



Paul Gilbert

METAFÍSICA

LA PACIENCIA DE SER





2

METAFÍSICA

HERMENEIA

79

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



PAUL GILBERT

METAFÍSICA

La paciencia de ser

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Esteban Peña Eguren sobre el original francés
La patience d'être. Métaphysique

© Culture et Vérité, Bruxelles 1996
© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2008
C/García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1677-5
Depósito legal: S. 1.292-2008
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición: Rico Adrados, S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4093

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Prólogo</i>	11

INTRODUCCIÓN: La diferencia ontológica	27
--	----

Primera parte

LA ANALOGÍA, SER DEL LENGUAJE

1. La ciencia y el tiempo	45
2. La sustancia, la presencia y el tiempo	65
3. La lengua y el discurso	85
4. La metáfora y la acción	107
5. La analogía y el acto	127
6. La jerarquía de los entes	149
7. El habla y el lenguaje	165
8. La hermenéutica y el sentido	187

INTERLUDIO

9. El lenguaje y la libertad	209
------------------------------------	-----

Segunda parte

LOS TRANSCENDENTALES, LENGUAJE DEL SER

10. La historia de los trascendentales	221
11. La lógica de los trascendentales	241
12. La unidad	265

13. La bondad que se da	289
14. La verdad que se expone	315
15. El bien que se desea	335
16. La perfección y el mal	355
CONCLUSIÓN: La belleza y la paciencia	375
<i>Bibliografía</i>	389
<i>Índice de nombres</i>	409
<i>Índice general</i>	413

PREFACIO

Esta obra trata del ser. Sin el ser no habría nada.

Y sin embargo, para nosotros los hombres, no hay nada fuera del tiempo. Incluso a la eternidad, ese tiempo sin límites, la juzgamos en función del tiempo. Para cada uno de nosotros, el ser implica el tiempo.

Hemos titulado este libro *Metafisica. La paciencia de ser*. Nuestro tiempo no tiene la paciencia de ser. Para Ireneo de Lyon (*Adversus haereses*, IV, 38, 4), el pecado original es de impaciencia. El filósofo debe recordar a sus contemporáneos lo que dejan de lado al destruirse a sí mismos. El filósofo les recuerda hoy las condiciones de su subsistencia puesta en peligro.

Nuestro tiempo, impaciente, se afana en borrar las diferencias entre los hombres, y en eliminar a aquellos que no soportan tal uniformización. La impaciencia suprime el ser, el tiempo y al otro. Todos nosotros estamos invitados a esforzarnos por reencontrar el sentido del ser, del tiempo y de las diferencias.

PRÓLOGO

La obra que presentamos representa una etapa importante en la investigación metafísica comenzada hace diez años y continuada sin interrupción desde entonces. Fue pensada a la vez que un primer volumen titulado *La simplicidad del principio*¹, publicado dos años antes. Este conjunto marca un recorrido que se inició en las circunstancias siguientes. Con ocasión de diversos compromisos puntuales y mientras proseguía mi formación sacerdotal y mis estudios con la idea de unirme a los profesores de filosofía de mi provincia jesuita, enseñé en Bélgica y en África los tratados de epistemología, antropología, ética, teología natural, y también la historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, es decir, la casi totalidad de las materias filosóficas, salvo el tratado de metafísica propiamente dicho. Así que, cuando, de modo imprevisto, fui llamado para enseñar precisamente ese tratado en la Gregoriana, una institución prestigiosa que tenía fama de conservar la tradición clásica, me entró, con razón, una especie de pánico. Sin embargo, me introduje en un ámbito de pensamiento desarrollado en una mentalidad que me era entonces casi desconocida, y que, en todo caso, nunca me había interesado. Evidentemente, comencé a leer la *Metafísica* de Aristóteles, los cursos de mis predecesores inmediatos en Roma (Paolo Dezza, Franck O'Farrell), así como obras que se inscriben en la tradición del espiritua-

1. P. Gilbert, *La Simplicité du principe. Prolegomènes à la métaphysique*, Culture et vérité, Namur 1994 (versión cast.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, trad. de Tania Checchi, Universidad Iberoamericana, México DF 2000. Esta obra ha obtenido, junto con *La Patience d'être*, el «Prix Cardinal Mercier» 1997, concedido por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lovaina, así como el «Prix Polydore De Paepe» 1996-2000, otorgado por la «Classe des Lettres» de la Academia Real de Bélgica.

lismo francés (André Marc, Joseph Rassam); también leí a Joseph Maréchal, que fue el maestro de mis maestros. Sin embargo, mi decisión de fondo era dar a mis estudiantes un alimento intelectual para hoy, sin olvidar ingenuamente las numerosas inquietudes que atraviesan nuestra época y sus confusas demandas de sentido.

Un engendramiento

Al llegar a Roma llevaba en mis maletas una especie de libro de texto, tan breve como denso, titulado *Être et Esprit*², ciento cincuenta páginas sin notas. Lo había escrito en Bélgica, sometiendo a las críticas, benevolentes pero firmes, de un compañero jesuita filósofo, Edmond Lahaye, hoy difunto. Después de enseñar varios años, comencé a desarrollar este escrito demasiado difícil para mis estudiantes y redacté el primer volumen, mencionado ya más arriba, *La simplicidad del principio*. Este texto tampoco tenía notas (o casi), pero estaba articulado de un modo más accesible para el lector. A éste se le invitaba, según iba leyendo, a la aventura intelectual que lleva al saber desde la experiencia de lo sensible hasta la experiencia interior que el espíritu tiene de sí mismo y de aquello que desborda su individualidad. Así pues, la obra llegaba hasta tematizar la «reflexión» en la que el espíritu se iguala consigo mismo, mientras reconoce que sus capacidades se ejercen correctamente a condición de que no se encierre en sí mismo. El libro terminaba con consideraciones de apariencia antropológica: la metafísica, que no puede estancarse en el acto de pensar del filósofo, debe integrar una «meta-antropología», lo que, por otra parte, otorga a las categorías de la ontología clásica (existir, esencia, analogía) una riqueza de significado que los análisis de los manuales clásicos, a menudo demasiado formales y seguros de sí mismos, no pueden alcanzar.

Sin embargo, las condiciones antropológicas de la metafísica no estaban suficientemente consideradas en esta primera obra. Era

2. El texto de P. Gilbert, *Essere e spirito* fue completado con una *Antologia-Bibliografia*; ambos materiales se editaron en la Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986 y 1987.

necesario ir más allá, profundizar en la diferencia entre el existir y la esencia, pensar de modo preciso aquello que desborda al pensamiento y a sus condiciones propiamente antropológicas. Pero ¿cómo proceder? El tema de la analogía tenía un lugar esencial en la tradición clásica para afrontar la cuestión de la decibilidad de aquello que trasciende al espíritu, y me atraía mucho. Por otra parte, la analogía era tan pronto alabada como olvidada en muchos manuales de filosofía primera; desaparecía nada más enunciarla; sus explicaciones apenas tenían alguna función eficaz; las exposiciones terminaban de un modo u otro por volver a la idea de que el ser funciona de manera fundamentalmente unívoca. Los manuales escondían su estrategia con argumentos que reenviaban a la analogía de proporción estricta, argumentación en la que los múltiples terminan por desaparecer en una forma única y abstracta, sin que puedan hacerse ninguna ilusión. En consecuencia, *La paciencia de ser* viene a sustentar un pensamiento que se quiere más próximo a la realidad, más consecuente con aquello que se pide a quien piensa el «ser» en la multiplicidad de realidades en las que el ser adviene en acto. Por eso intenté profundizar la otra forma clásica de analogía, la de proporcionalidad. En primer lugar, traté la analogía de proporcionalidad situándola dentro de una reflexión centrada en el *logos* o el lenguaje, de acuerdo con los clásicos y con el buen sentido (en efecto, todo discurso filosófico comienza por interrogar a su instrumento, es decir, el lenguaje y su lógica), pero con una perspectiva no puramente formal, sino más bien considerando el lenguaje según la diversidad de acontecimientos que surgen en él.

Es cierto que la analogía tiene un aspecto clásicamente epistemológico, pero la presencia de la preposición *ana* no puede tener un motivo sólo teórico; proviene de una exigencia que no puede ser sólo de un saber determinante o científico. Por supuesto que en la analogía hay un *logos*, una razón, un discurso, una expresión racional, pero ningún *logos* comienza en sí mismo. Ahora bien, durante mis estudios de teología, me había interesado por la interpretación medieval de la Sagrada Escritura. ¿No podía esta estructura interpretativa, no racionalizante, esclarecer lo que ocurre realmente en todo lenguaje, aunque no sea bíblico? La articulación de los cuatro sentidos de la Escritura, que Henri de Lubac mostró en sus famosas obras, me ha guiado desde el principio en mi docencia en

Roma³. En el centro de esta estructura medieval tiene su lugar la libertad y sus decisiones, sus actos que quiebran el determinismo o el mecanismo del saber racionalizante y científico a la vez que colocan el ejercicio de la inteligencia en el centro de nuestras vidas concretas. De este modo, la orientación marechaliana del dinamismo intelectual encontraba su lugar, sobre todo porque no desconocía la importancia de la voluntad y del afecto (o del consentimiento, diría Tomás de Aquino) en la búsqueda de la verdad, distanciándose así del racionalismo de la neoescolástica de la época. Estos pensamientos invitaban a comprender el *logos* según sus condiciones prácticas más que teóricas. El lenguaje es comunicación de pensamiento y, por tanto, arte de la conversación, encuentro con otro, inserción en las culturas que invitan a pensar mucho más de lo que ya se afirma. Aquí ha servido de estímulo la lectura de Levinas, que acompañó la redacción de la primera parte de *La paciencia de ser*. Las tesis de Heidegger sobre la diferencia ontológica han sido otra de las fuentes principales de estas meditaciones. De este modo, el movimiento de la analogía quedó ratificado, confirmado, enriquecido de sentido, pero tratándose siempre de una analogía de actos y no de esencia. Todo esto quedará aclarado sin duda con la lectura del capítulo sexto de esta obra, cuya reflexión es de estilo fenomenológico.

Proseguí el camino dejándome acompañar por la hipótesis de que la teoría tomista de los transcendentales era un complemento excelente para la analogía de proporcionalidad. Esta teoría, expuesta al principio del *De veritate*, parecía el compañero perfecto, inverso, del movimiento ascendente de la analogía. En efecto, la teoría tomista evidencia un movimiento contrario, paralelo pero descendente, del *ens*, del ente. Por ello me propuse interpretarla de modo libre en la segunda parte de *La paciencia de ser*. Sin embargo, la organización tomista de los transcendentales es problemática por la diferencia que el Aquinate reconocía entre los rasgos de los transcendentales del *ens in se* y los del *ens ad aliud*, es decir, el que se representa en el alma o el espíritu. ¿Cómo se puede hablar el *ens* como tal, antes incluso de que esté presente ante el espíritu?

3. Cf. P. Gilbert, *Esercizi, Scrittura e sistema*: La Scuola Cattolica 118 (1990) 407-431; cf. también *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 43-74.

Es cierto que en este modo de articular la reflexión hay voluntad de decir lo que adviene al alma a partir de sí mismo y no del alma, y de decirlo de modo positivo, es decir, sin contentarse con negaciones para corregir, gracias a un proceso analógico de índole dionisiaco, lo que sería demasiado limitado en los atributos humanos. Pero, un discurso así ¿es razonablemente posible?, ¿cómo?

La intuición de Tomás de Aquino se unía en mí a aquella tan poderosa de Anselmo de Canterbury⁴, que veía en las palabras *id quo maius cogitari nequit* el indicio de una posibilidad de pensar aquello que viene desde más allá de la razón, una exigencia que se impone transcendentamente al pensamiento para que éste no se encierre en aquello que es tan sólo conforme a las dimensiones de su presencia en sí. Sin embargo, esta actitud intelectual ¿no es la propia de la mística? La lectura tomista de los transcendentales ¿no invita a fundamentar la metafísica en la mística cristiana? No afronto este problema, porque dejo las cuestiones de teología filosófica fuera de mis actuales perspectivas⁵. Demasiado frecuentemente, la mística es ambigua. La conjunción inmediata de teología y filosofía no ha hecho bien al pensamiento cristiano, pues no le ha ayudado a reivindicar de manera creíble la dignidad de una reflexión moderna tan autónoma como las causas segundas del tomismo.

Sin embargo, ¿no es necesario reconocer que la transcendencia de lo que es *in se* pertenece en todo caso a un registro que va más allá del alma, y por tanto a la mística? El filósofo se arriesga a afrontar una situación bien contradictoria. La única solución que parece posible es afirmar que el *in se* debe referirse a su paso por el alma y nunca en sí mismo como si pudiera considerársele en una soledad *a priori* y abstraída de su acto. En consecuencia, el problema es la pensabilidad de aquello que está en acto de modo distinto

4. Cf. P. Gilbert, *Dire l'indicible. Lecture du Monologion de saint Anselme*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1984; también *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Università Gregoriana, Roma 1990.

5. Con algunas excepciones, *Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) 337-350; *Prouver Dieu et espérer en Lui*: Nouvelle Revue Théologique 118 (1996) 690-708; *La diferencia y el bien en J. B. Lotz*: Religión y Cultura 43 (1997) 51-67 (cf. también en *Sapere e sperare*, 273-292); «Argomento e Dio», en *Sapere e sperare*, 251-269; «*Je suis celui qui est*». *Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison*, en Fr. Mies (ed.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Lessius, Bruxelles 2007, 21-51.

al espíritu, lo otro que «se comunica» en el pensamiento en lugar de absorberlo en sí. Reflexionar sobre el paso de aquello que es, en sí, hacia el alma no lleva a tematizar aquello que es en sí de modo directo, sino mediato, reconociéndole la mediación de su generosidad y de su iniciativa, su ser puramente en acto a favor del espíritu.

Por otra parte, la reflexión sobre los trascendentales no origina la reflexión filosófica, que comienza más bien con el análisis de la práctica del lenguaje y de la analogía. Es la consideración de las promesas contenidas en la analogía lo que invita a acoger sin miedo los trascendentales presentados por Tomás de Aquino en su *De veritate*.

Pasividad y don

El movimiento descendente de los trascendentales, expresión extremadamente rica y sugestiva del ser en acto, estuvo en el origen de una decisión metodológica fiel a la tradición reflexiva o trascendental asumida desde *La simplicidad del principio* y renovada, ciertamente bajo la inspiración de Ricoeur⁶, por la hermenéutica y la fenomenología recientes, sobre todo francesas⁷. La teoría de los trascendentales puede entenderse como una invitación a considerar la receptividad espiritual, el alma a la escucha del ser que viene a su presencia. La escucha es un testimonio dirigido hacia la aparición del ser. Por otro lado, ¿no es necesario decir que ningún ente es tal ente si no es «para» el espíritu? Pero el espíritu no puede comprenderlo bien si no lo hace acogéndolo, disponiéndose a darle espacio en sí. Saber «deber escuchar» dispone al espí-

6. P. Gilbert, *Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action*: Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 339-363 y 552-564 (versión cast.: *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, trad. de José Rubén Sanabria, Universidad Iberoamericana, México DF 1996, 123-176).

7. Id., *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*: Nouvelle Revue théologique 124 (2002) 597-617; cf. también *¿Fenomenología y/o hermenéutica?*, en A. Xolocotzi (ed.), *Hermenéutica y fenomenología*, Universidad Iberoamericana, México DF 2003, 69-86; *Filosofía y fenomenología*, en V. Durán Casas - J. C. Scannone - E. Silva (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre-Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión filosófica, Bogotá 2003, 141-174.

ritu a comprender aquello que es en cuanto que es y viene a él. Sin embargo, el espíritu sólo puede acoger al ente según sus propias posibilidades. De ahí la ambigüedad o doble polaridad trascendental de todo ente, *in se* y *ad aliud*, y también del espíritu, abierto desde el interior de sí mismo a lo «diferente» que él no es. La exigencia de una tarea de interpretación o de hermenéutica viene de aquí: todo lo que nos es accesible lo es según la forma de nuestra subjetividad, pero también más que según nuestras solas formas delimitantes. El eco del don de ser en el alma es efectivamente una huella o una presencia real del ente que se da.

La hermenéutica filosófica no tiene solamente un destino subjetivo e idealista. Por otra parte, sus tesis no tienen nada filosóficamente original. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, decían los antiguos. Sin embargo, la filosofía ha intentado a menudo «recuperar» y «reducir» lo que está en juego en los actos humanos y que no depende sólo de nuestra subjetividad. ¿Cómo oponerse a esta tendencia? El método reflexivo, común en Francia durante el siglo XX, pero ya presente en Aristóteles cuando intenta explicar la necesidad del principio de no-contradicción, se ha juzgado con frecuencia como encerrado en una subjetividad idealista. Sin embargo, tal método puede considerarse como fundador de la hermenéutica y condición de su correcta aplicación. De ello es testimonio el camino de Ricoeur, tal y como él mismo ha recordado con frecuencia; hacia los años sesenta del siglo pasado, tomó la dirección de la hermenéutica profundizando sus compromisos fenomenológicos de los años cuarenta y cinco y cincuenta, pero sin abandonar nunca las perspectivas recibidas de la filosofía reflexiva durante sus años de formación.

Sin embargo, la hermenéutica de la que se trata ahora no está determinada por este objeto o aquel; no consiste en la descripción de situaciones antropológicas al modo de Sartre; tampoco pretende construir teorías metodológicas particulares, como por ejemplo un volumen de crítica histórica; ni siquiera se dedica a desarrollar el acontecer del pensamiento que se expone en un texto. Más bien, esta hermenéutica evidencia el movimiento de donación del *ens* al alma, el paso de aquello que es *in se* hacia un *aliud* en el que el *ens* aparece. Este proyecto es propiamente metafísico, más aún cuando, como se ha dicho, supera los límites de la razón. En efecto, es ne-

cesario que saltemos por encima de nuestras capacidades racionales para que podamos seguir el camino de aquello que viene hacia nosotros a partir de sí mismo. Querer seguir ese camino parece anti-crítico e ingenuo, incluso si uno se acompaña de grandes nombres platónicos y plotinianos.

Con todo, ¿no pueden los modernos ayudarnos de algún modo a retomar el movimiento clásico de la kénosis y a precisar lo que ellos mismos han recibido de la tradición antigua? ¿Sólo pueden destruir, o deconstruir, este pensamiento antiguo? La subjetividad, de la que la Modernidad subraya la actividad constructora de la realidad contra la pasividad que imponía el esquema antiguo de la causalidad y del destino, no es sin embargo puramente emprendedora, activa. La subjetividad sabe también observar, escuchar, disponer en sí con qué acoger aquello que es. La Modernidad, crítica de sí antes que de la realidad, no ignora la exigencia de una pasividad esencial del espíritu, de una prudencia hacia aquello que es y de una moderación hacia sí mismo para estar mejor dispuesto a comprender correctamente aquello que es. La hermenéutica nace pues como la interpretación de los actos humanos en tanto que están dispuestos al aparecer de aquello que es, al don de ser en su aparecer mismo.

El apremio de una necesidad interior a la reflexión misma hace que se retomen dos temas principales de la filosofía contemporánea, el don⁸ y la pasividad. Manteniéndose atenta a la «diferencia ontológica», la meditación retoma con facilidad el tema clásico de la diferencia entre el existir y la esencia comprendida en clave de potencia dinámica del origen (existir) que manifiesta (esencia) su potencia al darse precisamente en alteridad.

Por lo común, la tradición filosófica ha situado la «disposición originaria», el asombro, en el dominio de la epistemología. Pero la metafísica no puede preocuparse sólo por el fundamento del saber, ser únicamente una meta-epistemología. En la realidad hay mucho más que «cosas» que conocer de verdad y con certeza, tal y como ha recordado la hermenéutica medieval. La riqueza evidenciada

8. Cf. P. Gilbert - S. Petrosino, *Le don. Amitié et paternité*, Lessius, Bruxelles 2003 (versión italiana: *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001).

por la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, una riqueza disponible para una amplia interpretación, muestra que la esencia del saber surge sobre todo de un compromiso del espíritu, de un acto de libertad vivido de manera concreta en la comunión humana. En efecto, ¿qué será el saber sin la actitud atenta del sabio ante aquello que es, y sin la cultura que le permite enunciar para provecho del prójimo y de un modo razonable cómo le aparece la realidad? Pero la atención no hace que su objeto sea, sino que éste la suscita en el alma.

La hermenéutica metafísica se consagra entonces a la interpretación del don de ser en tanto que éste despierta la libertad al compromiso dentro del mundo humano. Por otra parte, en la secuencia de los transcendentales al principio de su *De veritate*, Tomás de Aquino habla primero del bien y después de la verdad. El compromiso de la libertad, por ejemplo en la ciencia, no puede surgir sólo de las disposiciones del querer libre; la libertad experimenta un apremio que la empuja a comprometerse; sin esto no hay libertad, sin ser puesta ella misma o dada a sí misma. El hombre libre no puede escoger ser libre, sino ser fiel a su libertad ya dada. En primer lugar el «yo» es pasivo (en esto se funda la objetividad de las ciencias), pero entraría en contradicción con su condición de pasividad si el «yo» fuese movido por el don de ser de un modo tal que pudiera pretender estar en correspondencia adecuada con él, haciendo un doble perfecto, como si pudiera y debiera negar su constitución originariamente pasiva para hacerse activo como su origen. La expresión mayor de esta ilusión es la pretensión de las ciencias de ajustarse a la objetividad gracias a sus construcciones.

El don de ser reviste formas que la cosmología y la idea generalizada del ser «objetivo» no llegan a expresar convenientemente. El ser es libertad; el don de ser es, en realidad, el don de ser libre; hay un don «para» la libertad, «a favor» de la libertad. Ahora bien, nadie es libre solo. La libertad es por esencia intersubjetiva, una relación de donación, la relación ontológica más esencial y que no necesita reciprocidad⁹. La hermenéutica metafísica se convierte entonces en una hermenéutica de la intersubjetividad, no en cuanto a los buenos sentimientos, sino en el sentido de que las libertades en

9. Cf. P. Gilbert, *Gratuité*: Nouvelle Revue Théologique 127 (2005) 251-265.

relación son pasivas unas respecto a otras para que cada una pueda obtener de la otra sus propias energías. Es aquí donde tiene su sentido la afectividad. Ahora bien, nadie da a los demás su ser libre; todos somos libres *a priori*. Y puesto que nadie es libre de sí mismo solo, sino que cada uno es alguien único capaz de revelar al prójimo que éste es libre *a priori*, debemos reconocer que esta capacidad para despertar está dada por un origen que no es ninguno de nosotros.

Así, el tema de la pasividad está unido al tema del don. La tradición más clásica de la metafísica habla del primer principio en términos de acto de ser, *conatus*, esfuerzo de ser, energía, potencia, capacidad, etc. Pero la experiencia auténtica que hacemos de la realidad no es primeramente de una fuerza tal, sino experiencia de un retroceso, de un distanciamiento para acoger con verdad aquello que es, de una disposición que queremos hacer nuestra para ponernos de acuerdo con aquello que es, para percibirlo y concebirlo correctamente, para comprenderlo de modo conveniente. El vocabulario con el que la metafísica clásica habla del primer principio, ¿no se arriesga a oscurecer, detrás de gloriosas pretensiones, la realidad de aquello que es y que, humilde, no es sin nosotros, sin nuestra disposición para comprenderlo? La filosofía contemporánea sospecha de las metafísicas que se preocupan por las verdades «objetivas» y sustanciales, fuertes. La potencia antigua del principio o fundamento primero quizá no es más que una forma de la potencia de la razón, de la que la filosofía contemporánea, al criticar las pretensiones modernas, manifiesta ambigüedades y callejones sin salida. La deconstrucción contemporánea de la metafísica clásica, de la onto-teología, proviene de una desconfianza hacia las racionalizaciones de toda la realidad viva en elementos que quedan a disposición del saber calculador y fundador según su medida.

La experiencia reflexiva, ¿no es una experiencia de reconocimiento de aquello que nos ha sido dado antes incluso de que hayamos podido esclarecer las condiciones transcendentales de posibilidad de nuestros pensamientos y de nuestras acciones? En primer lugar sus conquistas son negativas, liberándonos interiormente de las energías que nos llevan a creer real lo que es consecuencia de nuestras propias voluntades de poder y de sistematización. La filosofía es desde siempre una experiencia de humilde

conversión espiritual¹⁰. De hecho, no damos ningún nombre al primer principio que no nazca de una experiencia del espíritu, la de percibirse a sí mismo en acto en tanto que se comunica en sus expresiones en las cuales aparece realmente. Sin duda, esta experiencia es ambigua, tan activa como pasiva, pero pasiva antes de ser activa. La tradición filosófica, apoyándose en el orgullo de la razón conquistadora tematiza aquí por lo general el aspecto de la potencia activa, que denomina precisamente «acto de ser», «energía», etcétera. Pero la experiencia originaria es en primer lugar la de una pasión fundamental, pues el espíritu no va hacia aquello que primeramente no lo ha llamado, hacia aquello que no se le ha dado primero¹¹.

El mal

Pero ¿no son en exceso abstractas estas perspectivas? ¿No son ajenas al mundo? ¿No harán pensar que la excelencia humana es a la medida de una alienación originaria que tendríamos que aceptar sin condiciones? ¿No son ingenuas en cuanto que unilateralmente optimistas? La correspondencia de la secuencia de los trascendentales, esa especie de kénosis¹², con la apertura espiritual, ¿hace honor a la existencia humana real? La pasividad de la que hemos hablado, ¿no legitimará nuestros males, nuestros sufrimientos, el mal del que nunca llegamos a despojarnos, nuestra impotencia ante el mal radical? La metafísica clásica pretende que todo aquello que es, en cuanto que es, es verdadero y bueno. Pero la experiencia concreta enseña que sostener esta afirmación no es ni verdadero ni bueno: la realidad humana está demasiado llena de mentiras y de heridas, de muertes espirituales y corporales.

10. Cf. P. Gilbert, *Pensiero, misericordia e speranza*, en S. Biolo (ed.), *Verità e responsabilità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, 155-168 (también en P. Gilbert, *Sapere e sperare*, 359-374); *Écoute et passivité originaire*, en E. Gaziaux (ed.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, University Press-Peeters, Leuven 2007, 547-564.

11. P. Gilbert, *L'acte d'être, un don*: Science et Esprit 41 (1989) 265-286 (versión cast.: *El acto de ser, un don*: Revista de Filosofía [México] 22 [1990] 28-52, también en P. Gilbert, *Algunos pensadores*, 25-61).

12. Cf. Id., *Kénose et ontologie*: Archivio di Filosofia 64 (1996) 189-200.

A la vez que me dedicaba a la hermenéutica filosófica, afrontaba el problema del mal de un modo todavía optimista. Desarrollé la cuestión del «perdón»¹³ inspirándome en la reflexión sobre el don, como hacían entonces algunos autores de lengua francesa. El perdón es la perfección del don. De esta manera traté el mal en función de una libertad más bien voluntarista: el hombre puede darse los medios convenientes para contrastarlo decidiéndose sobre todo a hacerse más inteligente; gracias a su técnica (y el perdón puede ser una técnica), el hombre puede oponerse inteligentemente a los males que le asaltan. Pero también puede no decidirse a esta búsqueda y sus esfuerzos, y preferir someterse al destino malvado. Sin embargo, el mal no puede considerarse sólo como un destino; el hombre puede superarlo de distintas maneras (como testimonia la historia de Occidente desde la Modernidad). El devenir de la humanidad es la historia de las victorias sobre el analfabetismo y la ignorancia, sobre las enfermedades, sobre los odios que enfrentan entre sí y oprimen a los pueblos. De este modo la política es un arte ontológico cuando se pone al servicio de la excelencia humana, como se ha visto por ejemplo durante la creación de la comunidad europea, compuesta de pueblos que acababan de masacrarse unos a otros.

El mal es radical no obstante. La búsqueda apasionada de una salvación a medida humana en Occidente nunca alcanza plenamente el éxito. El odio y la muerte aparecen siempre, amenazando a cada individuo, que debe enténderselas con ellos para continuar viviendo. Los esfuerzos de la inteligencia humana no bastan para erradicar estos peligros¹⁴. La razón teórica es ella misma peligrosa. Fascinada por su capacidad de elaborar representaciones totalizantes, se imagina que el mundo estará un día a su disposición. Así, fácilmente, la razón se puede creer capaz de imponerse a toda alteridad, también humana, y de imponer de este modo la paz al universo entero. Entonces la razón se convierte en totalitaria e ilusoria y pasa por alto las realidades singulares. Esto se confirma con la idea de que la razón y su dinámica no son las únicas fuentes del mejor saber humano. Hoy, cuando reina la «globalización», lo sabemos

13. P. Gilbert, *Le pardon dans la culture contemporaine*: Studia Moralia 38 (2000) 405-435.

14. Id., *Le Mal: problème ou mystère?*: Revista Portuguesa de Filosofia 57 (2001) 435-458.

mejor que nunca. La razón abandonada a sí misma es peligrosa, pues se desliza inevitablemente por la pendiente del absolutismo negador de las realidades múltiples y diferentes que constituyen nuestra realidad viviente. El mal está ahí, y no basta tampoco con que protestemos poniendo a trabajar todas nuestras energías. La situación empeora: aunque la evidencia de nuestras experiencias objetivas sea positiva, el mal surge en nosotros mismos aprovechándose de la ambigüedad de nuestras actividades espirituales, de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad¹⁵.

El problema que plantea el mal, y toda la metafísica desde su origen, es el de la alteridad que cada individuo (solo por esencia desde su nacimiento hasta su muerte, en el origen de su propia responsabilidad actual) intenta borrar de su vida, desconocer. La reflexión contemporánea fundamental, reaccionando contra el racionalismo moderno, afronta entonces el dominio del afecto. El saber de las cosas, la razón representativa, es totalitaria. También lo es el saber sobre uno mismo, la percepción de sí sin palabra y sin la descripción completa de sus elementos, sin representación. La captación del *cogito* cartesiano resulta de un afecto de sí por sí, de un saber despertado originariamente por la satisfacción de ser y la evidencia dada en una auto-percepción, solo ante sí mismo. Toda búsqueda racional tiende hacia la satisfacción de una afirmación estable; las investigaciones en ciencias naturales persiguen conclusiones susceptibles de soportar sin vacilación futuras investigaciones; las investigaciones en moral, en derecho por ejemplo, persiguen también la satisfacción que dará una vida equilibrada llevada en común. A menudo se ha criticado a la filosofía reflexiva por el mismo motivo: llegaría a una subjetividad satisfecha de sí, totalmente segura y dueña de sí, y por tanto de todo.

El mal se opone a toda satisfacción: la perturba, la impide, la destruye. Pero de este modo el mal despierta de la ingenuidad, del sueño dogmático. Sin embargo, estas ideas son todavía demasiado superficiales, idealizantes, optimistas, como si se pudiera terminar con el mal superando el «tiempo de la ingenuidad» sólo gracias al dolor de lo negativo. El mal nos liberaría del mal. Pero ¿no es ver-

15. Cf. P. Gilbert, *Ragione, violenza e filosofia in Éric Weil*, en V. Vigna - P. Bettineschi (eds.), *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2008, 179-201.

gonzoso y horrible, además de contradictorio, afirmar que las sociedades tienen necesidad de guerra y de destrucción para darse vida y vigor ético? Por otra parte, toda satisfacción tiene algún lado malo, así que ¿cómo podrá tomársela como criterio? ¿Cuál será el sentido de la satisfacción reflexiva y de su confianza, de su certeza, cuando las guerras civiles y las enfermedades «huérfanas», el asesinato de inocentes, las mentiras de los políticos o la malversación de bienes públicos desfilan por las pantallas de nuestras televisiones? ¿No son estos acontecimientos tan reales que nos son próximos hasta vivirlos casi en primera persona, ayer y hoy?, ¿tan reales que, muy probablemente, los volveremos a encontrar mañana? El afecto de sí, el ser que somos al reconocernos en nuestros actos de pensar y de amar, ¿no es una ilusión fácil de abandonar a los inconscientes que rechazan mirar a la cara la violencia sufrida cotidianamente?

El mal es violencia. Defino la violencia por la precipitación en el tiempo y la invasión del espacio. ¿No es violenta la razón moderna, que impone sus esquemas racionales a la naturaleza y a los hombres, incluso si es para conseguir un bien mayor?¹⁶ ¿No será también violento el principio universal, origen de todo, cuando se revela irrespetuoso hacia la multitud de entes distintos que por hipótesis proceden de él?¹⁷ ¿No «es» el «no-ser», a pesar de las protestas de Parménides y sus discípulos? ¿Y no es el «ser» «otra cosa que ser»? Si la metafísica es más que una reflexión epistemológica, si considera el compromiso de las libertades, ¿no es preciso que reflexione también sobre la violencia que es la injusticia y el no reconocimiento del prójimo?¹⁸

Sin embargo, hay un afecto que abre la conciencia a la realidad de la alteridad y que invita a respetarla, que estimula así el deseo y la voluntad de no resignarse al mal invasor, tan difícil de erradicar puesto que se difunde más fácil y más rápidamente que el bien. Los

16. Cf. P. Gilbert, *Metafísica e violencia. Libertà e mediazione*: *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 308-320.

17. Id., *La violencia del principio*, en V. Durán Casas - J. C. Scannone - E. Silva (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, 75-107.

18. Id., *Violencia, justicia y paz*, en V. Durán - J. C. Scannone - E. Silva (eds.), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*, Siglo del Hombre, Bogotá 2006, 183-198; Id., *Justicia y perdón*, en *ibid.*, 223-235.

antiguos definían la verdad como adecuación de la *res* y el *intellectus*. No entremos ahora en la interpretación de estos términos, más compleja de lo que imaginan nuestros positivismo y empirismo espontáneos. Sin embargo, la compasión tiene algo que ver con la «adecuación». Si la verdad resulta de la acogida por el intelecto de la *res* que se presenta ante él desde la majestad de su «inseidad», esto mismo ocurre con la compasión¹⁹.

Este afecto es a menudo desprestigiado y, sin embargo, es el más metafísico de todos, pues nos impone deshacernos de las ilusiones a las que nos asimos, renunciar a ser dueños de nosotros mismos, conceder un espacio en nosotros a lo que es radicalmente otro, es decir, a la libertad del prójimo²⁰. Por otra parte, ese es el motivo por el que la compasión es despreciada por muchos filósofos modernos como Spinoza o Kant, sin hablar de Nietzsche (por la misma razón, el despertar fuera de la Modernidad trae consigo –siguiendo a Husserl y a la primera fenomenología– estudios hoy numerosos sobre la empatía y sus múltiples formas, como la regla de oro del Evangelio). Un ejemplo puesto por Ricoeur en su *Sí mismo como otro* es para mí el arquetipo de un redescubrimiento del sentido del ser. Sostener la mano del esposo o del amigo moribundos, ¿no es humano?, ¿no es real?, ¿es algo puramente imaginario y fantástico? ¿O no es más bien la experiencia silenciosa de lo que es la realidad esencial de nuestro ser humano? Se trata de una experiencia que da miedo, que angustia incluso, que hace pensar en la propia muerte, que me hiere porque me pone ante «la» pura amenaza. Pero ¿no es así como se transmite el coraje de vivir, el coraje de quien muere dando vida, dando su vida, abandonándose a la presencia amiga que está a su lado?

He aquí una situación que sin duda no es universal, que conocerán sólo las «almas buenas» de los soñadores. Los enemigos en los campos de batalla no tienen tiempo de detenerse ni de encontrar un signo de excelencia humana (desde luego que los hombres pueden ser brutos, aunque los testimonios de amor al enemigo no falten). Con todo, la experiencia señalada por Ricoeur, ¿no es una expe-

19. P. Gilbert, *Ragione, realtà, compassione*, en Id. (ed.), *Passione. Indagini filosofiche tra ontologia e violenza*, Cittadella, Assisi 2007, 155-179.

20. Id., *La compassion ou le «Tiers» qui vient à l'idée*: Archivio di Filosofia 74 (2006) 475-491.

riencia ontológica, y la más fundamental? ¿Se sabe en el fondo qué es la realidad? El empirismo espontáneamente positivista de Occidente ¿no nos engaña imponiéndonos sus fáciles esquemas?, ¿no ha empujado a la intención metafísica más auténtica a contentarse con mitos cosmológicos apenas transfigurados bajo apariencias de racionalidad pura? ¿No se concibe el ente casi siempre como una «cosa» sin espesor y sin resistencia propios? Pero ¿la «realidad» no surge más bien en las actitudes intersubjetivas donde la vida se comunica, una vida poco aparente pero que morirá del todo, que se hundirá en el infierno, si no hubiera esas manos tendidas y esos testimonios?

Los antiguos atribuían al asombro la virtud de poner en marcha la meditación filosófica y la tarea científica. Ricoeur hablaba más bien de la protesta contra la injusticia. La obra que aquí introducimos habla de paciencia, de sostenerse en el ser mientras el ser mismo me conduce fuera de mi individualidad y de la satisfacción de ser en «mí». A fin y al cabo, ¿no es la compasión el afecto más originario, la paciencia de mantenerse junto a quien se hunde en la nada y me da todo? ¿Es una experiencia mística? Sin duda. De hecho sólo encontramos ahí «nada», una kénosis. Ciertamente se trata de una experiencia mística y, por tanto, una experiencia rara, tan rara que es «para nosotros» y para nuestro saber racional el fundamento auténticamente más universal, el Ser

INTRODUCCIÓN

LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

La problemática de la «diferencia ontológica», o de la diferencia entre el ser y el ente, ha caracterizado siempre el discurso filosófico. No obstante, Heidegger la abordó recientemente en sus cursos titulados *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y los *Conceptos fundamentales*, y la profundizó en las dos conferencias que reunió bajo el título *Identidad y diferencia*¹.

Descrita de un modo muy general², esta problemática considera que los entes (todo aquello que se presenta en nuestra experiencia, las cosas sensibles, nuestras palabras, nuestros signos, nuestra ideas, etc.), múltiples y por tanto distintos unos de otros (diferencia óntica), reenvían espontáneamente unos a otros y se unifican en un principio (esta página de papel reenvía a un libro, a la habitación en que la leo; la operación aritmética de la suma se une a la de la resta, etc.). Ahora bien, el principio que unifica todos los entes (sensibles como una hoja de papel o inteligibles como un número) no es parte de aquello que unifica. Lo que forma parte de una serie no puede estar en el principio de esta serie. El principio, por naturaleza universal (el universal, que se predica de más de uno, unifica o sintetiza a varios), debe ser diferente de aquello que une, superior. Este es el significado de la palabra «diferencia» en la expresión

1. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; Id., *Grundbegriffe*; Id., *Identität und Differenz*, sobre todo la primera parte: «Der Satz der Identität». Cf. la cronología de la meditación heideggeriana sobre la «diferencia ontológica», en J. Gresch. *La parole heurieuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (cap. 1: «Les destins de la différence»). De hecho, la cuestión de la «diferencia» es la del «fundamento» (cf. D. Panis, «La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger»).

2. Cf. E. Garulli, *La différence ontologica*.

«diferencia ontológica». Con la palabra «ontológica», esta expresión significa de modo más preciso que el principio superior, «diferente», el más universal de todos, es el ser (*ontos* es el genitivo del participio presente del verbo griego que significa «ser») en tanto que dice (*logos*) y no en tanto que semejante a un ente que estaría «ahí» al modo de una cosa ya hecha. La problemática de la diferencia ontológica reconoce que todo ente «es», y que por este motivo ningún ente es el «mismo» que «otro», que todos los entes semejantes en tanto que entes son también radicalmente diferentes, precisamente en la medida que cada uno es. La palabra más universal, «ser», indica lo que pertenece comúnmente a todos (nosotros no podemos concebir o experimentar más que lo que «es» concebible o experimentable), pero de manera que ninguno puede confundirse con otro. El universal «ser» lo une todo, pero asegurando a cada ente su irreductibilidad a cualquier otro ente. El tema de la diferencia ontológica está así en el centro de la meditación metafísica más clásica.

En la literatura actual, esta problemática, originariamente de lo uno y lo múltiple, se ha retomado y amplificado con frecuencia, tanto en Alemania como en Francia y en Italia³, pero igualmente en los Estados Unidos, donde los escritos de Derrida, emblemáticos de este tema, alcanzan gran éxito⁴. Así, esta problemática se ha convertido en un momento obligado para toda reflexión metafísica que no se contente con la sola perspectiva analítica. Su importancia proviene de una expectativa o de una exigencia de nuestro tiempo.

El hombre contemporáneo, fascinado por la ciencia, está aplastado por ella. La ciencia, por eficaz que sea, uniformiza nuestro universo y produce una cultura mundial donde muchos no encuentran su lugar. Los éxitos técnicos entusiasman al mismo tiempo que aturden e inquietan. Es necesario liberarnos de nuestro hechizo primario por la ciencia. Ésta ignora el principio ontológico, el ser que

3. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*. J. Derrida, *La différance*; G. Deleuze, *Différence et répétition*; J. F. Lyotard, *Le différend*; G. Vattimo, *Le avventure della differenza*; V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*. Sobre el origen de la renovación de la problemática de la «diferencia», cf. M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*.

4. Cf., por ejemplo, R. Gasché, *The Tain of the Mirror* y J. C. Evans, *Strategies of Deconstruction*.

une al diversificar. La ciencia reduce la diversidad de los entes materiales a la unidad de los principios formales. El espíritu humano exige más que la ciencia para comprenderse dentro del mundo. A principios de siglo, Bergson pidió a nuestras culturas empiristas un «suplemento de alma», y lo mismo hizo Husserl en sus conferencias sobre *La crisis del espíritu europeo*⁵. Heidegger, al tratar sobre la diferencia entre el ser y el ente, previene igualmente contra el exceso de las ciencias y de las técnicas. Estas preocupaciones fueron también las del existencialismo, que ocupa un lugar destacado en torno a los años cincuenta y que ciertamente influencia a Heidegger, aunque no constituya la espina dorsal de su obra. Puede pensarse que la problemática de la diferencia ontológica reenvía a una meditación que pretende liberar a la existencia del dominio de la ciencia sobre los entes.

Ahora bien, estas inquietudes contemporáneas han estimulado sin duda una atención nueva sobre los grandes textos antiguos, por ejemplo los de santo Tomás sobre el *esse* y el *ens*⁶. Por tanto, la confrontación entre el Aquinate y Heidegger⁷ aportará muchas enseñanzas para profundizar en nuestra reflexión sobre la «diferencia ontológica».

1. La existencia y la esencia

No se ha escuchado a Heidegger tanto como sería necesario. Los filósofos de obediencia positivista se hacen los sordos ante él. Carnap ha escrito páginas preciosas y duras, pero con una inspiración sólo formal, contra las fórmulas alambicadas de su conferencia titulada: «¿Qué es la metafísica?»⁸. El pensamiento del sucesor

5. E. Husserl, *Die Krisis*.

6. «La diferencia ontológica [...] en su alcance sistemático, no se aleja esencialmente de la *distinctio realis* tomista» (H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 954).

7. Cf. una especie de estado de la cuestión, en A. Dardigues, *Saint Thomas d'Aquin et Heidegger*.

8. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (que comenta M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 50-52): «Un metafísico llega a establecer aquí mismo que sus preguntas y respuestas son inconciliables con la lógica y el modo de pensar de la ciencia» (p. 232).

de Husserl se alía, incluso si es de manera ambigua, con las corrientes espiritualistas de la filosofía de nuestros días que tratan de ascender hacia alguna transcendencia, hacia un valor incalculable de nuestras vidas, inaccesible a las ciencias y a la lógica, y por eso aparentemente místico. De ahí las críticas de los empiristas, pero también la acogida favorable de ciertos filósofos, creyentes entre otros⁹, preocupados de otorgar sus derechos a la originalidad absoluta de cada una de las existencias humanas.

Sin embargo, no todos filósofos cristianos, atentos a la transcendencia, se han adherido a las tesis de Heidegger. Por otra parte, éste la emprende con la teología sin precauciones ni matices. No sólo en su conferencia «Fenomenología y teología», sino también en numerosos textos sobre la creación¹⁰, ataca la fe bíblica que califica de «círculo cuadrado»¹¹. Para él, la teología de la creación sólo traspone a Dios la estructura de la fabricación artesanal de los objetos; la causalidad creadora sería humana, demasiado humana. Con todo, la perspectiva de *Ser y tiempo*, una de las obras más importantes de nuestro siglo, ha podido parecer antropológica, por no decir antropocéntrica y subjetivista, aunque la intención de su autor sea explícitamente ontológica. Es como si la crítica de antropologización que Heidegger hacía a las tesis de los creyentes sobre la creación se volviera contra él.

Al mismo tiempo que Heidegger desplegaba su pensamiento, los estudios sobre santo Tomás se profundizaban. *L'être et l'essence* de Étienne Gilson¹², uno de los libros de metafísica más importantes de nuestro siglo en lengua francesa, puede leerse como una alternativa a *Ser y tiempo*; el célebre tomista francés, al recorrer la historia de la filosofía, intenta reconstruir aquello que quiere de-

9. Recientemente y, desde luego, en primer plano, Jean-Luc Marion, quien se retracta a menudo de sus posiciones demasiado duras en *Dieu sans l'être*. Cf. las críticas de D. Janicaud, *Le tournant théologique*.

10. Por ejemplo, M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 8s.

11. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 66.

12. E. Gilson, *L'être et l'essence*. En la segunda edición (1972), el autor añade en las «Réponses à quelques questions» varias páginas (365-377) donde examina las tesis de Heidegger directamente opuestas a las de la tradición tomista. Para Heidegger, según Gilson, se trata de superar las ciencias del ente, de apuntar a «un más allá de la metafísica» (p. 368); para el Aquinate, «en tanto que la metafísica no se propone nunca como objeto otra cosa que el ente en cuanto ente, piensa siempre el ser mismo» (p. 372). Cf. las menciones a *Sein und Zeit* en 371-376.

construir el profesor alemán. Por su parte, J. B. Lotz, que siguió en Friburgo los cursos y los seminarios de Heidegger, ha sido más positivo que Gilson sobre la obra de su maestro, aunque sin que haya dejado de indicar sus debilidades; su obra *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*¹³ es de las más bellas y de las más profundas sobre los dos metafísicos. En consecuencia, Heidegger no convence a todos los autores cristianos francófonos o alemanes. Y tampoco a los anglófonos, como es el caso de J. D. Caputo y su *Heidegger and Aquinas*¹⁴. Estos autores, todos excelentes concedores de la Edad Media, son unánimes, con matices diversos, al protestar contra el abuso mayor de Heidegger. Según éste, el Aquinate se inscribe en una historia del pensamiento que es necesario deconstruir: su filosofía participa en el destino del pensamiento occidental, ocupado en velar y en olvidar la «diferencia ontológica». Los especialistas de la Edad Media muestran fácilmente que Heidegger exagera al reducir así a Tomás de Aquino a un momento pasajero de la historia europea, y que, al contrario, ayudándose en santo Tomás, se le puede conceder al pensador de Friburgo la verdad de su discurso, confirmarla, corregirla, prolongarla. La diferencia heideggeriana entre el ser y el ente no está lejos de la diferencia tomista entre el existir y la esencia.

Ciertamente, Tomás de Aquino no conoce el tema de la «diferencia ontológica». Los términos heideggerianos para nombrarla le son ajenos. Pero ¿se sigue de aquí que santo Tomás desconozca la idea? Es verdad que la letra del Aquinate no distingue el ser y el ente sino, interiormente al ente, el acto de ser (entendido como existencia) y la esencia (es decir la inteligibilidad del ente). En este caso, el ser pertenece al ente como uno de sus componentes, distinguiéndose de la esencia pero no, como lo hace Heidegger, del ente. Los textos juveniles del Aquinate¹⁵ presentan la distinción entre el existir y la esencia como la de los dos principios que componen conjuntamente el ente: gracias a su esencia, lo que existe puede ser

13. J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*.

14. J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas* (cf. p. 211-245: «Approaches to Heidegger and Thomas. A Survey of the Literature»: sobre Lotz, Rioux, Fabro, Deely, Siewerth, Müller); Id., *Heidegger's Difference and the distinction between «Esse» and «Ens» in St. Thomas*.

15. «In creatura differt essentia rei et esse suum» (I *Sent.*, 2, 1, 4 ad 1).

comprendido; gracias a su existencia, lo que se comprende se funda más allá de sus conceptos. Para muchos escolásticos fieles a santo Tomás, la existencia y la esencia «forman los principios intrínsecamente constitutivos gracias a los que el ente viene a ser. [En consecuencia,] *ser* [que se identifica con «existencia»] es un principio subordinado y compuesto en la ciencia del ente en tanto que ente»¹⁶. El ser constituye un elemento del «ente» al lado de la esencia.

Heidegger interpreta esta comprensión del ente descompuesto en sus dos elementos, la esencia y la existencia, como una antropologización de la ontología¹⁷: el ente se considera en acto de ser si se presenta al hombre para que él lo utilice; lo que no se presenta en su esencia con este fin carece de interés. El ser del ente queda así subordinado a la experiencia humana, a su impulso proyectivo, a su voluntad de producción artesanal y de dominio sobre el mundo¹⁸. La distinción de la existencia y de la esencia refuerza la pretensión de conocer realmente algo presentándonos sus rasgos esenciales, pero vela la aprioridad del ser, lo real en sí mismo.

De todos modos, esta interpretación heideggeriana del tomismo no convence a Caputo. Tal interpretación supone que para el tomismo el ser es una causa que hace concreta y real la esencia abstracta e inteligible del ente. Pero hay una confusión, por otra parte muy extendida, entre la causa, la forma y el ser. Es verdad que para el Aquinate la forma desempeña el papel de causa de inteligibilidad de la materia; en este aspecto, la forma es un acto. El ser, puesto que también es un acto, el que hace ser, acepta, sin duda por homonimia o confusión, algunos rasgos de este acto formal. La forma hace posible la presencia del ente ante la inteligencia. La esencia, que une la forma y la materia, es un acto para la inteligencia, el acto de lo que se comprende. Para santo Tomás como para los griegos, la materia es una potencia indeterminada que la forma determina en beneficio de nuestro conocimiento. La forma permite al intelecto aprehender la materia en sí indefinida y vaga. La forma es un acto para el intelecto.

16. J. D. Caputo, *Heidegger's Difference*, 164.

17. «*Essentia* y *existentia* tienen como origen común la interpretación del comportamiento de producción» (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 155).

18. Cf. *Ibid.*, §§ 10-12.

Pero no puede confundirse el acto de ser tomista con esta forma griega. El acto de ser tomista unifica el ente más radicalmente que por su presencia inteligible. La forma unifica el ente al situarlo en una clase de otros entes en el conjunto del mundo. Ahora bien, «ser» no constituye una clase de entes. Un ente que no es, ni siquiera es un ente. El acto de ser acentúa por tanto la potencia determinante de la forma: el ente, por su acto de ser, está en el origen de sí mismo. Según Caputo, la forma juega en santo Tomás un papel de precisión más que de universalización: «La forma [...] sirve sólo para estrechar y para restringir la infinitud del ente como tal»¹⁹. No obstante, no puede negarse que, para el Aquinate, la inteligencia tiene necesidad de la potencia universalizante de la causa formal. El ente determinado se sitúa en el mundo al estar ligado a otros entes semejantes a él. Cuando digo que «Pedro es amable», le sitúo en la clase de todas las cosas «amables», lo universalizo, aunque también lo separo del resto al particularizarlo. Sin duda, la forma particulariza, pero sobre todo universaliza. Al contrario, el ente, en tanto que es, goza de una unicidad irreducible; es porque es en su acto de ser propio y diferente de los actos de ser de todos los otros entes. Para santo Tomás, el verdadero principio de individuación no es la materia, sino el acto de ser²⁰. El acto de ser, gracias al cual el conocimiento de la esencia determinada no es un ensueño vano o una pura representación, singulariza radicalmente; excluye toda universalización al modo generalizador de la forma inteligible. La forma vale de modo homogéneo para todas las materias que le convienen; la cualidad «azul» no cambia al pasar del cielo a un traje. Pero este no es el caso del acto de ser. El tomismo le llama análogo, ciertamente igual en todo aquello que es, pero único en cada caso, e igual porque es único cada vez. En resumen, podemos decir que el ente, según el hilemorfismo tomista, es una esencia compuesta de una potencia material y de un acto formal, una esencia que actúa además un acto no formal, el acto de ser o de existir del ente. Para el tomismo, «‘ente’ significa siempre ‘ente existiendo’»²¹.

19. J. D. Caputo, *Heidegger Difference*, 165.

20. Cf. Tomás de Aquino, *De potentia*, 7, 2, ad 9; *De anima*, I, resp. y ad 2.

21. J. D. Caputo, *Heidegger Difference*, 165. «Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse» (Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, 1).

Caputo subraya un uso gramatical que expresa felizmente esta estructura fundamental del acto: hay «una prioridad gramatical y verbal de ‘ser’ sobre ‘ente’»²². «Ser», el verbo en infinitivo, evoca el acto o la interioridad dinámica de la acción, y «ente», el participio, evoca por su parte el hecho ya realizado. Identificamos el «hecho» y la esencia del ente porque un ente sin forma inteligible permanecería desapercibido, inexistente; la inteligencia aprehende el hecho que le es presente a partir de su forma inteligible, que resulta de su movimiento intencional y de la mediación de sus conceptos que la estabilizan. El hecho real se presenta ante la inteligencia gracias a su esencia formal, que es donde la inteligencia lo percibe. Esta percepción del hecho ignora su acto de existir; recibe sólo su esencia, que «existe» al modo de aquello que se hace presente al intelecto. Pero la forma mediante la cual estabilizamos el hecho para mejor comprenderlo no agota el todo de ese hecho que se hace presente a la inteligencia desde más allá de su forma intelectual, a partir de su acto de ser. Evidentemente, no es el conocimiento de un hecho lo que le hace ser. Sobre este argumento, el capítulo 5 de *El ente y la esencia* de santo Tomás, siguiendo a Avicena, fundó la diferencia entre el existir y la esencia. Para el hecho, ser no proviene sólo de su forma inteligible, de su acto formal, de su esencia presente al intelecto, sino de su acto de ser. A decir verdad, nuestro saber se realiza cuando acogemos el ente a partir de su acto, de manera distinta a como conocemos por la forma. El conocimiento exige, para realizar sus proyectos, aquello que no puede obtener de sí mismo.

La distinción entre el acto inteligible de la esencia y el acto real de existir puede acentuarse con la oposición entre el idealismo (para el que lo real es racional en la medida en que el acto inteligible constituye su realidad) y el realismo (para el que lo real contiene más que aquello que puede aprehenderse en su esencia). Pensamos que la meditación heideggeriana sobre la «diferencia ontológica» afronta esta distinción, al menos si entendemos el par «ser-ente» con ayuda de la clave tomista del existir²³ y de la esen-

22. J. D. Caputo, *Heidegger Difference*, 166.

23. Decimos «existir» y no «existencia» porque el sustantivo evoca por su naturaleza gramatical un ente determinado inteligiblemente (de nuevo, por tanto, una esencia), mientras que el verbo en infinitivo connota fácilmente una acción, un movimiento inaprehensible en sí mismo.

cia. El idealismo mensura la realidad en aquello que aprehendemos de ella con ayuda de nuestro saber crítico y axiomático, o sea, de nuestros cálculos y de nuestras técnicas. La meditación sobre la «diferencia ontológica» acompaña a una exigencia intelectual más realista: acoger la realidad tal como es, excediendo su esencia inteligible e irreductible a nuestras medidas y a nuestros proyectos. Desde este punto de vista, santo Tomás y Heidegger se alían.

Debido a este acuerdo de fondo, J. B. Lotz admite numerosas tesis de Heidegger, siendo a veces muy o demasiado conciliador, aunque sabiendo marcar distancias. Caputo es más crítico que el autor de la *Transzendente Erfahrung*²⁴, al tiempo que indica lo que Heidegger aporta de nuevo al tomismo. No es verdad, asegura, que santo Tomás ignorase la «diferencia ontológica», pero es cierto que no la ha considerado como tema. La originalidad de Heidegger no está en lo que meditase sobre algo que pertenece también a la filosofía tomista, sino en que ha hecho la pregunta explícitamente. «El pensamiento de santo Tomás se mueve en el horizonte de la diferencia ontológica, pero sin demostrar de dónde viene esta diferencia, sin preguntarse por lo diferente de esta diferencia»²⁵, dice Caputo. Esta es la originalidad de Heidegger: preguntar en la dirección de la «diferencia».

2. *El ser y el ente*

Para Heidegger la «diferencia ontológica» es la «patria», la «tierra», el «dominio» en el que «se mueven todas las otras preguntas [del hombre] y a la que éstas conducen necesariamente»²⁶. Por tanto, es necesario ante todo meditar sobre esta diferencia. Originaria, concierne a la relación primordial indicada por Parménides: «Pensar y ser son lo mismo»²⁷. Este «mismo» no significa una

24. J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung* (cap. V, A); cf., también del mismo autor, *Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger*.

25. J. D. Caputo, *Heidegger Difference*, 176. El mismo Heidegger insiste sobre la originalidad de su investigación en *Beiträge zur Philosophie*, por ejemplo en el § 132 (p. 250-251).

26. J. Greisch, *La parole heureuse*, 66.

27. Cf. Parménides, *Poema*, frag. 3; M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 261.

identidad anterior al ser y al pensamiento, sino la copertenencia del uno al otro. El pensamiento no es sin su otro, el ser, y el ser sin su otro, el pensamiento. El «mismo» significa una relación originaria, en movimiento constante, dinámica, un paso del pensamiento al ser donde se ejerce el pensamiento, y del ser al pensamiento donde se presenta el ser del ente. Estos pasos cruzados estructuran todo «acontecimiento» o toda «presencia», única en cada ocasión, aquello que Heidegger llama *Ereignis*, copropiación²⁸. El intercambio de los dos orígenes (el ser y el pensamiento) en el *Ereignis* constituye la esencia dialéctica del «acontecimiento» o su estructura diferencial. El «mismo» parmenídeo no es lo «indiferente» neutralizante a lo que Levinas nos ha habituado y que proviene de la mentalidad formal de las ciencias. Tampoco proviene de un mutuo y vicioso reenvío, sin origen del ser y del pensamiento que se copertenecen. Entre estos polos, no hay igualdad, sino un desnivel: el ser se da en el origen de la diferencia.

La segunda conferencia de *Identidad y diferencia*, titulada «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», insiste en el carácter originario de la metafísica. Pensar metafísicamente o pensar el origen primero lleva entonces a meditar sobre la diferencia. «Para nosotros, el propósito del pensamiento es [...] la diferencia *en tanto que* diferencia»²⁹. Pero ¿cómo puede convertirse la diferencia originaria en propósito del pensamiento? No proponiéndose como tema, pues todo tema está necesariamente disponible al intelecto entre todos los entes, como resultado de la diferencia ya ejercida, la desaparición de su origen absoluto. Ni tampoco presentándose como el objeto de una investigación sobre sus figuras históricas, igual que si se pudieran encadenar sus apariencias en el tiempo y remontar en la historia hacia el acto de ser primero, anterior a todo «aquello que es» y condición de todo ente finito. Más bien se trata de fundar el pensamiento en algo impensado de donde recibe el lugar de su esencia³⁰. Para dejar emerger lo impensado interior más que anterior a todo pensamiento, dice Heidegger, debemos dar un paso hacia atrás. Este paso parece precipitarnos fuera del mundo,

28. Cf. P. Verstraeten, *Le sens de l'Ereignis dans Temps et Etre*.

29. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 37.

30. Cf. *Ibid.*, 38.

lejos de todo ente, en un abismo vacío. No obstante, no debemos temer el vértigo, a menos que queramos absolutamente «representarnos [este] salto»³¹. En realidad, el abismo que velan los entes no está vacío, aunque no contenga ningún ente; sin entes, este abismo no está en el campo de nuestras representaciones. Para quien sólo se apoya en los entes, la ausencia de entes es insoportable y produce miedo. Pero el pensamiento puede afrontar este aturdimiento, reconocer que «retrocede ante el propósito que le es propio, el ser»³², que esconde en él su bien. Así, lo que el pensamiento hace suyo no es una nueva plenitud de doctrinas, temas o representaciones, sino su olvido del ser, de la diferencia. «El paso atrás va de lo impensado, de la diferencia como tal, hacia aquello que hace falta pensar y que es el *olvido* de la diferencia»³³. Olvido que manifiesta sin duda el pánico de la inteligencia ante aquello que no domina en sus representaciones, sino que proviene sobre todo y ante todo del ser que se vela al exponerse en los entes.

La cuestión de la diferencia se pone de manifiesto al deconstruir la historia de la filosofía para discernir en ella cómo ha sido doblegada, es decir olvidada. No obstante, Heidegger no pretende corregir este olvido con un nuevo esfuerzo especulativo, ni anularlo por medio de rigurosos estudios de la historia de la filosofía³⁴. Más bien quiere mostrar su necesidad. El olvido del ser no se colma, sino que se medita, y en esta meditación el ser se revela paradójicamente. El olvido no ha de corregirse con el recuerdo de lo ocultado. En efecto, la diferencia es una copertenencia que Heidegger llama «conciliación», *Austrag*. La *Austrag* subraya el sentido ontológico del *Ereignis*, del «acontecimiento» del ser del ente. Los tránsitos cruzados del ser al pensamiento y del pensamiento al ser, tránsitos que engendran nuestras representaciones, provocan el primer olvido, la desaparición original. Estos pasos consagran en el «acontecimiento» el encogimiento de lo «diferente» en su diferencia, y con ello la posición de la diferencia fundante y sin fundamento. Así Heidegger afirma, del modo enrevesado que le caracteriza, que «el ser pasa más allá y por encima de lo que él descubre;

31. *Ibid.*, 20.

32. *Ibid.*, 40.

33. *Ibid.*

34. Cf. J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*.

él sobre-viene a aquello que des-cubre y que, sólo por esta sobrevenida, llega como aquello que se desvela por sí mismo»³⁵.

No obstante, insiste Caputo con razón, «la *Austrag* de Heidegger, o lo ‘diferente’, tiene una estructura histórico-veritativa»³⁶. Es cierto que la metafísica se distingue de la historia de la filosofía, cuyo estudio pretendería remontarnos hacia el origen, porque ésta no se encuentra sólo en los orígenes históricos. Sin embargo, el ser sólo adviene en la historia; es en el tiempo. En esta tesis, Heidegger se distingue del Aquinate. Santo Tomás no podía tener idea del tiempo del ser, pues era «prisionero de su época, víctima del modo completamente ahistórico de entender el Ser en aquel momento»³⁷. Ciertamente, los temas del Aquinate están próximos a los de Heidegger, por ejemplo el del «don», que santo Tomás afronta al meditar sobre la comunicación del ser y que el autor alemán entiende a partir de la expresión «es gibt». Este «don», que el siglo XIII y los tiempos modernos piensan como una llegada atemporal del ente a la presencia inteligible y conforme a la estructura del espíritu, es meditado por Heidegger más allá de un análisis de las funciones psicológicas de nuestro conocimiento y en tanto se ejerce en la historia bajo la forma de un olvido. La historia del olvido del ser manifiesta así la «diferencia» siempre actual, la presencia paradójica del ser.

La lectura de *Ser y tiempo* y de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que siguen ritmos similares, confirma estas posturas heideggerianas. *Ser y tiempo* comienza con una exposición analítica del *Dasein*, cuyo destino mortal revela la intención ontológica fundamental; del mismo modo, los *Problemas* comienzan con una larga discusión histórica, pero no siguiendo la cronología de los autores, sino presentando las articulaciones de la diferencia ontológica y de su olvido. Esta recuperación histórica «muestra que todos los caminos de la ontología conducen a la diferencia ontológica que se convierte así en el *articulus stantis et cadentis* de la ontología heideggeriana. Queda por pensar esta diferencia en sí misma. Aquello que significa la necesidad de pasar de la intencionalidad a la trascendencia y a aquello que la funda: la temporalidad»³⁸. De he-

35. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 56.

36. J. D. Caputo, *Heidegger Difference*, 176.

37. *Ibid.*, 178.

38. J. Greisch, *La parole heureuse*, 84.

cho, la segunda parte de cada una de estas obras habla de la temporalidad como el dominio de la «diferencia ontológica». Para *Ser y tiempo*, la temporalidad del *Dasein* constituye el lugar de emergencia del sentido del ser. Sin embargo, según los *Problemas*, «sólo cuando el ser se ofrezca a la mirada fenomenológica en su determinación temporal, seremos capaces de entender más claramente ya la diferencia del ser y del ente y de establecer el fundamento de la diferencia ontológica»³⁹. Por tanto, la segunda obra es menos antropológica que la primera. La meditación de Heidegger confirma así su orientación fundamentalmente metafísica.

Para Heidegger, la meditación metafísica debe tomar un rumbo temporal. ¿Por qué? Según su *Introducción a la metafísica*⁴⁰, si la cuestión metafísica es la más universal, contiene entonces a aquel que la hace y su manera de hacerla, su método. Sin embargo, la cuestión más universal y más fundamental no es temporal sólo porque el hombre esté implicado en ella. La existencia humana concreta es evidentemente en el tiempo, pero podría no reducirse al flujo del tiempo. La fidelidad de la memoria y la audacia de nuestros proyectos dan testimonio de ello.

Por tanto, debemos precisar la comprensión del tiempo del pensamiento, que sólo es paso, flujo. Heidegger hace suyos algunos caracteres del pensamiento destacados por la tradición a este respecto. Por ejemplo, encontramos en él el famoso dístico agustiniano: «Ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora»⁴¹. El giro antropológico de *Ser y tiempo* corresponde al retorno agustiniano hacia la interioridad y su análisis, sólo que fenomenológico y no introspectivo, destacando así la apertura del *Dasein* a aquello que no puede encerrar. En el teólogo africano, esta apertura se forma en el tiempo⁴². Igualmente en Heidegger, la apertura anima el proyecto de la subjetividad, cuyo tiempo constituye la «condición de posibilidad y un horizonte»⁴³. En esto la problemática heideggeriana se distingue fundamentalmente de los pensamientos formalizantes moder-

39. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 324.

40. Id., *Einführung in die Metaphysik*, 4-5.

41. Agustín de Hipona, *In Ps.*, 145, 5 (CCSI, 40, 2108, lg. 17-18).

42. Cf. los libros XI y XII de las *Confesiones* de san Agustín. Sobre la relación de Heidegger con Agustín, cf. C. Exposito, «*Quaestio mihi factus sum*».

43. J. Greisch, *La parole heureuse*, 86.

nos tentados por un idealismo y un fijismo ideal, y recupera la tradición filosófica antigua. Heidegger no analiza los hechos dados eternamente, puramente dispuestos ante el espíritu, de las esencias susceptibles de ser descompuestas para encontrar en ellos las causas ideales y eternas. La escolástica y la ciencia moderna descomponen lo que consideran dado previamente; la filosofía elaborada en este contexto separa la esencia y la existencia como dos realidades distintas⁴⁴. Esta división no puede comprenderse como una diferencia ontológica, sino como una diferencia epistemológica entre dos principios comparables y homogéneos, siendo el primer principio la esencia representada y no el acto de ser o el existir de «aquello que es». Heidegger supera completamente estas perspectivas que se encierran en el análisis de nuestras funciones cognitivas y que reducen a ellas todas nuestras otras capacidades, volitivas o afectivas.

La «diferencia» heideggeriana respeta el desnivel entre el ser originario y el ente conocido. Este desnivel dibuja un espacio para un tiempo distinto del fenoménico. Puesto que el ser no forma un compuesto con otro principio en el ente, trasciende a éste a la vez que lo penetra por completo. Decimos el ser al juzgar el ente, al asentir a aquello que enunciamos, al dejarle incluirse en nuestras afirmaciones desde la altura de su diferencia. «Existir quiere decir hacer efectiva esta diferencia»⁴⁵, es decir, ejercer el ser que se incluye en todo para que todo sea y actúe. *Ser y tiempo* insiste en la pre-comprensión antropológica del ser: todo proyecto humano y toda comprensión, sobre todo de sí mismo, son anticipadas por su término, por su horizonte, del que reciben su impulso, por el ser de «aquello que es» y que hace ser al donarse. En sus *Conceptos fundamentales*, Heidegger subraya la aprioridad más absoluta del ser al enumerar en cascada las implicaciones de la comprensión del *Dasein*: «Comprender quiere decir [...] ‘ser comprendido’ en el ser por el ser. [En efecto,] comprender significa en cada ocasión un cambio de la humanidad a partir de su relación esencial con el ser, pero, antes que eso, la disponibilidad para este cambio, y antes la preparación de esta disponibilidad, y antes la atención a esta preparación, y antes la incitación

44. Cf. la distinción que hace Suárez entre el concepto formal y el concepto objetivo. Cf. T. Crestani, *Objective Being in Descartes and in Suárez*.

45. J. Greisch, *La parole heureuse*, 87.

a esa preparación, y antes un primer recogimiento en el ser»⁴⁶. Con esto se percibe cómo la diferenciación y la desaparición del ser (*Austrag*) están en el origen de todas las diferencias, y en primer lugar las ónticas y conceptuales. Pero la *Austrag* sólo puede entenderse practicándola, dejando que el ser se diga a sí mismo en el interior de su olvido, olvidándolo. En efecto, «la diferencia ontológica no funda; en rigor, no constituye nada; hace ser de un modo particular: deja que el ser mismo se done como apertura posible»⁴⁷. La meditación sobre la diferencia no pretende tematizarla, sino abrir el espíritu al ser que se revela en su olvido, revela el ser como olvido.

La diferencia heideggeriana entre el ser y el ente no corresponde exactamente con la distinción tomista entre existencia y esencia que tematiza un principio de existencia interior al ente ofrecido a nuestra experiencia intelectual. Sin embargo, puede preguntarse si la reflexión del filósofo de Friburgo podría renovar el sentido que los tomistas dieron al existir, situar la sustancia concreta en un horizonte que le da un sentido más conforme con su experiencia primera y que concuerda con la práctica progresiva y tanteante de las ciencias. En efecto, la problemática de la diferencia ontológica pone al día la cuestión de la profundidad del ente que, ofrecido a las conquistas de nuestra experiencia, no se deja reducir a su presencia inmediata. Hay un exceso del ente, que entendemos como una llamada y como una tarea para nuestro saber, que nos abre un futuro de investigación que va más allá del solo saber intelectual.

La diferencia entre el ser y el ente no hace que se opongan como dos principios preconstituidos y separables en la sustancia. La sustancia es –en tanto esencia disponible–; pero es porque es también esencia, forma y materia. La pregunta ontológica no puede economizar lo concreto sustancial; no se detiene en la esencia de las cosas ya hechas. En los capítulos 1 y 2 de esta obra, preguntaremos por la sustancia –indicando que nuestra cultura actual parece aprehenderla como una cosa disponible para sus proyectos–, de un ente expuesto por completo a sus deseos de comprender. Veremos que esta concepción de la sustancia implica el reconocimiento olvidado de aquello que no se encierra en ella, del acto que cons-

46. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, 93.

47. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 51.

tituye su transcendencia. La sustancia adviene a partir de aquello que no puede captarse en ella como presencia realizada, finita.

Este libro profundiza la conclusión de nuestra anterior obra de metafísica⁴⁸, a la que continúa y en la que se muestra cómo el acto de ser, como acto, se da a aquello que él no es. Ejercemos este acto de ser, caracterizado por su simplicidad, en nuestras relaciones intersubjetivas. El ser de «la mejor sustancia», según la expresión del Aquinate⁴⁹, personaliza; el sexto capítulo de nuestra *Metafísica*, que articula una jerarquía de los entes, indica según qué criterios la persona humana constituye esta «mejor sustancia». El principio ejercido por el acto humano no parece asimilable a una forma griega, universal e incapaz de resistir a las imposiciones de nuestros análisis disgregantes. Es un acto que se reserva en sí y que se limita para ejercerse en comunión con el prójimo.

El acto de ser no puede pensarse como un principio estático que, unido a otro principio estático —la esencia—, formase la sustancia, pero tampoco como un acto altivo e inaccesible a los acontecimientos de nuestra historia. El acto de ser engendra el tiempo humano. Lo ejercemos en el intercambio de las palabras, en el que crecen nuestros diversos saberes. Por eso, la primera parte de nuestra obra, tras recordar la importancia ontológica del tiempo [caps. 1 y 2], se dedica extensamente a la estructura del lenguaje en el que se articula «aquello que es», el ente. Mostraremos cómo el principio o el ser se inscribe en el interior del acto humano más elemental, el de hablar. Al descubrir en el lenguaje cuatro aspectos dialécticos unidos⁵⁰ (la lengua, el discurso [cap. 3], la palabra —el habla— y el lenguaje propiamente dicho [cap. 7]) y al reflexionar sobre la analogía [caps. 4 y 5] y sobre la jerarquía de los entes [cap. 6], evidenciaremos la identidad fenomenológica del acto de ser con la libertad. Así nos aproximaremos a un sentido del ser más fundamental que el de un dato de hecho o de un ente, el cual articulará la segunda parte de la obra, que está dedicada a la doctrina de los transcendentales.

48. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*.

49. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 29, 1, resp.

50. En esto nos inspiramos, entre otros, en G. Fessard y H. de Lubac. Cf. P. Gilbert, *Esercizi, Scrittura e sistema*.

PRIMERA PARTE

LA ANALOGÍA,
SER DEL LENGUAJE

LA CIENCIA Y EL TIEMPO

La metafísica se interesa por los principios más universales de lo real. Pero ¿qué es lo real? Para el pensamiento moderno, no podemos determinar ningún objeto del saber sin considerar primero cómo abordarlo. El método de la ciencia no sigue la fijación de su objeto, sino que, al contrario, lo constituye. En esta perspectiva, lo real no se identifica con el hecho, sino con aquello que la ciencia determina metódicamente. Por otra parte, la metafísica sabe que el acceso a lo real se despliega en lo real, porque, ¿cómo alcanzar lo real a partir de lo irreal, y cómo podrá situarse el método fuera de aquello que por principio es lo más universal y lo más simple? Lo real no es para nosotros sin el método con que lo hacemos nuestro. Pero sería equivocado hablar de método en metafísica sin hablar de «objeto», pues éste precede a su aproximación por su universalidad y su simplicidad. El discurso metafísico, como todo discurso, está tejido de elementos diversos y parciales, pero que lo real atrae hacia sí y juzga desde su unidad transcendental. El punto de partida de la metafísica reside en la unidad de lo real que mide el recorrido metódico del metafísico.

Ahora bien, por una parte la investigación lleva su tiempo y todo acceso a un resultado intelectualmente valioso es progresivo; por otra parte, todo «aquello que es» es en el tiempo de su venir a ser presencia inteligible. Entonces, ¿no formará el tiempo una mediación entre toda investigación y su «objeto»? Los dos primeros capítulos preguntan en esta dirección. El tiempo, que pertenece tanto a la investigación intelectual como a su «objeto», ritma interiormente lo real que engloba todo universalmente. En nuestro primer capítulo, examinaremos cómo la intención científica impone a sus objetos una cierta forma de tiempo. En el capítulo siguiente, veremos cómo el tiempo constituye el ser de la sustancia presente inteligiblemente.

1. *La ciencia y la abstracción del tiempo*

El mundo actual se ha convertido aparentemente, según la expresión de McLuhan en una aldea global¹. Cualquiera puede imaginar que lo sabe todo sobre cualquier cosa en «tiempo real», es decir, en el mismo instante del acontecimiento, gracias a nuestros medios de comunicación, cada día más poderosos. Nuestra tierra se unifica. El hombre adquiere así un ser-mejor, una mayor calificación de su naturaleza. En efecto, pretende lo universal en todas sus actividades. No puede actuar, amar o pensar, sin ponerse en relación con otros, sin universalizarse. Hoy, lo universal se convierte en una realidad próxima. Ahora bien, lo universal es resultado del trabajo científico. La ciencia recibe así la reputación de humanizar al hombre.

Por otra parte, esta universalización no se realiza sin pagar un precio. Tan sólo gozan de ella verdaderamente aquellos que pueden ofrecérsela. Nuestros medios de comunicación, nuestros coches y nuestros teléfonos, cuestan caros. Nuestros viajes intercontinentales reducen las dimensiones del mundo, pero tan sólo para aquellos que son capaces de pagárselos. De hecho, el uso del dinero sin rostro no deja de determinar lo universal, a lo que convierte en abstracto, apresurado, insoportable. Para realizar sus negocios cuanto antes, nuestros comerciantes pasan la noche en cadenas de hoteles estereotipadas que les protegen de las molestias y de los imprevistos de las culturas locales y amenazantes. Para vivir rápida y poderosamente, para no quedar frenado por el impacto de lo desconocido y de las culturas tanto temidas como juzgadas sin interés, son necesarios medios financieros que hacen ver el mundo a través de sus formas neutras, sin otros compromisos que los de los negocios. El universal vivido hoy por nuestros comerciantes es real pero superficial. No nos asombremos si, en un orden tan dependiente del comercio, nuestra información cubre hoy todo pero no penetra en nada, de modo que es tan vasta como impotente ante los dramas humanos que contemplamos cada día en las pantallas de televisión. El adagio de la lógica antigua, «la profundidad o la comprensión de un concepto es inversamente proporcional a su extensión o al

1. M. McLuhan - B. R. Powers, *The Global Village*.

número de individuos a los que conviene», vale también para nuestros viajes y nuestras informaciones.

La ciencia, que ha promovido el mundo neutro y monetario que conocemos hoy, inquieta tanto como entusiasmo. Provocando hacia los siglos XVI y XVII la neutralización de nuestra morada terrestre, la ciencia ha adquirido un poder enorme. Impersonal, puede manipularlo todo y destruirnos. Sin embargo, sabemos que somos responsables de ella. La explosión de la bomba atómica seiscientos metros por encima de Hiroshima el 6 de agosto de 1945, aunque permitió el fin de una guerra atroz, nos impuso cuestiones inéditas. En nuestros días existen inquietudes ignoradas por nuestros antepasados: estamos sobrepasados por el poder de lo que hemos inventado, y no sabemos cómo reaccionar².

El científico actual se asemeja, aunque de lejos, al demiurgo platónico³. Como él, modela la materia del mundo imitando las ideas. No obstante, no entiende sus ideas como Platón, como las indicaciones de lo Eterno que, en primer lugar, debe completar, sino como series de operaciones que guían su trabajo y sus técnicas hacia un futuro previsto y determinado. Es cierto que estamos habituados a pensar que la ciencia liberará nuestro futuro de sus límites actuales. Pero no faltan los ejemplos que invalidan esta opinión: la previsión científica impone al futuro estar de acuerdo con aquello que queremos que sea a partir de nuestro presente. De ahí una afirmación que parecerá paradójica a nuestra mentalidad superficial: la ciencia ignora lo real.

Veamos el caso de la biología humana, una de las ciencias más brillantes e inquietantes de nuestra época. El hombre actual se imagina capaz de programar su futuro administrando científicamente la producción de aquellos que le seguirán. La biología contemporánea que alimenta esta esperanza fascina más que cualquier otra ciencia; tiene en sus manos las llaves del futuro de la raza humana. Pero esta fascinación es ambigua y revela fácilmente su límite o incluso su horror. En efecto, cuando los biólogos afirman su poder creador y rechazan toda norma que no venga de su ciencia, están suponiendo que no deben considerar los límites que vendrán de los

2. Cf. H. Jonas, *The Scientific and Technological Revolution*.

3. Platón, *Timeo*, 28a-c, 41a-42e.

hombres y de las mujeres reales de mañana, cuya producción programan ellos hoy. No consideran la realidad libre de las personas que quieren fabricar. Ya hoy, «el individuo se siente deprimido en un universo científico que le domina, que finalmente le considera un instrumento de un momento»⁴. Más todavía, quienes salgan mañana de nuestras probetas y de nuestros laboratorios participarán en su carne en este atropello. La biología está programando una raza humana más sana, pero sin preocuparse por la realidad de los humanos fabricados, imaginando que serán perfectos, que su felicidad será completa porque estará de acuerdo con los datos que hoy preveemos para ellos, eliminando si llega el caso antes de su nacimiento a aquellos que, a causa de sus enfermedades ya diagnosticadas, no podrán acceder al paraíso que soñamos para ellos. La ciencia concibe los encuentros de hombres y mujeres como si estuvieran en los límites que establecen sus proyectos y sus manipulaciones. Nada más contrario a estos puntos de vista científicos que el pensamiento de un cambio de sus valores de base, y que la afirmación de diferencias esenciales e irreductibles entre las personas y entre nuestras realidades temporales.

Quien no cree en la ciencia parece hoy un soñador peligroso. El éxito de la ciencia y el bienestar que ha aportado, ¿no garantiza su respetabilidad? Mas si sólo creemos en las pretensiones científicas, ¿no nos arriesgamos a vivir únicamente en el plano de lo imaginario? La independencia de nuestros cálculos formales impide tener en cuenta la unicidad de la realidad de mañana. La libertad hoy inexistente de generaciones futuras no opone ninguna resistencia a nuestro poder de previsión y de condicionamiento. No creemos que debamos tener en cuenta su dignidad futura, que deberá resultar de lo mejor que fabriquemos para ellos. La ciencia no considera a nuestros hijos en función de sí mismos, sino de las previsiones que animan nuestras angustias no reconocidas y nuestros sueños de una liberación de los límites de nuestro ser. Los poderes de invención del futuro no están adaptados a la realidad resistente de nuestro mañana. Nuestras ciencias están lejos de ser humanas.

Las tendencias manifestadas por la biología contemporánea y por las esperanzas que ponemos en ella se unen a las ideas sumarias que

4. J. J. Sanguinetti, *Crisi di senso*, 43.

las ciencias humanas nos sugieren sobre nosotros mismos. Seríamos productos de nuestra historia, determinados por nuestro pasado, resultados mecánicos de nuestras potencias anónimas y ancestrales, sin verdadera personalidad, sin dignidad propia. Nuestro pasado ya no tiene sentido para nuestra libertad, porque no somos libres, sino resultados de fuerzas oscuras que nos llevan en sus flujos anónimos.

La libertad suprimida por el cálculo no tuvo, no tiene y no tendrá sentido. De ahí la profundidad de la crisis de nuestra civilización. En un texto hermoso sobre «La crisis de la inteligencia»⁵, Jean Daniélou cuenta una discusión que oyó en 1969 entre un rector y un profesor de universidad. Según este último, las inquietudes de los jóvenes de los años sesenta provenían de los múltiples obstáculos que encontraban al buscar una carrera para el futuro. Pero el rector veía este origen con otra profundidad. Según él, los estudiantes esperaban de la universidad que les ayudase a reflexionar sobre el sentido de la vida y de la sociedad, pero no aprendían más que a ganarse la vida en un mundo hostil. Este debate es siempre actual. ¿No se nos repite que la crisis de hoy proviene de las inquietudes por nuestro mañana? Pero ¿nuestra época no estará en crisis más bien porque ha olvidado la diferencia entre sus dimensiones temporales más elementales, su pasado, su presente y su futuro, porque no tiene sentido?

La ciencia ha suprimido la diferencia de las realidades temporales; por esencia, es proyectiva y anticipativa. Su futuro está al alcance de sus cálculos; lo inventa a partir de su presente. Esta intención de la ciencia moderna puede oponerse, pero a modo de caricatura, a la de los antiguos. La racionalidad de los antiguos remonta hacia el principio, el origen o la causa anterior y más universal. La filosofía moderna invierte esta orientación antigua. La ciencia, que meditaba sobre el origen, apunta ahora al porvenir. Por ejemplo, para los antiguos, la filosofía, amor (*philein*) de la sabiduría (*sophia*) comprendía todas las ciencias y las jerarquizaba dándoles un marco armonioso. La metafísica era la primera de estas ciencias, y la que aseguraba al resto un fundamento unificante. Desde Suárez, numerosos autores pensaron que a partir de ella podía deducirse la totalidad de las verdades. Pero Francis Bacon, en

5. J. Daniélou, *La crise actuelle de l'intelligence*, 33-35.

el «Prefacio» de su *Instauratio Magna* (1620), se asombra de que las ciencias mecánicas crezcan y se perfeccionan día tras día mientras que la filosofía, por otra parte tan venerada⁶, no llega a progresar. La ciencia moderna acentúa el interés por el futuro a construir y olvida el pasado y sus principios fundadores.

Algunos años después de Bacon, Descartes reducía el dominio de la filosofía a un punto de partida para el conocimiento, pero un punto de partida necesario sólo para fundar nuestras certezas en el *cogito*, y un punto de partida a sobrepasar para que nuestras ciencias avancen. Para el autor de las *Meditaciones de la filosofía primera*, no todos los sabios deben practicar la filosofía, pues fundar la certeza no lleva sin embargo a conocimientos nuevos y útiles. En sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes señala la importancia de la investigación metafísica, que afirma como útil «una vez en la vida», no dos, añadiendo que esta reflexión debe mostrar «qué conocimientos es capaz de adquirir la razón humana»⁷, pero no aquello que la razón puede obtener efectivamente. Esta última nota, de tonalidad tan kantiana⁸, es ilustrada por la práctica de Descartes, como muestran su *Discurso del método* y los tres tratados que le siguen⁹. De hecho, si el método conduce al fundamento de la certeza, la forma de esta certeza no juega ningún papel en la construcción de la ciencia. Los tres tratados que siguen al *Discurso* aplican las cuatro reglas del método e ignoran el resto. Por otra parte, estas cuatro reglas también son practicadas por el mismo *Discurso*. Para Descartes, el método es operativo tanto en la metafísica como en las ciencias, pero entre metafísica y ciencias no hay continuidad real de contenido. La metafísica funda la certeza, pero no juega ningún papel en las tesis propuestas por las ciencias; establece por qué podemos tener certeza, pero no cómo progresamos en las ciencias ni de qué podemos tener certeza.

6. Cf. F. Bacon, *Works* I, 126.

7. R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* (VIII), 396s.

8. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, «Vorrede zur zweiten Auflage» (B XVI).

9. Cf. el frontispicio de la edición original: R. Descartes, *Discours de le méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode* (AT VI, la página que precede al *Discurso*).

En su carta de 1647 al traductor de sus *Principios de la filosofía*, Descartes compara el conjunto del saber que llama globalmente «filosofía» con un árbol: «De este modo toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de este tronco todas las otras ciencias, que se reducen a tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral [...]. Ahora bien, como no se cogen los frutos de las raíces ni del tronco, sino sólo de las extremidades de sus ramas, así la utilidad principal de la filosofía depende de aquellas de sus partes que sólo se aprehenden en último lugar»¹⁰. De estas perspectivas, resulta que el saber científico está abierto indefinidamente y que la metafísica sólo le importa para asegurar que una certeza, necesaria, es posible. El saber no se desarrolla ya en el interior del principio metafísico.

Ahora bien, la expulsión de la metafísica y de los principios primeros fuera de la ciencia, que parecía liberar a ésta de sus cadenas predeterminantes y darle un impulso hacia un nuevo porvenir, es hoy problemática. En efecto, la ciencia no puede imaginar nuestro futuro si no es en función de su presente. Pero su presente ha perdido todo sabor. A pesar de sus grandes poderes, la ciencia renuncia a hacer gran cosa en favor de nuestro presente de guerras civiles. La libertad del hombre escapa a sus cálculos. Sin duda, nuestros saberes no carecen de poderes, pero ¿dónde se ocultan estos poderes cuando nuestras matanzas revelan los desórdenes de nuestros corazones? El hombre de la era atómica sabe que puede mejorar materialmente su existencia. Pero su vida espiritual, sus amores y sus odios, su pasado y su futuro, todo lo que construye su historia real, todo eso escapa a sus cálculos.

La ciencia moderna no es sin la técnica. La realización de sus proyectos depende de ella más que nunca. Algunos piensan que la técnica impone a la ciencia las vías de sus progresos¹¹. Por esta alianza, la técnica constituye uno de los problemas más importantes y urgentes de nuestro tiempo. Heidegger le ha consagrado nu-

10. R. Descartes, «Lettre de l'auteur», 14 (lg. 23-31).

11. De todas maneras, «si es verdad que la técnica moderna se caracteriza por su estrecha relación con la ciencia, [...], es necesario reconocer [...] que su dinamismo interno está dominado en definitiva por el de la ciencia» (J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, 70s).

merosos textos, por ejemplo diversas páginas de 1927-1929 sobre lo útil¹², una conferencia de 1953 titulada «La cuestión de la técnica», algunos pasajes de su conferencia sobre «El principio de identidad» (el primer texto de *Identidad y diferencia*, de 1957), así como fragmentos de su primer volumen sobre *Nietzsche* (cursos impartidos en Friburgo entre 1936 y 1940); es fundamental su conferencia titulada «El viraje», de 1949¹³. Ciertamente, la técnica no es una actividad humana errónea por principio; permite al hombre realizar su esencia universal¹⁴. No obstante, su vínculo intrínseco con la ciencia le hace participar de la misma abstracción de la libertad humana y de su presente. En este sentido, como lo ha pensado Heidegger, la técnica refleja el último estado de la razón occidental, su olvido del ser, y también, diríamos nosotros, de la libertad¹⁵. Para apreciar el acontecimiento ontológico creado por este olvido, recorramos las grandes etapas de la historia de la ciencia y de su alianza con la técnica. Entendemos aquí «técnica» en sentido amplio; engloba todos los medios, materiales o intelectuales, que nos damos para pasar de la ignorancia al saber.

2. La ciencia aristotélica y las categorías

La *Ética a Nicómaco* VI, 3-4 de Aristóteles, distingue la técnica y la ciencia de varias maneras. La técnica, la *poiesis* (de *poiein*, «hacer»), produce un objeto externo a su autor; se distingue en esto del conocimiento científico que pretende conocer por conocer, el bien puramente inmanente al espíritu, el ejercicio de nuestra función cognitiva según su mejor intención. Aristóteles distingue todavía estas dos actividades, la técnica y la ciencia, a partir de sus ob-

12. Cf., de M. Heidegger, los §§ 15 y 16 de *Sein und Zeit*, y numerosos pasajes de los *Grundprobleme der Phänomenologie*, todos de 1927.

13. Cf. A. Crescini, *Tramonto del pensiero occidentale?*; M. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*.

14. «La técnica, cuya esencia es el ser mismo, no se deja superar por el hombre. Pues eso quería decir que el hombre sería dueño del ser» (M. Heidegger, *Die Kehre*, 38).

15. Cf. J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, que contiene páginas muy duras sobre la masificación producida por la técnica y por su alianza con la ciencia y los poderes políticos.

jetos. La ciencia tiene por objeto aquello que no cambia, lo que no puede ser diferente de lo que es, lo que no puede no ser, luego ser y finalmente dejar de ser. Por el contrario, la técnica se interesa por aquello que llega a ser algo distinto de lo que es. El Estagirita retoma así una idea del *Banquete* de Platón¹⁶, que definía la *poiesis* como «aquello que [...] es causa del paso de la no-existencia a la existencia». La técnica se identifica con la producción artesanal que, a partir de lo que es, saca algo que no era y que no habría podido acontecer sin ella, sin la intervención de un artesano.

La práctica científica contemporánea ignora esta oposición aristotélica entre la ciencia y la técnica; ejerce una alianza estrecha entre la producción de los bienes y el saber que seduce al intelecto. La ciencia teórica es hoy más práctica y menos contemplativa que en otro tiempo. Se la define por su método, o sea, por su manera de producir un sentido practicable por todos aquellos que se lo propongan. Para Aristóteles, el fin del saber era ejercer aquello que en nuestro intelecto se encuentra más próximo de lo divino. La ciencia de los tiempos modernos renuncia a la contemplación de las ideas casi divinas y se dedica a la producción de un sentido, a la invención de nuevos caminos de conocimiento. Mientras que la ciencia antigua se dejaba determinar por aquello que veía y ascendía hacia lo inteligible divino que comprendía como el origen de lo sensible, la ciencia moderna, al contrario, determina aquello que quiere ver. Produce su sentido, la inteligibilidad, y para ello elabora los medios técnicos (no sólo las máquinas, sino también los modelos matemáticos) sobre los que sabe que puede apoyar sus proyectos. Por eso exalta nuestras potencias subjetivas y voluntarias.

Sin embargo, no puede decirse que la ciencia, de Aristóteles a Descartes, haya destruido de un golpe la gratuidad de la contemplación y que se haya abandonado a las fábricas y a la manipulación técnica. Ya en Aristóteles, la oposición entre técnica y ciencia no es radical, sobre todo si por técnica se entienden los instrumentos de orden formal o racional. Si la técnica se interesa por aquello que cambia o se mueve, también se interesa por las operaciones mentales de donde surge el saber con el fin de afinarlas y de llevarlas a un mejor estado. En Aristóteles se puede encontrar un ejerci-

16. Platón, *Banquete*, 205b.

cio de la ciencia que integra ciertos aspectos de la producción artesanal, no obstante con útiles de otro género, no materiales sino racionales. Es cierto que las definiciones de la *Ética a Nicómaco* mencionadas hace un momento subrayan las diferencias entre la técnica y la ciencia, pero la diferencia por la exterioridad del producto y la interioridad del saber no impide que haya ciertas técnicas internas a la ciencia antigua. El instrumento, según la *Ética a Nicómaco*, transforma el universo; pero para conseguir el saber especulativo, también es necesario trabajar sobre sí mismo, hacer que suceda aquello que no nos es habitual.

Para el platonismo, no contemplamos realidades sensibles, sino ideas. Estas ideas no se aprehenden con la evidencia de lo sensible acogido inmediatamente, sino que aparecen al término de un ejercicio espiritual, de un esfuerzo de memoria. La tradición pitagórica asumida por Platón insiste sobre este duro camino de purificación que debe recorrer el sabio para alcanzar la verdad. El conocimiento de la verdad resulta de un trabajo que el filósofo realiza sobre sí mismo¹⁷. La *Ética a Nicómaco* X, 8, hablando de la más alta contemplación, retoma esta doctrina platónica. La mayor felicidad para el hombre consiste en ejercer de la mejor manera, es decir, en la contemplación, la parte más noble del alma. En efecto, «de todas las actividades humanas, la más parecida a la actividad divina será también la mayor fuente de felicidad»¹⁸. Pero contemplar conforme a este ideal, ejercer de la mejor manera la función humana más noble, no es fácil. Es necesario que el espíritu pase por numerosas purificaciones, lógicas por ejemplo. Y esta doctrina de la contemplación, para la cual el acceso a la idea implica un trabajo del espíritu sobre sí mismo, no concierne sólo a la vida del sabio, sino también a la del científico.

Conforme al segundo libro de la *Metafísica*, «la investigación (*theoria*) de la verdad es, en un sentido, difícil, y, en otro, fácil». La causa de su dificultad, precisa el texto, no se encuentra «en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, aquello que son los ojos de los murciélagos a la luz del día, es la inteligencia de nuestra al-

17. La tradición fiel a esta necesidad es antigua. Cf. A. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*.

18. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8 (1178b 22-23).

ma a las cosas que son más naturalmente evidentes»¹⁹. Estas cosas «más naturalmente evidentes» constituyen los principios. Pero también la realidad originaria y única que es todo existente, la sustancia. En sí mismos, por necesidad analítica, los principios y los existentes son evidentes, pues no pueden naturalmente depender de nada. Al contrario, en cuanto a nosotros, es decir cuando queremos dar cuenta de ellos y hacerlos nuestros, ya no son evidentes. Ahora bien, no conocemos los principios y las sustancias sólo en sí mismos, sino también en cuanto a nosotros. Saber sin poder justificarse no es verdaderamente saber. Necesariamente conocemos «en cuanto a nosotros» aquello que es al conocerlo al mismo tiempo tal y como es «en sí». De ahí estas conclusiones: la evidencia de los principios y de los entes es *a priori*, pero debemos extraerla de nuestra experiencia para poder sostener un discurso inteligible sobre ella²⁰; extraer la evidencia de los principios a partir de nuestra experiencia lleva a conocer también los principios en sí mismos. El conocimiento teórico se convierte en la práctica de un trabajo donde prima la atención a aquello que es silenciosamente en sí y que acogemos gracias a nuestras herramientas de conocimiento al criticarlas sin cesar para apreciar sus posibilidades efectivas.

No entendemos la realidad y los principios sin trabajar sobre nosotros mismos. Para Aristóteles, el estudio científico lleva a elaborar los conceptos que tenemos de la realidad, a articularlos en sistemas coherentes, a someterlos a las normas que somos capaces de justificar. La realidad constituye el horizonte al que aspiramos por medio de nuestros instrumentos especulativos. El trabajo de afinación de estos instrumentos exige una gran atención a la realidad. Con frecuencia pensamos que la realidad está estructurada conforme al sistema de nuestros medios racionales, de modo que estos sistemas parecen identificarse con las sinuosidades de lo real. Aristóteles lucha contra esta ingenuidad²¹. Tenemos que despertar continuamente nuestra atención ante la realidad primordial, criticar nuestros conceptos y sus relaciones mutuas, precisar su le-

19. Id., *Metafísica*, II (993a 30 y 993b 8-12).

20. Cf. S. Mansion, *Plus connu en soi. Plus connu pour nous*.

21. Cf. las posiciones similares, pero reflejadas en sus sistemáticas propias, de B. Spinoza, *Éthique*, II, pro. VII, y de L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (la serie de proposiciones agrupadas en 2.1).

gítimo espacio, crear instrumentos nuevos más dignos de aquello que se ha descubierto de entre lo que es. En este sentido, la atención científica purifica nuestros medios racionales al hacernos recorrer la distancia que los separa de la realidad. Pero la realidad no nos adviene fuera de nuestro discurso y de sus medios. No podemos tender hacia ella sin emplear nuestros conceptos y nuestros instrumentos racionales. No podemos criticar nuestros medios especulativos y reconocer los límites de nuestros conceptos sin emplear otros instrumentos racionales. Lo genial de Aristóteles fue problematizar el saber de la realidad respetando las exigencias de la lógica y de los diversos sistemas del pensamiento por un lado, y de la realidad que acogemos y comprendemos *a priori* por otro. En esta investigación, los conceptos, las categorías y los predicamentos que se construyen para acoger los principios y la realidad sustancial se emplean al ser continuamente repensados, criticados, articulados.

Veamos por ejemplo las discusiones del Estagirita sobre la sustancia y su estructura. La *Metafísica* VII, 17 reduce la sustancia a su forma inteligible. Esta reducción se inscribe en un contexto específico, el de la investigación de un principio capaz de satisfacer el deseo del conocimiento, que es conocer la causa de los entes. Esta causa, este «por qué un atributo pertenece a un sujeto»²², la *Metafísica* lo entiende como una forma. «La investigación del por qué es la investigación de la causa; esta causa es la forma en virtud de la cual la materia es una cosa determinada; esto es la sustancia»²³. Los instrumentos, que son los predicamentos²⁴ de materia y de forma, convienen para comprender aquello que es la sustancia en una perspectiva determinada por la investigación de la causa. La forma determina la materia como lo inteligible que causa la significación de la materia que, por sí misma, no es inteligible. Ahora bien, la causa, según el aristotelismo, es más universal que su efecto. La universalidad pertenece pues a la forma.

Pero en otro lugar Aristóteles contradice esta afirmación. Según el principio de las *Categorías*²⁵, la sustancia primera es individual,

22. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17 (1041a 10-11).

23. *Ibid.*, VII, 17 (1041b 8-9).

24. Distinguimos las categorías de los libros de las *Categorías*, los predicamentos del libro VII de la *Metafísica* y los transcendentales.

25. Aristóteles, *Categorías*, 2a 12-14.

es decir, irreducible a toda relación universalizante que la hiciera depender de otra cosa distinta de ella misma. Ahora bien, si la forma universaliza, la sustancia es individualizada por su predicamento opuesto, por la materia; por tanto, la sustancia no es «en sí» una forma, sino una materia. La sustancia primera, porque es individual, es material. Pero entonces, ¿cómo puede decir la *Metafísica* que el principio de los entes es su forma si no es porque su contexto es el del conocimiento del principio más universal, por tanto formal, mientras que el contexto de las *Categorías* está más interesado por la «cosa misma»? El texto de la *Metafísica* citado más arriba señala tres maneras de entender la sustancia: como materia, como forma y materia, como forma; la elección de la tercera posibilidad está determinada por la intención particular del análisis emprendido en esas páginas. Por tanto, los argumentos de Aristóteles sobre el conocimiento de la sustancia por su forma no se imponen absolutamente si se cambia el contexto. Por otra parte, el mismo Estagirita lo reconoce al concluir su reflexión excluyendo el realismo del conocimiento: el individuo es incognoscible, afirma²⁶. La ciencia formal de la *Metafísica* no conoce nada que sea, puesto que, dicen las *Categorías*, sólo la sustancia primera es. La metafísica no conoce nada.

A esta dificultad, procedente de la diferencia de puntos de vista sobre la sustancia individual y sobre la forma universal, se añade otra: la sustancia material es corruptible. Ahora bien, según Platón, al que Aristóteles quiere ser fiel, el conocimiento no puede realizarse si no es con un saber estable, de las formas o de las ideas eternas. Por estos motivos, es necesario sostener que la forma no se corrompe, mientras que las sustancias compuestas de forma y de materia poseen una materia cuya naturaleza es poder ser o no ser²⁷. Decididamente, si la ciencia se interesa por las causas formales, universales e incorruptibles, no hay ciencia de las sustancias primeras, las solas que existen, que en primer lugar aparecen, luego se mueven y finalmente desaparecen. Para el Estagirita, la ciencia demuestra. Ahora bien, «la demostración tiene como objeto lo necesario»²⁸. Pe-

26. Id., *Metafísica*, VII, 15.

27. *Ibid.*, 1039b 22-30.

28. *Ibid.*, 1039b 31.

ro la sustancia primera carece de necesidad. Por tanto, no hay demostración científica de la sustancia primera. Para aproximarnos a aquello que se mueve, según la definición dada más arriba, sólo hay técnicas.

La ciencia, aunque demostrativa, no es sin el esfuerzo de la memoria, sin un trabajo espiritual. Éste se prolonga en la elaboración de las categorías. Sin embargo, ¿no son estas categorías *a priori*? Según la *Metafísica* VII, 9, «el razonamiento demuestra que la forma es ingenerable no sólo en el caso de la sustancia; el mismo razonamiento se aplica también a todos los géneros primeros, cantidades, cualidad, y otras categorías. En efecto, lo mismo que lo que se produce es la esfera de bronce, y no la esfera ni el bronce [...], así también ocurre con la sustancia y la cualidad, la cantidad, y todas las otras categorías por igual»²⁹. Por tanto, el conocimiento categorial es *a priori*. La categoría de cualidad no viene de la tulipa blanca. Pero, entonces, ¿no debería estar cerrado por principio el sistema categorial? ¿Cómo es posible que conozcamos múltiples, como si cada uno fuera insuficiente?

Una lista de categorías presenta instrumentos universales que reagrupan los diversos predicados con los que cierta lengua describe las sustancias. Para Émile Benveniste, cada lengua y cada estadio de la lengua tiene su sistema categorial, su manera de agrupar sus predicados. En consecuencia, puesto que el griego es una lengua particular, «aquello que Aristóteles nos da mediante una tabla de condiciones generales y permanentes es tan sólo la proyección conceptual de un estado lingüístico dado»³⁰. No obstante, la tabla de las categorías no puede reducirse por completo a la estructura de una lengua particular. Hay algo de universal en las categorías. Las lenguas evolucionan en el tiempo y se diversifican en el espacio, pero, con todo, en cada una de ellas hay constantes. De hecho, observa Benveniste, las operaciones intelectuales esenciales funcionan de una manera común en todas las lenguas. En su sentido más profundo, las categorías señalan estos modos universales de funcionamiento del pensamiento. «El pensamiento adopta en todas partes el mismo paso, en cualquier lengua que escoja para descri-

29. *Ibid.*, VII, 9 (1034b 7-12).

30. E. Benveniste, *Catégories de pensée et catégories de langue*, 426.

bir la experiencia. En este sentido, el pensamiento se convierte en independiente, no de la lengua, pero sí de las estructuras lingüísticas particulares»³¹. En consecuencia, Benvéniste invita a distinguir las categorías del pensamiento y aquéllas de las «estructuras lingüísticas particulares» presentes en nuestras lenguas. No obstante, las categorías del pensamiento se dicen en las lenguas particulares en que se practican. De aquí se sigue que toda lista de las categorías puede mejorarse mejorando la lengua³² en función del lento descubrimiento de las estructuras del pensamiento. Ningún sistema categorial agota los recursos del pensamiento, pero permite expresarlos, y los recursos del pensamiento presionan para reelaborar ese sistema de modo que exprese mejor el estado de su saber.

Por este motivo, Aristóteles concede a la categoría un papel ontológico más que descriptivo. La categoría es necesaria. Su sentido ontológico está subrayado por su relación dialéctica con la sustancia primera³³. Sin categorías, nunca podríamos conocer una sustancia real. A la inversa, las sustancias nos serían inaccesibles si no pudiésemos acogerlas en nuestras categorías. Es cierto que esto también vale para las formas, pero debemos distinguir las categorías y la forma abstracta. La forma procede de la operación abstractiva evocada en los libros I y VI de la *Metafísica*³⁴. Ahora bien, la operación abstractiva, de orden psicológico, es posible porque está guiada por un principio racional unificante. Agrupamos los objetos de nuestras experiencias bajo formas comunes, porque buscamos la unidad. Sus formas son psicológicamente *a posteriori*; resultan de un trabajo inductivo que requiere la cooperación de nuestra memoria. Al contrario, la categoría es racionalmente *a priori*; de hecho, no dice la sustancia de un modo que provenga de la memoria, sino de una reflexión sobre las formas anteriores del pensamiento con el fin de unificarlas de una manera superior en un sistema cuyos elementos se originan en la atención que el pensamiento pone en su ejercicio.

31. *Ibid.*, 429.

32. Así, la expresión griega *to on* se ha elaborado progresivamente para que tenga un sentido técnico que la lengua antigua desconocía.

33. Cf. F. O'Farrell, *Aristotle's Categories of Being*, sobre todo, 125-127.

34. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1 y VI, 1 (980a 21-082a3 y 1026a 13-16). Cf. también el capítulo final de los *Segundos analíticos* (99b 15-100b 17).

De este modo, se insiste en el alcance ontológico de las categorías, distinto a la significación descriptiva de las formas. La forma unifica las sustancias bajo los universales construidos por abstracción; las categorías unifican el acto intelectual de modo necesario, apuntando esta necesidad hacia la ontología. Para situar el lugar exacto de las categorías, Benvéniste evocó las leyes del pensamiento. Con todo, Aristóteles, si sabía de la exigencia reflexiva como muestra su defensa del principio de no contradicción³⁵, apenas habla de ella de un modo explícito. No asegura el impacto ontológico de las categorías diciendo cómo la reflexión se ejerce en ellas al enunciar los aspectos de su necesidad. Se contenta con partir del lenguaje para encontrar en él posibles agrupamientos. Los autores creen mostrar la necesidad de las categorías probando la necesidad de su número³⁶. Emplean este argumento: si este número no es necesario, si se puede aumentar o disminuir sin que se modifique la posibilidad de nuestro conocimiento de la sustancia, las diez categorías aristotélicas no abordan la completa realidad en sí. Pero este argumento ni siquiera funciona en el *corpus* de Aristóteles donde las categorías no siempre son diez³⁷. Por otra parte, ¿es cierto que un *numerus clausus* de categorías indica su alcance ontológico? Giovanni Reale no lo cree así: «Las razones de [la oscilación del Estagirita] sobre el número de las categorías son completamente explicables. En el marco del sistema kantiano, se puede pretender de manera fundada establecer una tabla completa de categorías; el espíritu no debe salir de sí mismo para descubrirlas, ya que son sus propias estructuras o sus propios modos. Al contrario, en el marco de un sistema escolástico, donde las categorías no son los modos del pensamiento sino del ente sensible, la pretensión de completud puede ser muy arriesgada»³⁸. Sin embargo, este argumento, que pone de relieve el realismo de Aristóteles, tampoco

35. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4 (1006a 3-4 y 12).

36. Las *Categorías*, 1b 25-26 ofrecen una lista de diez categorías. Sobre su sistema cerrado que señalaría el número diez, cf. S. Breton, «La déduction thomiste des catégories», donde el autor se entrega a una deducción casi hegeliana, plotiniana en cualquier caso, de las categorías. Más clásico, J. F. Wippel, *Thomas Aquina's Derivation*, sobre todo, 22-25.

37. O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, 140ss, propone sesenta y cuatro listas, lo que subraya las fluctuaciones del Estagirita.

38. G. Reale, *Filo conduttore grammaticale*, 458.

convence del todo, pues sugiere que las listas de categorías nacen de diversas observaciones, mientras que lo que pretenden es ordenar sus conclusiones. Una categoría no surge de la experiencia, sino que ayuda a decirla racionalmente. Puede pensarse que la multiplicidad de listas del Estagirita proviene de la multiplicidad de sus puntos de vista, de sus actos racionales. Por tanto, aceptamos la tesis de Benvéniste: las categorías enuncian las estructuras reflejas de nuestros actos intelectuales.

En Aristóteles, las categorías se presentan como los medios para conocer las sustancias de modo verdadero y estructurado. No sólo agrupan nuestras formas diversas en super-formas todavía más abstractas, sino según la diversidad de los actos del espíritu. La multiplicidad de las categorías señala la diversidad de las actividades espirituales más que la diversidad de los aspectos de la realidad³⁹. Por otra parte, en la historia del pensamiento, el trabajo más importante de la filosofía y de la ciencia ha sido de hecho precisar estas categorías y crear otras nuevas, menos para describir las sustancias que para dibujar con mayor agudeza los caminos que llevan hacia su saber. De aquí la analogía entre nuestras técnicas y nuestras categorías gracias a las cuales podemos obtener un saber suplementario. Las categorías no pretenden una explicación arqueológica, sino una invención teleológica.

3. *La ciencia moderna y el sentido futuro*

La articulación de las categorías no sólo nace de la visión inmediata de la sustancia, sino de la comprensión de un cierto punto de vista espiritual y dentro de un estado particular de la lengua. Todo conocimiento está mediatizado por los instrumentos racionales que recibe de su cultura y que reelabora para sus fines. Estos instrumentos nunca están fijados de manera definitiva. Lo más frecuente es que el progreso de la investigación consista en modelarlos y renovarlos para responder a las nuevas preguntas surgidas de descubrimientos recientes. Los presocráticos se embarcaron en la búsqueda

39. Por ejemplo, las categorías de la gramática (sujeto, predicado, etc.) no son las de la semiótica (significante, significado, etc.).

queda de un principio capaz de sintetizar a sus ojos la totalidad de lo real. Tales lo encontró en la figura material del agua, pero Anaximandro lo denominó de una manera puramente formal, «sin límites», pues es claro que un elemento material no puede servir de principio universal, de razón, al cambio de la materia.

Gracias a sus discusiones, los científicos precisaron sus conocimientos. Sin embargo, su creciente minuciosidad no excluye todo principio unificador, que de vez en cuando un genio es capaz de expresar proponiendo nuevas teorías englobantes, ricas en nuevos análisis más detallados, por ejemplo Einstein y la relatividad restringida. Los científicos se sitúan así en el cruce de dos exigencias, una que procura descomponer al máximo cada sustancia en sus elementos más precisos, otra que ejerce una mirada universal. Estas dos perspectivas difícilmente se ejercen de manera armoniosa. No obstante, el acuerdo entre ellas se impone como una necesidad absoluta, aunque se viva de modos distintos. Ver entre la antigüedad y los tiempos modernos una inversión de lo universal hacia lo particular, de lo abstracto hacia lo concreto, de la sustancia ideal hacia el hecho práctico es una imaginación. En los cambios de cultura se da más bien el surgimiento de nuevas maneras de trabar estos dos polos, nuevos paradigmas⁴⁰.

La unidad del saber, tanto antigua como moderna, se encuentra menos en lo que se conoce (la sustancia) que en el modo de conocerla (el método). En la ciencia moderna, como en la antigua, no se da nada por evidente; hace y rehace sus cálculos; modifica sin cesar sus observaciones para afinar su competencia. Pero la ciencia moderna ha abandonado la idea de que prolongue el saber divino. Al hacer esto, crea hechos precisos y nuevos, a la medida de sus proyectos y de su responsabilidad autónoma. Recordemos el propósito científico propuesto por Francis Bacon. Según la *Instauratio magna*, «el objetivo de nuestra ciencia no es descubrir argumentos sino un arte, no razones de probabilidad sino designaciones e indicaciones de la obra a realizar»⁴¹. ¿Cómo? Para empezar, ejerciendo una desconfianza extrema hacia las generalizaciones que dejen escapar la diversidad de las cosas reales; después, estable-

40. T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*.

41. F. Bacon, *Works* I, 135-136.

ciendo «modelos de investigación y de descubrimiento [que] ponen ante nuestros ojos el proceso completo del pensamiento y de la producción continua y ordenada de sus descubrimientos»⁴².

La ciencia moderna no es demostrativa o deductiva en el sentido de Aristóteles, sino inductiva. Pero ya que la inducción, que va de lo particular a lo universal, tiene el riesgo de concluir desbordando los límites de su punto de partida, es necesario actuar «sin precipitación ni prevención», según la expresión del *Discurso del método*⁴³ con la que Descartes busca protegerse de las ideas generales que dice haber aprendido en el Colegio de La Flèche. Para regular esta prudencia, el *Novum organum*⁴⁴ de Bacon propone un método nuevo, el de las variaciones. Dispone tres tablas (presencia, ausencia y grado), y ordena proceder de este modo: dados estos dos fenómenos (A y B), modifico A y observo si varía B (presencia), si no varía (ausencia), o si varía en cierta medida (grado). De este método resulta una nueva inteligencia de lo real. Ahora se considera lo real como una relación calculable más que como una sustancia ya realizada en sí misma. La realidad de A se mide en función de su relación cambiante con B. Esta realidad es un proceso que une o separa diversos elementos. Por ejemplo, Bacon declara que «la forma de una cosa es lo mismo que su ley. La forma del calor es lo mismo que la ley del calor»⁴⁵. Así, el saber científico comprende lo real como un proceso que abraza la aplicación correcta de su método. La sustancia plenamente conocida por el demiurgo no juega ya aquí ningún papel. No obstante, el método ofrece acceso a lo real, pero esto es por principio indeterminado y a determinar.

La razón contemporánea se fundamenta en su trabajo y no en una plenitud ya dada con las sustancias. Esta razón se identifica con una acción siempre renovada⁴⁶. De aquí la conciencia de su carácter histórico. La razón contemporánea se sabe entregada a un esfuerzo constante, a un ejercicio efectivo; renuncia a las razones

42. *Ibid.*, I, 143.

43. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 18 (l. 19).

44. La palabra *organum* significa «instrumento» o «método», como el *Organum* de Aristóteles que Bacon se proponía reemplazar.

45. F. Bacon, *Works* I, 258.

46. Cf. H. Putnam, *Reason, Truth and History*; sobre todo, «The Impact of Science on Modern Conceptions of Rationality», 174-201.

que detengan o regulen su movimiento. La razón contemporánea no tiene otra razón de ser que su ejercicio y la claridad creciente que obtiene sobre el mundo. Funciona así muy bien. Es cierto que, según la tradición filosófica antigua, la inteligencia tiende a totalizar nuestras diversas experiencias. Pero se puede pensar, sin desesperar de la investigación racional, que esta investigación nunca llegará a término, que la totalidad unificada del mundo permanecerá inaccesible, e incluso que su investigación no importa. La ciencia, para ser eficaz, se aparta de un universal vagamente totalizante; le es necesario experimentar lo vivido, hacerlo cambiar o manipularlo para hacerle expresar su identidad particular. Por supuesto que no conocemos nada sin emplear universales, y los universales reenvían inmediatamente a una totalidad supuesta; pero cuando el pensamiento se detiene en estos universales, deja escapar la verdad original de los entes efectivamente dados.

De aquí un riesgo que corren los científicos de hoy al no buscar ya un fundamento *a priori* para la razón. Consideran la razón como una fábrica de cálculos, no para conocer aquello que ya está dado, sino para crear hechos conformes con sus previsiones. En consecuencia, corren el riesgo de desinteresarse por el hombre real. La razón ya no tiene razón, y es esto, piensan ellos sin drama alguno, su razón de ser. Pero esta despreocupación ha mostrado su poder asesino durante el siglo XX. «A lo largo de su historia, el hombre todavía no ha afrontado un conocimiento que le confiere el poder trágico de poder transformarse a sí mismo. Así se nos aboca al problema (y a la crisis principal) del valor: se tratará de saber si la racionalidad del rendimiento y de la organización aplicada en toda su extensión no destruye algo que la ciencia es incapaz de apreciar, y que algunos llaman felicidad [...], algo que hasta aquí ha aupado al hombre dándole razones para vivir»⁴⁷.

Aristóteles sabía que las categorías, en las que el espíritu reconoce las necesidades que estructuran su acto de relacionarse con la sustancia, abren un camino hacia la realidad ontológica que, de otro modo, permanecería inaccesible. Este camino ha sido recorrido progresivamente hasta que los tiempos modernos interpretan la

47. J. Onimus, «Introduction» a *Les crises de la pensée scientifique dans le monde actuel*, 14.

realidad sin recibir sus criterios de las ideas eternas. Lo real está «por hacer» más que ya «hecho». Los éxitos de las ciencias atestiguan la verdad de sus trabajos. Las modernas categorías proyectivas han asegurado a la física un vigor más eficaz que las formas descriptivas de la ciencia antigua. Con la ayuda de las matemáticas modernas, la astronomía explica el *cosmos* de un modo más profundo que en la antigüedad. Ahora bien, la matemática tiene un origen metaempírico. La sustancia sensible, recibida pasivamente, no puede engendrarla, y el científico es su dueño.

Con los tiempos modernos, la razón ha llegado a lo que la Ilustración llamó su madurez⁴⁸; se ha liberado de sus pedagogos; piensa por sí misma y toca lo real. Pero también ha entrado en una crisis; ha pasado, no sin dolor, de la sumisión a lo real a la responsabilidad solitaria de su historia. El principio universal ya no está dado; el científico debe elaborarlo sin otra seguridad que su poder creador de sentido y de hechos. Para los antiguos, la razón mediatizaba lo inteligible y lo sensible; así participaba del trabajo del demiurgo. El científico trabajaba a la manera del artesano que, según Platón, contempla las ideas antes de realizarlas en lo sensible. Anselmo de Bec decía algo semejante en su *Monologion* 9-10. El trabajo del artesano y del científico imita el trabajo del Verbo creador. Para los modernos, este esquema ya no corresponde al saber científico. Lo inteligible ya no juega ningún sentido anterior a su práctica. La actividad intelectual ya no intenta imitar un modelo que la precede y que ella repite o refleja en su explicación del *cosmos*.

La razón moderna no recibe ya sus normas de las sustancias dadas, sino que conoce ensayando hipótesis, interpretando lo que encuentra y creando nuevos mundos. Es esencialmente proyectiva. Sus paradigmas juegan un papel operativo. Nada dicen fuera de su realización. Sus modelos no sólo asumen lo sensible opaco bajo la claridad de lo inteligible, sino que crean hechos con sentido, científicamente practicables. El trabajo científico ya no pretende reflejar lo real como lo hacía la Antigüedad; ahora crea el sentido.

48. Cf. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak VIII, 35.

LA SUSTANCIA, LA PRESENCIA Y EL TIEMPO

En el capítulo precedente, mostramos que desde siempre el saber implica un compromiso del espíritu y su purificación. Hoy se afirma demasiado a menudo, siguiendo las críticas de Heidegger a la modernidad¹, que ésta ha subjetivado el saber. Pero esto no es del todo exacto. La diferencia entre la antigüedad y los tiempos modernos no se describe correctamente con la diferencia entre un saber objetivo y un saber subjetivo, sino más bien entre una visión arqueológica y una visión teleológica de los principios². Ahora bien, tal y como se indicará en el capítulo que comenzamos aquí, esta tensión es interna a la misma sustancia.

1. *La ciencia y la presencia*

La técnica acompaña y guía a la ciencia moderna. Es cierto que las ciencias antiguas utilizaban instrumentos, pero para afinar su visión intelectual de las cosas, no para manipular el mundo. Sus categorías jugaban un papel similar al de las técnicas modernas, con el mismo poder de recreación de la realidad, pero de una realidad inteligible y no la de la sustancia concreta. Las categorías tenían por misión ceñir la comprensión de la realidad. Al contrario, la técnica moderna no se contenta con precisar las estructuras inteligibles de la realidad, sino que modifica ésta. La técnica moderna responde a los proyectos que los científicos elaboran para conocer mejor la naturaleza modificándola, manipulándola para que

1. Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 13; Id., *Der Satz vom Grund*.

2. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*.

responda a sus preguntas; estas manipulaciones y sus instrumentos hacen surgir nuevas preguntas y nuevas realidades. Hoy, la técnica no es ya un instrumento secundario y sometido a las preguntas científicas. Su capacidad para transformar el mundo se ha convertido en el alma de la ciencia, y tal vez en su objetivo. La ciencia actual, ligada intrínsecamente a su método instrumental, depende cada vez más de sus instrumentos. Cuando ella misma se pretende «pura», por ejemplo en matemáticas, sus progresos están determinados por sus apoyos técnicos, por ejemplo por sus calculadoras electrónicas que hacen más que paliar los límites humanos. La ciencia produce así un mundo en la intersección entre la naturaleza y la realidad humana. Ahora bien, cuanto más este mundo «toma forma, a la vez teórica y concretamente, más se refuerza su autonomía, y más se afirman la energía evolutiva interna que lo habita y las potencialidades imprevistas que está llamado a crear»³.

De todo ello se derivan problemas morales. La ciencia hace de sus objetos, que dependen de sus instrumentos manipuladores y sus proyectos, aquello que éstos permiten realizar. Cuando se trata del hombre, el riesgo de no respetar su persona es grande, de no verla por sí misma, sino de considerarla como un material disponible para los proyectos que, extraños a su libertad, se le imponen sin saberlo. Lo mismo ocurre respecto a la naturaleza. La ecología plantea preguntas esenciales. Es cierto que la técnica abre espacios nuevos e importantes para nuestra libertad. La época contemporánea es más instruida y más sana que antes. La enseñanza y la sanidad públicas han hecho progresos notables en estos últimos siglos. ¿Cuál de nuestras sociedades desarrolladas querrá vivir hoy como nuestros antepasados no tan lejanos, renunciar a los beneficios de los instrumentos de comunicación y sofocar el impulso de la universalidad en marcha? La ciencia y la técnica ofrecen el espacio para los bienes más humanos; prolongan las mejores posibilidades que tiene el hombre de liberarse de algunos de sus límites. «El desarrollo de la técnica no es la causa, es ya el efecto de este alivio de la sustancia humana, vaciándose de sus torpezas»⁴. La ciencia ha hecho que el mundo sea más adecuado para el hombre; hoy podemos ejer-

3. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, 71.

4. E. Levinas, *Heidegger, Gagarine et nous*, 324.

cer mejor que ayer nuestra esencia racional⁵. La ciencia ha alcanzado este éxito, no apoyándose sobre los principios de una ontología aristotélica formalizada, sino proyectando nuestro mundo y fabricando instrumentos nuevos para alcanzar este objetivo. Al contrario, los sueños de una tradición bucólica de la que no reniega Heidegger hacen «reencontrar una infancia acurrucada misteriosamente en el Lugar, abrirse a la luz de los grandes paisajes, a la fascinación de la naturaleza, al majestuoso campamento de las montañas»; pero esto es sólo la «eterna seducción del paganismo, más allá del infantilismo de la idolatría»⁶, y deja completamente abierta la puerta a la violencia de los hombres contra ellos mismos.

La ciencia contemporánea, a pesar de todas sus excelencias, entra en conflicto con la moral. El motivo de este conflicto se encuentra en el carácter proyectivo de la ciencia, que ignora toda norma originaria, todo *arjé*. La ciencia actual, teleológica, es anárquica (*an-arjé*, que quiere decir «sin principio»). Se apoya sobre la técnica. «En el dominio de la tecnología, se trata esencialmente de intervenir en el curso de las cosas, bien sea para impedir que se produzcan ciertos estados, o bien, al contrario, para que aparezcan entes que no aparecerían espontáneamente. Y esto en función de ciertos objetivos que en definitiva están dictados por los sistemas de valores que gobiernan la acción. Son estos sistemas de valores los que determinan lo deseable o lo evitable»⁷. Al contrario, ¿no está fundada la moral sobre principios originarios, sobre un *arjé* que guía nuestra acción y que parece limitar nuestras posibilidades? Esto contradice la invención libre de la ciencia. En torno a estas observaciones de nuestra cultura, Max Weber construyó una teoría sobre el politeísmo, que nuestra situación actual podría confirmar: al estar la ciencia abierta a un fin que no es otro que su propio desarrollo, puede ser asumida por nuestros deseos que no

5. Es necesario rehacer, sin falsa culpabilidad, la inclinación de Occidente por el Tercer Mundo. La ambigüedad de la ciencia, de la que ya hemos hablado, no deja de afectar también a la ambigüedad de esta atracción. Pero negar los éxitos sucesivos de la ciencia y las mejoras que aporta a la humanidad es un insulto a aquellos que mueren de hambre y de enfermedad sin poder acceder a esta ciencia y a este poder técnico. La historia de Europa, sin ser un modelo universal, atestigua la importancia de la actitud científica para el bienestar de todos.

6. E. Levinas, *Heidegger, Gagarine et nous*, 324s.

7. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, 59.

conocen fines determinados y que se los representan sin crítica a imagen de nuestras pasiones.

Ponemos muchas esperanzas en la ciencia, que parece preparar un mundo nuevo y feliz. Pero ¿es cierto que la ciencia proyectiva puede crear por su sola fuerza teleológica un futuro realmente más humano? ¿Cuál será el futuro si depende sólo de los proyectos anárquicos de nuestras ciencias modernas? No una realidad sorprendente e inesperada, sino la realización de los deseos de nuestros científicos de hoy. La razón técnica, aparentemente abierta al porvenir, hipoteca de hecho este futuro cuando pretende medirlo sólo con su poder. Desde luego que ha hecho nuestra vida más confortable; ha salvado a muchos niños y ha permitido a muchos hombres y mujeres consumir su vida de un modo más pleno que anteriormente. Pero, al mismo tiempo, ha hecho olvidar la unicidad del niño que va a nacer y del anciano que muere⁸. En la misma medida en que la medicina y la enseñanza han cooperado en la construcción de una humanidad más digna, sus apoyos técnicos han invertido la intención fundante de su esfuerzo. La manipulación genética cuida a muchos hombres y mujeres, pero también abandona a poblaciones fascinadas al poder no elegido de sus científicos. La ciencia aparta los límites de la vida y aleja sus miserias, pero no esconde la muerte y nos encierra quizá en plácidas ilusiones.

La idea de que todo es posible para la ciencia corrompe la recta intención de ésta y engendra espejismos socialmente mortales. Exigimos de la ciencia que realice todos nuestros deseos, como si estos deseos no tuvieran otros límites que los, provisionales, de la investigación. Sin embargo, todo psicólogo lo sabe, en la experiencia humana cotidiana, ¿no será el límite de nuestros deseos lo que les otorga su realidad y su fuerza? Un deseo impaciente por alcanzar un fin indefinidamente aplazado para más tarde, pero pretendidamente accesible, ¿no se apagará en su carrera hacia delante? Si nuestros poderes científicos nos hacen imaginar que somos dueños de nuestras vidas, ¿en qué llegaremos a convertirnos? ¿No deberemos afrontar la alteridad del alma, del otro en general, y la muerte? Por otra parte, en la práctica, nuestra voluntad de adueñarnos de la vida se ejercerá sólo por parte de algunos científicos a los que ha-

8. Cf. C. Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, sobre todo, 92-97.

brems abandonado el poder de decidir sobre la supervivencia del género humano y de hacernos soñar con vidas interminables.

Nos es necesario reencontrar el sentido de la realidad, de nuestro tiempo y de nuestros deseos, de la vida y de la muerte, del fundamento de nuestros proyectos, de nuestros límites, de lo negativo. En este capítulo meditaremos sobre las ideas de sustancia y de presencia, sobre lo que significa humanamente el pasado, el presente y el futuro, y sobre aquello que, en nombre de la realidad, impone un límite a nuestros saberes y a nuestros deseos dándoles así un sentido.

2. La dualidad temporal de la sustancia

La *Metafísica* de Aristóteles, al menos en su segunda parte⁹, trata sobre todo de la sustancia. En efecto, según el principio del libro IV, la metafísica constituye «cierto saber del ente en tanto que ente»¹⁰, fórmula precisada por el libro VII para el que este «ente» «no es ni más ni menos que la sustancia»¹¹. Y, un poco más abajo, Aristóteles dice todavía que «el eterno objeto de todas las investigaciones, presentes y pasadas, el problema siempre en suspenso de qué es el ente remite a la pregunta de qué es la sustancia»¹².

La definición de la metafísica por la sustancia, en el libro VII de la *Metafísica*, no deja de ser problemática, como ya hemos visto en el capítulo anterior. Si el ente es una sustancia, y ya que la sustancia es una categoría universal, el ente es un universal. Sin embargo, la sustancia primera, según el libro de las *Categorías*, es individual. Es cierto que las *Categorías* distinguen la sustancia primera, individual, y la sustancia segunda, universal. Pero es más fácil distinguir que unir, tanto más cuando en la práctica la reflexión pasa de lo único a lo universal e inversamente, ya que todo juicio va de lo uno a lo otro al realizar su síntesis. Ante estas contradic-

9. La *Metafísica* puede dividirse en cuatro partes. Los libros I a III elaboran a la manera dialéctica de Aristóteles (es decir, haciendo memoria de las opiniones de los filósofos anteriores) la problemática de los primeros principios, que los libros IV a XI consideran desde un punto de vista formal y el libro XII desde el punto de vista final; los libros XIII y XIV tratan de la matemática de Platón.

10. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1003a 20).

11. *Ibid.*, VII, 1 (1028a 30-31).

12. *Ibid.*, VII, 2 (1028b 2-4).

ciones entre la *Metafísica* (para la que lo individual es inefable y la sustancia esencialmente una forma) y las *Categorías* (para las que la primera de todas las categorías y la condición del resto, es la primera sustancia individual), los autores¹³ se preguntan si todos estos textos son de Aristóteles.

La idea de sustancia se modifica en los tiempos modernos. Por ejemplo en la tradición kantiana, se llama «sustancia» a la realidad que se hace presente al espíritu de modo estable, el existente que resiste a toda reducción a sus apariencias (a las que asegura sostén para su acontecer en un momento dado). «Lo permanente [...] es la sustancia en el fenómeno, es decir, lo real del fenómeno, que permanece siempre idéntico como substrato de todo cambio»¹⁴. La evolución histórica del término sustancia, desde su significado «individual» al de lo «permanente», se ha visto favorecida por la traducción latina de *ousia* por *substantia*, palabra que traduce más exactamente *hipokeimenon*. No obstante, ya para el libro VII de la *Metafísica*¹⁵, la sustancia es una forma estable, justamente porque la forma no se corrompe y porque la ciencia tiene necesidad de objetos seguros, firmes. Conocer correctamente es conocer la forma, y la permanencia pertenece a la forma.

No obstante, la definición de la sustancia por la forma permanente no puede conducir a un menosprecio de la sustancia individual, a reducirla a su inteligibilidad abstracta, a aquello que comprendemos de ella según el capricho de nuestros instrumentos conceptuales. De hecho, el término «forma» significa en la sustancia un polo dialécticamente distinto de otro polo, el de la materia o los cambios múltiples que evidenciamos al considerar sus accidentes¹⁶. Los predicamentos de forma y de materia se inscriben en una meditación que afronta los cambios de aquello que está del todo sometido a estos cambios. Pero la forma se adapta a la exigencia del intelecto mientras que la materia conviene a la sensibilidad. Al no alejarse demasiado del idealismo platónico, al medir la sustancia con aquello que elaboramos según nuestras previsiones racionales y univer-

13. Cf. S. Mansion, *La doctrine aristotélicienne de la substance*.

14. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A182/B225.

15. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17 (1041b 7-9).

16. Cf. M. J. Loux, *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z und H*, 147-196 (cap. 5: «Forms as Ousia»).

salizantes, Aristóteles superpone a la pareja forma-materia la de acto-potencia. La forma deviene así acto, pero el acto de la comprensión determinada inteligiblemente. Si pertenece *a priori* a la sustancia, y anteriormente a la potencia material como lo subraya el libro VII de la *Metafísica*, esta forma procede de una exigencia racional. Comprendemos entonces la permanencia de la sustancia al estilo de una forma que la inteligencia proyecta ante ella para iluminar su camino.

La sustancia se presenta al intelecto gracias a su forma estable. Su forma determina («grande» no es «pequeño»), pero indefinidamente (el número de cosas «grandes» es indeterminado), mientras que su materia está determinada, única en tal lugar y en tal tiempo. La materia individualizante resiste al intelecto que ve todo bajo el aspecto de lo universal. Ahora bien, la esencia estable de una sustancia no significa ninguna realidad que la inteligencia reconozca fuera de sí si no se presenta resistiéndose a ella. Al distinguir la forma y la materia como el acto y la potencia, el Estagirita señala que la materia, constituyendo el lugar donde la sustancia inteligible se presenta realmente, permanece a distancia de su forma, de la cual se adueña el intelecto. Así se aclara la tensión entre el pensamiento y el ente. La comprensión de la sustancia supone su aprehensión formal, pero la comprensión de su realidad supone su resistencia material. Cuando digo que «Juan Pedro es un hombre amable», atribuyo a Juan Pedro diversos atributos, unos esenciales («hombre») y otros accidentales («amable»), todos conocidos a partir de las sustancias formalmente aprehendidas bajo puntos de vista similares, pero atribuidas a Juan Pedro porque éste está dispuesto en mi experiencia de un modo particular, según su materia propia, resistiendo a toda universalización. De la diferencia entre la forma y la materia se deriva que la forma, aliada con nuestra inteligencia pero opuesta a la individualidad de la sustancia real que queremos conocer, no puede entenderse como representación adecuada de la sustancia. La tesis del libro VII de la *Metafísica* sobre la formalidad de la sustancia anticiparía la ciencia moderna y su voluntad idealista si no fuese corregida al tener en cuenta la materia concebida como principio opuesto a la forma.

La diferencia entre la forma y la materia se comprende como una exigencia transcendental. Esta diferencia sostiene el realismo de

nuestro saber, pero implica también una comprensión fundamental del tiempo. La consideración del tiempo caracteriza todo discurso en clave hilemórfica. En efecto, se define la forma por la permanencia o la identidad continua, mientras que el cambio pertenece a la materia. Así, la sustancia conoce dos modalidades temporales: una formal, horizonte estable de la exigencia de inteligibilidad, la idea de permanencia ante el intelecto; y otra material, experimentada en lo sensible cambiante y nunca idéntico en sí mismo, discontinuo.

Precisemos esta tensión inmanente a la sustancia. Según su etimología, la palabra «sustancia» significa «aquello que se encuentra debajo». Según acabamos de decir más arriba, este término traduce habitualmente el griego *ousía*, pero mejor aún *hipokeimenon*, el «su-jeto» que está «echado-bajo» los accidentes. «Lo que se encuentra bajo» los accidentes indica la forma que no cambia, mientras que los accidentes materiales cambian por encima de ella, del mismo modo en que las aguas de un río corren siempre nuevas e inestables por encima de su cauce firme. Según el libro VII de la *Metafísica*, la sustancia formal no cambia. La sabemos incorruptible, según las normas de la ciencia contemplativa. Por el contrario, los predicados de cualidad, cantidad, etc., reenvían a los estados múltiples de la materia corruptible, a los accidentes de la sustancia, y no gozan inmediatamente por sí mismos de permanencia. Los accidentes inestables sobrevienen a la sustancia estable, que les otorga participar por un momento en su estabilidad. Para el conocimiento científico, la realidad debe ser estable. Ahora bien, para este conocimiento, la realidad sólo puede serlo por su forma. Ciertamente los accidentes son accesibles gracias a las formas de sus cualidades o de sus cantidades, en las que encuentran su unidad de significación. Pero el conocimiento científico no se satisface con la inmutabilidad de la forma conceptual; desea conocer la realidad y ésta cambia. Si los accidentes inestables, aunque expresados en categorías estables, nos ofrecen conocer verdaderamente algo de la sustancia (y éste es el caso, puesto que en verdad «Juan Pedro es un hombre amable»), su realidad debe provenir no de su participación en la idealidad formal, sino en la sustancia real.

De hecho, por lo mismo que la experiencia intelectual prohíbe separar la forma y la materia como si fueran dos «cosas» diferentes en la sustancia (sólo conocemos la forma de una sustancia por

su presentación en una materia), así también no podemos comprender las modalidades temporales de la forma inteligible y de los accidentes materiales como si fueran independientes una de otra. Por una parte, el tiempo estable de la sustancia es relativo al inestable de sus accidentes: vemos que la forma de la sustancia permanece porque los cambios de sus accidentes no la suprimen de nuestra experiencia. Por otra parte, el tiempo del que gozan que afecta a los accidentes que pasan es relativo al de la sustancia que no pasa: vemos que los accidentes pasan porque la sustancia permanece.

En nuestra experiencia psicológica, el primer tiempo experimentado es el de los accidentes que aparecen y desaparecen. Pero al dejarnos asombrar¹⁷ por este va-y-viene, percibimos alguna permanencia sustancial. Por otro lado, sabemos que podemos apoyarnos sobre el mundo siempre en movimiento, que no debemos temer verle desaparecer con sus accidentes y encontrar la nada en lugar del apoyo real que esperamos. Al reflexionar sobre la experiencia de las apariencias cambiantes de los entes, atribuimos un tiempo original a la sustancia. La afirmación de la continuidad de la sustancia surge del asombro provocado en nosotros por sus cambios inesperados. A partir de nuestra experiencia de sus cambios accidentales, inferimos su permanencia, puesto que los accidentes experimentados reenvían a una sustancia estable de la que reciben su realidad, aunque sea provisionalmente. Si los accidentes fueran dueños de su realidad, nuestra experiencia de lo real se derrumbaría cada vez que desaparece uno de ellos. Nuestra experiencia estaría formada por una serie discontinua de puntos independientes unos de otros, por puras apariencias de realidades que no subsistirían en otra parte que en su presencia momentánea en la conciencia, sin espesor temporal. Pero nuestra experiencia desmiente este puntualismo. La realidad de los accidentes proviene de la sustancia permanente que los sostiene ante una conciencia a menudo distraída. Así, la permanencia sustancial da consistencia a la categoría de realidad: extiende la conciencia más allá del presente que surge ante ella y más allá de la actualidad de la presencia inmediata a sí misma. Gracias a esta conciencia extendida más allá de un presente evidente, entendemos la realidad sustancial que sostiene la mul-

17. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 67-74.

tiplicidad y la sucesión de sus accidentes. Es necesario establecer una diferencia y una relación entre los accidentes cambiantes y su substrato para dar un peso real a nuestra experiencia fluida, pero inteligente de lo que se sostiene en sí mismo y pasa ante nosotros. Así, somos invitados a afinar el sentido de la sustancia y del tiempo.

Una descripción de la génesis del saber inspirada a su vez por la descripción de la inducción (al final de los *Segundos analíticos* o al principio de la *Metafísica*) sugiere que primero vemos los accidentes múltiples y luego nos elevamos a partir de ahí hasta la sustancia unida en sí. Pero lo primero para nosotros (el cambio accidental) es lo último en sí, y lo primero en sí (la permanencia de la forma) es lo último para nosotros. Esta inversión de los órdenes del conocimiento y del ser indica una inversión igual entre las modalidades temporales del accidente y de la sustancia¹⁸. Proponemos llamar «temporalidad» al tiempo de los accidentes y «duración» al de la sustancia. Aunque la conciencia experimente primero la temporalidad accidental, la duración sustancial es la originaria.

La distinción entre temporalidad y duración parece sólo nociónal, así como parece nociónal o analítica (en nuestra experiencia vivida) la diferencia entre la sustancia y sus accidentes, la materia y la forma. En efecto, nombramos de esta manera elementos diversos de una experiencia en realidad unida. En la realidad, no podemos alcanzar la sustancia sin sus accidentes, ni acoger los accidentes sin su sustancia. La distinción entre lo que permanece y lo que pasa construye entonces la misma realidad del ente hilemórfico dos modalidades abstractas del tiempo, mientras que la unidad de la sustancia sólo sostiene su tiempo real y único. Sin embargo, estas dos modalidades del tiempo indican una tensión inmanente a nuestra experiencia y tejen en ella una dialéctica al permitirnos reconocer ahí un movimiento esencial. Las dos modalidades se influ-

18. Cf. L. Giroux, *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*. El autor recuerda la imagen con la que Bergson nos hace percibir la duración: «las notas sucesivas de una melodía» (p. 34-36); desarrolla las críticas de Heidegger (p. 111-119) a Bergson que conservaría demasiada presencia de la sucesión en su «duración». Nuestra categoría de temporalidad no puede confundirse con la de Heidegger (*Sein und Zeit*, § 65), que la distingue de la «historia» y que la caracteriza por la teleología (la temporalidad es el ser del cuidado, de la preocupación). Cf. H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, c. 2: «De la multiplicité des états de conscience: l'idée de durée».

yen mutuamente, indicando así que la unidad de nuestra experiencia no es compacta y cerrada en una identidad dada, sino que es dinámica. La sustancia debe ser realmente cambiante, puesto que sus accidentes pasajeros se refieren a ella como su fundamento permanente. Si la sustancia no fuera cambiante, la movilidad de sus accidentes no le concerniría, y sus accidentes no tendrían realidad. Ahora bien, si podemos pensar esta separación y enunciar sus nociones, nuestra experiencia prohíbe considerarlos como datos independientes. La sustancia hilemórfica se vive como una realidad unida, simple. En ella, la forma y la materia están relacionadas dialécticamente entre sí, al igual que ocurre con su tiempo propio.

En nuestra experiencia cotidiana, las sustancias sensibles aparecen y después desaparecen. Nacen y forman compuestos, y después mueren y se descomponen. Incluso una sustancia como una cima altiva se consume con el tiempo, el movimiento de tierras y las nieves. La sustancia, permanente aunque provisional, sufre la agitación de sus accidentes. Su ser temporal, si se le distingue del de sus accidentes, sufre estos últimos tanto como éstos, hablando del ser sustancial, reciben el ser de la sustancia. Si fuese de otro modo, si fuese absolutamente necesario separar las dos modalidades del tiempo, la duración de la sustancia y la temporalidad de los accidentes, y mantener contra la evidencia que la sustancia no cambia, si hiciera falta asegurar de este modo una fuente continua a nuestra inteligencia de los accidentes cambiantes, sólo podríamos reconocer como sustancias las formas calculadas por Mendeliev (los pesos atómicos de las sustancias moleculares), o alguna otra representación mental completamente general, válida para todo y para cualquier cosa, como «el ente en cuanto ente», vacía de todo accidente material e infiel al pensamiento aristotélico atento a la dialéctica del hilemorfismo.

3. *La presencia sustancial*

No puede sostenerse que la sustancia permanezca impasible por debajo de los cambios accidentales que nuestra experiencia percibe en ella. La sustancia cambia y es cambiada. A la inversa, la movilidad de los momentos accidentales no les niega toda permanen-

cia formal. Cada predicado establece lazos entre su substrato y las otras sustancias a las que se aplica el mismo predicado (la proposición «Juan Pedro es amable» tiene significado si «amable» vale también para Rosario, Pablo, etc.). Un predicado tiene significado si amplía la experiencia inmediatamente presente y aislada a otras experiencias antiguas o posibles. Su inteligibilidad llama a la experiencia de otras sustancias consideradas abstractamente bajo su mismo punto de vista. Las relaciones que establece el predicado entre las sustancias aspiran con razón a tener cierta permanencia, la del mundo en general¹⁹, aunque sea formal. La memoria juega un papel esencial para la formación de esta permanencia. Sin ella, no podríamos utilizar nunca un predicado en el momento oportuno, pues su inteligibilidad supone la permanencia del significado con anterioridad a su aplicación a esta sustancia o a aquella (si no sé lo que significa «amable» para Rosario y para Pablo, nunca se lo podría atribuir a Juan Pedro). Pero la memoria no puede ser el único apoyo de la atribución del predicado. La primera razón de esta atribución se encuentra en las sustancias individuales que, por propia iniciativa, tejen entre ellas las relaciones significadas por sus predicados («Pedro es amable», realmente, singularmente, debido a él mismo y no a María o a Pablo).

Las modalidades temporales de la sustancia y de los accidentes (la duración y la temporalidad) determinan su modalidad de ser. Primero se las articula teniendo en cuenta la estructura epistemológica de la forma y de la materia, donde la sustancia es la forma y los accidentes la materia. Pero el giro epistemológico no es originario. Lo ontológico, el *ordo essendi* precede a lo lógico, al *ordo cognoscendi*. Por tanto, es necesario mostrar cómo la duración y la temporalidad se enlazan en la inmanencia de la realidad antes que se estructure nuestro conocimiento.

Para el Estagirita, desde un punto de vista epistemológico, el accidente es la potencia de la sustancia, y por tanto la forma es el acto. De hecho, la sustancia se hace acto para nosotros gracias a los predicados que obtenemos de la experiencia de sus accidentes. La sustancia se hace ver en sus accidentes, en los que, tal y como el

19. Cf. A. Crescini, *L'enigma dell'essere*, y P. Gilbert, *Expérience et métaphysique*.

conocimiento exige, se presenta. En consecuencia, los accidentes constituyen potencias, pero sólo desde el punto de vista del conocimiento y de nuestras exigencias subjetivas más que desde el punto de vista de la sustancia. Los accidentes son potencias porque por ellos «podemos» conocer la sustancia. El acto de la sustancia, en este nivel de la reflexión, se identifica con el acto del conocimiento que aprehende la sustancia según sus condiciones. La potencia, que caracteriza la materia en la organización categorial, pero que se aplica aquí a los accidentes, se articula entonces correctamente en una forma, la que proviene de la labor del conocimiento que unifica la diversidad de los accidentes en una sustancia unida. La unidad de la sustancia es así puramente formal, un acto intelectual que funda la labor de síntesis de los accidentes.

Se profundiza en la estructura de la sustancia, y pasamos del punto de vista epistemológico al punto de vista ontológico, al aplicarle de nuevo el acto y la potencia, pero sin definir el acto por la forma y la potencia por la materia. En este caso, el acto se relaciona con la sustancia «en sí», inefable, trascendiendo radicalmente sus presentaciones inteligibles y accidentales. El acto no designa una exigencia de la inteligencia, sino la sustancia primera, el existente, cuyo sentido ontológico está sostenido por la distinción de dos modalidades diversas de tiempo, la «temporalidad» del accidente y la duración de la sustancia.

Porque la sustancia se presenta realmente en sus accidentes, su duración no es sin la temporalidad de éstos, temporalidad que influye a su vez sobre la duración. En consecuencia, se concibe la duración sustancial como un desarrollo continuo de sus accidentes pasajeros y sucesivos. La duración no es una fijación eterna. La sustancia ejerce una presencia que no se agota en uno u otro de sus accidentes (de los que obtenemos nuestras representaciones manipulables), sino que se compromete realmente en ellos (sin lo cual nunca conoceríamos sustancia alguna). La sustancia deviene entonces necesaria y realmente sus accidentes pasajeros, pero de acuerdo con su acto interior, con el *inesse* que la sustancia ejerce efectivamente en ellos. Sin compromiso con lo fugaz, la sustancia no subsistiría para nosotros. Esta presencia de la sustancia en sus accidentes pasajeros se expresa atribuyéndole una duración cambiante, continua y evolutiva. La multiplicidad y la novedad de sus acciden-

tes reales impone pensar que su duración no suspende su movimiento interior, que su permanencia no está fijada. En consecuencia, el acto de la sustancia se identifica con una acción interior.

Según el orden del ser, el *ordo essendi*, el acto precede a la potencia; no en vano, la privación caracteriza a la potencia estructurándola por una negación, y ninguna negación se funda sobre sí misma. Por otra parte, la potencia no se da ninguna identidad que no haya recibido de su fin. Definimos la bellota como «semilla (potencia) de un roble (acto)» porque de ella podrá salir un roble. De ese modo puede afirmarse que el fin de la potencia se anticipa en su movimiento al orientarlo firmemente hacia él, que es su cumplimiento. Esta tesis sobre la anterioridad ontológica del acto y la posterioridad de la potencia preserva la sustancia en acto de todo añadido que revele en ella una carencia originaria de plenitud, mientras que la aplicación epistemológica (*ordo cognoscendi*) del acto a la forma hacía entrever un enriquecimiento inverso de este acto por sus diversas potencias accidentales.

Así se percibe mejor el sentido ontológico de la duración. La duración de la sustancia es la condición ontológica de la temporalidad de sus accidentes. En efecto, sin una duración continua de la sustancia, ningún accidente podría hacerse presente, ni siquiera de modo pasajero y discontinuo, pues no sería accidente de nada; no sucedería nada. Sin referencia a la duración sustancial, los accidentes surgen de la nada y vuelven a la nada pasando por la nada. En estas condiciones, ni siquiera surgen. Los accidentes que no expresan ninguna sustancia forman como mucho fantasmas inmanentes al pensamiento abandonado a sus propias potencias y susceptible de jugar con sus representaciones. Sobre el único fondo de la duración, puede hablarse del pasado, del presente y del futuro, de estos tres momentos temporales distintos y unidos en el flujo de una misma sustancia continua.

La identidad de la sustancia, su duración individual, no depende de sus accidentes, donde, no obstante, la sustancia adviene a su presencia real. Cuando la duración sustancial no se hace ya temporalidad accidental, la sustancia se descompone y desaparece, convirtiéndose llegado el caso en un accidente que otra sustancia asimilará. Por tanto, desde el punto de vista ontológico, los accidentes no sólo tienen la función abstracta que el último capítulo de los *Se-*

gundos analíticos y el principio de la *Metafísica* reconocen a los universales. Los accidentes instalan a la sustancia en el seno del mundo. No se contentan con universalizar la sustancia individual situándola en medio de otras sustancias susceptibles de recibir un trato inteligible formalmente idéntico, sino que los accidentes presentan a la sustancia señalando su duración dinámica y evolutiva. Cuando reconocemos en los accidentes aquello en lo que la sustancia se da para ser en el mundo, pasamos de una comprensión de sus formas a la acogida de su realidad.

La idea de presencia recibe así un significado amplio. Cuando hablamos de presencia sustancial, la entendemos como una sustancia que se presenta realmente en sus accidentes en un momento fugaz de su devenir evolutivo pero sin identificarse enteramente con ellos. La idea de la presencia connota así la diferencia ontológica. La sustancia se nos da en sus accidentes; se inscribe en ellos asegurándoles, desde su duración, que no se agotará su sucesión temporal en la discontinuidad y la nada de sus apariciones y desapariciones incesantes. La idea de presencia traba así la duración de la sustancia, su transcendencia hacia sus accidentes donde ella se presenta, y la temporalidad de sus momentos fugaces. De este modo, la idea de la presencia lleva a la sustancia más allá del hecho manipulable por las ciencias y por nuestras voluntades alimentadas de apariencias accidentales.

Lo que me está presente, lo comprendo y lo recibo como si fuera lo único en el mundo, una presencia única a la que presto toda mi atención. No obstante, tal presencia no anula al resto del mundo. Para estar atento a una sustancia particular, me apoyo sobre la presencia de todas las otras sustancias en el mundo entero que resuenan en todos los predicados posibles de esta sustancia particular. Sin estos predicados, la sustancia única se desaparecería de toda presentación accidental y se hundiría en la nada. Mi atención a la sustancia única no le quita nada de lo que le pertenece, las relaciones que teje indefinidamente con el mundo por medio de sus accidentes. Sin embargo, la sustancia deja como trasfondo la mayor parte de sus rasgos, de modo que yo pueda acoger su sola presencia, rica en promesas atributivas, su acto de ser fecundo. Fijarse en la sustancia única lleva a distinguirla de la masa del mundo, a comprenderla a partir de ella misma y de sus límites, a acoger su acto de ser, y a poner en el trasfondo la totalidad de todas sus relaciones posibles.

En la experiencia de una sustancia única, no percibimos la integridad del mundo, sino que el mundo entero se hace presente de modo inmediato. La sustancia une en sí todos sus predicados. Se ejerce al darse en ellos, y a través de ellos se da a todas las otras sustancias que, comulgando en los mismos predicados, forman la totalidad real del mundo. La sustancia no es un elemento del mundo, sino un acto que, unificando en sí un conjunto de relaciones múltiples, se alía, gracias a ellas, con la totalidad del mundo, dándole su vida y recibiendo vida de esta totalidad.

Tal es la duración de la sustancia y su peso ontológico. Sus rasgos, divididos entre sí por nuestra percepción y por su temporalidad discontinua, son en realidad modos de expansión de su unidad o de su duración, modalidades de su ser en alianza con todas las sustancias posibles del mundo. Así, la sustancia se presenta integrando su pasado en el mundo que ya no conocemos y su futuro en el mundo que todavía no conocemos. A partir de sus atributos particulares, y de uno en otro, el pasado y el futuro del universo resuenan en cada presencia. El instante puramente sin tiempo, antihistórico, sin memoria ni esperanza, el puro ahora fracasa en el instante, no existe, sino como una visión abstracta de la razón analítica y disgregante. Toda presencia sustancial resume en sí la totalidad del mundo y de la historia, y se extiende hasta sus extremos.

Hace falta comprender correctamente esta presencia sustancial. No se trata del ser-ahí de las sustancias apprehendidas en el presente del acto intelectual, una forma unida *a priori* y que irradia sus múltiples accidentes inteligibles. En su *Física*, al meditar sobre el tiempo, Aristóteles reconoce una duración original en la sustancia. Esta duración está constituida por su acto propio. En efecto, «no hay movimiento sin motor, es decir sin un ente que está siempre en movimiento. Al contrario, el movimiento de este motor no es un ente, una cosa, sino que es el ser del ente-en-movimiento. Movimiento y motor se relacionan entre sí como ser y ente»²⁰. En estos pensamientos puede entenderse una manera de diferencia ontológica. El ente como ente se fija en el instante de su percepción intelectual; se abisma en la nada de un momento incapaz de pasar a otro momento de modo continuo. «El ente que es

20. L. Routila, *La définition aristotélicienne du temps*, 249.

en cada momento ahora permanece idéntico a sí mismo, mientras que el ser-ahora [del movimiento] es continuamente distinto»²¹. Este movimiento, o el ser en acto, lo comprendemos como la apertura de la sustancia a sus accidentes, como su duración que se da en lo múltiple de su temporalidad.

El libro VII de la *Metafísica* insiste sobre la concepción formal de la sustancia, deja en la sombra su individualidad. Pero la reflexión sobre los accidentes y su fundación ontológica permite superar los límites de este pensamiento. La filosofía moderna prolonga estas pinceladas discretas de la antigüedad y ve en la sustancia un tejido creciente de relaciones. «Por una parte, se asiste a lo que podría llamarse una resolución progresiva de la ‘sustancia en relación’ en los diversos sectores de la ciencia y de la filosofía [...]. Por otra parte, esta resolución sólo es una supresión en apariencia. El radicalismo de la relación hace surgir, en complementariedad, una interiorización creciente de la sustancia»²². Es cierto que entre el *in se* y el *ad aliud*, la oposición nocional es fuerte. No obstante, si no se considera el *in se* sustancial como un estado terminado, sino como un acto que se desarrolla y que evoluciona, entonces esta oposición desaparece. El acto se presenta en su identidad al abrirse fuera de sí, al darse sus relaciones.

Según Stanislas Breton, cuyas tesis han acompañado algunas de nuestras meditaciones, la sustancia espiritual es la sustancia primera típica. Por otra parte, al comentar la proposición 15 del *Liber de Causis* sobre la *reditio completa* o el acceso del espíritu a sí mismo, Tomás de Aquino lo sugiere ya. «El sí mismo sólo se experimenta y se vive en la interioridad del ser espiritual que procede de sí mismo y que vuelve a sí mismo [...] La primera determinación del ser como sustancia será pues un principio de auto-determinación. La *causa sui* explícita así la *substantia*»²³. El retorno sobre sí mismo o la *reditio completa* sigue y consagra el *exitus* del acto efectivo. Así puede entreeverse desde ahora un acto de libertad en el centro de la reflexión metafísica, mucho más que el «ente en cuanto ente». «Al limitarse al acto espiritual, la sustancia abre a la relación un espacio

21. *Ibid.*, 250.

22. S. Breton, *Substance et existence*, 184.

23. *Ibid.*, 187.

de juego indefinido [...] La dinamización del *in se* conlleva la del *in alio*. El cosmos relacional sólo está ‘desontologizado’ para hacer posible y efectiva la realización del ser libre»²⁴. La pregunta por la sustancia se convierte así en pregunta por la libertad.

Es cierto que no toda sustancia es espiritual. La *reditio completa* hace percibir la originalidad de las sustancias espirituales, sin legitimar una ampliación de la misma estructura reflexiva a las sustancias corporales. Santo Tomás, en el mismo comentario del *Liber de causis*, insiste: «Todo lo que se vuelve hacia sí mismo es incorporeal». No obstante, proponemos aplicar la analogía del acto entre las sustancias. Por otra parte, el análisis de la experiencia empuja a ello: todo «lo que es» se da para nosotros en su aparecer. La sustancia corporal ejerce analógicamente el acto espiritual, pero un acto disminuido, sin retorno sobre sí mismo, algo que precisaremos al articular una jerarquía de los entes en el capítulo 6 de este libro.

24. *Ibid.*

LA LENGUA Y EL DISCURSO

La filosofía moderna ha acentuado el significado teleológico de los principios del saber, con peligro de olvidar la sustancia. Sin embargo, sería banal señalar que la finalidad es esencial a la sustancia aristotélica. No obstante, la afirmación de la finalidad estaba sostenida por una técnica categorial poco atenta a sus implicaciones, preocupada por dar cuenta de un origen primero donde esta técnica categorial pensaba asegurar nuestros saberes. Por otra parte, el abandono de la arqueología de los principios por parte de la Modernidad no ha destruido su exigencia; sólo la ha velado.

En el capítulo precedente, hemos mostrado cómo el lenguaje sobre la sustancia articula una tensión entre su pasado y su futuro. Ahora vamos a aportar a esta tensión el sello de una cierta necesidad, al distinguir la lengua, el discurso, el habla y el lenguaje propiamente dicho. En este capítulo nos dedicaremos a la lengua y al discurso. Nuestra reflexión se alimentará aquí de algunos autores que han dado a la metafísica un giro lingüístico. No lo hacemos así para seguir la moda, sino porque verdaderamente el lenguaje se encuentra en el centro de la problemática metafísica. Esta no se contenta con hablar sobre el principio, pues reconoce en él la principialidad universal en la que se sabe implicada, no sólo formal sino también concretamente. El principio se manifiesta en el lenguaje efectivo, incluido el de la metafísica, del que debemos desarrollar las potencialidades de expresión más fieles a los puntos nodales de nuestra investigación. Estaremos atentos a todo lo que, en nuestros lenguajes y en nuestros discursos, pertenece propiamente al acto espiritual de quienes hablan y no se deja reducir a ninguna otra cosa. Pero antes de hablar del lenguaje, precisemos cómo se alían el *logos* y el ente de la «ontología», es decir, la relación entre gramática y sentido.

1. La gramática y el sentido

Algunos autores piensan que las categorías tienen un origen gramatical, mientras que otros lo niegan¹. El sentido de esta discusión es fácil de percibir. En efecto, la sustancia (*esse in*) se presenta en (*esse ad*) sus predicados, que agrupamos en categorías. Sus relaciones extáticas expresan su identidad particular en aquello que ella no es, pero que, en acto, relaciona consigo misma. Si la sustancia fuera únicamente *in se*, sin ventanas según la expresión de Leibniz², la sustancia no podría llegar hasta nuestra experiencia, relacionarse con la conciencia que conoce lo que ella no es, el azul, el triángulo, etc. La sustancia se nos ofrece realmente gracias a las mediaciones racionales que nos son accesibles y que le pertenecen. Ahora bien, si estas mediaciones no tuvieran otro horizonte que el gramatical, sólo conoceríamos las lenguas, nunca las sustancias reales.

La presentación activa de la sustancia en sus predicados se refleja en nuestras proposiciones más simples, como este juicio directo: «El camino es ancho». Adoptamos la tesis de que la estructura lógica de la proposición no fundamenta su alcance ontológico, sino que, al contrario, éste irradia hasta en su exposición conforme a la lógica. Podemos hacer la prueba de modo muy sencillo. Niego razonablemente la atribución de un predicado a un sujeto si este sujeto, realmente, no se presenta en él. Si me dicen que un camino es estrecho y en realidad es ancho, lo negaré apoyándome en el realismo predicativo (sobre la experiencia del mundo implicada por el predicado), que el objetor acepta espontáneamente para justificar su propia afirmación. El positivismo más anti-metafísico, que exi-

1. Cf. G. Reale, *Filo conduttore grammaticale*. Trendelenburg cree encontrar en la gramática un hilo conductor que guía la determinación de las categorías, pero no su ordenación o deducción (cf. p. 33). Reale no comparte esta opinión ni la de O. Apelt, que se mueve en una perspectiva únicamente lógica. El profesor de Milán ve más bien un hilo conductor «ontológico» (cf. p. 57).

2. Cf. G. W. Leibniz, *La monadologie*, § 7. Incluso para Leibniz, si las mónadas no tienen ventanas, tal y como están cerradas en sí mismas, si no conocen ninguna cualidad relativa, «no habría medio de percibir ningún cambio en las cosas» (§ 8). Y esto no tiene sentido. Por tanto, las mónadas no son sin relaciones, ni siquiera para el filósofo de Hannover. Para Breton, «a los filósofos de la interioridad, se opondrá con gusto una filosofía al aire libre y expuesta al viento. La mónada nunca ha tenido tantas puertas y ventanas» (S. Breton, *Substance et existence*, 190).

ge pruebas provenientes sólo de la experiencia, atestigua que la lógica se funda sobre la realidad vivida. Los filósofos que a pesar de todo insisten en el origen gramatical de la sustancia dicen que la ontología traduce la estructura del griego. Pero éstas son afirmaciones sin un significado reflexionado. Toda cultura acoge a su modo la realidad y tiene poder para decirla. La realidad se presenta en todo lenguaje de tal manera que cualquier lenguaje en sí la habita, y que, a partir de ahí, todos podemos prestarle homenaje. Que el griego haya tematizado esta intención ontológica del lenguaje no supone que esta intención sea sólo griega.

Sin embargo, la estructura de nuestros lenguajes, en gran parte tributarios de circunstancias históricas, determina inevitablemente su intención ontológica. Si todas las lenguas dicen la realidad, todas la dicen a su modo, revelando así las diferentes posibilidades inmanentes a la realidad. Una lengua que se deja analizar y manipular más fácilmente que otras, o que es criticada por las circunstancias políticas, como fue el caso en Grecia, dará lugar a una aprehensión más analítica de la realidad de modo que podrá adueñarse de ella todavía más. Así surgieron las ciencias y las técnicas, primero en Grecia, después en las lenguas latinas, después en los idiomas indoeuropeos. El orden gramatical de la lengua, la sucesión ordenada de sus elementos y sus significados constitutivos dicen la realidad, pues la realidad se dice en todo eso. Lo que se produjo en griego, se hubiera podido producir en cualquier otra lengua. Pero sólo las lenguas indo-europeas han podido aprovecharse, al menos de vez en cuando, de una vida civil capaz de darles una soltura suficiente para que pudieran empeñarse en análisis críticos y sobrepasar sus intenciones ontológicas, liberar la manera de decir el ser de sus representaciones imaginarias. La pregunta del *Sofista*, que cita Heidegger en *Ser y tiempo*, es griega.

En Grecia, la dicción del ser se hizo atenta al ser de la dicción de manera que la intuición ontológica espontánea fue retomada por una reflexión segunda. Toda lengua tiene una gramática. Pero cualquier gramática no basta para dar cuenta de una intención ontológica. La racionalidad analiza primero las formas gramaticales de nuestras palabras (verbo, predicado, conjunción, preposición, etc.) al poner a punto las reglas de su uso. Luego la racionalidad se vuelve luego más formal, identificándose con un juego matemático que

abstrae el contenido real de sus enunciados. Aristóteles, ayudándose con los trabajos de los pitagóricos o adoptando su mentalidad, inventó así en sus *Primeros analíticos* I, 45 el famoso «cuadrado lógico», el emblema de la lógica formal, donde los diferentes tipos de proposiciones se simbolizan con letras. La distinción clásica entre el juicio predicativo y el juicio objetivo³ va más lejos todavía: después de que el lógico pase de la gramática material a la lógica formal, el metafísico va de la lógica formal a la afirmación ontológica. Al recorrer estas etapas, el pensamiento accede cada vez más a sus operaciones y se hace atento a lo real.

El juicio predicativo aprovecha los elementos gramaticales al gozar de sus caracteres propios; no confunde el sujeto con su predicado. La crítica gramatical, que considera nuestros términos y su capacidad de representar un papel en la frase (por ejemplo, la palabra que significa una «cosa» no puede convertirse en un verbo; «Juan comida» no reemplaza a «Juan come»), evidencia la imposibilidad de mezclar los elementos de nuestras frases como si representasen cualquier papel, indiferentemente. La lógica formal depura estas imposibilidades proponiendo sus representaciones neutras. La afirmación ontológica sobrepasa estos dos niveles anteriores. Su efectividad no proviene de la disposición correcta de sus elementos en una frase construida de acuerdo a las reglas de la gramática y de la lógica, sino de su enunciación⁴ o de sus significados, depositados en el diccionario, articulados por la gramática y la lógica, que señalan hacia alguna realidad y acceden a un sentido. Decir el juicio constituye la razón última de la lógica y de la gramática. Esta palabra representa su papel de sujeto y aquella su papel de predicado en el interior de un juicio efectivamente enunciado con una intención ontológica. Sin nuestras enunciaciones, las palabras pueden manipularse y disponerse para servir de cualquier modo y a cualquiera. La enunciación de nuestras frases las fija en su sentido. Ahora bien, no hay enunciación sin comunicación. La esencia ontológica de una lengua acontece pues en un intercambio intersubjetivo. Sólo en el corazón de la intersubjetividad surge la posi-

3. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 296-298.

4. La distinción entre el «enunciado» y la «enunciación», señalada por algunos analistas contemporáneos, es común en filosofía reflexiva.

bilidad de decir la realidad. La realidad no reside en la gramática ni en la lógica, sino en nuestras conversaciones atentas a las condiciones necesarias y transcendentales de su realización.

Una frase no tiene alcance ontológico sólo por sus datos materiales y formales. La proposición: «Roma es una bebida gaseosa», compuesta por palabras significativas, está bien compuesta desde el punto de vista lógico. Cada uno de sus términos posee un significado, pero el conjunto no significa nada. El juicio «objetivo», que distinguimos del juicio «predicativo», expresa la realidad al ser susceptible de recibir la adhesión de aquel que la comprende. El juicio predicativo: «Roma es una bebida gaseosa» no espera ningún asentimiento, pues esta ciudad (aunque a menudo «gaseosa») no es realmente una bebida según el significado ordinario de esta palabra. Un juicio predicativo no es idéntico al juicio objetivo simplemente porque esté bien formado y tenga un significado, sino porque puede ser el objeto de un asentimiento. El alcance ontológico del lenguaje se realiza sólo en un juicio objetivo propuesto a la adhesión del otro⁵.

Quien reduce el problema ontológico del lenguaje a una cuestión gramatical o lógica reduce la enunciación al enunciado, mientras que el juicio goza de una unidad sintética más fundamental que las diferencias que separan sus elementos analizables. Esta unidad sintética se recorre en la duración al unir el sujeto y el predicado a pesar de su diferencia constitutiva. La proposición objetiva es siempre discursiva, pero un discurso que tiene necesidad de una cierta duración, de un pasaje continuo de un término a otro, sin salto de instante en instante como si la unidad de su frase resultase de la adición de mónadas más pequeñas. El discurso accede a su plenitud al unificar fácilmente todos sus elementos en un acto que los trasciende a todos. La unidad continua de la proposición, su duración activa que hace posible la inteligibilidad de su sentido, es aprehendida en un acto espiritual que se adhiere a ella al comprenderla más allá de sus funciones gramaticales y lógicas, aunque por su mediación.

La inteligibilidad de la frase: «El camino es ancho», o su significado, se origina en la experiencia de la realidad. Pero cuando in-

5. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 314-318.

roduzco aquí esta proposición: «El camino es ancho», usted me comprende cómodamente sentado en el sillón, sin hacer la experiencia de un camino ancho. El significado de una proposición sintética nace de y en el espíritu. Los aristotélicos y los discípulos de Hume dicen que la percibimos al despertar antiguas experiencias almacenadas en la memoria. Pero esta teoría no es completamente exacta. Si digo: «El camino es líquido», usted entiende una proposición significativa, aunque nadie haya visto nunca un camino líquido. El significado de una proposición no nace de la experiencia. La proposición: «Roma es una bebida gaseosa» no tiene ningún valor verdadero, pero goza de un significado suficiente para que usted pueda negarle todo valor de verdad, y este significado no proviene de ninguna experiencia. Si según el aristotelismo (del que la lingüística contemporánea impugna el psicologuismo) el significado de un concepto viene de la experiencia y de la memoria, éste no es el caso del significado de la proposición. El significado de una proposición no nace de la experiencia de aquello que quiere significar, sino de la síntesis espiritual que ella expresa. Por significado de una proposición, entendemos entonces su inteligibilidad, de la que el espíritu asume la responsabilidad.

Distinguimos el significado y el sentido. El significado de una frase se presenta en la proposición predicativa que se entiende en su integridad, y no sólo en la diversidad de sus elementos, aunque, evidentemente, cada uno de sus elementos goza de un significado para que el conjunto también sea significativo. El significado de una palabra no refleja por sí misma ninguna referencia a la realidad; es arbitraria, decía Saussure⁶, depende de nuestras culturas, del sistema de la lengua en que esa palabra se inscribe. Al contrario, el significado de una frase nace del genio de quien habla, de su estilo, y no solamente de su cultura. Por sentido, entendemos la referencia objetiva de la proposición y de las palabras. Esta referencia objetiva no sólo es sensible o empírica. Tampoco es solamente significativa, como en la proposición: «Roma es una bebida gaseosa». De hecho, para precisar las expresiones de esta obra, llamaremos «sentido» a aquello que adviene en la proposición objetiva

6. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, «Seconde partie: Linguistique synchronique», 141-192.

(distinta de la proposición predicativa) mediante un consentimiento del espíritu y, por tanto, en un acto que nos compromete, ejerciendo el consentimiento en su enunciación una toma de posición sobre el enunciado de la realidad. El sentido de una proposición está actuado por el consentimiento que le damos, por la responsabilidad que tomamos ante el otro.

Por fin, observemos que el sentido de una proposición adviene sólo en la proposición significativa; por el contrario, una proposición bien formada goza de un valor de significado incluso si no reenvía a realidad o sentido alguno. El significado de la proposición bien formada: «Roma es una bebida gaseosa» es suficientemente claro para justificar la negación de su sentido, de su referencia. El sentido implica el significado; sin embargo, el significado no implica el sentido. Ninguna proposición goza de sentido si no posee primero un significado. Toda proposición con sentido sobre la realidad pasa por tanto a través de una elaboración anterior de sus términos y de sus relaciones en el sistema de la lengua.

El significado de una palabra y de una frase predispone a su sentido. Ahora bien, el significado nace de un esfuerzo espiritual. Por tanto, debemos investigar qué papel desempeña la espiritualidad en la construcción de la inteligibilidad (significado), y, por ello, en la acogida de la realidad (sentido). Por este motivo, distinguimos varios momentos del lenguaje. Este capítulo se dedica a los dos primeros momentos, la lengua y el discurso, que atañen de cerca al significado de lo que decimos. Más tarde abordaremos los dos últimos momentos del lenguaje, la palabra y el lenguaje propiamente dicho, donde se tratará del sentido y de la realidad.

2. La lengua

Para Ferdinand de Saussure, la lengua «es el conjunto de los hábitos lingüísticos que permiten a un sujeto comprender y hacerse comprender»⁷. Esta definición conviene perfectamente a los juicios predicativos, a las afirmaciones significativas. La proposición: «Roma es una bebida gaseosa» se comprende sin dificultad, aun-

7. *Ibid.*, 112.

que no tiene sentido. Dicho de otra manera: la lengua constituye la materia de nuestras proposiciones. El significado de las frases reside en su materia, en sus palabras compuestas en conjuntos bien formados. Fijémonos ahora en las palabras significativas, que clasificamos en dos grupos: las palabras indicativas y las palabras operatorias. Después nos detendremos en las relaciones que establecemos entre las palabras en nuestros «discursos».

Las palabras indicativas, es decir, nuestros conceptos de sustancias y de sus predicados, señalan o describen los estados de hechos. Entran en la frase al estar unidos por la cópula «es»: «El camino es ancho». Al contrario, las palabras operatorias presentan acciones que se están realizando (en el pasado, el presente o el futuro); sobre todo son verbos («Pedro canta»). Pero la cópula que une las palabras indicativas es también un verbo activo, y en este sentido expresa el acto del sujeto que se presenta de modo efectivo en sus predicados. Las palabras específicamente de acción quizá son consideradas como predicados que una cópula liga a un sujeto para expresar un estado. Por ejemplo, «Pedro canta» puede comprenderse de la misma manera que «Pedro está cantando». No obstante, en este caso, el estado es de nuevo una acción que se está realizando (lo que confirma lo que acabamos de decir de la cópula «es») y que está significado por el participio presente del verbo «cantar». Por tanto, la distinción entre las palabras operatorias y las palabras indicativas no es siempre evidente, salvo cuando se trata de sustancias determinadas o de predicados bien precisos, aislados, fijados.

Las palabras propiamente operatorias significan movimientos explícitos. Indican al pensamiento realidades cambiantes que no agota la instantaneidad inmediata de sus representaciones inteligibles. El verbo «ser», como cópula, representa este papel dinámico. Une el sujeto y el predicado gracias a la mediación que no constituye un tercer término, sino que es interior a la sustancia, su acto. La cópula «es», que no encontramos al lado del sujeto y del predicado como un nuevo término representable, dice el acto del sujeto expresándose en sus predicados («El camino es ancho»). Sin embargo, el mismo verbo «ser» puede significar también «existir» en una frase sin predicado: «Tú existes». En este caso no relaciona dinámicamente un sujeto y sus predicados. Tampoco expresa

un predicado del sujeto (la existencia, afirmaba con fuerza Kant⁸, no es un predicado). Más bien significa el dinamismo de la sustancia que se hace presente de manera efectiva y de otra manera que en función de sus predicados o de los límites de su esencia⁹. Por esta razón, la palabra «ser» no da lugar a una representación determinada, sino que indica una transcendencia interior a la sustancia más allá de todos sus predicados particulares. La palabra «ser» significa el acto del sujeto que se pone o se presenta él mismo, bien en su simplicidad originaria («ser» significa entonces «existir»), bien en sus predicados por los que él se sitúa en el mundo.

Por tanto, la distinción entre las palabras de acción y las de estado no siempre es neta, salvo si se distinguen sus intenciones espirituales, según que tengan por objeto la realidad o su representación. La realidad es acción, y su representación estado. Pero incluso las palabras de estado o las puras descripciones de los hechos representan acciones originarias. La reflexión desarrollada en el capítulo precedente sobre la sustancia mostró que nuestras representaciones conceptuales presentan el ejercicio de una sustancia realmente dinámica, de manera semejante a lo que significan nuestras palabras de acción. De hecho, las palabras indicativas de estado son conceptos universales producidos por el pensamiento abstractivo. Puede criticarse fácilmente este pensamiento conceptual o representativo reconociendo en él una fijación de lo viviente. Es verdad que, una vez construidos, nuestros conceptos permanecen indiferentes a las nuevas experiencias. El concepto «hombre» que vale para Pablo, para María y para Paco, está disponible de una vez por todas, para todos los tiempos y para todos los lugares, para todo nuevo reencuentro, sin posibilidad de evolución; estático, vale hoy como valió ayer y como valdrá mañana, sin sufrir modificaciones debido a un encuentro inesperado. El concepto no deja ver ningún acto, ningún existente. Fijado, está muerto, sin temporalidad ni duración.

8. Cf. las críticas de Kant al argumento que denomina «ontológico»: «*Ser* no es manifiestamente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 598 / B 626).

9. «*Ser*» «es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí» (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598 / B 626). Cf. sobre este tema, la distinción entre el existir y la esencia, M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §§ 7 a 9.

La intemporalidad del concepto proviene de su construcción. El concepto no es un principio, un *arjé*, sino un resultado, un efecto segundo, un «hecho» (participio pasado pasivo). El concepto concluye una producción intelectual. El concepto intemporal detiene el impulso del pensamiento al suspender el esfuerzo de la memoria, al hacer superflua la atención a la realidad viva. Con todo, en la práctica, el trabajo de la memoria nunca se termina si no es con la muerte; todo acontecimiento nuevo la enriquece y la afina. Por tanto, la función espiritual que provoca la fijación de los conceptos no puede ser la memoria, que no se fija nunca. La memoria, según el final de los *Segundos analíticos* de Aristóteles, construye el concepto. Pero no es ella la que borra las diferencias entre las sustancias primeras. La primera de las diferencias borradas es la del acto de ser o de existir propia de cada sustancia. Una función espiritual adaptada a la duración, como la memoria, no puede ser responsable de una abstracción semejante. El concepto, vaciado de toda nota de existencia durante su construcción, reduce el acto a una representación en la que la sustancia no se presenta en acto. La memoria no puede estar en el origen de tal empobrecimiento.

Por tanto, ¿de dónde viene la fijación del acto ocurrida durante la construcción del concepto? El concepto vaciado del acto sustancial manifiesta en su pobreza la posibilidad, incluso la necesidad, de la suspensión del acto espiritual. La validez cognitiva del concepto y su necesidad práctica para la actividad del conocimiento testimonian de la transcendencia espiritual que no está sometida a la discontinuidad de los instantes sucesivos y puntuales de la sensación, a su aparición y a su desaparición. No obstante, para conocer no podemos abandonar los conceptos fijados y múltiples. Este hecho es un derecho. La transcendencia espiritual y su ejercicio concreto en aquello que entorpece y suspende su acto fundan el trabajo de la conceptualización. El concepto proviene de un acto espiritual que lleva a cumplimiento al fijarlo. Así, el acto que produce el concepto se detiene él mismo en su producto; hace de él una presencia. El presente conceptual proviene de un esfuerzo espiritual que se impone terminar y limitar su dinamismo en una representación mental, invertir su acto en un estado para hacerse efectivo.

Al pensar por medio de conceptos y de representaciones, el espíritu ejerce su actividad propia y su duración. No obstante, gracias a

la inflexión de su dinamismo en sus representaciones mentales, y al considerar esta suspensión de su acto, el espíritu puede representarse a sí mismo y analizar su acto. Este análisis ejerce todavía la duración del acto espiritual, pero representándola y dejándose tentar por su eternización. Al tematizar su duración continua, el espíritu fija su movimiento propio. La meditación del espíritu sobre sí mismo se transforma entonces en análisis de sus funciones como si éstas estuvieran completamente hechas. La duración espiritual, aunque ejercida todavía para sostener este esfuerzo del análisis, no cuenta ya sino como un elemento determinado entre otros que, al formar conjuntos, producen el «concepto» del espíritu, su representación mental. Esta explicación de la actividad espiritual no asume el acto espiritual como acto.

Estas consideraciones nos permiten distinguir lo real y lo existente. Lo existente, este acto del espíritu que ejerce su duración evolutiva, sigue un recorrido continuo e irreversible, mientras que lo real depende de nuestras representaciones de las que constituye la razón de su estabilidad, la causa formal. Pero sabemos que la función representativa de la conciencia ejerce un acto, que está enraizada en lo existente y en su duración continua. Sabemos también que, en su obra conceptual, la conciencia suspende la duración existencial. Sus conceptos reciben así una temporalidad reversible. El hombre de mañana no será ni más ni menos «hombre» que el de ayer. El tiempo de los conceptos está formado por momentos aislables unos de otros. Los conceptos son así susceptibles de ser organizados haciendo abstracción de la duración de los existentes, al capricho de una serie arbitraria de acontecimientos y abandonados a los cálculos de nuestras ciencias.

Las palabras operatorias reivindican una precedencia sobre las palabras indicativas, sobre los conceptos y sobre las puras descripciones de hechos terminadas y desvitalizadas. No obstante, las palabras indicativas, predicables universalmente, también son indispensables para el acto. Las palabras indicativas significan la suspensión del acto espiritual, que organiza gracias a ellas su comprensión neutra del mundo y la propone a otro de modo neutro. Ningún concepto tiene significado si no es dentro de una proposición neutralizada y susceptible de ser comunicada y compartida.

La construcción del concepto desempeña un trabajo espiritual. Al eliminar ciertos aspectos de los existentes, esta construcción po-

ne otros aspectos como ejes posibles para su trabajo. Una determinación conceptual se construye al eliminar otras determinaciones. «Toda determinación es una negación», decía Spinoza. La construcción conceptual se alía con las distinciones, las separaciones, las divisiones de la vida y del ser que privilegian las «diferencias específicas». La *Isagogé* de Porfirio sugiere una clasificación sistemática de los conceptos con la ayuda de sus diferencias. Estas diferencias organizan nuestros conceptos en grupos homogéneos y jerarquizados, permitiendo así una representación del mundo tal que todos los entes reciben un lugar razonablemente satisfactorio en una estructura bien construida y estabilizada de géneros y de especies. El deseo de organizar el mundo, o el deseo del «uno», preside esta construcción, que, no obstante, sigue siendo formal y que puede someterse a la indistinción de una forma originaria, tal como «el ente en tanto que ente».

La fijación jerárquica de los conceptos pertenece al acto espiritual como un destino de su ejercicio. En este sentido, el acto espiritual parece carecer de libertad, y está destinado a desaparecer en la totalidad del mundo que, *a priori* unificado y coherente, lo precede y lo atrae intelectualmente. Sin embargo, el acto espiritual sólo aborda este mundo a través de su existencia concreta y particular. Por eso es capaz de renovar incansable y libremente sus representaciones mentales y de no satisfacerse con ninguno de sus conceptos. Con todo, esta apertura se ejerce una vez más en la necesidad, pues pretende siempre, aunque sea de manera original, una unidad del mundo formalmente jerarquizada. Esta necesidad transcendental sostiene el acto espiritual. En efecto, ¿quién podría soportar la arbitrariedad de un acto indefinidamente abierto? La construcción de nuestras jerarquías conceptuales salva nuestra exigencia espiritual del mal infinito al volverla hacia la construcción de sus representaciones neutralizadas y comunicables.

El acto espiritual que construye sus conceptos no es su único dueño; padece su cultura. Mejor: su cultura le salva de su soledad. Las lenguas no son nuestras obras personales. Nadie ha creado la lengua que habla. Todos hablamos gracias a lo que se nos ha transmitido. Las lenguas vienen de nuestras respectivas tradiciones. Las generaciones que nos han precedido organizaron el mundo a su manera, y recibimos en nuestras lenguas el resultado de sus esfuerzos.

Las lenguas conducen y enriquecen nuestras investigaciones individuales; también frenan a aquellos que querían organizar el mundo según el capricho de su *ego* solitario. Pasar de una lengua a otra es cambiar de cultura y de mundo. Nos expresamos asumiendo inevitablemente la memoria de nuestras lenguas, haciendo nuestro lo que viene desde el fondo de nuestra historia, sin que podamos adueñarnos de ello ni incluso conocerlo en toda su profundidad. Nuestras lenguas nos ofrecen también la oportunidad de poder comunicarnos utilizando los mismos códigos lingüísticos. El dato lingüístico tradicional, a pesar de su origen oscuro, permite que nos hablemos, que nos comprendamos, que nos comuniquemos. Sin lengua común y neutra, liberada de las pretensiones más o menos geniales de cada uno, estaríamos condenados al silencio o a la incapacidad de ejercer realmente nuestro acto humano.

Ya hemos insistido en la alteridad de los conceptos o de las palabras indicativas como condición del ejercicio del acto afín a las palabras operatorias. Nuestras palabras fijadas y nuestras lenguas constituyen un primer nivel de alteridad necesario para el espíritu. Pero es necesario reafirmar que las neutralizaciones de una lengua no son las únicas mediaciones entre los interlocutores. La utilización de los mismos códigos lingüísticos no es una condición absoluta para el entendimiento mutuo. Podemos comprender una lengua extranjera, traducirla, responder correctamente a sus invitaciones a actuar de esta o aquella manera, practicar su intención exacta. Pasamos de una lengua a otra gracias a las mediaciones exactas que no dependen de una tercera lengua. El mundo de cada cultura particular puede ser entendido por otra cultura. Sin duda, «traducir es traicionar», pero no hay que exagerar. Para mostrarlo, recurramos a la prueba por el absurdo. Los muros que se levantan entre esta lengua y aquella, extranjera, y que impiden teóricamente el entendimiento mutuo, pueden construirse dentro de una misma lengua, entre dos hablantes diferentes. Si sólo puedo comprender una lengua idéntica a la mía, sólo me comunicaré conmigo mismo, sólo me comprenderé a mí mismo y nunca a mi hermano que, distinto de mí aunque con la misma cultura y educación, utiliza sus palabras, sus giros fraseológicos, sus expresiones preferidas, su estilo único, que pronuncia discursos diferentes a todos los demás, y que me hace vivir dentro de su mundo.

3. *El discurso*

La palabra «discurso» connota la discursividad, el camino ordenado que, a través de una serie de etapas, alcanza un punto final y nuevo en relación a lo que estaba dado al principio. La lengua está hecha de palabras. Toda palabra, compuesta de sonidos introducidos en un orden convenido, es ya un discurso. Las palabras pronunciadas correctamente y puestas en serie según convenciones precisas componen luego nuestras proposiciones. La proposición es también un discurso, pues realiza el paso legítimo y unificante de una palabra, el sujeto, a otra, el predicado.

Habitualmente, se reserva la palabra «discurso» para un conjunto de proposiciones ligadas unas a otras. Cuando este vínculo sigue normas lógicas, el discurso se llama «argumentación». A veces los filósofos reducen la argumentación a la demostración. En efecto, la demostración es el caso emblemático de una argumentación bien hecha y lograda. Platón¹⁰ distingue la opinión cambiante, el discurso y la intuición; la opinión no conoce nada que verdaderamente sea; el discurso conoce por medio de la demostración, por ejemplo la del geómetra; la intuición conoce inmediatamente lo que es. Para Aristóteles, el silogismo expresa la esencia del discurso donde, «dadas ciertas cosas, resulta necesariamente otra cosa distinta gracias sólo a esas primeras cosas dadas»¹¹. Tomás de Aquino retoma estos puntos de vista del Estagirita. Para la *Suma teológica*, «hay [...] conocimiento discursivo cuando, a partir de una cosa conocida primeramente, se llega al conocimiento de otra cosa conocida después, y que antes era desconocida». De igual modo, para la *Suma contra los gentiles*, «nuestro pensamiento es racionante¹² cuando vamos de un objeto de conocimiento a otro, como en nuestros silogismos, que proceden de los principios a las conclusiones»¹³. No obstante, no puede identificarse todo discurso con la argumentación silogística. Las diversas relaciones lógicas entre

10. Cf. Platón, *República*, VI, 511.

11. Aristóteles, *Primeros analíticos*, I, 1 (24b 17-19).

12. Es decir, discursivo, según una identificación propuesta inmediatamente antes del texto aquí citado.

13. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 58, 3 ad 1, y *Summa contra gentiles*, I, 57.

las proposiciones, indicadas de modos variados por las conjunciones «ahora bien», «o», «y», «pero», «porque», «aunque», «luego» y otras (no se trata sólo de los «ahora bien» o «luego» de los silogismos de la escuela), conectan nuestras operaciones argumentativas múltiples al evidenciar la gran diversidad de modos del discurso racional.

Toda argumentación quiere ser coherente y apremiante. Por tanto, presupone siempre la unidad del mundo. Pero esta unidad puede indicarse y ejercerse de muchas maneras. De todos modos, en cualquier proposición elemental, relacionamos un sujeto con un predicado; por tanto, ponemos el sujeto en un sistema de significado que reenvía a la totalidad ideal del mundo. En efecto, un predicado une su sujeto (nivel 1) con todos los otros sujetos (nivel 2) que gozan del mismo predicado, después a los sujetos (nivel 3) que poseen un predicado idéntico a uno de los predicados de los sujetos del nivel 2, etc. Por esta razón, la posición de un sujeto en la totalidad del mundo únicamente es descriptiva, siendo la totalidad del mundo tan diversa como son diversos los géneros de nuestras palabras descriptivas u operatorias. Nuestras lenguas inventan modalidades múltiples de la articulación del mundo. Estas modalidades no son exclusivas entre sí. Por ejemplo, una definición lógica de una sustancia reenvía al mundo lógico en el que esta definición tiene un significado: una presentación poética de la misma sustancia evocará otro mundo. Lo que la lógica no puede pretender, lo hará la poesía. De modo semejante, el discurso científico, tenido por más seguro que la retórica para conocer lo que es, alcanza su fin en la posesión y manipulación de los entes; así, se representa la realidad como un estado disponible. Pero el discurso científico es particular. En política, la retórica es más fecunda que la deducción científica, y no sólo porque puede confundir y engañar al adversario. Para alcanzar la totalidad ideal del mundo, todo discurso debe estar limitado, situado y sobrepasado. De ahí también la diversidad de caminos discursivos a lo largo de la historia.

El camino de la invención de las ciencias modernas sigue cierta lógica. La cuestión es saber cuál. El discurso científico, según las normas antiguas, obedece a los principios fundamentales enunciados por la lógica mayor y que son la no-contradicción, el terce-

ro-excluido¹⁴ y la implicación (si M es B y A es M, A es B). Estos principios vigilan el buen uso de los términos del silogismo. No obstante, para dar campo a la invención, la lógica moderna intenta debilitar el principio de tercero-excluido y no considerar el principio de no-contradicción como un principio primero, sino sólo como una necesidad de uso. El principio de no-contradicción, fundándose en la identidad de los conceptos, supone en efecto el cierre de la totalidad de sus significados o de sus definiciones. Sin embargo, esta suposición no se sostiene cuando se entiende esta totalidad como un ideal futuro y no como un dato a acoger de modo contemplativo. Los términos racionales ciertamente no soportan la contradicción si están encerrados en sus dominios bien delimitados, pero éste no es el caso cuando la investigación se abre indefinidamente.

Antes de profundizar en la problemática del tercero-excluido y de la apertura inventiva del discurso, detengámonos un instante en las reglas clásicas del encadenamiento proposicional. Estas reglas son férreas, y se reducen a las de la deducción. Los principios del silogismo deductivo se imponen necesariamente. De hecho, todos los silogismos pueden reducirse, gracias a procedimientos rigurosos y precisos¹⁵, a una forma única que encadena tres proposiciones positivas y universales, la mayor («Todo M es B»), la menor («Todo A es M») y la conclusión («Todo A es B»). Es famoso este ejemplo: «Todos los hombres son mortales; ahora bien, Sócrates es un hombre; luego Sócrates es mortal». Esta forma de silogismo se ha denominado Bárbara¹⁶. No se demuestra su necesidad, puesto que toda demostración supone una secuencia de proposiciones necesariamente ligadas, y esta secuencia está justamente formalizada en el Bárbara del modo más puro. No se demuestra la forma pura

14. Contradicción: «Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto y bajo el mismo aspecto» (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3 [1005b 19-20]). Tercero excluido: «Entre los opuestos, los contradictorios no admiten término medio: la contradicción consiste en una oposición en la que uno u otro de los miembros es necesariamente verdadero de algún sujeto, es decir, sin ningún intermediario» (*ibid.*, X, 7 [1057a 33-35]).

15. Cf. los manuales clásicos, por ejemplo F. Morandini, *Logica*, 141-145.

16. La letra «a» indica una proposición universal positiva; en el «Bárbara», las tres proposiciones son «a». Sobre la formalización de las proposiciones lógicas durante la Edad Media, cf. J. Bochenski, *Formale Logik*, 244-260.

del razonamiento con un razonamiento; esto sería moverse en círculo. La validez del Bárbara es indemostrable por deducción.

Pero según el aristotelismo, si no puede demostrarse un principio primero, puede refutarse su negación y mostrar así, de manera mediata, su necesidad. Dos objeciones se presentan contra el Bárbara. La primera se fija en la mayor, y la segunda en la menor. Primero la mayor. Si el objetor contradice esta mayor pretendiendo que «ningún silogismo prueba» (mientras que, para mí, el Bárbara, que resume todo silogismo, prueba), opone a mi mayor positiva una negación: niega la validez de cualquier silogismo. Pero, en este caso, el objetor asume el rigor de este silogismo: «Ningún silogismo prueba; ahora bien, el Bárbara es un silogismo; luego el Bárbara no prueba». Esta forma de razonamiento deja brillar la validez del Bárbara, una vez que se han reducido sus negaciones a las posiciones correlativas («Ningún silogismo prueba» = «Todos los silogismos no prueban»). Por tanto, el objetor, que niega la validez del silogismo Bárbara, pero que debe aceptarla para negarla, se contradice. La segunda objeción, que acepta la mayor («Todo silogismo prueba»), rechaza la menor: «Bárbara no es un silogismo». Fácilmente se ve cómo destruir esta objeción. La mayor: «Toda prueba es un silogismo»; la menor: «Bárbara no es silogismo»; conclusión: «Bárbara no prueba». Esta forma de silogismo, donde los sujetos son todos universales (un nombre propio o asimilado se considera en lógica clásica como universal, pues agota en sí todos los casos posibles de su atribución), parte de una afirmación para concluir en una negación por medio de una negación. La Edad Media ha denominado Camestres a este silogismo, que procedimientos precisos reconducen al Bárbara, mostrando así lo absurdo de la objeción contra la menor.

La lógica clásica impone al discurso una racionalidad universal y formal. La implicación del Bárbara es fundamental para ello, así como los principios de no-contradicción y de tercero-excluido. La lógica clásica expresa así la exigencia espiritual del conocimiento, la búsqueda de la unidad del discurso, una exigencia que, por otra parte, se impone a todas las experiencias humanas. En todo lo que experimentamos humanamente, incluyendo nuestros sentimientos, exigimos una coherencia, una racionalidad inmanente, una sistematización posible. Las reglas de la lógica mayor realizan esta exi-

gencia en el plano de la razón. Pero quien construye su comprensión de la realidad con la única ayuda de estas reglas supone que hay una correspondencia entre su práctica y la unidad ideal de la realidad. Se presume que la unidad del mundo se corresponde con un encadenamiento de proposiciones que respeta los principios de la lógica mayor. Pero ¿dónde puede fundamentarse esta correspondencia, si no es en la razón que pretende dejar brillar la potencia del mundo en sus operaciones?

Sin embargo, de que la unidad del mundo sea una necesidad para el pensamiento y para la vida, ¿se sigue que el mundo en sí mismo esté unido? De la necesidad de pensar X, ¿se sigue que esta X existe en sí misma, o no es más bien en la medida en que es necesario pensarla así y no de otra manera, un postulado de la razón? La necesidad de un postulado racional no puede constituir ciertamente la razón de su realidad. La lógica formal supone que la realidad posee un rigor que ella refleja en sus discursos. Esta suposición no es irracional, pero no es fácil ir más lejos y afirmar que es efectivamente así. ¿Cómo asegurarse de que el lenguaje formal muestra verdaderamente la realidad, que aquello que debe ser para nosotros sea también y primero en sí? Los autores han criticado desde siempre el argumento que Kant llamó «ontológico»¹⁷ y que, en Descartes por ejemplo, quiere probar que Dios existe a partir de la sola consideración de la idea de perfección y de las necesidades racionales que de ahí se siguen. El logicismo pasa también, suponiendo legítimo tanto a uno como a otro, de lo mental a lo real, de las necesidades que imponen los caminos de la razón a la fundación ontológica de estas necesidades.

Para salir de estas dificultades, haría falta fundar la lógica deductiva sin utilizar la deducción. Aristóteles se dedica a ello en la *Metafísica* IV, 4, donde habla de la mostración de los principios por refutación o por retorsión¹⁸, y no por demostración. Pero esta mostración sólo indica que hay necesidades inmanentes al ejercicio del pensamiento en el diálogo. La mostración no alcanza, salvo de nuevo nominalmente, la unidad real del mundo. Por esta razón, la

17. Cf. I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Ak II, 161; Id, *Kritik der reinen Vernunft*, A 592 / B 620.

18. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4 (1006a 13).

retorsión es incapaz de abrir un camino nuevo para la investigación, para la invención científica. Su horizonte es arqueológico y formal, y no teleológico y real. La cientificidad que esta mostración expresa es típica de la antigüedad, y presenta los síntomas del idealismo que considera las necesidades racionales como valores ontológicos. La ciencia moderna y sus argumentaciones inventivas se han liberado de este idealismo arqueológico.

Los autores de la Modernidad han criticado la pertinencia metodológica de la deducción silogística en nombre de la forma inventiva o proyectiva de la ciencia. Para Francis Bacon, en 1620, «esta sabiduría, que sabemos recibida en gran parte de los griegos, nos parece como la infancia de la ciencia, de la que tiene aspectos específicos: la facilidad para formar palabras y la incapacidad o la inmadurez para producir. Es un saber fecundo en controversias, pero estéril en obras [...]. Si estas ciencias [antiguas] no hubieran muerto, no habría dejado de repetirse lo que ha pasado durante siglos: han permanecido en su sitio, sin moverse, y no han aportado ningún progreso digno a la humanidad [...]. Pero en las artes mecánicas ocurre lo contrario; como si participasen en algún espíritu de vida, crecen y se perfeccionan cada día más [...]. Al contrario, la filosofía y las ciencias especulativas han sido adoradas y celebradas como estatuas, pero nunca han producido nada»¹⁹. ¿Por qué esta esterilidad de las ciencias antiguas? Porque, según este filósofo, creen saber lo que es la realidad, pero se contentan con palabras, sin preguntarse por las condiciones de su construcción inductiva y sobre su cimiento ontológico. «Rechazamos la demostración por silogismo porque opera de modo confuso y hace que la naturaleza se escape de nuestras manos. En efecto, si no puede ponerse en duda que dos cosas que concuerdan en un término medio concuerdan también entre ellas (lo que es de una exactitud matemática), no obstante queda este engaño: que el silogismo resulta de proposiciones, las proposiciones de palabras, y que las palabras son signos de las nociones»²⁰. Así, Bacon plantea el problema del sentido de las palabras, problema que la lógica clásica supondrá resuelto a sus ojos, aunque en vano.

19. F. Bacon, «Praefatio» de su *Instauratio magna*, en *Works* I, 125-126.

20. Id., *Distributio operis*, en *Ibid.*, 136.

Descartes, aunque permanezca fiel a la escolástica en numerosos puntos, critica también la silogística juzgándola de modo idéntico a Bacon, del que retoma, quizá sin saberlo, los mismos términos. En efecto, el *Discurso del método* impone, en el enunciado de su primera regla, «evitar cuidadosamente la precipitación y el prejuicio»²¹. Para Bacon, la ciencia antigua trabajaba con «precipitación», ya que induce sin control sus conceptos generales y vagos; efectivamente, la inducción de los antiguos consistía «en partir de la experiencia sensible y particular y en volar hacia conceptos muy generales [...]. Este método, rápido ciertamente, es precipitado e impracticable para la investigación natural, mientras que favorece mucho las discusiones»²². Al contrario, la inducción moderna refiere sus conceptos a la experiencia que hace cambiar pacientemente para precisar sus múltiples matices. Afina de continuo sus enunciaciones de las cosas. Muestra que tal palabra vale en este contexto pero no en el otro. No tiende hacia lo general, sino hacia el saber más preciso posible, incluso dándose nuevas palabras para enunciar mejor lo que revela de la realidad. En este caso, el principio unificador de la realidad no puede ser una forma conceptual que, inducida por abstracción de toda diferencia, abarque todo sin aprehender nada, sino una ley que describe los comportamientos circunstanciales de las sustancias, es decir, sus relaciones mutuas experimentadas de modo efectivo. A partir de aquí, la realidad se identifica con relaciones entre sustancias, con leyes y ya no con hechos. De ahí la potencia ontológica de la argumentación matemática. Las leyes se enuncian matemáticamente. Para Leibniz²³, el principio primero es de orden matemático.

La crítica moderna del tercero-excluido proviene de la inflexión matemática de la afirmación ontológica. Este principio dice que, si una determinada proposición es verdadera, su contradictoria es fal-

21. R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 18. Sobre la relación de Descartes con la ciencia antigua, sobre todo con Aristóteles, cf. J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*.

22. F. Bacon, *Distributio operis*, en *Works* I, 136.

23. M. Serres, *La système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. La *mathesis universalis* de Descartes no va tan lejos; no se la puede confundir con un matematicismo; subraya solamente que para progresar en el saber de modo cierto es necesario proceder por medio de análisis y de síntesis (cf. las reglas dos y tres del método).

sa, sin otra solución posible. Supone así una disyunción perfecta entre los términos contradictorios, cuyos significados deben estar claramente definidos. Pero la vida escapa a las definiciones demasiado rigurosas, y la univocidad lógica, necesaria para que funcione la no-contradicción, no permite dar cuenta de su dinamismo interno. Incluso en las definiciones más esenciales, se impone cierta holgura. La definición del hombre como «animal razonable» vale lo que vale; en la realidad, los hombres son más o menos razonables. Más aún, en el ser dado se encuentra una potencia que le hace tender hacia el no-ser futuro. Ahora bien, puesto que desde el punto de vista de la metafísica, el acto precede al estado, el no-ser futuro (el acto pleno) precede al hecho (lleno de potencia) para darle su sentido. Es cierto que el devenir «es», pero no se opone al no-ser por la sola vía de la lógica y de la no-contradicción; el no-ser le es inmanente. La bellota es ya el roble por ser una bellota, pero un roble todavía futuro, por el momento un no-roble.

Por tanto, es razonable descartar el principio de tercero-excluido en el caso del devenir, de la investigación científica e incluso de la metafísica. Las antinomias de la *Crítica de la razón pura* de Kant, dedicadas a los principios que organizan la naturaleza²⁴, muestran con fuerza cómo las tesis contradictorias de la cosmología no llegan a destruirse mutuamente, sino que todas ellas permanecen probadas racionalmente. Quien quiere tratar de la realidad, la empobrecerá si destruye uno de sus términos contradictorios; más bien le es necesario situarlos a todos en su mutua relación subsumiéndolos bajo una idea mediadora, dialéctica. La corriente filosófica llamada «filosofía del espíritu» asume estas tesis fundamentales; muestra la fecundidad de la contradicción en la dialéctica; indica que, en el acto de reflexión, el espíritu accede a sí mismo a condición de darse en aquello que él no es. La lógica del espíritu es dialéctica, inaccesible al principio de no-contradicción.

Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, autores de un importante *Tratado de la argumentación*, notan que la argumentación retórica de las investigaciones contemporáneas rompe «con una concepción de la razón y del razonamiento procedente de Descartes»²⁵

24. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, a partir de A 426 / B 454.

25. C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, 1.

(y que, a decir verdad, también era escolástica como lo han mostrado Gilson y después Marion²⁶), sometida a la no-contradicción. La filosofía, cuando se quiso digna de la ciencia moderna, debió seguir el método de la ciencia entonces en alza, la geometría, que, a pesar de las promesas incluidas en la forma matemática del saber, descartaba toda probabilidad y afirmaba las certezas apoyándolas sobre la evidencia racional. Pero ¿está la vida tan alejada de lo aproximativo no evidente? «La naturaleza misma de la deliberación y de la argumentación se opone a la necesidad y a la evidencia, pues no se delibera cuando la solución es necesaria, y no se argumenta contra la evidencia. El campo de la argumentación es el de lo verosímil, de lo plausible, de lo probable, en la medida en que esto último escapa a las certezas del cálculo»²⁷. Si el discurso está abierto a una conclusión futura, no puede esperar encerrarla en un mundo dado que reducirá su investigación a una apariencia provisional y sin ser. La evidencia no sanciona la validez de su camino de acceso. No constituye el criterio mayor de la investigación. El saber, aunque pasando por etapas de evidencia, se ejerce con fuerza fuera de esas evidencias. Sin escepticismo inútil, el saber prosigue su búsqueda continuamente abierta. Su investigación es un recorrido y su discurso una acción y no un hecho a delimitar.

En este capítulo, hemos subrayado la importancia de la multiplicidad de discursos para alcanzar la realidad. Al discurso científico antiguo tentado por la univocidad, es necesario añadir otros discursos. La racionalidad moderna se hace inventiva; se apoya cada vez más sobre modelos múltiples, metáforas sugestivas y la analogía; hablaremos de ello en los capítulos siguientes. La pluralidad de discursos hace posible la actividad inventiva de la razón, que la silogística encerraba en la repetición de lo idéntico reduciendo las singularidades a la universalidad de algunas premisas. La atención del saber contemporáneo a la pluralidad se añade así a lo descubierto en las palabras operatorias, símbolos del acto espiritual que las palabras indicativas nunca llegan a encerrar dentro de sí.

26. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*; J. L. Marion, *Traduction selon le lexique cartésien et annotations conceptuelles*.

27. C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, 1.

LA METÁFORA Y LA ACCIÓN

Nuestros discursos se construyen a partir de nuestras lenguas, nuestras frases a partir de nuestras palabras. Nuestras lenguas y nuestras palabras están intrínsecamente abiertas a una multiplicidad de articulaciones que realizamos en nuestros discursos y en nuestras frases, en las que reciben su significado. De ahí la imposibilidad de aislar, salvo por abstracción, los elementos de nuestras frases y las combinaciones de nuestras palabras. De ello se deduce que nuestras lenguas y nuestros discursos son acciones, que los antiguos decían finalizadas por la descripción de lo real, pero que los modernos abren a una comprensión más afinada de la riqueza de aquello que es.

Este capítulo IV mostrará cómo la metáfora reúne en sí estos diversos elementos, de tal manera que aparece en el centro de toda problemática sobre la lengua y el discurso. Primero investigaremos cómo se articulan nuestras palabras y las cosas según la problemática que Aristóteles inauguró al distinguir el homónimo, el sinónimo y el parónimo, problemática que, como veremos después, la tradición procedente de la Edad Media precisó al hablar de equívoco, unívoco y análogo.

1. *Las palabras y las cosas*

El capítulo anterior distinguió el significado y el sentido de nuestras palabras. El significado se construye refiriendo un término a todos los otros de una misma lengua, mientras que su sentido connota su referencia a la realidad. La referencia de una palabra a las otras palabras y su referencia a la realidad se hacen efectivas siempre en las frases. De hecho, la cuestión del significado y del senti-

do no se plantea en el plano de las palabras aisladas, sino en el de las frases. La palabra «can», aisladamente, evoca la imagen mental de un animal, de una constelación, o de la parte de un fusil, según el caso. Tiene sentidos diversos, que definimos con otros tantos significados. No obstante, la palabra «can» recibe estos significados y estos sentidos al formar parte de una frase, al menos virtual. El can ladra, el can ilumina, el can está bloqueado. Evidentemente, en cada ocasión, el significado y el sentido de la palabra «can» es diferente. De ahí, la idea de que el significado y el sentido de una palabra están ligados arbitrariamente.

La historia de las teorías sobre el sentido de una palabra es larga. El *Cratilo* de Platón ya se interrogaba sobre la rectitud de nuestros términos, es decir, sobre su capacidad para representar la realidad de las cosas. Esta capacidad ¿es arbitraria?, ¿es convencional? Parece que sí¹, tal como confirma Saussure. Pero entonces, ¿cómo puede un nombre representar la realidad, que no depende de esta arbitrariedad? Platón afronta la reflexión en el plano de los términos considerados aisladamente. Aristóteles la retoma situándola en el contexto proposicional. El comienzo de las *Categorías* define los homónimos, los sinónimos y los parónimos. Esta distinción clasifica las palabras en función de sus diversos modos de presentar un sentido en nuestras frases.

Para Aristóteles, son homónimas «las cosas que sólo tienen en común el nombre, mientras que las nociones designadas por este nombre son diversas»². El término «noción» usado aquí traduce el griego *logos*. Para algunos comentaristas de las *Categorías*, el *logos* «presenta a la vez un sentido lógico y ontológico que designa tanto el objeto mismo como su expresión inteligible»³. Para otros, sólo se trata de un sentido lógico o formal. Theodor Waitz, que edita las *Categorías* en 1844, lee el texto en dirección ontológica; para él, «Aristóteles, la mayor parte de las veces, dice *o logos tès ousías* para significar una definición; en otros lugares, coloca juntos *logos* y *ousía*, de modo que designan más o menos lo mismo»⁴; en

1. Platón, *Cratilo*, 384 d.

2. Aristóteles, *Categorías*, I (1a 1-2). Cf. J. Anton, *The Aristotelician Doctrine of Homonymy*; T. Irwin, *Homonymy in Aristotle*.

3. J. Tricot, nota de su traducción francesa de las *Categorías*, 1a 1.

4. Th. Waitz, *Aristóteles, Organon graece*, 270.

el primer caso, *logos* tiene un significado definitorio o lógico, y en el segundo un sentido ontológico, digno de la sustancia. Ahora bien, el texto de las *Categorías* que ahora comentamos fue corregido por Waitz que le hace decir solamente *logos*, suprimiendo *tès ousías*. Bastantes editores contemporáneos⁵ siguen esta lectura, acentuando por tanto la orientación ontológica de la obra. La distinción que las *Categorías* establecen entre la sustancia primera y la sustancia segunda invita de hecho a pensar que el *logos* goza en ella de un horizonte más que formal.

Las cosas homónimas son palabras únicas, pero a las que corresponden *logoi* diferentes, intenciones ontológicas múltiples. Calificamos estos nombres como «equivocos». El nombre «equivoco» procede de dos palabras latinas: *vox* (sonido) y *aequus* (igual). Se comprende por *vox* el sonido o la palabra. Son «equivocas» las palabras idénticas por su sonido, pero no por su sentido, y, en consecuencia, por su significado. La proposición «El can ilumina la noche y ladra» utiliza la misma palabra «can» en dos sentidos y dos significados diferentes, de modo que es ininteligible. Notemos que el significado de una palabra nace de una intención ontológica que se abre un espacio en la masa de los sonidos; en el caso del equivoco, la pretensión ontológica asume un sonido ya usado, de tal manera que la misma materia o el mismo sonido está encargado de articular fonéticamente intenciones ontológicas diversas.

Aristóteles pone un ejemplo que subraya la orientación ontológica de su empresa, el de la palabra «animal», que puede ser «tanto un hombre real como un hombre pintado»⁶. En este ejemplo, la palabra «animal» vale tanto para la forma (*logos*) o la representación mental de un hombre real como para la forma (*logos*) que presenta, también mentalmente, un hombre pintado, sin tener en cuenta la diferencia de intención (la presencia carnal y la representación pictórica) de estos dos *logoi* mentales. Para descubrir el homónimo, conviene entonces distinguir por una parte el sonido, libre de sentido y de significado, y por otra parte el *logos*, orientado de mo-

5. En su traducción de Aristóteles, Tricot sigue las observaciones de Waitz, y suprime *tès ousías* después de *logos*, con el fin de insistir sobre el horizonte lógico de la cuestión aquí estudiada. M. Zanatta, en su comentario a las *Categorías*, toma una posición semejante, puramente lógica.

6. Aristóteles, *Categorías*, I, 1a 2-4.

do heterogéneo hacia diversas realidades. La equivocidad se hace posible por la diferencia que hay entre, por una parte, la palabra o el sonido, y, por otra, nuestras diversas intenciones orientadas hacia realidades múltiples.

La distinción entre el nombre y la noción parece superada en el caso de los sinónimos, pero al precio de un aplastamiento del sentido en el significado, de una sobreestimación de las definiciones formales y de su estatuto lógico. Es sinónima «la cosa que tiene a la vez comunidad de sonido e identidad de noción»⁷. La palabra «noción» tiene aquí un significado estrictamente formal, incluso genérico, como lo muestra el ejemplo de Aristóteles: la palabra «animal» vale para el hombre como para el buey (que sin embargo son realmente diferentes), pues su noción vale lógicamente para ambos. Hoy denominamos «unívoco» al «sinónimo» de Aristóteles. La frontera entre homónimo y sinónimo se dibuja considerando cómo el significado de nuestros *logoi* nace de su referencia concreta en el caso de los homónimos o de su constitución lógica o abstracta en el caso de los sinónimos. Lo unívoco tiene lugar cuando el sonido o la palabra y el sentido se identifican gracias a la formalización del sentido o a su reducción a un significado lógico⁸.

En cuanto a los parónimos que connotan la metáfora y la analogía, Aristóteles dice de forma condensada que reciben su denominación del nombre de otra cosa de la que se distinguen «por el caso»⁹. Por ejemplo, «gramática» viene de «gramático». La reflexión sobre los parónimos sitúa en el corazón de la problemática de los homónimos y de los sinónimos. Se trata aquí de determinar las intenciones con significado y con sentido de nuestras expresiones verbales, de nuestras palabras. Los homónimos y los sinónimos se oponían evidenciando la diferencia que hay entre la intención ontológica y la intención lógica de nuestras expresiones semejantes en cuanto al sonido. El estudio de los parónimos aborda el mismo problema, y lo afina.

La distinción entre la intención ontológica y la intención formal del *logos* puede precisarse gracias a los parónimos. Veamos, en es-

7. *Ibid.*, I (1a6-7).

8. Cf. Juan Duns Escoto, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Cf. también A. Marchesi, *Transcendentalità dell'essere*, 126-136.

9. Aristóteles, *Categorías*, I (1a14).

te sentido, el ejemplo de Aristóteles: «gramática» viene de «gramático». Desde el punto de vista ontológico, sólo se tiene en cuenta al gramático, la única sustancia existente. Al contrario, la «gramática» no designa ningún sujeto existente, sino una sustancia abstracta de donde se saca un atributo («gramático»). Y es que «cierta ciencia gramatical existe en un sujeto, como un saber en el alma, pero no es afirmable de ningún sujeto»¹⁰. El ejemplo del Estagirita alimenta en la Edad Media una disputa célebre que evidencia la distinción entre sentido y significado, o entre lo que Anselmo de Canterbury ha llamado la *apellatio* y la *significatio*¹¹. En la Edad Media, el sustantivo (gramática) se supone anterior al calificativo (gramático) que deriva de él. «Es como si el nombre sustantivo significase una idea cuyo adjetivo significa el reflejo o la degradación sensible, como si *blanco* designase la *blancura* que ha descendido a la materia»¹². No obstante, la sustancia «gramática» es en sí una forma vacía, sin sustancia, contrariamente a «gramático», que subsiste realmente. Si, con la mayor parte de los autores medievales, se afirma que «gramática» es el origen de la palabra *grammaticus*, se toma una opción platónica. Anselmo de Bec renovó el problema. La palabra *grammaticus* significa (*significatio*) la gramática, pero nombra (*apellatio*) al hombre. El calificativo reenvía entonces a dos sustancias, una (gramática) que no subsiste y que significa, y otra (el hombre) que subsiste y a la que se nombra.

Los dos aspectos del significado formal y de la denominación real del parónimo preparan y esclarecen la distinción contemporánea del significado y del sentido. Para la lingüística actual, no se trata sólo de identificar nuestras palabras equívocas (homónimas) para eliminarlas, o unívocas (sinónimos) para elogiarlas en favor de un discurso racional bien construido. La lingüística no emite juicios de valor sobre nuestras palabras y sobre la legitimidad de su empleo según los diversos contextos; no se pone al servicio de las ciencias que sólo exigen sinónimos formales para excluir toda equivocidad. La lingüística se dedica más bien a la realidad de la vida de nuestras lenguas, que une de modo concreto sonidos, for-

10. *Ibid.*, I (1a 25-26). Cf. C. Chen, *On Aristotle's Two Expressions*.

11. Cf. Anselmo de Canterbury, *Del gramático*. Bibliografía y presentación del problema en P. Gilbert, *Significatio en el «De grammatico»*.

12. J. Jolivet, *Vues médiévales sur les paronymes*.

mas y realidades, para describir su funcionamiento y sus posibilidades. La pregunta hecha por Aristóteles en sus *Categorías* resuena hasta hoy. Dado que nuestras palabras, formalmente bien definidas, son sólo formales, que pueden designar lo que es y que efectivamente se presenta en ellas de tal modo que su posible homonimia o equivocidad puede reconocerse en ellas, ¿en qué condiciones y cómo se opera esta presentación ontológica? Las preguntas hechas por Frege y profundizadas por Russell, Strawson y algunos otros¹³ sobre la forma lingüística y sobre las condiciones de una buena «referencia» son de gran importancia para el pensamiento, a condición, sin embargo, de no imponer a lo que es aquello que debería ser según nuestras teorías provisionales. La tradición anglosajona desarrolla estas preguntas de un modo propio, o sea, analítico, es decir, preciso y circunscrito, como lo anunciaba el primer número de la revista *Analysis*, fundada en 1933 por A. Duncan-Jones, teniendo en cuenta, no obstante, que el lenguaje constituye una práctica que le asegura su significado y su sentido¹⁴, y que la práctica va más allá de cualquier teoría. El lenguaje es una realización (sentido) contextualizada (significado)¹⁵. El poder de significado y de sentido del lenguaje le viene de su práctica, y esta práctica efectiva no resulta de un proceso puramente lógico o formal.

La reflexión contemporánea conduce así a dar un paso que vaya más allá de nuestras anteriores descripciones de la lengua y del discurso. Hemos de precisar qué acciones y qué prácticas nos permiten articular el significado y el sentido, y cómo. Estas acciones y prácticas son diferentes de la práctica científica y cercana del acto de ser que se expresa en su esencia. Pero antes de ir más lejos, veremos que la univocidad, la equivocidad y la paronimia residen propiamente en la proposición y no en un término aislado, que su problemática depende más del discurso y de la búsqueda del sentido que de la lengua. De esta forma nos introduciremos en la vía de la metáfora.

13. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*; Id., *Über Begriff und Gegenstand*; B. Russell, *On Denoting*; P. Strawson, *On Referring*.

14. Cf. el título del famoso libro de J. L. Austin, *How to do things with words*.

15. Sobre la importancia de los juegos lingüísticos, cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*.

2. Unívoco, equívoco y parónimo

La doctrina presentada al principio de las *Categorías* no explicita la importancia del lugar propio de los homónimos, de los sinónimos y de los parónimos. La sucesión de libros en el *corpus* aristotélico sugiere que el Estagirita habría elaborado primero una teoría de las palabras (*Categorías*), después de las frases (*De la interpretación, Tópicos*) y, por fin, de la argumentación (los *Analíticos*). Pero esta sucesión de obras, que resulta sin duda de algunas adaptaciones del *corpus* al curso de su historia, vela la realidad de la experiencia de una lengua y es el resultado de poner entre paréntesis lo vivido. De hecho, las modalidades de las palabras descritas por las *Categorías* no se ejercen fuera de la pluralidad de las proposiciones enunciadas. La explicación lingüística no comienza por las palabras para ir luego a las proposiciones, sino que recorre primero las proposiciones dispuestas en series continuas para descubrir en ellas aspectos continuos y discontinuos.

Las modalidades de una palabra son reveladas por su uso en una secuencia de proposiciones. Una palabra se dice unívoca, equívoca o parónima cuando se compara su empleo en una proposición y otro empleo en otra proposición del mismo *corpus*. No hay univocidad de la palabra «can», ni conflicto alguno entre estas dos proposiciones cuando se mantienen aparte: «el can ladra» y «el can ilumina la noche». Al contrario, si se identifica estos dos sujetos y si se construye una frase única diciendo «el can ladra e ilumina la noche», entonces la equívocidad de la palabra «can», enfocada y comprendida primero como animal y luego como constelación, se hace patente. La equívocidad se revela cuando se superponen varias proposiciones que usan la misma palabra con enfoques de sentido diferentes. Cada una de las modalidades de la palabra, la equívocidad, la univocidad, la paronimia, indica un uso particular de un mismo término en el seno de una multiplicidad de proposiciones posibles ligadas en secuencia continua.

¿De dónde viene la equívocidad? Sin duda del azar de las historias de nuestras lenguas y de sus rodeos sorprendentes. Aquí se ve la importancia de los estudios sobre la diacronía lingüística. De paso, hagamos notar que las palabras equívocas son más numerosas en el lenguaje hablado que en el escrito, y que aquél es más activo que és-

te, que permanece una vez «hecho». En la expresión oral puede confundirse «là» y «las», «sain» y «saint»*. No obstante, estos equívocos orales son fácilmente reconocibles gracias a la continuidad de nuestros discursos. Se dan menos en el lenguaje escrito. Pero también hay equívocos orales que el lenguaje escrito no corrige. Estas palabras escritas, por ejemplo «can» en el ejemplo anterior, puesto que no tienen la misma referencia real, tampoco tienen un significado común. No obstante, podrá discutirse el ejemplo del «can» y subrayar que pone en marcha procesos de simbolización, pues la forma de la constelación designada por esta palabra hace pensar en un can. Por tanto, pongamos otro ejemplo, más radical: la palabra «sin» que, en la expresión «sin duda», indica exactamente lo contrario de su significado negativo habitual puesto que quiere decir «puede ser», «dudosamente»; la palabra «sin» es aquí equívoca.

Al contrario, las palabras «unívocas» tienen teóricamente el mismo significado en proposiciones diferentes que relaciona una misma secuencia. En nuestra experiencia histórica, la identidad permanente de una referencia verbal es imposible de sostener con completa seguridad ya que entre la cosa referida y la palabra referente se inserta siempre una elaboración social y subjetiva. Nuestras palabras están llenas de la historia de los pueblos que las elaboraron. Para Ferdinand de Saussure, los signos de nuestras lenguas son arbitrarios¹⁶. Incluso el vocabulario de las cosas más evidentes se diversifica de una cultura a otra en función de sus múltiples estructuraciones de la experiencia del mundo. Los esquimales tienen más de treinta palabras para decir lo que en español llamamos «nieve». En nuestras lenguas ordinarias no tenemos palabras perfectamente unívocas que representen la realidad con todos sus posibles matices. Las expresiones más banales son particularmente complejas e irreductibles a un significado unívoco. Es imposible considerar el mundo de una lengua sin percibir estas sutilezas.

Porque las lenguas comunes no conocen una verdadera univocidad, las ciencias modernas, que pretenden el mayor rigor posible, las han dejado de lado y han formalizado al máximo su vocabula-

* En francés, el adverbio *là* (ahí) y el adjetivo *las* (cansado, harto), los predicados *sain* (sano) y *saint* (santo) [N. del T.].

16. Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 100-102.

rio y sus operaciones. Las ciencias consideran la realidad renunciando a las sutilezas de las sustancias primeras. Sus lenguajes matematizados pueden pretender así la univocidad, algo que sigue siendo imposible para una lengua común, no formalizada. Aparece así el lugar racional de la univocidad: los discursos que encadenan lógicamente las proposiciones cuyos términos se definen formalmente en su mundo propio (cada ciencia es un sistema lingüístico) para crear saberes rigurosos según normas precisas. La reducción de nuestras palabras a un significado unívoco conduce, no obstante, a perder la inteligencia de su sentido; de aquí la comprensión a menudo equívoca de una ciencia por aquellos que no la conocen interiormente en sus principios. Las lenguas formales quieren decir lo que dicen y nada más; renuncian a las realidades no representadas en sus sistemas autónomos.

Al hacer esto, las ciencias formales empobrecen la inteligencia del presente. Hay una tensión entre el sentido y el significado que la ambigüedad de la equivocidad resalta, pero que la ciencia descarta replegándose hacia la univocidad de sus sistemas de significados, dejando de lado el sentido real que pretendemos al enunciar las palabras en nuestras frases. En la vida ordinaria, la equivocidad ayuda mucho más a la inteligencia de la realidad concreta que la univocidad de las ciencias. La equivocidad resulta de una experiencia social e histórica, aunque anónima e indecisa, mientras que la univocidad proviene de una decisión determinada, de una elección clara de un sistema de formas, en la cual se fundamenta una comunidad científica que se sitúa fuera de la historia de los pueblos. La sociedad científica, unida en torno a su lengua especializada, se construye como una nueva ciudad, idealmente sin historia y enteramente dueña de sus discursos y de sus códigos.

Con el fin, entre otros, de salvar nuestras sociedades en su integridad, ¿será necesario entonces alabar la equivocidad y rechazar la univocidad? Hemos recibido demasiados bienes de la ciencia para devaluar la univocidad, y la equivocidad nos hace demasiado mal al impedir que nos fiemos unos de otros. Por tanto, nos vemos abocados a la paronimia (*parónymos*¹⁷), que habitualmente se lla-

17. *Paronomasia* significa formación de una palabra a partir de otra con un ligero cambio.

ma «analogía» (vocablo poco usado por el Estagirita), el tercer término que Aristóteles añade a equivocidad y univocidad, y que, de algún modo, los traba. Primero, fijemos nuestro vocabulario. La palabra griega *análogos*, que se traduce literalmente como: «palabra para ir hacia arriba», significa técnicamente: «que está relacionado (con...) según una cierta proporción»; por ejemplo, el término «sano» es análogo porque establece relaciones proporcionadas entre el «paseo» y el «medicamento». La proporción analógica se denomina «atributiva» porque afecta a los atributos de sujetos de varias proposiciones. Estos atributos son inherentes¹⁸ a los sujetos de dos maneras diferentes: extrínseca o intrínsecamente. La atribución extrínseca otorga a un sujeto un predicado que no pertenece a su esencia («mi amigo es un león»); al contrario, la atribución intrínseca da a un sujeto un predicado que, si no pertenece a su esencia, no perturba con todo su naturaleza, sino que incluso la enriquece («mi amigo es fantástico»). Estas explicaciones sobre la atribución precisan la analogía. La analogía de atribución extrínseca resulta de una relación entre varios sujetos que determina un mismo predicado, sin que este predicado sea inherente a la esencia de estos sujetos, salvo por la forma de hablar. Por ejemplo: «Este muro es sólido como una roca» y «mi amigo es sólido como una roca». La metáfora, de la que hablaremos enseguida, constituye una analogía de atribución extrínseca, que retoma en ella aspectos de la equivocidad (una misma palabra que contiene sentidos diferentes).

La analogía de atribución intrínseca, de la que tratará el capítulo siguiente sobre la analogía propiamente dicha, indica también cierta relación entre varios sujetos, pero que, al contrario, gozan de la misma atribución debido a su esencia respectiva¹⁹. Por ejemplo, «el medicamento es sano» y «el paseo es sano». El atributo intrínseco pertenece a la esencia de su sujeto. En cierto modo, nuestras diversas maneras de elaborar una definición dan cuenta de ello. Mencionemos el procedimiento de construcción lógica de una definición según la *Isagogé* de Porfirio. Se considera que un indivi-

18. Según la tradición tomista, *esse*, para un atributo, se convierte en *esse in* una sustancia.

19. Se entiende por «esencia» la inteligibilidad intrínseca de la sustancia. Por tanto, el atributo intrínseco está relacionado con la definición de la sustancia.

duo forma parte de la misma especie que otro a la vez que se distinguen por su individualidad, que tal especie posee un género en común con otras especies a la vez que se distinguen por su «diferencia específica». Por ejemplo, el hombre es un «animal», y el pájaro también; «animal» es un género común, susceptible de atribuirse intrínsecamente al hombre y al pájaro; por el contrario, el hombre se distingue del pájaro por su capacidad de razonamiento, y el pájaro del hombre por su capacidad de volar con sus propias alas: la racionalidad define la diferencia específica del hombre, y la capacidad de volar con sus propias alas la diferencia específica del pájaro. Por tanto, en la perspectiva de Porfirio, la analogía intrínseca atribuye a un sujeto un rasgo genérico que pertenece a otros, puesto que todos estos sujetos tienen en común un género lógico común que domina sobre sus especies y sobre los individuos que les están subordinados²⁰. Se percibe sin dificultad cómo esta construcción conduce hacia los atributos genéricos y unívocos, alcanzando así la exigencia más fundamental de la ciencia.

3. *La metáfora*

La analogía de atribución extrínseca parece depender más del azar de los genios culturales que la analogía de atribución intrínseca, y en consecuencia parece menos científica en la medida en que la ciencia perfecta es idealmente axiomática, un sistema de principios escrupulosamente definidos y unívocos, inteligible inmediatamente por cualquiera que la practique en serio. No obstante, si la ciencia, en su práctica efectiva, no sigue su teórico cierre axiomático, si renuncia luego al determinismo calcado del rigor de la inferencia aritmética ($2 + 2 = 4$)²¹, puede apostarse que se podrá inspirar en la analogía de atribución extrínseca. Varios filósofos de la

20. La analogía de atribución intrínseca no vale para la palabra «ser» si se la entiende como un género de la lógica de Porfirio. Ciertamente, «ser» es común a todo aquello que es, pues todo ente «es», pero esto no hace que los entes se identifiquen entre sí en un concepto genérico indiferenciado. Los escolásticos decían que «ser» no es un género, pues los entes, ya que «son», se distinguen radicalmente unos de otros. «Ser» separa tanto como une.

21. Cf. F. F. Soulié (ed.), *La théorie de la complexité*.

ciencia recientes²² han subrayado que la ciencia contemporánea procede de hecho de esta manera.

La metáfora es el prototipo de la analogía extrínseca. Aristóteles ve en ella una figura retórica que «transfiere a un objeto el nombre que es propio de otro»²³. Por ejemplo: «Este niño es un ángel». Según el Estagirita, las modalidades de la metáfora son múltiples: del género a la especie («El viviente es racional»), de la especie al género («¡Especie de animal!»), de la especie a la especie («Ese perro es inteligente»), del género al género. La *Poética* propone un ejemplo para cada uno de estos casos. La ilustración de la analogía es la que más nos importa²⁴. «Se da una metáfora por analogía cuando, de 4 términos, el 2º es al 1º en la misma relación que el 4º al 3º. Efectivamente, en este caso, en lugar del 2º término podría usarse el 4º, o en lugar del 4º podría usarse el 2º [...]. Por ejemplo: la vejez (2) es a la vida (1) lo mismo que la tarde (4) al día (3). Por eso puede decirse que la tarde (4) es la vejez (2) del día (3) [...] y que la vejez (2) es la tarde (4) de la vida (1)»²⁵.

La metáfora, o la analogía de la atribución extrínseca propiamente dicha, construye una igualdad entre dos relaciones: «A es a B como C es a D» ($A/B = C/D$). Para componerla, basta conocer tres de sus términos, pues la fuerza de las relaciones entre los términos permite inventar el cuarto que falta. Veamos una primera relación propuesta por el Estagirita: «la tarde es al día», y un tercer término: «la vida». Si hay cierta identidad entre el día y la vida, puede determinarse que el cuarto término es «la vejez», que tiene cierto parecido con la tarde de nuestros días. La imaginación encuentra aquí materia para guiar eficazmente sus creaciones. De modo más preciso, la identidad metafórica no se ve sólo entre los dos primeros términos de cada relación, el día y la vida, sino también y sobre todo entre los dos dinamismos que se atribuyen de igual

22. Cf. M. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, sobre todo, 213-217: «The Function of Models»; M. Arbib - M. Hesse, *The Construction of Reality*, sobre todo, 147-170: «Language, Metaphor and a New Epistemology».

23. Aristóteles, *Poética*, XXI (1457b 8-10).

24. En efecto, este ejemplo nos reenvía a la analogía de proporcionalidad sobre la que insistiremos más tarde y que constituye un punto importante de esta parte de nuestra obra.

25. Aristóteles, *Poética*, XXI (1457b 16-25).

modo a cada uno de los términos: «el día (A) es a B como el nacimiento (C) es a D». La determinación de D depende de la relación de A a B, es decir, del dinamismo o del acto del sujeto «día» (A) que se liga con B («el día [A] es a la tarde [B]»), y de la identidad entre el acto de A y el de C (la «vida»). Para verificar esta estructura de la metáfora analógica, supongamos que, en la primera relación de su ejemplo (A/B), el segundo término se denomine «noche» y no «tarde». En este caso, el cuarto término será «muerte» y no «vejez»: el día (A) es a la noche (B) como la vida (C) es a la muerte (D). Por tanto, la metáfora descansa sobre una relación o sobre un acto inmanente a los dos primeros términos, sobre la identidad de su dinamismo interno, y no sobre su definición formal. La imaginación encuentra aquí actos más que estados.

La estructura de la metáfora ha inspirado desde siempre a muchos filósofos. Paul Ricoeur le consagró en 1975 una obra completa, *La metáfora viva*²⁶, de la que presentó un resumen en un artículo publicado con distintas formas, donde cuenta su biografía intelectual; su gran obra *Sí mismo como otro*, publicada en 1990, estaba entonces gestándose. Vamos a seguir ese artículo²⁷.

A primera vista, la palabra metafórica parece semejante a las demás. Forma parte de una proposición discursiva a la manera de cualquier predicado. Su función es principalmente atributiva: «Dios es mi roca». Sin embargo, la metáfora no es atributiva al modo de un predicado normal. En la proposición: «Sócrates es un hombre», «hombre» conviene a «Sócrates» de manera intrínseca debido a la esencia humana del filósofo ateniense. Al contrario, la metáfora aplica un predicado a un sujeto de manera extrínseca y anormal. La definición ordinaria de «roca» debiera impedir su atribución a «Dios». Un predicado «pertinente» se convierte en «impertinente» cuando se usa de modo metafórico. «Este niño es un ángel»: «ángel» tiene aquí un significado impertinente²⁸.

26. P. Ricoeur, *La métaphore vive*.

27. Cf. varias de las versiones: *On interpreting; Ce qui me préoccupe depuis trente ans; De l'interprétation; Narrativité, phénoménologie et herméneutique* (que citaremos aquí).

28. Esta impertinencia, cuando determina el uso empírico de una palabra, permite su traslado al lenguaje religioso. Cf. I. T. Ramsey, *Religious Language*.

La metáfora sólo se produce en un contexto dinámico, en el movimiento de la frase que impone al sujeto un predicado inesperado y que, como contrapartida, dice algo del sujeto que no podría saberse de otro modo. La metáfora no sólo proviene del conflicto de los términos aislados que se emplean en ella, sino de la frase que une estas palabras y que sintetiza su significado determinando su sujeto. «Antes de ser una denominación anormal», dice Ricoeur, «la metáfora es una predicación extraña»²⁹. La metáfora descarta la pertinencia ordinaria del predicado y le impone una nueva al despertar una comprensión inesperada del sujeto. De este modo, la metáfora proviene de una «torsión» del término predicado que revela una fecundidad nueva del sujeto al que se atribuye.

A causa de esta «impertinencia», la metáfora resiste a toda comprensión inmediata. Para comprenderla, es necesario participar en su producción de una u otra manera. «Comprender, es [...] hacer o rehacer la operación discursiva portadora de la innovación semántica»³⁰. La comprensión de una metáfora no resulta de su decodificación, del paso de su apariencia impertinente a un sistema unívoco que la metáfora escondería y que la fundaría. Por ejemplo, para comprender exactamente la metáfora «roca» que la Escritura atribuye a Dios³¹, no basta una explicación literal de la palabra «roca», pues sólo contrariará el sentido adecuado debido a lo extraño de su identificación con un «ente» tan espiritual como Dios, si es que Dios es un «ente». No obstante, esta extrañeza forma parte de su significado y representa un papel de despertador. Dicho de otra forma, no se explica la metáfora impertinente descomponiéndola en segundos términos pretendidamente pertinentes. Para comprender la expresión «Dios es mi roca», hace falta apoyarse sobre Él y practicar lo que ello significa, hacer propia la impertinencia de la metáfora, participar en el movimiento de su creación, dejar de considerar que la coherencia habitual de los términos enunciados es la norma única de su inteligibilidad, pasar al mundo de sentido pretendido por quien propone la metáfora, ejercer su intuición cayendo en la cuenta de los parecidos y de las aproximaciones allí donde

29. P. Ricoeur, *Narrativité*, 66.

30. *Ibid.*, 67.

31. Cf. salmo 18, 3: «Señor, mi roca y mi fortaleza...».

el diccionario anónimo impone diferencias y oposiciones. Después de haber reproducido así la metáfora, se la puede explicar. «La explicación [de la metáfora] no es primera, sino segunda en relación a [su] comprensión. La explicación, concebida como una combinación de signos, [...] se construye sobre la base de una comprensión [...] que tiene por objeto el discurso como acto indivisible y capaz de innovación»³².

La inteligencia de la metáfora reenvía así a la del discurso, cuyas reglas no son las de una ciencia unívoca. El discurso metafórico transpone una palabra, pertinente en un contexto, a otro contexto donde su nuevo uso es impertinente en relación a su significado anterior. Esto no quiere decir que no reciba un sentido nuevamente pertinente, sino que esta pertinencia escapa a la impertinencia de significados rigurosamente fijados por el diccionario y por la memoria común. «El acto de comprensión [de la metáfora...] consiste en retomar el dinamismo semántico en virtud del cual, en un enunciado metafórico, emerge una nueva pertinencia semántica desde las ruinas de la impertinencia semántica tal y como aparece en una lectura literal de la frase»³³.

Para extraer las reglas de la metaforización, y puesto que remiten al «discurso», Ricoeur compara la «metáfora» y la «narración». La construcción de la narración sigue reglas que no son las de una ciencia teórica universal, unívoca y atemporal, sino que resultan de una práctica y de una actividad cuya irradiación original se ponen de manifiesto según su ritmo temporal. Los textos narrados tienen un principio y un fin; requieren una unidad y unos límites. Esta unidad irradia en distintos niveles. Primero, observa con agudeza el filósofo francés, en el nivel de la narración del texto, de su reproducción activa. El acto de narrar muestra una primera acción, que forma la unidad temporal de la narración contada. Después viene la unidad de la acción contada. «Todo lo que se narra llega en el tiempo, lleva su tiempo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede contarse»³⁴. El texto narrativo goza, pues, de una unidad de tiempo subjetivo (cuento la historia desde

32. P. Ricoeur, *Narrativité*, 67.

33. *Ibid.*, 67.

34. *Ibid.*, 63.

el principio hasta el final) y objetivo (la historia se cuenta desde el principio hasta el final). Ricoeur considera que, por este motivo, la narración se elabora conforme a las normas de la poética. En efecto, la *poiesis* misma es una acción. «Siguiendo a Aristóteles, puede llamarse *poética* a la descripción que trata de las leyes de composición que se sobreañaden a instancia del discurso para construir un texto que valga como narración o como poema o como ensayo»³⁵. Dejemos de lado el poema y el ensayo y fijémonos en la narración, cuya forma más general denomina Aristóteles «tragedia»³⁶. «Su parte más importante es el ensamblaje de las acciones realizadas, pues la tragedia imita no a los hombres, sino a la acción y a la vida, la felicidad [y el infortunio; ahora bien, la felicidad] y el infortunio están en la acción, y el fin de la vida es un cierto modo de actuar, no de ser»³⁷. La narración pretende por tanto una acción unificada teleológicamente, y no una descripción de un estado dado.

El punto más importante de estas reflexiones está aquí: la narración no es una «representación» de caracteres pre-definidos, sino un «hacer» original orientado, según el Estagirita, hacia un buen fin. En esto, Aristóteles se distingue de Platón, que insiste sobre el carácter representativo de la *mimesis* a la que reduce la narración donde él ve lo eterno³⁸. Es verdad que Aristóteles también habla de la *mimesis*, pero como una imitación de la acción. «La tragedia es *mimesis* de una acción»³⁹. Según Ricoeur, la tragedia o la narración son creadoras con ayuda de la «disposición de la intriga». Es cierto que la palabra «intriga» tiene habitualmente un significado peyorativo: la complicada cooperación de fuerzas secretas con el fin de llevar a cabo oscuros asuntos. No obstante, «intriga» tiene un sig-

35. *Ibid.*, 64. Aristóteles, según observamos en el capítulo primero, distingue la técnica y la ciencia. Esta distinción es matizada por el mismo Estagirita. Ahora vemos por qué. La ciencia primera no es por completo espiritual o immanente al espíritu. La actividad metamórfica que le pertenece subraya su movimiento de transcendencia.

36. «Los personajes no actúan para imitar los caracteres, sino que reciben su carácter por añadidura y debido a sus acciones; de manera que los actos y la fábula son el fin de la tragedia; y en todo el fin es lo principal» (Aristóteles, *Poética*, VI, 20-22).

37. *Ibid.*, VI (1450a 15-17).

38. Cf. R. Kearney, *Poétique du possible*, sobre todo 12-21: «La définition platonicienne de l'imagination».

39. Aristóteles, *Poética*, VI (1449b 24).

nificado positivo en el caso del teatro; caracteriza la comedia que desarrolla una sucesión continua de hechos y de motivos complicados e inesperados. Para Ricoeur, la intriga goza de una unidad inteligible desarrollada en el tiempo y compuesta por una considerable variedad de circunstancias, de fines y de medios, de iniciativas y de consecuencias no deseadas. Por este motivo, en el contexto de la poética (donde predomina la acción creadora de la narración), conviene hablar de «disposición de la intriga» más que simplemente de intriga. «La disposición de la intriga consiste sobre todo en la selección y en la disposición de los acontecimientos y de las acciones contadas, que hacen [de la narración trágica] una historia ‘completa y entera’ (1450b 25)»⁴⁰. «Disponer la intriga» significa en términos positivos: unir en la narración que se desarrolla temporalmente una gran diversidad de elementos que concurren, por su diversidad, para enriquecer la historia contada.

La acción creadora de la narración tiene sus reglas. Puede resaltarse aquí el interés de Paul Ricoeur en torno a los años sesenta por el estructuralismo. Este, particularmente en Claude Lévy-Strauss, evidenció las estructuras que generaban nuestras diversas culturas dándoles articulaciones más o menos comunes. Se podría pensar que estas estructuras comunes resultan de un inconsciente colectivo o de una facultad universal de imaginación esquematizante⁴¹. Para Ricoeur, es «el funcionamiento de la imaginación productora y del esquematismo lo que [...] es la matriz inteligible»⁴² de la unidad narrativa. La metáfora y la narración se unen aquí para esclarecerse mutuamente. Según Aristóteles, una buena metaforización proviene de la percepción de los semejantes⁴³. Metaforizar consiste en aproximar aquello que habitualmente parece lejano. Ricoeur lo comenta así: «La similitud consiste pues en un cambio de la distancia en el espacio lógico»⁴⁴; esto matiza las pretensiones reductivas y unifor-

40. P. Ricoeur, *Narrativité*, 64.

41. En un artículo de 1963, Paul Ricoeur indica que el estructuralismo de Lévy-Strauss evoca «un inconsciente kantiano más que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio» (*Structure et herméneutique*, 355). De hecho, «la antropología estructural es ciencia y no filosofía» (p. 356).

42. P. Ricoeur, *Narrativité*, 66.

43. Aristóteles, *Poética*, XXII (1459a 7-8): «Hacer buenas metáforas es percibir bien las semejanzas».

44. P. Ricoeur, *Narrativité*, 66s.

mizantes de los modelos utilizados por el estructuralismo. La actividad de la metaforización proviene de la intuición de una igualdad o de una aproximación posible («cambio de distancia») entre dos términos en sí «impertinentes» uno para con otro, pero susceptibles de hacer surgir un sentido nuevo y razonable («en el espacio lógico») por su conjunción. Pero todavía se plantea la cuestión de saber qué reglas no-unívocas generan esta intuición, qué normas debe obedecer este esquematismo. Aquí hay más que mecánica y necesidad. «Sobresalir en metáforas, es lo único que no podemos tomar de otro, y es un índice de los dones naturales»⁴⁵. ¿Será que la metáfora escapa a la razón y a su necesidad de reglas universales, que llama a la libertad, origen de la acción propiamente humana?

Una metáfora, aunque explicable hasta cierto punto, se empobrece si se la entiende sin participar en el movimiento de su producción. A menudo se ha invocado la participación en la hermenéutica reciente, sobre todo por parte de Wilhem Dilthey, como una condición para comprender bien los hechos humanos, y, por tanto, nuestras metáforas. La participación no es sentimental. La esencia de la metáfora reside en la acción. Por eso el lenguaje poético, metafórico, para ser entendido correctamente, debe acogerse haciendo suya la acción que indica y acentuando lo que se encuentra en él *for its own sake*⁴⁶ y que escapa a toda descripción científica de una realidad ya hecha, a toda decodificación que reduciría lo impertinente del primer grado a lo pertinente de segundo grado, más común y evidente. Comprender una metáfora consiste en dejar de lado las funciones referenciales y empíricas de su presentación y en ejercer por su propia cuenta la actividad de la imaginación esquematizante que la ha creado; llegado el caso consiste en contarla.

Ricoeur concluye: «La suspensión de la ficción referencial implicada por la acentuación del mensaje *for its own sake* es sólo el reverso, o la condición negativa, de una función referencial del discurso más disimulada, que es liberada de algún modo por la suspensión del valor descriptivo de los enunciados»⁴⁷. Esto quiere de-

45. Aristóteles, *Poética*, XXII (1459a 6-7).

46. «En el vocabulario de Roman Jakobson, la función poética acentúa el mensaje *for its own sake* a costa de la función referencial que, al contrario, predomina en el lenguaje descriptivo» (P. Ricoeur, *Narrativité*, 67).

47. *Ibid.*

cir que la interpretación, después de haber acogido de modo *destruens* la novedad presentada por la metáfora, después de evidenciar su impertinencia, se dedica a explicarla positivamente, según un modo *construens*. La metáfora produce un acontecimiento, una referencia más allá de la letra del texto, una acción con sentido y susceptible de una descripción original respecto a la descripción científica de los hechos. Porque esta nueva realización proviene de un acto de metaforización, es diferente de la realidad que aprehendemos en la letra de nuestras palabras. Por este motivo, debemos dejar de «identificar realidad y realidad empírica»⁴⁸. Con esta condición podremos entender y practicar un discurso diferente del que conviene a los entes manipulables de la ciencia, no unívoco, pero sin que tampoco sea equívoco.

48. *Ibid.*, 68.

LA ANALOGÍA Y EL ACTO

La metáfora es inventiva. Al suponer homologías entre dominios diversos, aumenta el saber. A partir de la idea de lo «mismo», enriquece lo «otro». De ahí su utilidad para conocer lo que es, y para mostrar su complejidad y abundancia. La metáfora alimenta así la investigación intelectual; acompaña interiormente su acción.

Pero lo real no estalla. Su fecundidad no es una dispersión de sí. Metafórico para nosotros, no lo es en sí. Sin embargo, en lo real hay fundamento para que podamos aprehenderlo metafóricamente. Esta es su naturaleza analógica, que subraya su identidad en su diversidad¹.

Después de distinguir las dos formas clásicas de la analogía, la de proporción y la de proporcionalidad, daremos a nuestra reflexión una orientación estrictamente metafísica. Luego mostraremos cómo se piensa el acto de ser gracias a la analogía de proporcionalidad más que a la de proporción. Por fin, veremos que esta comprensión del acto de ser por la proporcionalidad permite comprender la tesis tomista de la distinción entre el existir y la esencia.

1. *La proporción y la proporcionalidad*

La metáfora constituye la atribución extrínseca típica. Sostiene el descubrimiento y la invención de la ciencia moderna. Es cierto que se opone a su exigencia de univocidad, pero sugiere modelos heurísticos. Acompaña a la genialidad del investigador añadiendo a los entes aspectos extraños que favorecen su manipulación. Por lo

1. Cf. R. McInermy, *Studies in Analogy*.

mismo, puede también distraer sobre el sentido actual de los entes, impedir que sean recibidos tal y como son. La metáfora, o la atribución extrínseca, se asocia con el pensamiento formal y creador. Como éste, la metáfora ignora la realidad supuesta espontáneamente de los diversos entes. Por su carácter extrínseco, se alía con lo que parecen ser, en el lenguaje corriente, homónimos o equívocos.

Hay otro modo de atribución analógica, intrínseca y no ya extrínseca. Tomemos la palabra «ser». Todo «aquello que es» es, y es del mismo modo que todo lo otro «que es». No hay nada en nuestra experiencia que no «sea». «Ser» es la más universal de nuestras palabras. «Si se llama *ser* a todo lo que es, es que, si no fuera, no sería ningún tipo de ser. Lo que no es, no es ni siquiera un 'esto que'. Exactamente no es nada»². Pero la palabra universal «ser» dice también la razón por la que todo «lo que es» es único, individual, indivisible, lo contrario de un universal divisible en sus particulares. No puede dividirse una sustancia primera, Juan o Ana, sino un concepto universal como «hombre», al que pertenecen Juan y Ana. Nada es si no es diferente de todo lo demás por su unicidad. Por el hecho de que es, todo ente es diferente de todos los demás entes. Por tanto, el verbo «ser» o el sustantivo «ente» indican a la vez lo que une a todos los entes en lo universal y aquello gracias a lo cual «lo que es» es único, un individuo. El verbo «ser» universaliza e individualiza a la vez. Por este motivo, la escolástica afirma que el «ser» no es un género³. Si juega un papel atributivo, será de un modo original, intrínseco, ya que une universalmente los entes al distinguirlos individualmente y que un atributo no puede individualizarse.

En rigor, como subraya Kant⁴ y muchos otros filósofos, el verbo «ser» no es atribuible. No se predica, pues atañe al origen de los entes, a su unidad principal, aquello sin lo cual no serían. Por otra parte, los predicados cualitativos pueden ser atributos intrínsecos evidentes. Estas dos proposiciones: «El esfuerzo físico es sano» y «Su tez es sana» atribuyen el mismo predicado universal «sano» a dos sujetos, «el esfuerzo físico» y «su tez», puesto que uno y otra son, según las circunstancias, intrínsecamente «sanos». Sin embar-

2. E. Gilson, *L'être et l'essence*, 12.

3. Cf. L. Boyer, *Cursus philosophicus* I, 313.

4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 598 / B 626. Cf. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 7.

go, una larga tradición dice que el «ser» es análogo, y no un predicado formal, ni siquiera intrínseco. ¿Qué debemos entender aquí? Vamos a mostrar que lo análogo según la proporción soporta una atribución formal intrínseca, más que lo análogo según la proporcionalidad, que es más concreto, más próximo del acto de ser. La analogía del ser, que no es la del predicado, sería entonces de proporcionalidad y no de proporción. Pero ¿cómo distinguir la proporción y la proporcionalidad?

La tradición distingue dos tipos de analogía, la de proporción y la de proporcionalidad⁵. La analogía de proporción tiene tres términos y la de proporcionalidad cuatro. En la analogía de proporción, dos términos (sujetos) se relacionan con un tercero (atributo), que pertenece a cada uno de ellos de modo intrínseco, es decir, según su propia esencia. En el ejemplo de más arriba, los dos sujetos («el esfuerzo físico» y «su tez») son análogos bajo una relación común a la salud que les es intrínseca, aunque sea según las circunstancias (el esfuerzo físico es excelente para los jóvenes, lo es menos para los mayores).

Aristóteles ejemplifica la analogía de proporción de un modo célebre, casi canónico, a propósito del «ente» (*to on*) que trata como un atributo: «El ente se entiende en distintas acepciones, pero siempre en relación a un único término, a una sola naturaleza determinada. [...] Todo lo que es sano se relaciona con la salud (una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es su signo, otra en fin porque es capaz de recibirla). Lo médico está vinculado con la medicina (y se dice de aquello que posee el arte de la medicina, o de aquello que le es propio, o, por fin, de aquello que está hecho por la medicina). [...] Del mismo modo, también el ente se considera en múltiples acepciones, pero en cada acepción toda denominación se hace en relación a un principio único»⁶.

5. Cf. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 76, nota 23, sobre el origen de la distinción *proportio-proportionalitas* en Euclides. El estudioso P. Aubenque (*Les origines de l'analogie de l'être y Sur la naissance de la doctrine*) pone en duda que esta distinción sea de Aristóteles, que sólo conocía como analogía estricta la de proporcionalidad. Por su parte, A. de Libera (*Les sources gréco-arabes*), muestra de dónde viene la idea escolástica de la analogía del ser.

6. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2 (1003a32-b7). El alcance de este texto del Estagirita debe matizarse. Cf. E. Berti, *L'analogia dell'essere*, 25; también C. Rutten, *L'analogie chez Aristote*.

Este texto, que a través de la atribución plantea la pregunta ontológica o del sentido del ente y le da una solución promoviendo la investigación de una forma común⁷, asimila el «ente» a una cualidad intrínseca. El atributo «sano» califica muchas cosas: los alimentos que conservan la salud, la medicina que la produce, el color de la piel que la indica, el hombre que la recibe. En estos diversos atributos, «sano» no es homónimo o equívoco, pues siempre apunta al mismo sentido (la salud), aunque éste se realice de modo bien diferente según las sustancias primeras que lo reciben. Las realidades diversas determinadas por un predicado análogo están todas bajo su mismo punto de vista, contrariamente a lo que hemos visto a propósito de la palabra «can» aplicada tanto a la realidad que ladra como a la que ilumina nuestras noches, y que sólo es única en cuanto al «sonido», *vox*. La palabra «ser» es semejante a «salud». Considerada como un atributo de distintas sustancias, siempre tiene el mismo sentido. Por tanto, lo análogo no es equívoco.

Pero tampoco es unívoco. Su significado real es múltiple. La unidad del sustantivo «salud» y de su forma atributiva «sano» no hace que sus sujetos de atribución les confundan en determinaciones idénticas. La salud de la piel es verdaderamente diferente de la de una comida. «A pesar de la identidad de la palabra, la diferencia se manifiesta inmediatamente en el interior»⁸ de lo análogo, la diversidad de sujetos reales que reciben un predicado único atribuyéndoselo de diversas maneras. Es cierto que esta diversidad está unificada por su relación con una forma común que conviene a todos los sujetos por su esencia, pero sin reducir esta diversidad de sujetos reales a una comunidad impuesta por la forma. En el ejemplo de Aristóteles, la salud es una forma atributiva intrínseca común, susceptible de unificar a gran cantidad de sujetos bajo su punto de vista formal. Esta unificación, puesto que no supone ninguna confusión de sujetos reales, ni tampoco destruye su realidad (siempre única), se llama «de proporción».

La analogía de proporción se denomina así con propiedad. Evoca la proporción de las «cualidades» que, dicen las *Categorías*, se

7. El ejemplo de la «salud» viene a esclarecer explícitamente la pregunta por la diversidad de sentidos del «ente». Sobre el esencialismo de la metafísica aristotélica, cf. E. Gilson, *L'être et l'essence*, cap. 2: «L'être et la substance».

8. A. Molinaro, *Domande sull'analogia*, 19.

atribuyen «más o menos»⁹ a sus sujetos sustanciales. La salud está más o menos significada por el medicamento o por el paseo, según proporciones calculadas en función de sus sustratos. La idea de proporción subraya el aspecto formal de esta analogía. Sugiere una posición maximal o ideal del término analogado, en el que este sujeto concreto o aquel otro participa de manera siempre menor y relativa. Por ejemplo, siendo la salud un ideal, el medicamento será mejor que un paseo para aquél que se ha roto la pierna; pero para el que está cansado, al contrario, un paseo será mejor que un medicamento. La salud no es una realidad, sino un predicado ideal o maximal que se relaciona con las realidades múltiples de nuestras vidas concretas donde se aplica sin llegar al ideal, relativamente a cada caso, más o menos.

El ejemplo aristotélico de la analogía atestigua la apertura dinámica de los sujetos que reciben un término analogado al modo de una cualidad formal que se dan a sí mismos. El atributo análogo relaciona así todos estos conceptos bajo una forma ideal, pero es significado de modo proporcional a sus aplicaciones concretas. Por tanto, no es un concepto cuyo sentido se realice de una vez para siempre y de la misma manera, como el concepto de «hombre» aplicado a Juan, a Inés, a Pablo, etc. Conceptos semejantes no entran en el mundo de los análogos. El atributo análogo indica que su sujeto está abierto al ideal posible de un significado firme por el que se relaciona con otros sujetos, pero que se realiza en cada uno al estar proporcionado a la unicidad de cada sustancia. Por tanto, el significado formal de un análogo proporcional es definitivo, pero su significado real depende del caso.

La proporcionalidad forma el otro espacio de la analogía intrínseca. Presenta una figura de cuatro términos. Habitualmente se la ilustra del mismo modo que la metáfora: «A es a B como C es a D»: «La mañana es a la tarde como la vida a la vejez», o «el padre es al hijo como el presidente a los ciudadanos». Muchos llaman «analogía» en las ciencias¹⁰ a lo que de hecho es una metáfora, una

9. Aristóteles, *Categorías*, VIII (10b 25-26).

10. Cf. M. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, los capítulos titulados «Theory of Analogy» (p. 197-222) y «Maxwell's Logic of Analogy» (p. 259-281). Uno de los orígenes de la confusión entre la metáfora y la analogía se encuentra en Kant. Cf. V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale*, que muestra bien es-

atribución extrínseca. Precisemos ahora este punto para evitar ambigüedades. Distinguimos la analogía de proporcionalidad y la metáfora porque la primera es una atribución intrínseca y la segunda una atribución extrínseca¹¹.

La analogía de proporcionalidad establece una relación de igualdad entre dos relaciones: $1/2 = 3/6$. Se emplean aquí cuatro términos, y no ya tres como en el caso de la proporción. Para clarificar la analogía de proporcionalidad, la metáfora ofrece ejemplos útiles pero inadecuados, pues ella es extrínseca. Se percibe fácilmente que la igualdad metafórica entre la relación «padre-hijo» y la relación «presidente-ciudadano» no se impone necesariamente. La historia enseña que una relación familiar no se traspone a una sociedad moderna sin provocar grandes desastres. El carácter extrínseco de la metáfora evidencia su poder de equivocidad y de invención científica. Esta equivocidad no se encuentra en la analogía de proporcionalidad.

No hay muchos ejemplos evidentes de atribución intrínseca que sean netamente distintos de la metáfora. La estructura a cuatro términos y la igualdad de sus relaciones empujan a ver en ella, casi en todos los casos, un modo de atribución extrínseca. De ahí la dificultad de muchos metafísicos para conceder algún valor ontológico a este género de analogía, demasiado sujeta, piensan, a la ambigüedad de lo equívoco. No obstante, quisiéramos mostrar que la proporcionalidad conviene del todo al acto de ser y a los transcendentales. Pero antes de tratar este punto, que toca la esencia de nuestra reflexión, evoquemos las objeciones hechas contra la proporcionalidad.

La proporcionalidad plantea algunos problemas porque establece una igualdad (=) entre dos series extrínsecas entre ellas (A/B y C/D)

ta confusión. Para el § 18 de los *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik*, la analogía «no expresa, como se pretende generalmente, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos correspondencias entre dos cosas completamente diferentes». Esta semejanza se establece con ayuda del esquematismo.

11. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, «Huitième étude», opone la metáfora y la analogía, reservando a ésta el rigor de una referencia *ad unum*; así pues, la metafísica debe evitar todo compromiso con la poesía. Pero esta tesis, de la que enseguida detallaremos algunos elementos, no se impone. Cf. J. L. Brena, *Metáfora y metafísica*, 215-231. El rigor filosófico no impone la univocidad conceptual; Ricoeur es buen testimonio de ello a lo largo del recorrido sinuoso su obra sinuosa.

como si su carácter extraño pudiera menospreciarse. ¿Cómo superar la independencia recíproca de series relacionadas entre sí y reconocer entre ellas una relación interior de semejanza? El problema se plantea de modo especialmente agudo en teología. Vamos a abordarlo evocando discusiones que no pertenecen al ámbito de esta reflexión, pero que la esclarecerán. Si no hay más que heterogeneidad o independencia entre Dios y los entes, estos últimos podrán pensarse sin referirlos a Dios y se llegará a ser incapaz de hablar de Dios a partir de ellos. Ahora bien, la fe en la creación impone una continuidad entre el Creador y la criatura. En consecuencia, es necesario excluir de la teología la analogía de proporcionalidad (puesto que es equívoca) y seguir el camino de la proporción. No obstante, el concilio IV de Letrán declaró en 1215 que «entre el Creador y la criatura no puede señalarse una semejanza tal que la desemejanza no sea aún mayor»¹². Aquí interviene la proporcionalidad, pero después de que se haya afirmado una continuidad de proporción entre Dios y las criaturas. Como es más fácil pensar una diferencia en el interior de una unidad que una unidad a partir de una diferencia, se privilegiará la analogía de proporción y se desdeñará la proporcionalidad.

Por otra parte, si el pensamiento hace corresponder todo lo que es con un solo principio, el ser originario, entonces sólo la analogía de proporción puede ofrecerle un instrumento conveniente. Se comprende entonces por qué el texto de la *Metafísica* sobre la salud sirve de referencia para la mayor parte de las explicaciones sobre la analogía que, en metafísica clásica, pretende un principio primero y universal. ¿No se ha dicho que todo lo que «es» reenvía a una misma forma en tanto «que es»? La metafísica, al buscar el principio más universal, encuentra entonces en la proporción su instrumento más fiable. Al contrario, la proporcionalidad no considera la unidad de un término análogo, sino únicamente la de una relación igual entre diversas correspondencias mensurables; choca entonces con la multiplicidad de las correspondencias y permanece incapaz de aprehender una idea en su universalidad. La proporcionalidad no muestra cómo se ejerce el ser, ciertamente de modo proporcionado según la diversidad de «todo lo que es», pero, por otra parte, siempre idéntico a sí mismo.

12. H. Denzinger - A. Schönmetzer, *El magisterio de la Iglesia*, 806.

Sin tener en cuenta la unidad real del ser, la proporcionalidad no muestra cómo se multiplica esta unidad sin perderse en los múltiples entes. Por tanto, la proporcionalidad no basta para llevar a término la tarea de la metafísica. «No alcanza el núcleo del problema, el ser que se determina, que se presenta como determinación. La proporcionalidad se extravía; ya que, poniéndose en el plano de la simple determinación, obliga a olvidar o a abandonar aquello de lo que la determinación es determinación, es decir, el ser. Al hablar de los entes, la proporcionalidad no los considera en su relación con el ser, o sea, como modalidades determinadas del ser o en tanto que se relacionan de una determinada manera con el ser. Al contrario, habla de ellos exclusivamente en sus relaciones recíprocas, horizontales, como determinaciones relacionadas entre sí»¹³.

No obstante, pensamos que la proporcionalidad no se coloca en el plano de la determinación (entonces ciertamente afectaría a una metáfora atributiva), sino en el plano del acto que se ejerce vivamente en su esencia. Está en mejores condiciones que la analogía de proporción para nombrar este acto de ser y para hacer que se le piense. Respeta la diferencia entre los entes reales mucho más que la proporción, que, al suponer siempre una referencia *ad unum*, corre el riesgo de aplastarlos bajo su forma única. Paul Ricoeur observa que la proporción se entiende de todos los términos cuya relación comporta una *determinata distantia*, una *determinata habitudo*, de modo que se puede «vincular con la *proportio* la relación de referencia a un término primero, como en el ejemplo de la salud, y por tanto la relación categorial de los accidentes con la sustancia. Lo esencial es que la relación sea directa y definida»¹⁴. Por tanto, la proporción conviene a los términos que une una relación *ad unum*, allí donde se dice que hay una comunidad de determinación.

Al contrario, la proporcionalidad no articula una relación de determinación, sino más bien una *similitudo proportionum*. Por ejemplo, la distancia entre Dios y la criatura es tan infinita que no se les puede relacionar *ad unum*, incluso si éste es el ser y con independencia de lo que piense Francisco Suárez en sus *Meditaciones me-*

13. A. Molinaro, *Domande sull'analogia*, 25.

14. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 349.

tafísicas, 28-30. La teología sólo puede descartar la analogía de proporción. Por otra parte, esta analogía tampoco es la que más conviene para pensar las sustancias primeras, las cuales, puesto que son, son radicalmente inasimilables entre sí. Según Aristóteles, no podemos decir una sustancia de otra o en otra¹⁵. Las sustancias primeras son solitarias. La proporción no conviene para pensarlas, únicas e *in se*, puesto que las esclarecerá a la luz de un principio finalmente exterior a su acto individual de ser, a la luz de un atributo universal que no surgirá de su acto, único cada vez.

2. La proporcionalidad y el acto

La objeción hecha a la analogía de proporcionalidad se apoya sobre una concepción del ser que no se impone forzosamente, sino que nace del temor de que la proporcionalidad, marcada por la pluralidad de sus términos y por cierta equivocidad, no pueda alcanzar una forma universal. Pero si, para hablar de aquello que constituye los entes en su originalidad más radical, fuese necesario renunciar a la analogía de proporcionalidad y aceptar sólo la de proporción, la reflexión metafísica se vería condenada al formalismo de lo unívoco. De Dios a nosotros, la mediación sería la del *ens commune*, vacío de toda energía interior. Tal *ens*, el *unum* y *ad unum*, no subsiste. Es producto de nuestras exigencias de inteligibilidad, pues sólo podemos pensar bajo el signo de lo común. «Aquello que es» es por la razón común de que es «como» el resto. Este «como» es el *ens commune*, cuya formalidad neutra no satisface nuestra investigación. Desde el punto de vista de nuestra razón, es cierto que no podemos despreciar la investigación *ad unum*. Sin embargo, rechazamos encerrar la integridad de nuestras exigencias racionales, sobre todo las de conocer lo más concreto o las sustancias primeras, en estas perspectivas que nivelan la realidad al acentuar la principalidad de sus formas. Las sustancias, siempre únicas, no soportan estas pretensiones reductivas. Esto no quiere decir que no puedan entenderse razonablemente, pero por una razón distinta a la que se fija las formas. Vamos a mostrarlo al recordar las grandes líneas

15. Aristóteles, *Categorías*, V (2a 12-13).

del pensamiento de Tomás de Aquino sobre la analogía, y su discusión por parte de Cayetano.

En la tradición tomista, para la que las formas atribuidas a Dios no son distintas de su acto de existir puesto que ellas expresan su ejercicio, la inconmensurabilidad entre el Creador y las criaturas prohíbe aplicarles un mismo análogo, que sometería sus actos respectivos a una forma idéntica¹⁶. «No hay proporción de lo finito a lo infinito», decía ya el Estagirita¹⁷, pues lo Infinito no puede someterse a una forma que lo reduciría a lo finito. La relación entre Dios y su bondad no tiene igual forma que la del hombre con la bondad. En su simplicidad, Dios no puede recibir accidentes: «es» todo lo que puede decirse de Él. El Aquinate subraya que Dios es bueno y que el hombre tiene bondad¹⁸. Si se habla de una relación de Dios con la criatura forjando expresiones surgidas de una proporción y si se dice que Dios tiene una bondad infinita pero que el hombre tiene una finita, también hará falta negar que estas proposiciones afectan al ser divino que no se proporciona con nuestra experiencia finita de la bondad. Dios es bueno y también el hombre, pero no de la misma manera. La bondad que es Dios no tiene la forma de la bondad que tiene el hombre¹⁹.

Para hablar de Dios, Tomás de Aquino desecha entonces la analogía de proporción, y esto desde su comentario a las *Sentencias*²⁰. Rechaza aplicar a Dios la analogía de proporción que presenta un tercer término «como una forma común, participada de modo desigual»²¹ por sus diversos sujetos, el Increado y la criatura. Santo To-

16. En el Aquinate, la problemática de la analogía se inscribe en una perspectiva esencialmente teológica. Cf. G. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*.

17. Aristóteles, *Del cielo y del mundo*, 275a 14.

18. «Puesto que cada cosa es buena en tanto que es perfecta, y que la bondad de Dios es su mismo existir divino, para Dios es lo mismo existir y vivir, ser sabio y ser bienaventurado» (Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 20).

19. La analogía teológica atraviesa un momento negativo, que el Pseudo-Dionisio evidenció mostrando sus tres vías: vía positiva (Dios es bueno), vía negativa (Dios no es bueno), vía eminente (Dios es más que bueno).

20. Cf. E. Nicoletti, *L'analogia in s. Tommaso*, 130-135.

21. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 72. El libro I del *Comentario a las Sentencias* de santo Tomás niega que, por la analogía de proporción, «los semejantes participen en una única forma» (I, d. 48, q. 1, a. 1; cf. B. Montagnes, 71, nota 16) o que la conveniencia sea entre «dos que participen en algo que sea uno» (II *Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3).

más encontró esta tesis en san Alberto, que distinguía la analogía filosófica en que dos términos reenvían *ad unum* y la analogía teológica por «similitud deficiente», analogía que, en los grandes textos de su madurez, se convertirá en «transcendental»²².

Sin embargo, después de rechazar la proporción, pero antes de llegar a la analogía transcendental, el Aquinate atraviesa, «durante [el] corto lapso»²³ de su *De veritate*, una etapa intermedia, la de la analogía de proporcionalidad. Los autores han atribuido a la proporcionalidad lo que el Aquinate decía de la proporción, deduciendo en consecuencia la necesidad de arrojarla fuera del discurso teológico. «Entre lo finito y lo infinito, entre el mundo y Dios, [la proporcionalidad] es imposible, precisamente porque uno de los términos es el infinito»²⁴, ya que nunca hay relación de igualdad entre el Creador y las criaturas. Con todo, esta crítica supone que lo análogo según la proporcionalidad sea reducible a una forma universal y neutra al modo de la analogía de proporción. Es cierto que esta objeción tiene sus razones. La proporcionalidad parece tan nivelante como la proporción (si no más), ya que uniformiza todas las correspondencias (A/B y C/D) bajo una relación (=) puramente matemática, lo que supone la posibilidad de medir estas correspondencias y de reducirlas a un cálculo. Dicho de otro modo, la analogía de proporcionalidad es todavía más formal que la analogía de proporción puesto que la cantidad es más abstracta que la cualidad, según la secuencia de tres abstracciones mostrada por Aristóteles en el libro VI de su *Metafísica*.

La comprensión de los entes no parece posible con la proporcionalidad que, debido a su formalidad matemática, no puede justificar ni la heterogeneidad absoluta de los existentes, ni la comunicación creadora del ser que da a los entes el estar presentes de un modo único cada vez. Por eso santo Tomás deja de lado rápidamente esta proporcionalidad cuando habla de Dios. Al contrario, la categoría de «causa creadora», que pertenece a la analogía transcendental, será capaz de articular la comunicación del ser en clave de

22. Cf. las referencias en B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 73, nota 20. Sobre la analogía transcendental, cf. E. Nicoletti, *L'analogia in s. Tommaso*, 129-146; L. Millet, *Analogie et participation*.

23. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 67.

24. A. Molinaro, *Domande sull'analogia*, 22.

don que, idéntico consigo mismo, se extiende fuera de sí, lo que por otra parte supone el ejercicio efectivo del verbo *esse* característico del vocabulario de la madurez de santo Tomás. La relación del Creador con las criaturas está hecha de discontinuidad y de continuidad, algo que la proporcionalidad no permite pensar hasta el final. La idea de creación mantiene una discontinuidad y una continuidad tanto real como formal, mientras que la proporcionalidad sostiene una discontinuidad real (entre las dos relaciones: A/B y C/D), pero una continuidad formal (=)²⁵. La reflexión tomista sobre el *esse* abandona finalmente la proporcionalidad y se apoya sobre una figura analógica nueva, la analogía transcendental, que santo Tomás piensa mediante el modelo de la estructura sustancial: «En el plano categorial, el accidente y la sustancia no reciben la atribución del ser por referencia a una forma común a uno y otro término que sería el ser; no hay nada anterior a la sustancia, y el ser es o bien la sustancia en primer lugar o bien el accidente a continuación»²⁶. Notemos estos indicativos temporales: «en primer lugar», «a continuación». La sustancia posee en primer orden aquello de lo que el accidente dispone en segundo orden gracias al substrato al que pertenece y que se le da. En esta relación, la analogía transcendental tiene prioridad, pues respeta la continuidad y la discontinuidad de que hemos hablado. Dios es, y las criaturas son, pero Dios es en primer lugar, después las criaturas que tienen ser de y por Él.

No obstante, es necesario reconocer que el acto de ser se esclarece aquí de modo metafórico, gracias a un modelo racional que surge de la experiencia del juicio en que nos adherimos al vínculo de la sustancia con el accidente que recibe de ella el ser. Por tanto, el uso de la analogía transcendental no conlleva evidencia interna: recibe una luz que viene desde fuera de la afirmación de Dios. La analogía de proporcionalidad podría muy bien tener aquí un papel

25. «Así la causalidad ejemplar, en la medida en que cae bajo el concepto de *proportio*, implicaría todavía una relación demasiado directa y suprimiría la distancia infinita que separa a los seres de Dios. Al contrario, la *proportionalitas* no hace justicia a la comunicación de ser que la causalidad creadora da a pensar. El formalismo de la proporcionalidad empobrece la rica y compleja red que circula entre participación, causalidad y analogía» (P. Ricoeur, *La métaphore vive*, 349s).

26. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 80s.

esencial, aunque velado. De hecho, podemos interpretar con la claridad de la analogía de proporcionalidad pasajes de la *Suma teológica* que utilizan la categoría del acto de ser²⁷, de modo que esta analogía conserva allí sus derechos. En la tradición aristotélica el acto significa el movimiento dinámico que constituye el ente en su realidad más propia: el ente es esencialmente activo, «enérgico», completamente distinto de un concepto formal bien fijado y universal que, conviniendo a todo, no sería propio de nada. El ente en acto actúa: da el ser a sus accidentes. Para el Aquinate, «el verbo *esse* designa una acción, un acto y no un estado [...]. El ser sólo tiene sentido por y en su relación con el acto de existir»²⁸. El acto de la sustancia sintetiza en sí, origen fecundo, todos los atributos y todos los accidentes en los que él se da y por lo que se presenta al espíritu. El acto de la sustancia es un don siempre original, que existe al expresarse en sus atributos y al realizar así efectivamente su energía. Esta relación del acto en sus atributos comunes con otras sustancias nos permite enunciar su esencia. La entendemos a la manera de una proporcionalidad.

Según el *De veritate* de santo Tomás, la relación entre el Creador infinito y las criaturas finitas puede expresarse como una relación entre dos modalidades del acto. «El hombre es conforme a Dios por haber sido creado a su imagen y semejanza. Ahora bien, puesto que Dios es infinitamente distante, no puede haber proporción entre Dios y el hombre, puesto que la proporción se encuentra en las cantidades²⁹, y dos cantidades se comprenden al relacionarlas con una medida común. Sin embargo, el nombre de proporción se ha ampliado para indicar toda relación de una cosa con otra, co-

27. «Esse est actualitas omnis formae vel naturae [...]. Ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam» (*Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4c); «esse enim est actualitas omni rei» (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1c); «esse quemdam nominat» (*Summa contra gentiles* I, 22); «hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum» (*De potentia* q. 7, a. 2, ad 9).

28. E. Gilson, *Le thomisme*, 51. La palabra «existir» significa «encontrarse fuera de sí», lo que connota un éxtasis activo a partir de un origen, una donación del ente en aquello que no es: en consecuencia, «si Dios es, Dios no existe» (E. Gilson, *L'être et l'essence*, 17).

29. La analogía de proporción, con tres términos, se ejemplifica con cualidades como «sano». Sin embargo, su origen es matemático, geométrico para ser más precisos: dos magnitudes se relacionan entre sí en el interior de una tercera, como dos líneas se relacionan entre ellas al formar una línea continua.

mo cuando se dice que hay una cierta semejanza de proporción en este ejemplo: «El príncipe es a la ciudad como el piloto al navío»³⁰. [...] Se puede decir que, de lo finito a lo infinito, incluso si no hay proporción en sentido estricto, puede no obstante haber una proporcionalidad, que es una semejanza de dos proporciones. [...] Lo finito y lo infinito, incluso si no pueden ser proporcionados, pueden sin embargo ser proporcionalizados porque lo finito es igual a lo finito como lo infinito a lo infinito. Y de esta manera hay una semejanza entre las criaturas y Dios, puesto que como Dios tiene relación con aquello que le conviene, así la criatura tiene relación con sus propiedades»³¹. Como lo infinito se da en su bondad infinita, así lo finito se da en una bondad finita.

La estructura de la analogía de proporcionalidad proviene de la matemática y en consecuencia puede entenderse de un modo tan formal como la analogía de proporción. Ésta reenvía a la proporción geométrica (donde la proporción está mediatizada por un tercero común), mientras que la proporcionalidad evoca la proporción aritmética (en que la relación de igualdad se reconoce entre dos relaciones de números). El *De veritate* lo señala en un pasaje que hemos saltado en nuestra cita anterior: «En efecto, decimos que 4 está proporcionado porque es el doble de 2³², pero está proporcionalizado porque 4 es a 2 como 6 es a 3». Por tanto, la proporcionalidad aritmética identifica la estructura de la analogía de proporcionalidad. Como ya hemos visto, si A es a B (A/B) y esta relación es igual a C/D , puedo descubrir D, que ahora ignoro, cuando se me dice qué es C. De ahí la crítica de ciertos filósofos a la analogía de proporcionalidad, y sin duda el motivo por el que santo Tomás la abandonó en favor de la analogía transcendental, al menos cuando reflexiona sobre Dios: la proporcionalidad tiene algo de mecánico, de formal. Sin embargo, en ontología, el Aquinate no elimina el movimiento del *esse* hacia la esencia, movimiento que resuena en la proporcionalidad. Sólo que Tomás de Aquino busca en ella una ra-

30. La metáfora se ve, en este caso, como una forma de analogía aumentada de proporción.

31. Tomás de Aquino, *De veritate*, 23, 7, ad 9.

32. En este ejemplo de proporción geométrica, las dos magnitudes 2 y 4 están unidas en una tercera común: el doble de 2 o la mitad de 4. Aquí, doble y mitad forman un único término, sello de la proporción.

zón menos formal, menos ligada a la aritmética, más coherente con la realidad de las criaturas. De hecho, la proporcionalidad supera a la proporción de la misma manera que el ser en acto supera a la forma. Para ver esto bien, es necesario considerar que la razón de la relación idéntica (=) entre las dos series heterogéneas (A/B y C/D) comparadas por la proporcionalidad reside en la energía interna de cada primer término de estas series. Volveremos sobre esto en el tercer punto de este capítulo.

En su *De la analogía de los nombres*³³, que comienza tratando de la analogía del ser, Cayetano critica el alcance ontológico de la proporción y subraya las posibilidades ofrecidas, al contrario, por la proporcionalidad, que define como una *similitudo duarum proportionum*³⁴. Según el célebre teólogo dominico, esta proporcionalidad admite dos modalidades: metafórica y propia. En la metáfora, un nombre común posee su razón formal en uno solo de los análogos y se atribuye al otro de modo extrínseco. Podemos recordar el ejemplo de Aristóteles: «La vejez es la tarde de la vida». Incluso si el enunciado solamente ofrece aquí tres términos, la figura con cuatro términos de la analogía extrínseca puede reconocerse con facilidad. Tratamos esta forma metafórica de proporcionalidad en el capítulo anterior; no volveremos aquí sobre ella. En el caso de la modalidad «propia» de la analogía, un nombre común se aplica a dos análogos por motivos que convienen a los dos términos de modo intrínseco, pero con «medidas» distintas. Por ejemplo: la palabra «principio» vale por «corazón» cuando se la relaciona con «animal» y por «cimiento» cuando se la relaciona con «casa»³⁵. «Principio» es un análogo de proporcionalidad, que conviene a «corazón» tanto como a «cimiento».

Este ejemplo utiliza otra vez tres términos; en efecto, reduce «corazón» y «cimiento» a «principio». ¿No convendría entonces a la proporción más que a la proporcionalidad? Vamos a ver cómo se comprende de hecho aquí la analogía intrínseca a cuatro términos. Según Cayetano, la *Metafísica* de Aristóteles defiende el valor de es-

33. Cf. B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique*; Id., *Du mystère analogique à la Sagesse des Italiens*.

34. Cayetano, *La analogía de los nombres*, n. 24.

35. Según el n. 26 de *La analogía de los nombres* de Cayetano, este ejemplo viene de Averroes.

ta analogía «propia» para el Uno, al menos según su traducción árabe, anterior a la de Guillermo de Moerbeke: «Los que son unos según la igualdad, es decir, según la igualdad proporcional, son aquellos cuya proporción es una, como la proporción de una cosa con otra»³⁶. Estamos aquí en el mundo de la analogía a tres términos, la de la proporción *ad unum*. Sin embargo, el comentario de Averroes se desliza hacia la analogía de proporcionalidad a cuatro términos. «Se dicen unos aquellos que son unos según la proporcionalidad, al modo en que la proporción del jefe a la ciudad y del navegante al navío es una»³⁷. La palabra «uno» dice entonces aquí la unidad o la igualdad proporcional entre diversas relaciones. En su *Ética a Nicómaco*, a la que reenvía Cayetano, Aristóteles aclara esta proporcionalidad con un nuevo ejemplo: «Como la vista es al cuerpo, así el pensamiento es al alma»³⁸. Este ejemplo permite percibir mejor cómo la analogía es de proporcionalidad: la igualdad es establece entre dos relaciones intrínsecas y no extrínsecas. Las correspondencias puestas en relación de igualdad en la proporcionalidad pertenecen a los entes según su dinamismo interior, el vínculo de su conjunto con sus partes. En efecto, no se comprende nada de la realidad completa del cuerpo humano si se excluye la vista; asimismo, no se comprende nada del alma si se excluye el pensamiento.

Cuando comenta este mismo texto de la *Ética*, Tomás de Aquino se adhiere igualmente al movimiento de la proporcionalidad: «Todas las cosas se dicen buenas según la analogía, es decir, según la proporción que hay entre ‘la vista es un bien del cuerpo’ y ‘el intelecto es un bien del alma’»³⁹. En este ejemplo no se compara «vista» e «intelecto» por una parte y después «cuerpo» y «alma» por otra, que sería el caso de la metáfora. La «bondad» no cualifica a ninguno de los cuatro términos considerados separadamente, sino la esencia de las correspondencias entre la vista y el cuerpo por una parte, y el intelecto y el alma por otra. La vista es buena al referirse al cuerpo, y el cuerpo es bueno en referencia a la vista. La bondad adviene así en cada relación como la forma inmanente de

36. Aristóteles, *Metafísica*, V, 6 (1016b 34)

37. Cayetano, *La analogía de los nombres*, n. 28.

38. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7 (1096b 26-29). Cf. Cayetano, *La analogía de los nombres*, n. 28.

39. Tomás de Aquino, *Lectiones in Aristotelis Ethica*, I, lectio VII, n. 96.

cada sujeto, la expresión de su acto sustancial (alma, cuerpo) ejercido según sus potencias propias (intelecto, vista). El cuerpo, puesto que es bueno, ve. El alma, puesto que es buena, comprende. La bondad caracteriza al cuerpo y al alma; la vista y el intelecto forman parte de sus bienes respectivos y esenciales. Después se reconoce la bondad como idéntica en la diversidad de estas correspondencias, puesta en relación de igualdad de acto. La proporcionalidad revela aquí su alcance. Al aclararla por medio de la bondad, Tomás de Aquino indica que la proporcionalidad concierne a la realidad del modo más interior, según su acto de ser. Es fundamental para nuestro propósito subrayarlo: la analogía de proporcionalidad, en el Aquinate, concierne a la realidad de los entes en su acto de ser. No se apoya sobre su esencia completamente hecha o sobre su inteligibilidad evidente, sino sobre su acto efectivo. No es insignificante que el texto de santo Tomás que acabamos de citar hable de la bondad de los entes como del lugar primero de la analogía, como si esa bondad fuera el primer nombre del ser. Profundizaremos en este punto cuando hablemos de los transcendentales.

3. *La proporcionalidad, la existencia y la esencia*

Hans Urs von Balthasar ha propuesto recientemente considerar con atención la estructura de la proporcionalidad⁴⁰ como clave de lectura del acto de ser que, aunque sea el principio más universal, no constituye una forma neutra de todos los entes, sino el origen de su unicidad. De este modo, Balthasar confirma la orientación existencial de la reflexión ontológica.

La analogía de proporcionalidad expresa una relación entre dos sujetos entre los que evidencia la armonía intrínseca pero no asimilable a una semejanza de estado o de forma. Para la mayoría de los autores de la Edad Media, la participación de los entes en Dios que les da el ser funda originariamente su comunión. Dios, al crear, hace participar de su energía a sus criaturas. La proporcionalidad constituye pues una estructura racional que atraviesa las doctrinas

40. H. U. von Balthasar recibe en esto la influencia de E. Przywara, *Analogia entis*. Cf. G. De Schrijver, *Le merveilleux accord*, 260-281.

de la participación y de la creación y que les asegura un lugar en una lógica existencial. La proporcionalidad significa que lo finito y lo infinito ejercen una misma estructura de acto, aunque lo finito lo haga porque la recibe en participación del Infinito. La doctrina de la creación completa esta tesis para dar cuenta de que el acto finito, en cuanto finito, no puede estar en el origen de su esplendor de ser. En la proporcionalidad, las doctrinas de la participación y de la creación se traban en un esquema racional capaz de dar cuenta de aquello que son los entes finitos, y que, al ser, ejercen más que aquello de lo que disponen en su finitud.

Es cierto que el acto de ser une a todos los entes bajo su luz inteligible. Por tanto, puede entenderse como un análogo de proporción, conforme a un concepto unívoco, y recibir por este motivo el tratamiento que conviene a toda forma universal. Con todo, el acto de ser de un ente no es el de otro ente. El acto de ser funda la unicidad de cada uno. Es único cada vez, y por tanto siempre desigual, nunca formalizable. La diferencia existencial de un ente con otro no es reducible a ninguna igualdad formal. El acto de ser surge de la proporcionalidad porque ejerce el dinamismo propio de cada ente, porque es determinante y no determinado, porque dice el origen sustancial de todo predicado universal y unívoco.

En la parte metafísica de *La gloria y la cruz*⁴¹, Hans Urs von Balthasar muestra cómo la proporcionalidad esclarece ante todo la diferencia entre el existir y la esencia, entre el origen activo del ente y su apariencia o aparición inteligible. Esta diferencia es armonía, *convenientia et claritas*, lo que habría empujado a Tomás de Aquino a interpretar lo real de modo estético. «Lo que se llama bello en Tomás es el ser concebible sólo en la ‘distinción real’ (como *esse* en la *essentia* y por encima de ella)»⁴². La belleza, que es *ordo, ordinatio, dispositio, proportio, proportionalitas*⁴³, une en cada ente y de manera original cada vez estos dos principios que son el acto (el *esse* o el existir) y la esencia.

Como apoyo de esta lectura del Aquinate, Balthasar cita un texto del comentario tomista de las *Sentencias* de Lombardo, sin las

41. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 354-370.

42. *Ibid.*, 366.

43. *Ibid.*, 367.

reservas que impondrán no obstante las variaciones doctrinales del Aquinate⁴⁴: «No es impropio que este modo de relación exista entre Dios y la criatura, aunque sean infinitamente distantes uno del otro, y de este modo una unión es [...] posible entre ellos». Pero la criatura misma es esencialmente una *proportio* entre *esse* y *essentia*, aunque su relación con Dios devenga «la correspondencia de una correspondencia, lo que Tomás llama *proportionalitas*, relación cambiante de una relación cambiante»⁴⁵. Esta estructura de relación (=) entre dos correspondencias (A/B, C/D) fue propuesta en el *De veritate*: «La proporcionalidad es una semejanza de la proporción». El Aquinate explica que, entre lo finito y lo infinito, sólo conviene la *proportionalitas*. En efecto, «en las cosas que se dicen proporcionales según el modo de la proporcionalidad, no se constata relación recíproca entre ellas, sino una semejanza de una correspondencia entre dos cosas con otra correspondencia entre otras dos cosas»⁴⁶.

Como ya dijimos, es cierto que esta interpretación de la tradición tomista crea dificultades, entre otras en el texto que acabamos de citar, y donde las correspondencias de semejanza o de igualdad se dicen establecidas entre dos «cosas», puesto que el *esse* y la esencia no son cosas⁴⁷. Pero la dificultad desaparece si estas correspondencias se miran a partir del acto de ser que se ejerce en su esencia, su «otro» o su exterioridad. De hecho, Balthasar se esfuerza por considerar, de un modo que respeta lo propio de cada ente, una correspondencia común, la «*proportio* entre *esse* y *essentia*»⁴⁸, es decir, la «diferencia real»⁴⁹. Pero esta puesta a punto todavía no basta,

44. «El *De veritate* parece romper con aquello que le precede tanto como con aquello que le sigue» (B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie*, 72).

45. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 368, que cita el *Comentario a las Sentencias* III, 1, 1, 1, n. 19.

46. Tomás de Aquino, *De veritate*, 2, 3, ad 4.

47. «La preeminencia [...] que gran número de tomistas modernos (Manser, Gredt, Garrigou-Lagrange, Penido), [...] otorga a la analogía de proporcionalidad *vis-à-vis* de la analogía de atribución, refleja la desviación formalista [...] que se puede relacionar con la desviación antigua de *esse essentiae* y *esse existentiae*» (C. Fabro, *Participation et causalité*, 510). Esta crítica no vale cuando la diferencia del *esse* y de la esencia se comprende como la condición reflexiva del acto de ser.

48. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 368.

49. Recordemos que esta expresión no es tomasiana; hay un esbozo sólo en *De veritate*, 27, 1, ad 8.

pues la proporcionalidad expresada al utilizar el vocabulario de la «diferencia real» sólo vale, según santo Tomás, para los entes finitos y creados; no tiene valor para Dios, que no conoce en sí ninguna «diferencia». Dios existe, y existir para Él, es ejercer Su esencia.

No obstante, esta dificultad se apoya en una mala comprensión de la «diferencia real» ente el existir y la esencia⁵⁰. Esta diferencia no es una separación entre dos «cosas» que estarían unidas después de haber sido consideradas antes especificándolas de modo independiente entre sí. Que la «diferencia real» pertenezca a la criatura sola procede de que ésta no tiene en su esencia la razón de su acto de ser, de su existir. Pero de todos modos la criatura no expone nunca su esencia sin existir. Su existir se alía necesariamente con su esencia, sin la que la criatura sería ininteligible y sin presencia.

Por tanto, Balthasar supera con facilidad la objeción que se le ha hecho sobre la diferencia de relaciones entre el Creador (cuya esencia es idéntica al acto de existir) y las criaturas (cuya esencia es «realmente diferente» del acto de existir)⁵¹. Tomás de Aquino decía que «lo finito y lo infinito, incluso si no podían estar proporcionados, pueden no obstante ser proporcionalizados porque lo finito es igual a lo finito como lo infinito a lo infinito»⁵². La teología trinitaria de la Edad Media afirmaba que el existir infinito y divino se expresa en su esencia infinita, su Verbo, mientras que en la criatura el existir finito se produce en una esencia finita. La analogía de proporcionalidad funciona así legítimamente entre las criaturas y el Creador, articulando de manera adecuada una misma correspondencia del existir con la esencia, correspondencia que se ejerce en proporción por cada acto de existir. Si el existir finito se ejerce en una esencia finita, el existir infinito se ejerce en su esencia infinita. «Finito» dice la inadecuación del acto y de la esencia, mientras que «infinitud» dice la unidad radical del existir y de su esencia.

50. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 369-374.

51. «La criatura que vive actualizando su ser (*esse*) según su condición (*essentiae*) de criatura, imita verdaderamente a Dios, que, a su manera, actualiza su Ser (que contiene todo ser) según su esencia divina. En virtud de esta imitación, la criatura se encuentra, en relación a su Creador, en concordancia en la proporcionalidad» (G. De Schrijver, *Le merveilleux accord*, 54).

52. Tomás de Aquino, *De veritate*, 23, 7, ad 9.

Para entender correctamente esta doctrina, recordemos que es necesario evitar concebir el existir y la esencia como dos «cosas» a adaptar en una correspondencia calculable. Sólo el análisis reflexivo del acto da un acceso acertado al existir que se ejerce en su esencia. Desarrollaremos esto más adelante, en la segunda parte de esta obra, al reflexionar sobre los transcendentales.

LA JERARQUÍA DE LOS ENTES

Este capítulo propone una especie de fenomenología de los entes considerados en función de la diferencia «real» entre el existir y la esencia. Tendremos presente el modelo de proporcionalidad propuesto por Tomás de Aquino: «lo infinito es a lo infinito como lo finito a lo finito». Veremos cómo este modelo, aplicado a los entes finitos, guía eficazmente la comprensión del acto de ser. Nuestra investigación será fiel a lo que hemos dicho de la «sustancia» en el capítulo segundo. La sustancia no es un estado representado y disponible, sino un acto que se presenta, que ejerce así una duración, un modo propio de permanencia. Distinguiremos diversos niveles de sustancia en función de estos criterios del acto y de su duración.

1. *Una jerarquía de actos*

Examinaremos el acto de ser que los entes de nuestro mundo ejercen según su esencia diversa y sus múltiples presentaciones inteligibles. Nuestra reflexión usará el modelo de la proporcionalidad, que hace ver mejor que la proporción una diferencia progresivamente más radical entre las sustancias primeras.

Es cierto que puede describirse una jerarquía de los entes desde una perspectiva formal, agrupando estos entes en conjuntos más y más universales pero distantes de la realidad hecha de singularidades. Siguiendo la *Isagogé* de Porfirio, se llama especie al nivel más bajo de esta jerarquía. Después viene el género, que une diversas especies bajo un punto de vista universalizante. Al ir de una especie ya universal a un género que lo es más todavía, al considerar los géneros como especies para los géneros aún más englobantes, se llega

a ordenar los entes de una manera que satisface la exigencia de la razón en busca del uno. Se dirá por ejemplo que el hombre es del género «animal» pero de la especie razonable, que el animal es del género «viviente» pero de la especie que se mueve, que el viviente es del género «mineral» pero de la especie que se reproduce, y que finalmente el mineral no es una especie de un género más universal. Todos los entes de nuestro mundo son al menos minerales.

Semejante ordenación de los entes en especies y en géneros proviene del trabajo de la inteligencia que exige una unidad capaz de abarcar todo aquello que considera. El ejemplo que acabamos de poner se inspira en el *De libero arbitrio* de Agustín de Hipona, el cual ordena el universo partiendo del género más universal, el ser, pasando por la vida, y yendo hacia la especie más determinada, el pensamiento. En efecto, para pensar hace falta vivir y ser; para vivir, hace falta ser pero no es necesario pensar; para ser no es indispensable vivir ni pensar¹. Pero si se comprende así el ser, como aquello que no tiene ninguna determinación, como un género supremo sin ninguna especificación, lo inteligible más unificante se encontrará en oposición a las sustancias concretas, como el *ens pauperrimum* obtenido por sustracción de todas las determinaciones que podrían precisarlo. Ahora bien, no podemos entender el ser como si fuera un género vacío de toda particularidad, que confundiría las sustancias más de lo que las uniría. El ser no es un género, decía la Escolástica. Evidenciar la continuidad que va de las especies a los géneros sustrayendo sus diferencias específicas no basta para ordenar el universo de una manera que logre la adhesión de la razón atenta a las realidades singulares. Tal modo de considerar los entes los empobrece en formas mentales y lleva a olvidar la realidad de los existentes.

Por otra parte, el ser es acto y no forma. Por tanto, no vamos a desarrollar la reflexión sobre la analogía del ser a partir de las formas requeridas por la exigencia intelectual de universalidad, sino a partir del acto. Ahora bien, el acto de ser se revela en el juicio don-

1. Aplicamos aquí los principios de integración y de subordinación empleados en un pasaje del *De libero arbitrio*, II, III, 7: «De estas tres cosas, el ser, la vida, la inteligencia, la piedra tiene el ser, el animal tiene la vida, y sin embargo la piedra no vive, me parece, y el animal no comprende; pero quien comprende posee también ciertamente el ser y la vida».

de el análisis reflexivo reconoce el don de la sustancia primera en sus atributos universales. En este sentido, la teoría de la analogía se aplica en primer lugar a la estructura del juicio². Los atributos que determinan o especifican las sustancias primeras, puesto que les pertenecen realmente («Pedro es alto»), apuntan hacia la realidad activa de estas sustancias y no sólo hacia formas puramente lógicas. El predicado, afirma el juicio más elemental, subsiste en el sujeto existente. El ser abstracto, el *ens pauperrimum*, sólo subsiste en los existentes singulares. Los atributos universales tienen un papel ontológico, pero no a partir de su forma abstracta. Subrayan la apertura de la sustancia a las otras sustancias bajo su punto de vista mediador. La apertura de la sustancia a las otras es su acto de ser. La sustancia es relacional, puesto que ella es sus predicados accidentales, puesto que está relacionada mediante ellos con otras sustancias y con el mundo. Subsistiendo en el existente que une en sí todos sus atributos, todo atributo presenta la relacionalidad inmanente, sin ser no obstante su causa o su origen.

La actuación del ente es primera, originaria. Con todo, sólo podemos acoger al existente por medio de su exteriorización en sus formas universales. El acto del ente es «en sí» primero. Sin embargo, «para nosotros» son primero sus presentaciones atributivas. El existente concreto es actuado para nosotros, es decir, accesible en sus determinaciones, por medio de sus predicados. Si se aíslan las cualidades universales como formas puramente inteligibles, no dicen nada de la sustancia singular. Por tanto, la actuación de la sustancia no se origina en ellas. De nuestros atributos no sacamos ninguna sustancia. En rigor, no conocemos la sustancia a partir de su presentación atributiva, sino a partir de sí misma que se agrega activamente sus múltiples atributos para darse a conocer en ellos. La presentación de la sustancia en sus accidentes pone en movimiento al espíritu que, comprendiendo los accidentes universales, percibe en ellos una sustancia particular que se le da. El espíritu sólo podría imaginar universales abstractos si no recibiera de la sustancia el ser en acto de conocerla en su singularidad por medio de sus predicados universales. Por tanto, el espíritu es movido por la sustancia para que él la conozca mediante sus atributos, y reconoce en el movimiento

2. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 291-303.

que le mueve un eco o una respuesta al acto de la sustancia. Desde el punto de vista del espíritu, *quoad nos*, la sustancia está lógicamente en potencia en los atributos que le predicamos; pero desde el punto de vista de la realidad, *quoad se*, estos atributos revelan al espíritu, que piensa la sustancia en ellos, el acto de ser de la sustancia.

La sustancia en acto en sus predicados o en sus apariencias ejerce su acto de ser. Comienza aquí la reflexión sobre la analogía. La analogía no es una teoría sobre los predicados, sino que nombra el acto sustancial que se da en sus predicados o en sus apariencias de modo inteligible y amable. La analogía está fundada sobre la participación que las sustancias dan de su acto en su esencia predicativa. En la analogía de atribución extrínseca, es decir en la metáfora, esta participación desborda las definiciones que nuestros diccionarios imponen a las palabras («Dios es mi roca»). La metáfora sugiere así que el acto de la sustancia goza de una amplitud insospechada, que es susceptible de ir más allá de los límites en los que encerramos su esencia al organizar el mundo en nuestro diccionario. La analogía de atribución intrínseca, o de proporcionalidad, acentúa todavía más la comprensión de esta energía inmanente a la sustancia, de su propia capacidad para exteriorizarse, a mostrarse en acto en sus diversos atributos. La analogía de atribución ofrece así la posibilidad de jerarquizar los entes de un modo diferente al juego formal de las especies y de los géneros, pero en función de su acto, de su donación.

Desarrollaremos ahora la serie jerárquica del mineral, el vegetal, el animal y el humano. Esta jerarquía seguirá algunos criterios. El término posterior (por ejemplo, el vegetal) supone el término anterior (por ejemplo, el mineral) para subsistir, mientras que el término anterior puede existir sin el término posterior; dicho de otro modo, el término superior o posterior añade algo al término inferior o precedente al subordinárselo y al sobredeterminarlo. Esta manera de organizar las sustancias puede parecer próxima al sistema de Porfirio, ya que la repartición de géneros y de especies aparenta proceder del mismo modo. Sin embargo, la jerarquía de Porfirio culmina en un universal del que se subtrae toda particularidad, un abstracto radical. Al contrario, nuestra jerarquía apuntará hacia una cima jerárquica que se halla en la persona humana, en oposición al género más general o abstracto.

2. Lo mineral, lo vegetal y lo animal

En la jerarquía de las formas lógicas³, el concepto de ente significa el *ens pauperrimum*. En efecto, el ente que sólo es ente se distingue de todo lo demás por la ausencia de cualquier determinación. Por tanto, un concepto así no significa nada, ninguna determinación, ninguna sustancia real. Si aceptamos el principio de que los entes se jerarquizan según su acto que se ejerce al darse en su esencia y al determinarse en ella más y más, puede considerarse que el mineral ejerce el acto menos determinante, que se sitúa en el nivel más bajo de la jerarquía, que, en consecuencia, desempeña el papel del *ens pauperrimum*. De hecho, el mineral es el ente más pasivo, cuyo acto se ejerce en menor grado. Recibe sus accidentes de lugar y de tiempo sin resistirse, sin comprometerse, evidentemente sin atribuirseles como sus accidentes. No obstante, el mineral no es en verdad el *ens pauperrimum*, el resultado de una sustracción de todas las determinaciones posibles. En efecto, el mineral se presenta en los múltiples contornos de su aparecer determinado. Pero en estos contornos no actúa; al contrario, es actuado. Viene a la presencia de nuestra percepción y de nuestra inteligencia como si nosotros mismos ejerciésemos su acto. En efecto, el mineral subsiste en la misma medida en que nosotros lo conocemos. Su acto se identifica con su esencia. Nuestro conocimiento es la condición de su venida al ser, de su presencia ontológica. En este sentido, nosotros hacemos ser al mineral.

Se duda en llamar «sustancia» a la piedra que la maza del peón caminero hizo estallar en mil pedazos, susceptibles a su vez de ser reducidos a polvo mediante nuevos golpes. Esta casi-sustancia, totalmente pasiva, es más bien una «cosa» que designamos en nuestro espacio y en nuestro tiempo y que definimos luego gracias a nuestros cálculos que fijan su peso atómico. La casi-sustancia mineral resulta de una investigación que se aleja de lo sensible percibido en el presente de su venida para aprehender las causas universales y alejadas de lo inmediato. Ningún mineral singular, una vez reducido a sus datos generales, sigue siendo hermoso a la vista. Sin

3. Este capítulo está inspirado por H. U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, 84-107; cf. también J. B. Lotz, *Vom Sein zum Heiligen*.

embargo, una puesta de sol en cualquier lugar de los Alpes o de los Andes, ¿no tiene, al menos para algunos, más encanto y más realidad que un cálculo corpuscular informatizado? ¿No hay más que su fórmula molecular? Es necesario reconocer que el mundo mineral se retrae ampliamente de las fórmulas en que quieren encerrarlo los físicos y los químicos.

Las ciencias naturales han hecho progresos inmensos gracias a su formalización matemática, a su puesta entre paréntesis de la singularidad del existente. No vamos a negar sus ventajas, sino a subrayar que la abstracción científica no deja intactos a los existentes minerales. Los cálculos de las formas en que se presenta la sustancia mineral se prolongan actuando sobre esta sustancia, modificada realmente cuando las herramientas del peón caminero o el análisis del científico se enfrentan con sus apariencias. Las ciencias naturales reducen así la realidad sustancial a sus accidentes manipulables. Las leyes científicas son provisionales, sus investigaciones nunca están cerradas en unas determinaciones definitivamente establecidas. Sus significados desempeñan un papel tanto heurístico como normativo. La realidad de las sustancias minerales individuales desaparece bajo ellas. La ley científica moderna no refleja un estado de cosas, sino que prepara el trabajo que el científico llevará más lejos. ¿Podrán así las ciencias acercarse a las sustancias que antes han abandonado? ¿Se puede pretender que avanzarán verdaderamente desde el accidente calculable hacia la realidad singular, del aparecer hacia el ente «en sí»? No es muy probable. La ciencia no conduce a la ontología, pues no la ha aceptado, desde el punto de partida de su investigación, como una de sus normas esenciales. De lo que no es, no procede nada que sea.

La sustancia mineral trasciende en principio sus accidentes abstractos. Sin embargo, el éxito de las ciencias, manipuladoras del existente que reducen a una de sus abstracciones proyectivas, manifiesta su fragilidad, su escasez de ser. El mineral está de hecho tan vinculado a su inteligibilidad o a su esencia que la transcendencia de su acto sólo aparece como una necesidad para nuestra razón, sin nada más allá de nuestros intereses técnicos o contemplativos. Los escolásticos hablaron del mineral en términos de «casi-sustancia». El mineral es demasiado pasivo para recibir los rasgos que pertenecen a la sustancia en acto. No es ni «en sí» ni «para sí». Su

unidad radica en nuestros proyectos racionales. De aquí una nueva exigencia para la razón, la de prestar una gran atención a aquello que se deja hacer para conocerlo sin precipitación, sin arriesgarse a reducirlo a sus deseos de poder. El pensamiento se debe a sí mismo el juzgar sus conquistas con modestia, la conciencia de conocer parcialmente. El pensamiento se esforzará en respetar la realidad del mineral, pasivo e incapaz de resistir a sus influencias y de protestar contra ellas. Al profundizar su investigación, el pensamiento se querrá crítico de sí mismo, prudente y deseoso de someterse a los juicios de la comunidad de científicos.

El viviente constituye una especie de mineral. La ciencia puede dedicarse a ello tomándolo desde el mismo punto de vista, tratándolo como si pudiera asumirlo bajo su perspectiva formal y manipuladora. La necesidad de la física se le impone fácilmente. El mineral se agota en la pasividad. Se deja romper por los golpes de nuestros instrumentos. Su interioridad depende del respeto de nuestra inteligencia. Sin embargo, de un modo netamente menos abandonado a la inteligencia humana, el centro sustancial del viviente se retira fuera de su aparecer y reivindica la originalidad de su principio fontal. Herido, reconstituye él mismo su integridad. Recrea las ramas que se le arrancan. El cuerpo viviente pero herido se recompone hasta el extremo de sus posibilidades. Afirma así una principialidad ya autónoma.

El viviente tiende igualmente a multiplicarse, a propagarse, a hacer advenir, de modo esencial y no superfluo, otros existentes distintos de él y capaces a su vez de propagarse. El viviente engendra vivientes. Dejándose vincular por casualidad a un ente de la misma especie pero de distinto signo sexual, se multiplica en otras tantas unidades semejantes a sí. La vida no es mineral, pasiva. Sobreabunda. Su fecundidad proviene de un fondo del que se constatan los efectos en cada sustancia viviente. La ciencia reconstituye a toda costa el camino de sus efectos. Pero los procesos científicos están demasiado adaptados a la pasividad del mineral, su objeto más maleable, el más disponible para su poder. El principio activo que lleva al viviente a mantener su unidad está ya fuera de las conquistas de la necesidad física, sobre todo porque al vegetal pertenece el tiempo y su inventiva. Sus elementos no pueden estar integrados teóricamente antes de estar dados efectivamente. La vida

creada, innova, de modo imprevisible. La ciencia física no puede aproximarse a ella sin observar una creación continua de novedades, sin transformarse en biología.

A partir de su fondo propio, el viviente asegura la unidad de su aparecer, de su cuerpo, y se multiplica dando vida. Todo acontece como si la unidad de cada viviente, conforme a la armonía de sus proporciones cuidadosamente reconstituidas pero en todo caso destinadas a la destrucción y a la muerte, no se resignase a romperse en la multiplicidad, a agotarse en sus heridas mortales. La unidad de la sustancia viviente, su aspiración a la permanencia de su vida integral, no está asegurada por sí misma, sino por su posteridad. La unidad del viviente, al servicio de la vida, sirve a su devenir más allá de su muerte próxima. Por la misma razón, todo viviente revela su pasado, la identidad genérica de quienes lo han engendrado. La claridad que le es interior, o su sustancia, no irradia a partir de su individualidad presente y disponible al intelecto científico, sino a partir de su aparecer corporal, exhibiendo un manantial de vida que abarca a una sucesión de generaciones específicas, ya sea río arriba (el existente viviente da testimonio de ello por su existencia) y o río abajo.

El viviente, que sólo tiene la muerte por destino, construye su unidad para multiplicarse en su descendencia, para que la vida continúe y se multiplique. La restauración del cuerpo optimiza su multiplicación. Con este mismo fin, la vida hace surgir una suma innumerable de posibles, de los que sólo algunos llegarán a ser reales. El devenir del viviente comenzó desde el origen por una selección donde ganó el mejor (el más fuerte o el más sutil). Todo viviente engendra un flujo de células de las que sólo algunas llegan a la madurez. La vida es una reserva de energía indefinida; se origina en un secreto en absoluto inerte, sino prodigiosamente fecundo.

Ese secreto pertenece al acto de revelarse. La aparición del viviente actúa su ser. Para la vida, dejar de aparecer viene a ser morir, borrarse en la pasividad. La ley del mineral extiende su influencia sobre lo que se ha convertido en sustancia muerta. Pero el aparecer viviente no se abandona sin resistir a la muerte, al dominio de quien lo manipula, de quien lo mutila al suprimir su esencia, pues no es sólo mineral. El aparecer viviente hace ver en el presente una sustancia original, irreducible al mineral pasivo, fecundado

más allá de lo estrictamente necesario. El aparecer viviente atestigua el modo de ser del acto, su sobreabundancia que va corporalmente más allá de aquello que unifica su individualidad. Sin embargo, el vegetal sólo subsiste verdaderamente en su posteridad, fuera de sí. Su acto es apenas enérgico; frágil, le pertenece bien poco y termina tras él.

El animal está tan expuesto en sus apariencias minerales que se le hiere cuando se ataca cualquiera de estas apariencias. Sin embargo, viviente, reacciona ante sus heridas; reemplaza sus células destruidas; corrige los daños corporales importantes, las amputaciones por ejemplo, con modificaciones de su comportamiento. Como la planta, también incluye el orden mineral, y no agota su acto en su pura presentación accidental. El animal intenta reconstituir instintivamente su integridad sustancial. También a semejanza del vegetal, proviene de un origen que él no es y se reproduce en una descendencia que él tampoco es. El animal se inscribe en el ritmo de las generaciones de su especie. Su identidad se extiende fuera de sí; no es nada sin su pasado y sin su futuro. No obstante, sobrepasa el plano del vegetal. Su unidad interior es más activa que la de la planta. El animal manifiesta con su comportamiento una contracción, un secreto del que guarda en sí mismo el principio, de modo más autónomo e individual que el vegetal. Es capaz de adivinar los peligros que le amenazan, de protegerse, de velar por su subsistencia; busca lo que satisfará sus necesidades, afrontando para ello situaciones a veces difíciles y complejas. Todo ocurre como si el animal tuviera cierta conciencia⁴ inmediata de su bien propio, de su fragilidad, de los esfuerzos que le son necesarios para vivir mejor según sus posibilidades.

Gracias a la conciencia de su bien, el animal se pone en movimiento para mantener su unidad. Esta unidad no es abstracta o lógica como para el mineral abandonado al azar de los choques cósmicos y de la determinación científica; tampoco es la del vegetal

4. B. Lonergan, *Cognitive Structure*, distingue la conciencia y el conocimiento reflejo: «El conocimiento de sí es una estructura duplicada: es la experiencia, la comprensión y el juicio sobre la experiencia, la comprensión y la experiencia. La conciencia, por otra parte, no es el conocimiento del conocimiento, sino simplemente la experiencia del conocimiento» (p. 232). Aristóteles ya decía en su *El alma*, II, 3, que los animales tienen una conciencia o un conocimiento de primer nivel.

expuesto todo él fuera de sí, alienado fuera de su principio constitutivo, preocupado por una integridad susceptible de asegurar sólo la mejor sucesión de sus generaciones. Para el animal, la unidad constituye el fundamento de una conciencia. La unidad interior de la que el viviente atestigua está velada incluso cuando ella se crea un tenue camino de aparición. La planta está completamente unida en sí a condición de exponer fuera de sí todas sus condiciones de supervivencia en una descendencia que ella no será. En el animal, la unidad aparece como un principio más activo; no se expone sólo en las apariencias sumisas a los embates del mundo. La unidad adviene como principio de acción. La posibilidad de moverse permite al animal escoger lo que preservará y realizará su integridad. Su unidad no resulta sólo del desarrollo de su programa biológico; proviene de determinaciones que sobrepasan el horizonte de las ciencias físicas y biológicas y que recurren a la psicología. El animal accede a una conciencia instintiva que le hace organizar su mundo en favor de su bien natural. En el plano del mineral, el accidente administra y dicta su ley a la sustancia muda y pasiva. En el viviente, el accidente es elaborado por la sustancia, y ya no es la medida del acto. En el caso del animal, gracias a la movilidad corporal y al tránsito espacial, el acto expone todavía más su principio activo en sus apariencias móviles y unificadas.

El animal identifica sus elecciones y en buena medida se da sus accidentes. Manifiesta su preocupación por su vida y su ser; pone su aparecer al servicio de su permanencia. Su conciencia goza de una intencionalidad cierta. El animal se propone idealmente su plenitud, su bien deseado, antes de determinar aquello que le convendrá o no en tal o tal circunstancia. Es cierto que no sabemos cómo conoce el animal la plenitud de su bien. Se puede pensar con razón que su pretensión intencional es incapaz de tomarse a sí misma como tema, de reflejarse haciendo surgir alguna espiritualidad. En efecto, el animal carece de lenguaje, condición de toda espiritualidad. La intencionalidad que lo mueve desaparece en sus éxtasis obligados e instintivos, se agota en la satisfacción de sus necesidades, en asegurarse una permanencia lo más duradera posible, sin ponerse para sí misma. Los contenidos de conciencia del animal están inmersos en sus comportamientos que manifiestan una aprehensión sensorial del mundo animada por sus necesidades vitales y

que su instinto guía como puede. Su interioridad, expuesta en sus acciones específicas, está limitada por su respuesta perceptiva al mundo, por sus elecciones instintivas y a veces equivocadas.

La sensación animal no es diferente de la sensación humana. El órgano sensorial del animal funciona siguiendo el «arco reflejo» que organiza también el órgano del hombre. El animal, al igual que el hombre, posee el «sentido interior» del que hablaba el *De libero arbitrio* de san Agustín⁵ y que coordina las informaciones de los cinco sentidos (vista, oído, tacto, gusto, olfato) para que el cuerpo entero responda de modo adaptado y armonioso a cada una de sus sollicitaciones. Lo que cambia del animal al hombre no es el desarrollo de tal o tal sentido, sino la conciencia refleja de su percepción. Es cierto que no podemos saber cómo siente el animal efectivamente, ni lo que percibe afectivamente⁶. Las conclusiones inferidas a partir de su comportamiento, cuando decimos que está alegre o que sufre, sólo conciernen indudablemente a nuestras propias visiones del mundo y a nuestras proyecciones ingenuas. Nunca podremos identificar con certeza la alegría espiritual que nos da una buena comida compartida con amigos fieles y el movimiento de cola del perro delante de su comida. La psicología animal metaforiza queriendo reducir con demasiada frecuencia los comportamientos humanos a aquello que sobrepasan con mucho debido a sus complicaciones y sutilezas, a su libertad.

La diferencia entre el animal y el ser humano se profundiza de manera definitiva en el plano de la conciencia refleja de la que goza el hombre, pero de la que el animal está privado con toda probabilidad. En apariencia, nada permite afirmar o negar que la interioridad animal goce también de una conciencia refleja. Nunca podremos seguir el camino explícito de la auto-conciencia animal, si no es proyectando sobre ella los modelos de estímulo y respuesta que más o menos valen para nosotros. De hecho, la conciencia humana no se caracteriza por el círculo de estos modelos, sino por la aprehensión de sí durante su objetivación y por ver, en la expresión, el acto que allí se expresa. Es cierto que el animal expresa u

5. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, III, 7.

6. Distinguimos «sensación» y «percepción», cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 135-145.

objetiva sus sentimientos, pero todo lleva a pensar que se aliena en ellos sin poder acceder a sí mismo a partir de ellos; no los domina para afirmar su dignidad o su voluntad propia. El animal es incapaz de ascetismo o de gula voluntarios. Evidentemente, es libre en sus movimientos. Su percepción está determinada por su libertad espacial. Pero sin embargo no es capaz de asumir libremente sus acciones, de suscitar a partir de sí mismo un lenguaje que le permita representar el surgimiento de su acto, de criticar la particularidad de su percepción, de liberarse de los destinos de su especie, de ponerse como principio decidido y responsable de sus acciones, de crear símbolos de su acto. Es libre, pero sólo para moverse en el espacio y para responder a sollicitaciones que él no mide. El animal se aliena en su comportamiento sin poder aprehenderse en el origen de su respuesta, sin hacer de esta alienación una objetivación⁷ libre de sí, sin crear su respuesta individual a las invitaciones de las circunstancias. El animal se agota en las normas del bien de su especie, sin crear nada. No conoce el exilio del hombre, la soledad fuera de su naturaleza, la libertad.

3. *Lo humano*

El hombre participa en lo mineral, en lo vegetal y en lo animal. Como el mineral, es vulnerable a todo lo que hiere su cuerpo. Como el vegetal, realiza su interioridad o su acto fuera de sí, en la sucesión de sus generaciones. Como el animal, responde a las sollicitaciones del mundo al adaptarse a ellas. Pero el hombre manifiesta una irreductibilidad a todos los niveles anteriores de los entes porque tiene conciencia de sí y porque dispone de sí.

El animal tiene conciencia de las situaciones que determinan su empeño vital. Goza de una conciencia perceptiva, pero sin expresión lingüística libre, sin distanciaci3n y sin reflexi3n capaz de confirmarse en sus expresiones. La conciencia humana es explícita y reflexiva. El hombre se sabe responsable de sus expresiones coincidiendo consigo mismo al enunciar sus pensamientos, capaz

7. Sobre la objetivaci3n y la alienaci3n, cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, 236-239.

de reconocerse en ellos aunque se distingan de él, porque no saca de sí mismo la materia en la que los pronuncia. «Cogito, ergo sum», en latín, y no sólo «pienso, luego hablo». El espíritu es capaz de articular proposiciones en las que objetiva la realidad de su movimiento, y de reflejarse en estas proposiciones reconociendo en ellas su compromiso del que sólo él podrá asumir la responsabilidad. En estas expresiones objetivas, es capaz de reconocer su identidad y de atribuírsela como su bien y su verdad: «yo *pienso*, luego yo existo». El retorno reflexivo del pensamiento sobre sí mismo a partir de su proposición objetiva, la revelación de su ser pensante, dibuja una curva en que su acto, habiéndose puesto objetivamente, se confirma espiritualmente en el origen de sí mismo. El pensamiento que vuelve sobre sí mismo a partir de su exposición y que se conoce en sí mismo se pone como espíritu. Al expresarse en la enunciación «yo *pienso*», el espíritu confiesa en acto que «yo soy». La conciencia humana goza de la capacidad de medir su expresión en su acto. Aprecia la adecuación de su expresión, que sin embargo ella no es, en su origen. Llegado el caso, modifica su expresión. No me reconozco en esta frase, «pienso, y es muy cansado». No estoy en esta frase latina, «cogito, sum», pero reconozco en ella el enunciado de mi acto. El espíritu accede a la conciencia de sí al reconocerse en sus expresiones privilegiadas porque está desde siempre presente a sí mismo, luz para él mismo, capaz de forjar expresiones en las que es capaz de expresar este saber originario.

El aparecer del espíritu en su proposición desvela su acto. El espíritu ejerce su potencia al darse en expresiones objetivas y reflexivamente adecuadas. El saber que tiene de sí mismo no se encierra definitivamente en la ignorancia y lo inexpresable. Sin embargo, los útiles de su saber y de su expresión no están determinados por su sola conciencia subjetiva e individual. El espíritu, al expresarse, se proyecta siempre en otro. Pero reconoce en esta objetivación la fuerza poderosa de su acto, de su interioridad, y se adhiere a ella.

La interioridad espiritual trasciende sus expresiones aunque deba expresarse. Escapa a la necesidad de los homogéneos que habría permitido a la ciencia inducirla como una causa a partir de sus efectos, como si sus expresiones pudieran ser tratadas como efectos de una causa espiritual. «Pienso, luego existo»: esta proposición enuncia la identidad sin causa del pensamiento y del ser, de la

expresión y de la interioridad. En el origen del reconocimiento de esta identidad, el espíritu interior se sabe expresándose. Conoce su acto de pensamiento cuando lo propone fuera de sí, objetivamente. La proposición objetiva, analizable o descomponible hasta el infinito, no viene después del espíritu como el efecto después de su causa. La medida del sentido interior no es la expresión sumisa a las miradas de los científicos y a partir de la cual nos elevaríamos hacia cierta espiritualidad causal, sino la ofrenda de la subjetividad que, mientras que ella se propone en su expresión, accede a sí misma. La ciencia, que se eleva de un efecto a su causa, no puede adherirse a este movimiento de descenso del espíritu en su expresión.

El indicio verbal del espíritu, el signo sensible de la subjetividad, no resulta sin embargo de la inventiva de cada persona animada por su acto propio, sino de convenciones puestas a punto a lo largo de la historia por nuestros pueblos y culturas. El espíritu accede a la conciencia de sí gracias a este signo verbal, y sólo por su mediación. Su acto no lo produce. Por esto la conciencia de sí, principal, fuente del ser, nunca es inmediata, intuita. La reflexión sobre la proposición de sí mismo no puede ignorar la necesidad que se impone a la subjetividad de darse en aquello que ella no posee. El espíritu accede a sí mismo pasando por todas las mediaciones de la historia en la que se ha embarcado quiera o no, inevitablemente. Pero la exterioridad de la expresión no está articulada sobre la interioridad espiritual por medio de la relación causal; lo está en el acto que, como acto, se da en exterioridad, se proyecta en otro.

El misterio espiritual, aunque se da en la proposición objetiva de sí mismo, sin embargo no se agota en este exilio. La proposición adecuada al acto no es el acto. La expresión «pienso, luego existo» no dice todo el acto. El enunciado se distingue del enunciar, el hecho de hacer que conserva siempre la energía. Por eso el conocimiento que el espíritu tiene de sí no es directo, sino reflejo. Este conocimiento no acepta ninguna de las posibilidades del conocimiento directo de las cosas, sino que es más bien un conocimiento de las adversidades y de las fatigas del acto, de las resistencias que éste encuentra, de sus gozos y del éxito de su desbordamiento.

El espíritu reconoce su presencia ante sí mismo cuando se da fuera de sí, ejerciendo dos actividades, una ética y otra refleja, de modo simultáneo pero diferenciado y firmemente articulado. Ac-

cede a sí mismo a condición de perderse en aquello que no domina, en lo extraño. Así, el espíritu comprende su esencia como una expansión dinámica fuera de sí. Al reconocer su acto expandiéndose en su expresión, el espíritu accede a sí mismo como acto y no como sustancia cerrada en una esencia definitiva. Al proponerse en exilio, en la proposición que él no es materialmente, no se aliena. Más bien, se objetiva y atestigua así la potencia de su acto. Si su proposición fuera una pura exposición fuera de sí en el aparecer, sin que quede nada, el espíritu no reconocería su ejercicio activo. No se conocería. Reflexionando sobre su expansión, se reconoce en el origen de su proposición. La afirmación originaria⁸ de sí es la de un origen activo y fecundo, que se ejerce como acto al poner de sí un enunciado ya fijado y alejado de sí.

Para que la expresión espiritual goce de tal riqueza, el espíritu debe poder proponerse en sistemas de expresión que no lo secuestren en sí mismo. Los límites de la expresión no pueden ser tales que el espíritu no pueda actuar en ella su acto, al crear sus expresiones originales. El sistema lingüístico no puede imponerse como un collar. No es de tal carácter que no pueda ser retomado por un acto de habla libre y personal. Esto es lo que tratará de profundizar el capítulo siguiente, que versa sobre el habla y el lenguaje propiamente dicho.

La existencia mineral es abstracta, agotada en su esencia aparente. Su exposición frágil define el dominio de la ciencia y de la técnica. La existencia vegetal se aleja de esta esencia puramente expuesta, pero sin acceder a la presencia de sí en sí, sino mediatamente, en las generaciones que se suceden. La existencia animal tampoco está bien presente a sí misma; aunque haya elecciones que le sean posibles (y también necesarias), busca su perfección fiándose de su instinto. Por fin, la existencia humana accede a sí misma retirándose de su esencia, dejando surgir su libertad espiritual al mismo tiempo que el abandono de su soledad⁹. La existencia humana se ofrece necesariamente en una esencia, pero imprimiendo en ella los signos de una presencia original, inventando un estilo

8. Cf. P. Ricoeur, *Négativité et affirmation originaire*.

9. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 339-347, el análisis trascendental del acto «mío y real»: mi acto es real a condición de ser mío, es decir, limitado por «ti» en acto, un acto pues intrínsecamente limitado.

nuevo. Nuestra jerarquía de los entes organiza así relaciones cada vez más tensas entre el acto de ser o de existir y la esencia. Cuanto más ascendemos en la escala de los entes, más se afirma el existir, pero de modo solitario y responsable de sí, distinto de la esencia universal con la que se compromete, única, sustancia primera.

De este modo, hemos distinguido y unido los dos principios del existir y de la esencia. El existir mineral se agota en su esencia ofrecida a la inteligencia científica. El existir humano se reserva retraído de todas sus expresiones, aunque se dé para que su acto se ejerza efectivamente. La analogía de proporcionalidad invita entonces a elevar nuestra meditación, a ir hacia la afirmación del Existir que se da su Esencia, no reabsorbiéndose en una esencia, sino identificándose con su acto, con su don. En esta afirmación, Heidegger reconocería ciertamente la onto-teología, pues la articulación del ser y de la esencia preside la construcción de tal «ente» soberano. Pero para acceder a este plano superior de reflexión, hará falta invertir¹⁰ el movimiento que ha conducido hasta él y no contentarse con encontrar ahí un último grado organizado del mismo modo que los grados inferiores. Esta inversión pertenece a la teología, donde el Existir ya no es aquello que viene a sí mismo atravesando necesariamente aquello que él no es y que le precede, sino que se da a partir de sí mismo y en sí mismo aquello que él no es, al exponerse en ello o al expresarse en ello sin límite, al «ser» su expresión en su don en acto. Este existir difiere radicalmente de todo ente.

10. El paso de la filosofía a la teología no se hace sin una inversión de las perspectivas filosóficas. No es sólo la filosofía la que ha encontrado el motivo de esta inversión.

EL HABLA Y EL LENGUAJE

El capítulo anterior puso de manifiesto ciertos vínculos entre la permanencia (la temporalidad) y la permanencia del acto (la duración). Cuanto más parece estable y evidente la permanencia fenoménica, menos se ejerce el acto, y a la inversa. Por ejemplo, en el caso del mineral no se habla apenas de acción continua; la piedra se deja romper. En el caso del ser humano, por el contrario, la permanencia fenoménica es muy frágil, mientras que la duración interior se afirma con fuerza. La diferencia entre la mostración y el acto se acrecienta a medida de la potencia del acto. Sin embargo, no afirmaremos que el acto se retira de su mostración, a la manera de Martin Heidegger, para quien el ser se retira del ente. De hecho, el acto se reserva más de lo que se retira. El hombre no se pone en acto protegiéndose de sus expresiones, sino comprometiéndose en ellas, a la vez que profundiza una insatisfacción y una espera cada vez más vivas.

La actuación de su ser para el hombre sería dramática y destinada a la nada si el acto de la libertad que la constituye interiormente no fuera una llamada al prójimo, no para satisfacer la carencia que la atraviesa interiormente, para reducirla a una plenitud falaz y cerrada en sí, sin éxtasis, sino para acompañarla. La llamada al prójimo y su invocación importan para que el hombre pueda permanecer en su duración extática.

Ya hemos tratado los dos primeros aspectos del lenguaje, la «lengua» y el «discurso». Ahora nos dedicaremos a los dos últimos, el «habla» y el «lenguaje» propiamente dicho. Al exponer el «habla», insistiremos sobre el acto personal de expresión, ese acto que se realiza en el intercambio con el prójimo, en el «lenguaje».

1. *El habla*

Por «habla» no entendemos un término situado en el espacio de los significados que describen nuestros diccionarios, sino su uso efectivo, es decir, su inscripción en un discurso que llevamos a cabo en nuestros diálogos de tal modo que nuestras frases, dotadas de sentido, puedan comprenderse correctamente por el prójimo. Un «término», sea descriptivo u operatorio, permanece disponible para cualquier utilización por parte de cualquiera en cualquier frase, como lo muestra el uso metafórico o el número, *a priori* sin fin, de las posibles combinaciones lingüísticas. El habla, que une nuestros términos en frases propuestas al prójimo, no goza de la misma flexibilidad; recibe su límite de la comprensión de los interlocutores. El sustantivo «habla» connota el verbo «hablar», y siempre hablamos a otro queriendo hacernos comprender por él, incluso cuando nos ponemos a nosotros mismos como interlocutores privilegiados de nuestros monólogos.

No sólo el habla utiliza los términos puestos a disposición por la lengua y organizados en frases. El discurso produce ya esta actuación. Pero la sola racionalidad abstracta que caracteriza al discurso no considera a quien lo pronuncia ni a quien le está dirigido. El discurso no realiza plenamente lo que es el «habla»; vale universalmente, por derecho y de modo anónimo, incluso si no se dirige a nadie. Las leyes de Newton sobre la gravitación universal no pertenecen a Newton, sino a todos los científicos que adoptan sus principios. Sin embargo, de hecho, una ley científica ha sido puesta a punto por un científico determinado, cuyo nombre lleva a menudo (por ejemplo, las leyes de Kepler). Es cierto que la actuación de la lengua en el discurso universal no requiere que tal individuo sea el autor de este discurso, pero si nadie habla, no existirá ningún discurso, ni siquiera científico. El discurso científico resulta del compromiso y del esfuerzo en el trabajo de una persona particular, que comunica a los otros los resultados neutralizados de sus investigaciones.

Considerar el «habla» como tal, y no sólo como un término o un discurso, implica considerar a quien toma la palabra y se dirige a su interlocutor al establecer con él una relación interpersonal irreductible a una situación impersonal. La palabra pronunciada

condiciona por otra parte la efectividad de toda construcción conceptual y de todo discurso. Esa palabra no es sólo un término de diccionario o un discurso; se expone en favor del prójimo y para que éste se adhiera a ella. Un término o un discurso son verdaderos en la palabra intercambiada. «Sí, este discurso es verdadero. Sí, esta afirmación es exacta». Un término emitido sin un destinatario sólo tiene un significado arbitrario y modificable a voluntad. Un discurso que no debiera ser oído por nadie no muestra ningún sentido. La lengua y el discurso mismos resultan del intercambio de nuestras palabras y de nuestros actos que ejercemos al hablarnos, al escucharnos y al respondernos unos a otros.

Saussure definió el habla de un modo casi canónico: «El habla es [...] un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el que conviene distinguir las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua para expresar su pensamiento personal, y el mecanismo psico-físico que le permite exteriorizar estas combinaciones»¹. No desarrollaremos aquí la segunda característica indicada por Saussure, la fonología o los mecanismos psico-físicos, salvo indicando lo siguiente: no hay palabras intercambiadas sin una sollicitación del cuerpo de los interlocutores. Una palabra no sólo funciona mentalmente. Depende también de su justa pronunciación, sin la que, indiscernible, no sería más que un ruido. Ahora nos detendremos más bien en la primera de las características de todo acto de habla, en la unión de la lengua y de la expresión en la actividad de la persona hablante, es decir, en las combinaciones que el sujeto hablante compone al usar los códigos de la lengua para expresar su pensamiento en favor de otro.

El habla nace de un acto personal. Este acto se inscribe en la lengua; se expresa al usar formas gramaticales, por ejemplo, los «yo» («yo leo», «yo soy feliz», etc.). Sin embargo, entre los términos que componen nuestras posibles frases, el término «yo» representa un papel único. Émile Benvéniste ha insistido en esto: «El uso de un nombre² se refiere a una noción constante y 'objetiva', apta para seguir siendo virtual o para actualizarse en un sujeto sin-

1. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 30s. [El término «parole» usado por Saussure se traduce habitualmente como «habla» (N. del T.)].

2. De hecho, un concepto como «hombre» es válido para Juan, para Pedro y para María.

gular, y que permanece siempre idéntica en la representación que despierta. Pero los empleos del *yo* no constituyen una categoría de referencia, pues no hay 'objeto' definible como *yo* al que puedan reenviar idénticamente estas instancias. Cada *yo* tiene su propia referencia, y corresponde cada vez a [un] ser único, puesto como tal»³. Este carácter tan especial del «yo» (del que participan también los otros deícticos como «este», «aquí», «ahora») no impide que este término deba inscribirse entre el resto de signos lingüísticos respetando las normas gramaticales de esta situación («yo» no es «tú»). Sin embargo, los deícticos no ejercen su función referencial del mismo modo que los otros términos de nuestras proposiciones, que nuestros conceptos o nuestros verbos, que nuestras palabras indicativas u operativas.

El término «hombre» conviene a Juan, a Pedro y a María, sin que su representación conceptual o su definición, es decir, su significado, cambie en función de sus diversas atribuciones. No obstante, en cada caso, el sentido o la referencia de este concepto es realmente diferente. Ocurre lo mismo con «yo», con «tu» y con «este», con «aquí» y con «ahora». Estos deícticos, como los conceptos, tienen un significado constante pero con aplicaciones variadas, singulares en cada caso. Lo que diferencia a un concepto de un deíctico es la presencia o la ausencia de una representación durante su realización. Un concepto representa formalmente la realidad. Pero los deícticos no representan nada: presentan. La realidad que presentan surge siempre singularmente y escapa a toda fijación universalizante⁴. El concepto significa universalmente y representa formas comunes a muchos individuos. Al contrario, el deíctico significa un singular sin representarle; goza de una referencia pura, original. No reenvía a ninguna esencia definida. No representa ninguna forma. Presenta al ente en su ser actual, en el acontecimiento de su presencia, en su acto puro. Él mismo ejerce de alguna manera el acto al que refiere. Ahora bien, desde este punto de vista, el término «yo» es todavía más original que «aquí» y «ahora». Con los deícticos de lugar y de tiempo, indicamos acontecimientos pre-

3. E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, 252.

4. Distinguimos el «particular» que significa y representa el universal y el «singular» que significa el ente único en su acto. La particularidad concierne a la esencia sustancial y la singularidad a su existir.

cisos. Estos términos son deícticos en el sentido etimológico del término⁵: muestran, como cuando se indica con el dedo una sustancia individual. Al contrario, no se muestra «yo» con el dedo. «Yo» mismo *me* muestro en cada uno de mis actos de habla. En el acto de presentarme, «yo» soy radicalmente auto-referencial. Por eso «yo sólo puedo ser definido en términos de 'locución', no en términos de objetos, como lo es un signo nominal. [...] Por tanto, su definición puede precisarse de este modo: *yo* es el 'individuo que enuncia el discurso actual conteniendo la instancia lingüística *yo*'»⁶.

Ahora bien, nuestras proposiciones no existirían, y no tendrían ningún sentido ni ningún significado, si no fueran habladas, articuladas por un *yo*, explícito o no, que no podemos reducir a la forma de otro elemento lingüístico, por este *yo* que invita a dar su adhesión a sus juicios para hacer de ellos lugares de verdad o de falsedad. El *yo* en acto funda el sentido de sus discursos; se encuentra en el origen de toda presencia con sentido y, por tanto, de todo significado. Lo enunciamos en presente de indicativo, en pasado o en futuro. En todos estos tiempos, designa a quien habla, a quien impone un encadenamiento a sus términos, a quien construye sus discursos en su estilo propio, a quien busca hacerse comprender y convencer, incluso si no se presenta «en primera persona», si no dice *yo*. Nuestras proposiciones reales dejan resplandecer en ellas el compromiso necesario de un «yo» que preside su formación.

Este *yo* actúa, se le enuncie o no, dentro de nuestras proposiciones. Ahora bien, a pesar de su gran libertad y originalidad, el *yo* no puede crear como quisiera los términos y las reglas que le permitan componer sus frases de manera inteligible. El acto originario del *yo* no está libre de todo apremio. Nadie ha sacado de la nada la lengua que le permite hablar, expresarse. Los significados de nuestros conceptos (lengua) y de nuestros códigos lingüísticos (discurso) no pueden innovarse según el capricho de nuestras fantasías individuales. Las culturas nos los imponen; fuera de ellas sólo podríamos

5. Del griego *deiknymi*: «mostrar con la mano», «hacer ver».

6. E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, 252. Subrayemos la paradoja de la explicación dada por Benvéniste: *Yo*, único cada vez, es entendido en ella según su esencia descriptible, es decir, universal. Esta situación es la misma que la del acto de ser que, único cada vez, es único siempre y para todos. En este sentido, *yo* es análogo.

callarnos. Hablamos con sentido a condición de aceptar los códigos y los términos que nos permiten comprendernos. El habla en primera persona, que actúa todo significado y todo sentido, acoge pues una cultura para ejercer aquello para lo que está hecha: hablar al prójimo y comunicarse con él. Todo acto de habla con sentido y con significado es un acto personal, al mismo tiempo que un acto convencional, social.

Sin embargo, las combinaciones de términos son múltiples y dejan el espacio para crear efectos especiales según nuestros modos personales de comunicar aquello que queremos decir. Consideradas abstractamente de nuestras prácticas reales, nuestras lenguas y nuestros discursos son anónimos. Pero nuestros actos de habla no lo son. Es cierto que se insertan en una cultura, y que en este sentido padecen, pero también engendran, al menos en la medida de lo posible, combinaciones únicas. Hablamos creando estilos propios. Para todos una lengua y un discurso; a cada uno su estilo. El estilo mediatiza así la pasividad y la actividad que constituye todo acto de habla. La unicidad del estilo revela la unicidad del acto de cada interlocutor, unicidad que se ejerce en la universalidad de la esencia lingüística, de nuestros términos y de nuestros códigos sintácticos.

2. *Aristotelismo y Agustín*

La definición de «habla» de Saussure introduce otro aspecto, bastante delicado y que debe entenderse bien a pesar de su aparente evidencia, el de la «expresión personal». ¿Cómo comprender esta «expresión personal»? Debemos afrontar aquí una vez más la cuestión compleja de la estructura intencional del signo lingüístico.

Se dice a menudo que el habla expresa el pensamiento, como si residiera primero en el espíritu de cada uno de nosotros y luego fuera expulsada y enviada al mundo, fuera de su origen mental y «subjetivo», para llevar en él una vida «objetiva». Las tradiciones aristotélica y agustiniana han tratado la «expresión personal» en esta perspectiva, al analizar su génesis y al entrecruzar dos de sus aspectos: la construcción del habla con sentido y su expresión. Así estas tradiciones han evidenciado la importancia del compromiso intelectual en el acontecimiento del lenguaje, pero dejando en la

sombra el aspecto más estrictamente personal o inter-subjetivo de este compromiso.

La teoría aristotélica de la abstracción ha servido a menudo de modelo para explicar la construcción del habla con sentido. Según el final de los *Segundos analíticos* (II, 19), el concepto resulta de la unificación mental de nuestras experiencias por medio de la inducción y del trabajo de la memoria. La comprensión de un concepto implica pues el conocimiento de todas las experiencias posibles que han dado materia a su formación: esta es la razón de su significado. Los aristotélicos del siglo XIII decían que nuestro intelecto paciente forma primero en nuestro espíritu los *phantasma* inconscientes de nuestras experiencias vividas, que después hacemos conscientes gracias al intelecto agente (así nacen los conceptos) y que expresamos finalmente en nuestros términos. Nuestros términos son entonces las expresiones de los conceptos que representan de modo consciente nuestros *phantasma* inducidos secretamente.

Esta doctrina, cuya puesta a punto atestigua el interés del siglo XIII por la universalidad científica, tiene una historia compleja. Según la teoría de la inducción, la inteligibilidad se deposita primero pasivamente en nosotros cuando la multiplicidad de nuestras experiencias provoca espontáneamente en nuestro intelecto paciente la formación de un *phantasma*. Nuestro intelecto agente asume después este *phantasma* para hacer de él un concepto mediador de lo real, otorgándole representar las sustancias experimentadas. Finalmente, nuestros términos expresan nuestros conceptos, llevando a cabo la intención realista del espíritu ejercida desde la construcción del *phantasma* y su transformación conceptual por el intelecto agente. El intelecto paciente constituye una estructura de operación mental común a todos, y lo mismo el intelecto agente, de tal modo que nuestros términos, surgiendo de estas estructuras compartidas por todos, pueden ser oídos y comprendidos por todos.

Según los intérpretes medievales de Aristóteles, hay que colocar un intermediario entre el intelecto agente y el intelecto paciente, el intelecto posible, que Averroes⁷ consideraba único para todos los

7. Sobre este punto y la querrela del averroísmo latino en París, cf. F. van Steenbergen, *La philosophie du XIIIe s.*, 321-370, la discusión de las tesis de Siger de Brabante.

hombres. El intelecto posible es una hipótesis construida para solucionar este problema: ya que, según la epistemología antigua, lo semejante conoce lo semejante, el *phantasma* resulta del encuentro entre la información material recibida por el intelecto paciente y la capacidad para conocer formalmente que pertenece a este intelecto silencioso. La información recibida provoca así la actuación del intelecto posible y la formación del *phantasma*. Se podría comentar aquí la imagen de la tabla de cera (no sólo es cartesiana⁸): el intelecto paciente recibe con qué formar un *phantasma* porque puede, porque es como una tablilla de cera y no de acero. La forma del intelecto paciente, que constituye el intelecto posible, predetermina entonces el conocimiento de los entes. Muchos autores han afirmado que los intelectos paciente y agente son comunes a todos, al menos en cuanto a sus estructuras operacionales, para dar cuenta de nuestra comprensión común de las cosas⁹. Pero al afirmar que también el intelecto posible es común, Averroes se encierra en un monismo radical que las prolongaciones teológicas de la doctrina llaman «panteísmo». Santo Tomás zanja la discusión al observar que si cada uno piensa gracias a un intelecto con estructuras comunes, es cada uno el que piensa en primera persona, y no otro¹⁰.

Pensamos que la problemática de los diversos intelectos es insuficiente para explicar el sentido completo del acto expresivo, pues está demasiado vinculado a las representaciones que el espíritu individual se construye, sin consideración por la práctica concreta de nuestros actos de habla, por la comunicación intersubjetiva. La posición de un intermediario entre los intelectos paciente y agente subraya por qué esta problemática no tiene teóricamente salida. Si es necesario un intelecto posible para enlazar el intelecto agente y el intelecto paciente, se necesitarán también nuevos intermediarios entre, por una parte, el intelecto paciente y el intelecto posible, y, por otra, entre éste y el intelecto agente. En este sentido, estaríamos

8. «Debe tratarse como de una tablilla donde no hay nada escrito» (Aristóteles, *El alma*, III, 4 [429b431-430a2]).

9. Más aún, según los filósofos de la Edad Media iluminados por su fe, al elaborar nuestros conceptos a medida de la experiencia y al relacionarse con los entes según las estructuras de la inteligibilidad, conocemos estos entes participando en aquello que conoce de ellos el intelecto divino.

10. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, V.

abocados a un proceso *ad infinitum*. Un pensamiento tan encerrado en la potencia de nuestras representaciones y tan poco atento al acto simple de conocer ignora además que el conocimiento no es nada sin sus términos expresados, y que no puede considerarse a éstos sólo como instrumentos fónicos disponibles para la realización del conocimiento proveniente de nuestros *phantasma*¹¹. El espíritu no elabora primero inconscientemente sus *phantasma*, que luego transforma en conceptos, tomando por fin en nuestros movimientos de boca los soportes sonoros capaces de expresarlos sin traicionar su pensamiento íntimo. La distinción entre el intelecto agente y el intelecto paciente no sirve para mucho cuando se trata de dar cuenta de nuestro conocimiento efectivo y comunicado. Nuestros conceptos no representan el papel de intermediarios entre los fantasmas secretos e interiores y los términos públicos y exteriores. No hay conocimiento real sin términos que actúen efectivamente nuestros conceptos y nuestra acogida de los entes. La interioridad de los *phantasma* no tiene ninguna precedencia real sobre la exterioridad de nuestros términos, pues sin esta exterioridad no tienen ninguna capacidad de ser. La intimidad espiritual no tiene ninguna prioridad ontológica sobre la exterioridad de la expresión. Sin nuestros términos, nuestros *phantasma* son vanos. En las explicaciones aristotélicas, no parece esencial la palabra sin la que, no obstante, nuestros conceptos nunca serían definidos, y que, por tanto, hace posible el ejercicio efectivo de nuestro conocimiento. Si la problemática psicológica de los intelectos es útil desde un punto de vista ontológico, será prolongándola y sobrepasándola hacia la formación de nuestros términos y de la expresión intersubjetiva.

San Agustín es otra fuente principal para interpretar genéticamente la «expresión personal». De entrada se distingue de Aristóteles, ya desde sus primeros escritos, por su teoría de la iluminación, y luego, en sus últimos años, por su mediación trinitaria. La teoría de la iluminación, según la cual Dios nos hace ver la verdad de nuestros juicios, pero también según la cual vemos a veces la verdad en Dios¹², sirve para confirmar la certeza de nuestro cono-

11. Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 205-209.

12. Lo que, a pesar de todos los matices que puedan introducirse, inaugura el ontologismo, según el cual nuestra inteligencia tiene por objeto inmediato las ideas divinas; cf. *De libero arbitrii*, II, XIII, 36; *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46.

cimiento, que nuestro espíritu es incapaz de fundar en sí mismo. La teoría de la iluminación permite así corregir la inducción aristotélica que fracasa al fundar el conocimiento científico y universal. En efecto, presenta una estructura de la racionalidad que tiene en cuenta que el espíritu humano, fácilmente distraído y en todo caso limitado a su espacio personal, no puede pretender estar en el fundamento de sus juicios. Sin embargo, la iluminación agustiniana no considera (no más que la conceptualización aristotélica) el papel específico de la pronunciación de nuestros términos en nuestro saber. No obstante, el doctor africano buscará más tarde el alcance preciso de esta pronunciación al exponer su teoría trinitaria.

Agustín trata de la génesis del verbo en *La Trinidad*, libro del que citamos este largo pasaje: «Nuestro verbo nace del saber conservado en nuestra memoria: es totalmente de la misma especie que este saber del que nace. El pensamiento que se ha formado a partir de aquello que ya sabemos es el verbo pronunciado en el fondo de nuestro corazón: verbo que no es griego ni latino, que no pertenece a ninguna lengua. Cuando es necesario llevarlo al conocimiento de nuestros interlocutores, podemos recurrir a algún signo para hacerle oír. La mayor parte de las veces, este signo es un sonido, a veces un gesto: el primero se dirige a los oídos, el segundo a la vista, para que los signos corporales transmitan a los sentidos igualmente corporales lo que tenemos en el espíritu [...]. El verbo que resuena fuera es el signo del verbo que alumbra dentro, y que, en primer lugar, merece el nombre de ‘verbo’. Lo que manifestamos fuera de nuestra boca es sólo la expresión vocal del verbo. Llamamos ‘verbo’ a esta expresión porque el verbo [interior] lo asume para que lo traduzca al exterior. [...] Es necesario llegar hasta este verbo del hombre, a este verbo de un ser dotado de un alma razonable, [...] verbo que no es ni proferido en un sonido, ni pensado al modo de un sonido, que está necesariamente implicado en todo lenguaje, pero que, anteriormente a todos los signos en los que se traduce, nace de un saber inmanente al alma, cuando este saber se expresa en una palabra interior, tal cual. La visión del pensamiento es entonces la réplica exacta de la visión del saber. Este saber, cuando se traduce en un sonido o en un signo corporal, no se traduce tal y como es, sino tal y como puede ser visto u oído por el cuerpo. Pero cuando lo que está en el verbo reproduce exactamen-

te lo que está en la conciencia, entonces hay verbo verdadero, verdad, tal como el hombre la desea»¹³.

La reflexión agustiniana sobre el lenguaje tuvo gran influencia durante la Edad Media¹⁴. Este esquema puede clarificar la exposición:

... sonido	... sin sentido	... ni significado
	... con sentido	... sin significado (tos)
		... con significado (término)

Todo término está ligado a un sonido. No obstante, distinguimos el término y el sonido. El término siempre tiene un significado. Al contrario, el sonido, pura acción corporal, no tiene siempre significado. De hecho, el significado está sometido a la arbitrariedad de los signos lingüísticos. Sin embargo, el sonido puede tener, sin significado, un sentido inmediato (por ejemplo, cierta tos significa la bronquitis). Por último, hay sonidos que, sin significado, tampoco tienen sentido; son los ruidos que provocamos arbitrariamente al pronunciar lo que la Edad Media llamó *flatus vocis* («bablo-fa» en español). En resumen, hay sonidos que tienen sentido (el término de un diccionario, la tos), y otros que no lo tienen (un ruido arbitrario). Entre los sonidos que tienen un sentido, los términos tienen además un significado lingüístico, del que carecen los sonidos que Agustín califica de «naturales» (la tos).

Agustín distingue los signos, *signa naturalia* (por ejemplo, la tos) y las palabras, *signa data*. Los *signa naturalia* no son sólo sonoros; por ejemplo, el cielo que se cubre es signo de lluvia inminente; no nos ocuparemos aquí de este tipo de signos, que no conciernen directamente a la reflexión sobre el lenguaje. Por otra parte, ciertos sonidos, por ejemplo la tos, forman parte de los signos naturales. Agustín los describe de este modo: hacen conocer otra cosa, más allá de sí mismos, pero sin intención ni deseo de significar. Al contrario, la intención y el deseo de significar pertenecen propiamente a los *signa data* de orden lingüístico.

El término forma parte del grupo de los signos con sentido, pero teniendo además un significado intencional; resulta de una in-

13. Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 19-20.

14. Cf. O. Todisco, *Le creature e la parole*.

tención de significar. El término no es cualquier signo sonoro. Hay un criterio muy importante que, revelando la intención de significar de los términos, permite precisar el mundo de sus significados: un signo natural puede ser reflexionado, analizado, pero por medios que no pertenecen a este signo. Por ejemplo, el humo es signo del fuego, y puede probarse por qué y cómo gracias al lenguaje científico, que no es ni humo ni fuego sino términos. De igual manera, la tos indica una enfermedad que el médico descubrirá gracias a su ciencia y sus conceptos. Pero un signo lingüístico no puede explicarse sin que intervengan otros signos lingüísticos. El significado de un término pertenece al mundo de las palabras, a su inscripción en el diccionario, al juego de intenciones y de deseos que se articulan gracias a ellos. Por tanto, el significado de un término no es natural, sino que depende de signos que se reenvían unos a otros y que se significan mutuamente para hacerse advenir como signos. Por tanto, la cuestión de saber de dónde viene el significado de un término no encuentra solución en su sola arbitrariedad, pues no podemos jugar arbitrariamente con nuestros diccionarios y los sistemas de signos recibidos de nuestras culturas en los que ejercemos nuestras intenciones y nuestros deseos espirituales, nuestros llamamientos al prójimo. Hay necesidad en el significado. El rasgo propio del significado es más bien su incremento interior, su referencia al sistema que constituye y que lo constituye.

Para san Agustín, el significado y su sistema no se sitúan en el término pronunciado. Nacen del vínculo tejido entre el sonido exterior y el espíritu interior, de la transfiguración de su gracia en la intención espiritual. Sin el apoyo de la intención espiritual, el sonido no recibiría ningún significado. «La palabra interior, por su esencia, está dotada de significado, mientras que la palabra exterior lo [tiene] por participación»¹⁵. Por consiguiente, el significado exacto de la palabra exterior está fundado sobre la palabra interior y la intención espiritual que construye silenciosamente sus sistemas de significación; no tiene en sí ninguna autonomía. La exterioridad corporal no le añade nada. Agustín lo prueba fácilmente. «Puesto que las palabras exteriores pueden ser abstractas y verdaderas o falsas, su significado se refiere inmediatamente a una pa-

15. B. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, 2.

labra interior»¹⁶. El origen de todo significado es, por tanto, pre-expresivo, pero no sin un verbo interior.

Agustín de Hipona observa que «las palabras interiores corresponden a realidades, mientras que las palabras exteriores son productos de la convención y de la costumbre»¹⁷. Como también lo observa Saussure, no hay correspondencia entre el verbo interior y la palabra exterior si no es por el acto del espíritu que pone en sus expresiones materialmente arbitrarias y recibidas de la tradición lo que pretende decir. Por tanto, el vínculo entre el verbo interior y la palabra exterior no es de imitación (el término no imita un pensamiento), sino de expresión (el término expresa aquello en lo que el pensamiento ejerce su proyecto intencional). En esto, san Agustín no se aleja demasiado del aristotelismo. El saber, fundamentalmente interior, reconoce en la palabra exterior la expresión de aquello que pretende. Haciendo esto, se concede a una materia lingüística arbitraria un significado determinado, al situarla entre otras materias lingüísticas, otros términos articulados vocalmente y correspondiendo con otras intenciones espirituales, el conjunto en un sistema coherente cuyos elementos se distinguen unos de otros, pero cuya base se halla en un saber espiritual ya estructurado.

Con todo, esta explicación de la palabra significante no convence más que la de Aristóteles, y por las mismas razones. En efecto, no basta decir que nuestras palabras se enraízan en un pensamiento interior que las precede y que traducen al mundo en sonidos exteriores, puesto que las palabras le dan un cuerpo al pensamiento para que pueda ejercerse verdaderamente. Ninguno de nuestros pensamientos alcanza su claridad y su significado sin una enunciación explícita o fuera de nuestras palabras intercambiadas. «Lo que se concibe bien se enuncia claramente», afirmaba Boileau. Saussure observaba que, «sin la ayuda de los signos, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de un modo claro y constante. Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición del lenguaje»¹⁸.

16. *Ibid.*, 3.

17. *Ibid.*

18. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 155.

Un pensamiento eficaz es un pensamiento que se expresa en un sistema de signos recibidos de una cultura. El verbo interior al que hacía referencia la tradición medieval no pronuncia nada si está aislado de su expresión. No conoce nada si no se determina en una materia lingüística.

3. El lenguaje

El pensamiento, para pensar, requiere la exterioridad de los sonidos, de la lengua y del discurso. Agustín, como Aristóteles, parece creer que el pensamiento nace en la soledad del «espíritu» separado del cuerpo, y que su expresión no le añade gran cosa, apenas algo sobre lo que entablar una conversación, que después de todo sería secundaria y desdeñable respecto al acto de pensar lo que es. Pero el verbo interior no se realiza en el fondo de nuestra memoria antes de que podamos decirlo, sino al expresarse. Los conceptos mentales no provienen de una construcción del *ego* orgullosamente solo frente al universo. Los conceptos no resultan de un trabajo que pertenecería a cada individuo encerrado en la soledad de su espíritu y de su memoria. La formación de los conceptos en nuestro espíritu está acompañada por nuestra educación y por nuestro aprendizaje, por nuestra vida social. Para comprender lo que es un concepto realmente significativo, es necesario reconocer desde su origen una estructura de exterioridad.

Así llegamos al cuarto nivel que distinguimos en el lenguaje: después de la «lengua», el «discurso» y el «habla», tenemos el «lenguaje» propiamente dicho, que constituye el intercambio de nuestras palabras. El lenguaje crea acontecimientos entre los interlocutores, los acontecimientos de la comunicación.

Emmanuel Levinas ha insistido sobre la exterioridad que pertenece a la naturaleza de lo que hemos denominado el «habla»; ha puesto al día la transcendencia que surge desde su inmanencia. Con esto, se oponía a Husserl y prolongaba las críticas de Heidegger a su maestro de Friburgo. Para Husserl, al menos en *Ideas I* y en *Meditaciones cartesianas*, la intencionalidad de la conciencia preside la constitución formal del significado y del sentido. Pero en estas condiciones, lo mismo que en Aristóteles y en Agustín, nos arries-

gamos a encerrar la conciencia en su identidad¹⁹. De modo semejante, para Heidegger el sentido surge del movimiento de la conciencia, pero ésta no se despierta al ser a partir de sí misma. Su ser-en-el-mundo precede a su intencionalidad, la cual recibe así su forma existencial. De esta manera, Heidegger hace pasar a segundo plano el dominio epistemológico al que el fundador de la fenomenología confinaba la conciencia. Para Heidegger, la intención de la conciencia responde a la llamada que le dirige el ser durante su compromiso en el mundo, llamada que concierne al todo del hombre. El engendramiento del sentido en medio del mundo responde a la llamada del ser. En esto, Heidegger es más ontológico que Husserl. Sin embargo, incluso para Heidegger, el eco de esta llamada toma ante todo la forma de una comprensión²⁰.

Levinas pretende ir más lejos que Heidegger y que la problemática de la comprensión. De hecho, la predominancia del punto de vista de la comprensión, incluso interpretativa, termina siempre por reducir los existentes diferentes a lo «mismo», al ponerlos a todos bajo el principio de una cohesión formal. El intelecto persigue el universal y se complace en él. Pero el ente es único cada vez²¹. El pensamiento riguroso y fiel a la realidad pretende respetar la irreductibilidad de los diversos y no contentarse con comprenderlos. El ser, principio universal, reabsorbe todo en su grisalla, en el «hay» que oprime y sofoca²². La experiencia ontológica fundamental, que resuena hasta en nuestros insomnios, requiere la venida de una alteridad que nos liberará de este «ser» espantoso e indistinto del que no podemos escapar²³. El prójimo, libre y sorprendente, nos libera del ser. El lenguaje, que nace de su presencia, contiene ciertamente la posibilidad de la reducción formal. Pero antes de fijarse en sus formas, llama a un liberador o responde a una invocación.

19. No obstante, el juicio de Levinas se matiza en tres artículos escritos sobre Husserl en 1957 y publicados en el libro *En découvrant l'existence*, 111-144.

20. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 32-34.

21. Levinas insiste en la predominancia de los entes sobre el ser universal de Heidegger; cf. su «Introducción» a *De l'existence à l'existant*, 16-19.

22. Cf. E. Levinas, *De l'évasion*, 337: el ser es «como una prisión de la que se trata de salir».

23. Cf. Id., *De l'existence à l'existant*, 109-113: «L'insomnie».

Levinas distingue la tematización y la comunicación²⁴. La tematización ordena y objetiva nuestros saberes según los cánones de la ciencia del momento. La comunicación se encuentra en el origen de la tematización. No hay ningún término ni ningún discurso que no surja de un intercambio. El «ser», que Levinas somete a menudo a crítica, viene de todas formas después del Prójimo. En la comunicación, la objetivación se vive como un bien deseable, querido para el intercambio con el prójimo. La simple conversación, maravilla de maravillas²⁵, ejerce la llamada al Prójimo y su escucha, y se presenta en el origen de todo pensamiento objetivo.

Ninguna palabra está destinada a no ser comunicada en el diálogo o la conversación. ¿No se encuentra el fundamento de la palabra en la posibilidad de su comunicación, en su ejercicio al menos virtual? ¿Habría si estuviera solo? Me hablaré, pero como a un interlocutor privilegiado, capaz de soportar mis dudas y mis incertidumbres. La soledad perfecta, sin ningún interlocutor, se calla. Nuestras palabras están destinadas a ser dichas, compartidas por el prójimo. Su pronunciación, su exteriorización, no es una pérdida de su interioridad, sino una ganancia de su esencia. «El lenguaje hace posible la objetividad de los objetos y su tematización»²⁶. La razón de ser de nuestras palabras, su causa final si se quiere, es su intercambio en el lenguaje, y de este modo el despertar de la objetividad. «Lo dicho no es simplemente signo o expresión de un sentido; proclama y consagra a éste en tanto que aquél»²⁷. Lo dicho tiene sentido al preservar la realidad, al estar dirigido hacia ella en un *vis-à-vis* para que lo reconozca y lo sancione, haciéndolo suyo. El sentido adviene en el intercambio de palabras que constituye el lenguaje. Gracias a la confianza mutua y a la adhesión personal a lo que dice el interlocutor, la objetivación o tematización del mundo se hace posible. El mundo que comprendo pertenece también a lo que comprende el prójimo, y más originalmente todavía a la adhesión que damos juntos a esta comprensión común. Conozco el mundo y quiero expresar lo que reconozco en él diciéndoselo a mi

24. Cf. E. Feron, *De l'idée de transcendance*, 46-49.

25. E. Levinas, *Éthique et esprit*, 19.

26. Id., *Totalité et infini*, 231.

27. Id., *Autrement qu'être*, 62.

interlocutor, buscando convencerle y proponiendo mi comprensión a su libre conformidad.

El significado de un término, decía Saussure, se elabora a partir de las diferencias que hay entre los signos del sistema lingüístico en que se da. «En la lengua, sólo hay diferencias», afirmaba²⁸, entendiendo el término «lengua» en el sentido restringido en que lo hemos usado, el de los significantes. En efecto, para discernir un concepto significativo, es necesario oír el término, y para oír ese término, hay que distinguirlo de los otros sonidos que constituyen otros signos que también podemos oír. La primera dificultad en el aprendizaje de una lengua extranjera, ¿no es con frecuencia oír de modo distinto los sonidos pronunciados, agruparlos de manera correcta en términos independientes y significativos? No obstante, una vez distinguidos y agrupados los sonidos oídos, todavía no hemos aprendido una lengua completa, puesto que, según Saussure, entre el sistema de diferencias de sonidos-palabras oídos (los significantes) y el de los conceptos pensados (los significados), no hay identidad sino, de nuevo, arbitrariedad. El sistema completo de la lengua articula el significado y el sentido de los términos sin que estos dos planos giren juntos uno sobre otro. Según el *Curso de lingüística general*, el juego de las diferencias de un nivel es independiente del juego de las diferencias de otro nivel. Por tanto, las diferencias actúan también en el plano de los conceptos; importan en el plano de los significados tanto como en el de los significantes. «Se tome el significado o el significante, la lengua no incluye ni ideas ni sonidos que preexistirían en el sistema lingüístico, sino sólo diferencias conceptuales y diferencias físicas provenientes de este sistema»²⁹.

Un sistema tan complejo como el lenguaje, cualesquiera que sean los matices que aporten los lingüistas, no resulta axiomatizable, si no es bloqueándolo con el collar de la univocidad y de lo sincrónico, donde se hace corresponder a un signo del que se ha definido el significado (por ejemplo, un signo «gato») una cosa intencional (el gato real). Pero «un sistema lingüístico es una serie de diferencias de sonidos combinados con una serie de dife-

28. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 166.

29. *Ibid.*

rencias de ideas»³⁰. Esta combinación cambia constantemente. La vida real de una lengua histórica, diacrónica, intersubjetiva, engendra un «sistema de valor» flexible y nunca fijado definitivamente. La axiomatización no agota las posibilidades de una lengua, que advienen según la vida real de sus hablantes. No hay lengua con sentido que no sea también el eco del intercambio de palabras situadas en la historia de nuestros encuentros. De ahí el inacabamiento necesario de todo análisis lingüístico, el abismo que es el lenguaje. «El lenguaje se refiere a la posición del que escucha y del que habla, es decir, a la contingencia de su historia. Recoger todos los contextos de lenguaje y las disposiciones en que pueden encontrarse los interlocutores para hacer inventario es una empresa insensata. Todo significado verbal está en la confluencia de innumerables corrientes semánticas»³¹. El todo del lenguaje permanecerá siempre sin analizar. Y sin embargo, todo intercambio de palabras produce un acontecimiento. ¿Cómo pensar este acontecimiento?

No se accede al sentido ontológico del lenguaje a partir únicamente de sus significados formalizados, sino de su uso históricamente contextualizado, a partir del cual se forma su significado. Ahora bien, el sentido tiene necesidad del significado y de la definición formal para poder expresarse. Lo que no tiene significado, por ejemplo en el vocabulario español «ba-bo-bo-mi», tampoco tiene sentido. Pero la necesidad de hacernos comprender por el prójimo impone reconocer pesos históricos diferentes que engendran significados también diferentes. Por tanto, nos ponemos de acuerdo sobre nuestros signos, conversamos fijando nuestros sistemas de significación, tematizamos nuestros pensamientos porque deseamos comprendernos y comunicarnos. El deseo de comunicación hace que nos encontremos con nuestros interlocutores, que deseamos diferentes de nosotros mismos, y de cuya capacidad para otorgar su adhesión a lo que decimos nos fiamos, pero a condición de que nos comprendan, de que hagan suyo lo que queremos decirles. En la conversación con sentido, los actos de la libertad son más originarios que los de la comprensión. Sin un acto de li-

30. *Ibid.*

31. E. Levinas, *La signification et le sens*, 127.

bertad, sin una adhesión a lo que se oye³², nuestras conversaciones se reducirían a monólogos y nos encerraríamos en nuestros respectivos *phantasma*. «La intriga de la comunicación, experiencia pura, precede a toda comunicación de contenido y hace posible el lenguaje, la racionalidad y el pensamiento»³³. En la conversación, donde el lenguaje realiza aquello para lo que está hecho, me abandono a la buena voluntad de mi interlocutor y a su libre atención. Si me pongo en situación correcta para acoger «lo que es» y que no depende de mí, lo digo y lo presento al prójimo neutralizando lo que, en mis expresiones, sólo será mío.

Antes de toda convención lingüística, viene la llamada al prójimo para que se alíe conmigo, libremente, de modo desinteresado³⁴. Esta alianza no se ejerce sin apartar lo arbitrario personal. Sobre un fondo de comunicación y de libertad, la tematización u objetivación llega a ser posible. «Las cosas adquieren un significado racional y no sólo de simple uso porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la significo al prójimo [...]. La objetivación resulta del lenguaje que permite cuestionar la posesión. Este desapego tiene un sentido positivo: la entrada de la cosa en la esfera del otro»³⁵. El significado de nuestros términos surge de la comunicación como su condición; condiciona nuestro pensamiento al liberarlo de sus pretensiones solitarias. Así se muestra el lugar legítimo y necesario de la ciencia y de nuestros conocimientos formales en el corazón de nuestras comunicaciones.

De esta manera llegamos a un punto que nuestros contemporáneos han destacado como nunca se hizo antes: la voluntad de uniformizar nuestras culturas bajo la ley de una ciencia unívoca empuja a la humanidad hacia callejones sin salida si no se respeta la diferencia de los interlocutores. La evolución política de nuestro planeta desde los años cincuenta y el acceso a la independencia de numerosos países, además de las guerras civiles de estos últimos años, han trastornado profundamente nuestras ideologías unitarias, nuestras pretensiones de enunciar verdades definitivas y unívocas

32. El «consentimiento» constituye lo propio del «juicio objetivo» (cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 314-318).

33. S. Petrosino, *La verità nomade*, 53.

34. Cf. E. Levinas, «La substitution», en *Autrement qu'êre*, 156-205.

35. Id., *Totalité et infini*, 229s.

para todos. No obstante, nuestras comunicaciones no pueden comprenderse sólo como acontecimientos abiertos. Es cierto que su apertura intersubjetiva precede a su formalización; nuestras comunicaciones son el acontecimiento más radical, el lugar vital de toda verdad. El lenguaje es más que una lengua, más que un discurso y más que un acto de habla. Pero es habla (compromiso personal), discurso (racionalidad) y lengua (significado). El lenguaje es hablado por varios interlocutores que, al trasmitirse sus mensajes, buscan entenderse, de hecho a veces se entienden (incluso bastante a menudo), y producen así acontecimientos que no son patrimonio de nadie en particular, acontecimientos realmente objetivos, fruto de un trabajo en común, acontecimientos ontológicos. La comunicación científica es de este tipo. Lo que viene en primer lugar es la voluntad de comunicar. Pero si esta voluntad no acepta la mediación de la neutralidad de la lengua, llegará a ser violenta.

Todo intercambio de palabras, o todo lenguaje, resulta de una elección de quienes intervienen y de su deseo de entrar en comunicación. Todos los términos propuestos en nuestros intercambios, es decir, en función de nuestros interlocutores, están tomados en contextos que se les imponen, pero en los que y partir de los cuales nos comprometemos libremente. Fuera de estos intercambios y de estos contextos, nuestros términos no subsisten. Los términos que usamos en nuestros diálogos resultan de nuestras elecciones entrecruzadas. Incluso un discurso estrictamente formal se somete a esta libertad de elección. Los científicos, que hablan entre ellos de tal manera que se reconocen como científicos, se esfuerzan precisamente en manejar bien su lengua y su discurso para elaborar palabras dignas de entrar en su lenguaje y sus comunicaciones, según criterios aceptados comúnmente (por tanto, socialmente acogidos), «científicos». El lenguaje dispone un mundo para las libertades que se entrecruzan de distintos modos, en niveles diferentes, que se unen en lo que supera a cada interlocutor y que fecunda activamente sus diversas aportaciones.

En esta unidad activa y diversificante, se encuentra la razón de todos los niveles de lenguaje que hemos mostrado, nuestros términos, nuestros discursos, nuestras actos de habla. En la sucesión de estos niveles podemos distinguir dos aspectos principales, primero el de las formas lingüísticas escogidas en el tesoro de la lengua y

según las reglas del discurso, y después, más secreto pero originario, el del ejercicio libre de los actos de los interlocutores, el plano del compromiso de las libertades aliadas unas con otras en las conversaciones, gracias a su escucha y su adhesión mutua a sus proposiciones. El paso de un aspecto al otro, allí donde el «discurso» deja su lugar al «habla», ocurre cuando surge la persona humana, que habla libremente.

Para las culturas donde lo abstracto es lo originario, es acontecimiento lo que podemos descomponer y analizar, la materia para un posible intercambio posterior de libertades. Pero este dato abstracto del acto libre, superficial, compuesto de términos y de reglas de unión entre estas palabras, resulta de nuestras historias culturales, de los intercambios libres de nuestros antepasados. El peso ontológico de la materia lingüística, de nuestros términos y de nuestras reglas, viene de una duración cuyo origen primero no está hoy disponible para una inspección científica. Todo momento de la historia de una lengua resulta de una sucesión de elecciones particulares y en buena medida azarosas, realizada durante los desplazamientos dolorosos de nuestras poblaciones, las mezclas de nuestros idiomas, y nuestros esfuerzos libres para comprendernos mejor en cierto número de puntos de interés común. Asumir un lenguaje es asumir estas elecciones, a la vez muertas y siempre vivas en nuestra praxis actual. Hablar hoy es entrar en contacto con aquellos que determinaron ayer el significado de nuestros términos y sus sentidos, pero sin poder entrar en diálogo con ellos como hacemos con los vivos. No podemos asistir ya a los debates que fijaron, en un tiempo hoy olvidado, el significado y el sentido de nuestros términos y de las reglas que componen nuestras frases y nuestros argumentos. Por este motivo, la comprensión completa de nuestros lenguajes se nos escapa continuamente. Sus orígenes se callan para siempre, se presentan sólo a través de lo que no son ya y de lo cual somos hoy, sin haberlo querido, tanto los herederos como los responsables. Sólo podemos interpretar nuestros lenguajes, pero reconociendo que, a pesar de todo, en ellos adviene el sentido.

LA HERMENÉUTICA Y EL SENTIDO

Se afirma hoy que la metafísica trata menos del ente en general que del sentido de la existencia. Nuestra reflexión asumirá fácilmente esta propuesta. Sin embargo, no se trata de renunciar a comprender lo que es la sustancia, sino de retomarla desde el interior. El acto de la sustancia es el ejercicio de un sentido buscado.

Nuestra cultura duda de la posibilidad de fundar de manera última el sentido de nuestra vida. Cuando no ha sustituido esta búsqueda por la indiferencia, vistas las urgencias de nuestras múltiples actividades cotidianas, ha negado, con Kant, que este sentido sea cognoscible según los cánones del saber científico moderno. Nuestra cultura también ha desarrollado una literatura abundante sobre el tema de la «deconstrucción» que caracteriza nuestra postmodernidad, heredera rebelde del racionalismo de la Modernidad e indicio muy claro de la importancia actual del tema de la «diferencia ontológica». Este tema de la deconstrucción, inspirado por Martin Heidegger¹, invita a pasar de los entes al ser, a remontarse a contracorriente hacia la fuente lejana de nuestros pensamientos actuales, hacia una presencia antigua que todavía hoy nos anima. La «deconstrucción» se encuentra en consonancia con las hermenéuticas nacidas desde el siglo XIX, con los análisis de Marx y de Nietzsche, con las investigaciones de Freud, los tres maestros de la sospecha, para quienes nuestras conciencias transparentes hacen el juego a fuerzas impersonales e inconscientes que se disputan activamente nuestros espacios interiores. No obstante, en numerosos autores contemporáneos, la deconstrucción no llega a extirpar el sentido, sino a destruirlo.

1. Por ejemplo, el § 6 de *Ser y tiempo*.

La evidencia, banal, se impone: no conviene dar un significado demasiado evidente a las justificaciones espontáneas de nuestros pensamientos y de nuestras acciones, a nuestras afirmaciones impacientes y fácilmente ideologizadas. Pero si un saber teórico o puramente temático no es capaz de darnos adecuadamente el sentido del ser o su presencia, no se sigue de ahí que no manifestemos este sentido en nuestras vidas, en la práctica de nuestros deseos. Para abordar este sentido, la filosofía contemporánea ha reemplazado la teoría del saber por la ciencia de la práctica, el discurso científico que busca el principio más explicativo a través del discurso hermenéutico que ilumina nuestro actuar². Ya no esperamos un conocimiento científico y definitivo que, conforme a una mentalidad clásica pero todavía reciente, pueda clausurar este análisis. La reflexión sobre el sentido empuja siempre más allá: el sentido adviene gracias a la interpretación de nuestras existencias y de sus riquezas vividas.

En este capítulo, veremos en primer lugar cómo Dilthey llevó la hermenéutica al campo de la filosofía; después mostraremos cómo la renovó Heidegger, y finalmente cómo se ha enriquecido a lo largo del debate entre Gadamer y Habermas. El sesgo histórico de este capítulo ayudará a evidenciar los acontecimientos fundamentales de una importante problemática filosófica contemporánea, a recoger la esencia de la primera parte de esta investigación y a renovar nuestro sentido del ser.

1. *Wilhelm Dilthey*

Para liberarse del positivismo científico y acentuar la originalidad de las ciencias humanas que estaban naciendo en su época, Wilhelm Dilthey distinguió las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Las ciencias de la naturaleza, sometidas a las leyes de la necesidad mecánica o física, no pueden servir de modelo para las ciencias del espíritu, para la historia. En efecto, el espíritu es vida. Los hechos históricos resultan de una construcción, de una producción fluida, continua. No se les puede entender explicándolos co-

2. De M. Blondel, *L'action* (1983), hasta D. Davidson, *Essays on Actions and Evens*.

mo objetos naturales, terminados y analizables como datos físicos estables y disponibles como el metal. Por otra parte, quien interpreta es necesariamente parte del discurso que sostiene sobre la historia que interpreta, pues toda interpretación pone en juego las formas de vida de su autor. Comentando a Dilthey, Heidegger observa que insiste en la psicología, es decir, en la vida como desarrollo y acción en la historia; en este contexto, el hombre es a la vez objeto posible para las ciencias del espíritu y raíz de estas ciencias. El científico explica el mundo físico como un «objeto» independiente de él, pero comprende la historia al comprenderse a sí mismo. Los campos científicos de explicación y los de la comprensión se descubren distintos por su respectivo dominio y por la intención de quienes los recorren. Pero ¿qué es comprender la historia? Y esta comprensión, ¿puede reivindicar un valor científico?

Schleiermacher, admirado por Dilthey, pensó que el intérprete debe participar en los acontecimientos interpretados, aunque iluminándolos mediante la competencia que le da la distancia histórica. Pensaba que un buen intérprete comprende al autor interpretado mejor de lo que éste se ha comprendido. Con todo, la representación que elogia la forma «romántica» de la hermenéutica en la cual el intérprete se comunica interiormente con lo interpretado, ¿no termina por carecer de distancia, de libertad, de verdadero respeto por los hechos? La comunicación por el sentimiento ignora las mediaciones de la prudencia racional; arruina la científicidad de la historia favoreciendo lo que hace percibir en la realidad fuerzas únicamente emocionales e irracionales. Para evitar el romanticismo del alma noble encerrada en sus sentimientos, Schleiermacher acentúa la imposibilidad de un autoconocimiento perfecto: todo saber sobre el hombre pasa por la mediación de los textos. Sin embargo, después volverá a la teoría romántica insistiendo de nuevo sobre la importancia de la psicología para la comprensión de un autor³.

El hermeneuta debe participar en lo que interpreta, pero dándose instrumentos críticos para asegurar a su interpretación un valor científico. Dilthey proyectó escribir una crítica de la razón histórica. Asumía así los puntos de vista de Hegel sobre la historicidad humana, pero con una mentalidad kantiana: el hombre no sólo es

3. Cf. M. Potepa, *Herméneutique dialectique et grammaire*.

un destino natural; su historia es espiritual. La «vida», categoría fundamental en Dilthey, por esencia *in fieri* y desbordante pero frágil y finita, no está completamente hecha y terminada. Su ritmo es flexible y complejo como el psiquismo humano. Sin embargo, se le pueden encontrar razones universales y necesarias, de tipo vital y no mecánico: debe pensarse que su desarrollo eficaz no es desordenado. En las ciencias del espíritu, «el estudio de las bases explicativas de los juicios sobre la realidad factual está ligado al de las bases explicativas de evaluaciones y de imperativos que están destinados a regular la vida de cada uno y de la sociedad entera»⁴. En consecuencia, «no es una actitud conceptual la que constituye el fundamento de las ciencias del espíritu, sino la aprehensión de un estado psíquico en su totalidad y la capacidad de recuperarlo reviviéndolo. La vida aprehende aquí la vida»⁵.

Dilthey, adhiriéndose a las perspectivas de Schleiermacher, no evita la participación del intérprete en lo interpretado, pero la corrige criticando el romanticismo que se encontraba en ella. Para Schleiermacher, la comprensión consiste en desplazarse en el mundo histórico de lo interpretado y en reproducir en sí el movimiento psicológico que lo ha construido. Ahora bien, este desplazamiento del intérprete hacia lo interpretado no es indiferente. Según Dilthey, el desplazamiento «sólo es posible si el encadenamiento, que se encuentra en las experiencias vividas del intérprete y que él ha experimentado en innumerables casos, está siempre presente y disponible con todas las posibilidades que conlleva». El autor añade que «esta disposición, dada en la tarea de la comprensión, determina un modo de transportarse al interior, bien de un hombre, bien de una obra»⁶. Pero todavía es necesario regular científicamente esta «disposición» y constituir una «ciencia» humana, una psicología «científica». La crítica proyectada por Dilthey representa aquí un papel indispensable; vigila los sentimientos demasiado subjetivos del intérprete fundándose sobre la hipótesis de una estructura universal y finalizante de la *psyché*. Gracias a esta estructura, se hace posible una comprensión universal, y por tanto científica, de lo interpretado.

4. W. Dilthey, *Einleitung*, 379.

5. Id., *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt*, 136.

6. *Ibid.*, 213s.

El trabajo del intérprete consiste en reconstruir el mundo de lo interpretado a partir de sus formas vitales, reconocidas en principio como universales. Esta reconstrucción no trabaja a partir de formas psicológicas abstractas o axiomáticas. Dilthey rechaza las psicologías racionalistas tanto como las románticas. Las ciencias del espíritu no son las de la naturaleza y, sin embargo, no carecen de universalidad. ¿Cómo determinar estas formas universales sin caer en las de la física? Los diversos momentos de la historia deben comprenderse a través de una forma psíquica susceptible de darles una inteligibilidad unificante. Esta forma psíquica universal no está inducida partiendo solamente de la experiencia personal, pues pertenece a toda la humanidad. De hecho, según Dilthey, «el método empírico [...], la naturaleza del saber y del conocimiento en este campo [la historia], se despliegan en la perspectiva de este gran proceso cuyo sujeto es la humanidad entera»⁷. Pero el autor no ha ido más allá de sus afirmaciones de principio. Por tanto, después de él, todavía queda por elaborar una auténtica ciencia del espíritu, por definir el «proceso de la humanidad», su teleología propia.

La perspectiva de Dilthey y su insistencia en los aspectos críticos de la interpretación y en sus formas epistemológicas universales son problemáticas. Es cierto que no ignoran la relación del discurso racional con la subjetividad. Afirmadas las diferencias entre las formas científicas de la física y las de las ciencias del espíritu, es necesario todavía precisar el rigor propio de estas últimas. Para Dilthey, la auto-conciencia del intérprete, eco de la conciencia de la humanidad, condiciona la comprensión de lo interpretado. Pero, ya para Schleiermacher, esta conciencia de sí está realmente originada en la oscuridad. Los maestros de la sospecha juzgaron que la conciencia claramente presente a sí misma no sirve para nada a la hora de comprender su génesis y su fin, y, *a fortiori*, para comprender lo interpretado y su alteridad. Dilthey fracasa ante el misterio que es la conciencia para ella misma. Trabajando para pergeñar una ciencia del espíritu, Dilthey no llega a ponerla en práctica según su originalidad. Tropieza con la imposibilidad de tomar la conciencia presente a sí misma como principio inmediato, universal y científico de la comprensión de la vida.

7. W. Dilthey, *Einleitung*, 5.

Dilthey se alió fácilmente con el romanticismo clásico de la inmediatez, pues no dio cuenta de la inaccesibilidad de la conciencia a sí misma, de la diferencia entre el intérprete y lo interpretado, de su mediación en el tiempo. Dilthey carecía de una filosofía afinada del tiempo y de la mediación que condicionan la comprensión del hombre. De ahí la aportación de Heidegger, sobre todo en *Ser y tiempo* que entiende «existencia» allí donde Dilthey habló de «vida», y que evidencia el horizonte ontológico de los diversos actos del *Dasein*.

2. Martin Heidegger

Ser y tiempo dialoga con Dilthey, citado en el § 77, y con la tradición hermenéutica evocada en el § 6. La pregunta ontológica, central en esta obra mayor, no puede explorarse, según Heidegger, sin prestar atención a quien la hace. De nuevo, algunos años después de *Ser y tiempo*, en su *Introducción a la metafísica*⁸, el autor insiste en la necesidad de tener en cuenta, en metafísica, a quien pregunta, al *Dasein* situado necesariamente y *a priori* en el horizonte absolutamente universal del ser preguntado. En la práctica, el término final o transcendente de la pregunta ontológica se revela siguiendo el movimiento de aquél que pregunta y que se orienta hacia él. Una pregunta que no tiene término final esperado, una pregunta sin respuesta esperada, nunca se hará. En consecuencia, el despliegue de la ontología requiere de modo privilegiado una explicitación del *Dasein* en movimiento hacia el ser, una elaboración de las categorías de aquél que pregunta en su dirección. La reflexión de *Ser y tiempo* conjuga así la ontología y la antropología, haciéndose no obstante más fenomenológica y hermenéutica que «existencialista»⁹.

La introducción de *Ser y tiempo* distingue la ontología (la reflexión sobre el ser al final de nuestro preguntar fundamental), la fenomenología (la reflexión sobre las esencias al término de nuestros diversos actos) y la hermenéutica (la reflexión sobre el origen de

8. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 5.

9. Cf. Id., *Brief über den Humanismus*, 337-339.

nuestros diversos actos). «La ontología y la fenomenología no son dos disciplinas diferentes que, entre otras, pertenecerían a la filosofía, sino que caracterizan a la filosofía misma según su objeto y su método. La filosofía es ontología fenomenológica universal, que parte de la hermenéutica del ser-ahí; ésta, como analítica de la existencia, ofrece el hilo conductor de toda problemática filosófica, fundando ésta en esa existencia de la que brota toda problemática y sobre la que repercute toda problemática»¹⁰. La comprensión del ser se explicita al evidenciar el movimiento del *Dasein* que responde al ser ejerciendo en sus diversas actividades su intención primera fundamentalmente dirigida hacia él; no obstante, este ejercicio está tanto delimitado como confirmado por la posibilidad real de la muerte, de modo que el ser preguntado aparece como un más allá de la finitud, pero un más allá que no puede decirse, que es imposible, y tan necesario como inaccesible.

La fenomenología hermenéutica no considera el *Dasein* a la manera de cualquier fenómeno, por ejemplo el «rojo» del que habla Husserl en *La idea de fenomenología* o el «camarero del café» descrito por *El ser y la nada* de Sartre¹¹. La fenomenología, que considera en general el horizonte esencial de nuestros diversos movimientos intencionales, se trastoca en hermenéutica cuando dirigimos nuestros análisis hacia el origen de todos estos movimientos. De esta manera, la fenomenología desciende hasta las condiciones a la vez antropológicas y ontológicas de todo fenómeno y de toda esencia. Husserl siguió un recorrido parecido cuando pasó de la teoría del método en sus *Ideas I* y las descripciones fenomenológicas en sus *Ideas II*, al acto de la conciencia constituyente en sus *Meditaciones cartesianas*. Pero Heidegger insiste en la diferencia entre el ser y el *Dasein*, en la inaccesibilidad del ser necesario, mientras que Husserl se arriesgó a encerrarse en el idealismo de la conciencia constituyente. No vamos hacia un fenómeno particular sin un movimiento intencional que apunta previamente al ser en general y transcendental. Este fundamento ontológico pone en movimiento nuestras múltiples intenciones, con anterioridad

10. Id., *Sein und Zeit*, 38.

11. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 57; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, 98s.

a toda aprehensión de un fenómeno regional o particular, que por tanto condiciona. Aprehendemos cualquier fenómeno sobre el fondo del ser y gracias a él. La fenomenología hermenéutica analiza el dinamismo fundamental del *Dasein* que comprende todo fenómeno sobre el fondo del ser.

De acuerdo con Heidegger, la ontología, la fenomenología y la hermenéutica se respaldan así mutuamente, aportando cada una su contribución y sin que ninguna se aisle de las demás¹². La analítica o la hermenéutica de *Ser y tiempo*, considerando los compromisos existenciales¹³ del *Dasein*, conduce de este modo hacia la afirmación ontológica, o mejor: constituye la ontología fenomenológica del *Dasein* a partir de la cual se constituirán las diversas fenomenologías regionales.

En esto, la hermenéutica de Heidegger difiere de la de Dilthey. Heidegger no se detiene en la forma dialogal que revela un valor universal y final de nuestras vidas; pone como principio la apertura indefinida y transcendental del *Dasein*. En Dilthey, la hermenéutica no funciona sin el ejercicio intersubjetivo del diálogo, de modo que la idea romántica de la participación del intérprete en lo interpretado mantiene en esta perspectiva una importancia preponderante. Al contrario, en *Ser y tiempo* la intersubjetividad no aparece más que en el § 26, y sólo como un momento particular, no totalizante, de la intención fundamental del *Dasein*.

Heidegger articula su reflexión en torno a una intuición negativa del ser. Para él, contrariamente a una tendencia presente en Dilthey, la presencia de sí ante sí, este modelo privilegiado de la plenitud del ser, permanece inaccesible y por tanto sin función. El movimiento intencional de la conciencia no es dueño de sí mismo. La conciencia, incluso ante el prójimo, no accede a la luz de su fundamento. Así pues, el enunciado analítico recorre, pero sin reducirlos en una síntesis, los polos de la diferencia ontológica, la distancia que separa el ente y el ser, la llamada del ser y las respuestas del espíritu. La hermenéutica indica las superaciones sucesivas que, imponiéndose al *Dasein*, lo hacen transitar por el *Mitsein*, sin que nunca pueda al-

12. Cf. J. Grondin, *Heidegger: l'herméneutique*.

13. Heidegger distingue existencial y existenciario. Es existencial lo que depende de lo óntico vivido inmediatamente; es existenciario lo que surge en nuestras vidas cuanto prestamos atención a su orientación ontológica fundamental.

canzar el ser en sí mismo, agotar en sí mismo el origen de su tensión dinámica. Dilthey, temiendo encerrar la verdad en algún concepto fijo y muerto, reemplaza la intuición del principio por la comprensión dialogal, aunque buscando una forma universal de este diálogo. Heidegger supera la comprensión dialogal indicando un fundamento sin fundación, la nada sobre la que meditaron los místicos renanos¹⁴, el horizonte inaccesible de nuestros actos y su verdadero sentido.

Heidegger descarta toda aplicación a las ciencias humanas de los métodos científicos que describen el espíritu y su movimiento como cualquier otro objeto del mundo. El recorrido espiritual, abierto indefinidamente hacia su origen y hacia su fin, resiste a las construcciones racionales que se ajustarían a los análisis de los objetos sometidos a la causalidad necesaria de la física. Debido a la infinitud del ser, la ontología recibe su luz de la hermenéutica y no de la observación analítica de un concepto de ser ya completamente constituido y que le bastaría con encontrar. La hermenéutica no determina la ontología siguiendo los cánones de las ciencias hechas para objetos finitos o terminados. Su forma es reflexiva, atenta a la apertura del espíritu al ser. Según el «Diálogo con el Japonés», encontramos en *Ser y tiempo* «el intento de determinar lo que es la interpretación ante todo a partir de lo que es la hermenéutica»¹⁵. ¿Qué es esta «hermenéutica» que determina la interpretación? Heidegger designa con ello un rasgo característico del *Dasein* en relación con el ser. «El hombre se sostiene en una relación. Y esta relación se llama hermenéutica porque conlleva el conocimiento de esta realidad»¹⁶. Sin embargo, la hermenéutica existencial, la analítica del *Dasein* en relación ontológica, sigue siendo siempre una tarea ya que la relación originaria nunca podrá sobrepasarse para observarse a sí misma, para analizarse poniendo a un lado el ser y al otro el *Dasein*. Ser y *Dasein* se llaman mutuamente, y en esta llamada mutua nace la hermenéutica. Por otra parte, ya

14. Cf. J. D. Caputo, *Meister Eckhart and the Later Heidegger*; P. Capelle, *Heidegger et maître Eckhart*. En su *Einführung in die Metaphysik* (p. 5), Heidegger distingue el fundamento originario (*Ur-grund*), el fundamento abisal o sin fundamento (*Ab-grund*) y el pseudo-fundamento (*Un-grund*).

15. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 93.

16. *Ibid.*, 128.

que todo fenómeno es del ser, el ser se deja percibir en el fenómeno. Sin embargo, es necesario que pueda entenderse su procedencia presente a la vez que olvidada. El *Dasein* es el primero y el más originario de todos estos fenómenos. El ser viene a su presencia velando en él su infinitud. Esa es nuestra finitud radical. El *Dasein* piensa su apertura al ser cuando manifiesta la retirada del ser en su búsqueda. De ahí la hermenéutica, llamada «deconstrucción» cuando se trata de la historia de la filosofía occidental, o «analítica» en el caso de la reflexión sobre el *Dasein*¹⁷.

Ya que la presentación del ser en el fenómeno, y singularmente en el *Dasein*, es por igual su retirada y su ocultamiento, la hermenéutica permanece siempre abierta a un fin inaccesible. Esta teleología impone una arqueología igualmente abierta. Mientras que en Dilthey la hermenéutica se hacia constructiva y positiva, en Heidegger se convierte en negativa y deconstructiva. Según el manuscrito llamado Natorp-Bericht, «la hermenéutica fenomenológica de la facticidad se ve asignada como una tarea [...] de deshacer la explicitación recibida y dominante y de extraer de ella los motivos escondidos, las tendencias y las voces implícitas, y de penetrar, gracias a un retorno deconstructivo, en las fuentes que han servido de motivos a la explicitación. La hermenéutica sólo realiza su tarea por medio del rodeo de la destrucción»¹⁸. Ya que al presentarse en el ente el ser se oculta, la inteligencia hermenéutica sólo tiene como tarea mostrar cómo se oculta el ser en esa manifestación, tal y como lo indicará más tarde «De la línea», en un registro explícitamente ontológico, subrayando la palabra «ser», y entendiéndose bien que este subrayado es al mismo tiempo la revelación de su esencia, muy distinta de una oscuridad impenetrable.

Por tanto, la hermenéutica describe los pensamientos cuya continuación analiza el § 6 de *Ser y tiempo* yendo significativamente en orden inverso desde Kant a los griegos, pasando por Descartes y luego por la Edad Media. Al deconstruir así el recorrido histórico

17. A este propósito, podrán compararse las estructuras de *Sein und Zeit* por una lado y de *Grundprobleme der Phänomenologie* por otro; el primer texto trata primero la analítica del *Dasein*, y el segundo de la historia de la filosofía (pero sin seguir un orden cronológico, ni hacia adelante ni hacia atrás).

18. M. Heidegger, *Phänomelogische Interpretationen zu Aristoteles*, 249. El texto que hemos citado es de 1921-1922.

del pensamiento, se reconoce que desde siempre el *Dasein* escucha el eco del ser originariamente griego pero que se aleja cada vez más según avanza la historia. Se reconoce también que el *Dasein*, ciertamente fundado en el ser, fenómeno originario del ser, permanece siempre a distancia de su fundamento, que precipita en el olvido en el momento mismo en que le hace presente. La hermenéutica llega así a hacer comprender todo fenómeno, y el *Dasein* en primer lugar, a distancia de su origen, es decir, extraño a sí mismo. La comprensión del fenómeno humano no reabsorbe la tensión que lo constituye, sino que la confirma desvelando en la esencia del hombre el velamiento de su origen.

La invitación heideggeriana a la deconstrucción de la historia del pensamiento expresa un valor que pertenece al preguntarse filosófico. Las primeras grandes obras del filósofo de Todtnauberg no pretenden poner a punto una ontología virginal, crear un lenguaje en que resuene poéticamente el origen de todo ente. La insistencia lingüística en *Ser y tiempo* o en *Problemas fundamentales de la fenomenología* está sometida a la problemática ontológica sin ignorar el peso oscuro de la tradición. El filósofo pregunta hacia el ser, pero despliega su preguntar oyendo su eco lejano en la historia del lenguaje recibido de la tradición. La pregunta ontológica es por igual la de la historia del lenguaje del pensamiento. Según los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, «la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir, la construcción reductiva del ser, implica [...] necesariamente una *destrucción*, dicho de otra manera, una deconstrucción crítica de los conceptos recibidos, que primero es necesario usar para remontarse hasta las fuentes de donde se han tomado. Sólo por esta deconstrucción la ontología puede asegurarse fenomenológicamente de modo pleno la autenticidad de sus propios conceptos»¹⁹.

El lenguaje filosófico, ni más ni menos que el lenguaje ordinario o el lenguaje científico, depende de su historia. Preguntar hacia el ser, es hacer la pregunta del lenguaje filosófico, de su historia, de su origen, de su intención, de su fin. La filosofía pregunta en dirección al ser asumiendo la historia de sus expresiones. La originalidad de la filosofía consiste en preguntar por las posibilidades que

19. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 31.

ofrece la tradición de su lenguaje, reconociendo en sus riquezas y en sus debilidades el eco del ser en su procedencia y declive histórico. Deconstruir «no significa en modo alguno negar la tradición ni condenarla acusándola de nulidad, sino, al contrario, apropiarse esta tradición. Puesto que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es a la vez, por su esencia, el conocimiento histórico en un cierto sentido»²⁰, que es el conocimiento del ser en su declive, en su olvido.

3. Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas

El pensamiento de Heidegger tiende hacia un ser enigmático, espléndido pero negativo, solitario y glacial, una «esfinge indescifrable»²¹ o una mera naturaleza impersonal²². La hermenéutica contemporánea «urbaniza» esta «provincia» campesina y pura de Heidegger comprometiendo la reflexión en un marco más grande y más humano, el del lenguaje común y no ya el del lenguaje sólo filosófico y refinadamente ocupado en meditar sobre el ser. La pregunta ontológica se formula sin duda en el lenguaje. Pero éste abarca más que la filosofía y la poesía. El ser es en el lenguaje menos un tema que una acción. Parménides identificó «ser» y «pensar»: ningún pensamiento reside fuera de nuestros términos, de nuestras frases, de nuestros argumentos. Heidegger se preocupa de los autores filosóficos, a los que se reconoce una comunidad de meditación. Pero merece la pena preguntarse por el lenguaje común. La filosofía toma entonces la forma de una lingüística universal. De este modo, Gadamer amplía el horizonte de su reflexión, inspirada por Heidegger pero sin encerrarse en su ontología: «El ser que puede llegar a comprenderse es el lenguaje». Esto no significa que cualquier discurso sobre el lenguaje sea el digno heredero de la ontología antigua. Pero se da un giro nuevo: una ontología sin reflexión sobre el lenguaje común carece de la esencia fecunda del ser. La reflexión filosófica, de modo fiel al giro hermenéutico,

20. *Ibid.* Sobre esta reapropiación de lo deconstruido, cf. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 95-239.

21. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 972.

22. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, 37s.

se dedica pues a las formas no-dichas que estructuran lo dicho en acto, y entre estos elementos silenciosos particularmente aquellos que provienen de sus orígenes inmemoriales. Sin embargo, no se trata de hacer hablar lo que está callado, sino de escucharlo en el hoy del lenguaje. El pasado en el presente del lenguaje se llama «tradición». Por tanto, para Gadamer, la reflexión filosófica se dedica a la tradición. Las formas que constituyen el lenguaje no son ahistóricas, sino que llevan en ellas el peso oscuro de sus orígenes y de sus tradiciones, de las que reciben su dinamismo.

La tradición pertenece a la esencia del lenguaje y la hace inaccesible a todo análisis formal que exigiera una evidencia exhaustiva. En nuestros lenguajes, nuestros antecesores confiaron las adquisiciones de sus experiencias con límites variados. En ellos conocemos el depósito de sus esfuerzos para comprender lo real y para articular su posible inteligencia. La correcta comprensión de un lenguaje actual impone tener en cuenta su pasado y referirlo a su origen, que, sin embargo, es ya pasado para siempre. Todo lenguaje permanece abierto no sólo del lado teleológico de su sentido, sino también del lado arqueológico de sus raíces. Ahora bien, la inteligencia del lenguaje pasado sólo se produce a partir del lenguaje presente y de su herencia mezclada con otras herencias. Por esto la comprensión arqueológica de un lenguaje no conoce ningún límite ni ningún criterio absoluto; implica procesos circulares (el lenguaje se comprende gracias al lenguaje) y sin fin. Esto no nos condena al escepticismo. Podemos fiarnos del lenguaje para adquirir la inteligencia del lenguaje. No puede decirse que los análisis lingüísticos sean vanos, sin verdad, ni que se comprometan en procesos *ad infinitum* extenuantes. Sería inútil negar que la etimología de nuestros términos, por ejemplo el de *alétheia* por Heidegger, ilumina su sentido y enriquece su significado. Incluso si el análisis del término «conocer», en el que Claudel distingue «nacer» y «con»*, resulta caprichoso, no deja de dar en el clavo.

La realidad del lenguaje se ejerce en un presente de duración más que de temporalidad. La tradición no es nada fuera de su recepción en el presente de su transmisión efectiva, en el azar de nuestras conversaciones, en la intersubjetividad. Cada uno aporta aquí toda

* *Connaître, naître, avec* en el original francés [N. del T.].

su historia personal. Para delimitar el acontecimiento ontológico que constituye la conversación, Gadamer propone una categoría original, la «fusión de horizontes». De este modo da cuenta de un hecho banal: nos comprendemos cuando conversamos, incluso si las tradiciones subyacentes a nuestros respectivos lenguajes son insondables. Las herencias y las aspiraciones que constituyen todos los elementos de nuestros lenguajes se unen en el diálogo que produce, gracias a su fusión, un acontecimiento cuya complejidad nunca se desplegará por entero, y que tampoco es necesario desplegar enteramente para que lleguemos a comprendernos unos a otros. Pero comprender filosóficamente es percibir (incluso si su análisis exhaustivo es imposible) «el proceso de fusión de estos argumentos que mantenemos como independientes unos de otros»²³.

La tesis de Gadamer sobre la fusión de horizontes sugiere una dialéctica entre el presente de nuestros pensamientos y el pasado de nuestras culturas, entre los interlocutores unidos en la actualidad de su conversación, entre sus intenciones respectivas. Sin embargo, esta tesis rechaza la empatía romántica, críticamente insostenible. La alteridad del pasado o de lo interpretado no se deja reproducir en la afirmación interpretante, donde ella se reconstruye y se reinventa una presencia nueva. La unidad del pasado tradicional y del presente en la conversación en acto señala la irreductibilidad del sentido a la temporalidad fenoménica, su transcendencia meta-temporal, su abundancia meta-analítica, su duración evolutiva, diríamos con nuestras categorías. En consecuencia, por ejemplo en el campo de la exégesis, «no sólo ocasionalmente sino siempre, es verdad que el sentido de un texto trasciende a su autor. Por eso comprender nunca es sólo un acto reproductivo, sino también un acto productivo»²⁴. En el diálogo los interlocutores no se hacen interiores unos a otros, sino que se unen en un acto teleológico, en la producción del sentido en la cual el intérprete renuncia a reproducir lo interpretado, pero donde el intérprete lo enriquece al mismo tiempo que se abre a nuevas posibilidades de vida.

Si el sentido de un lenguaje disponible actualmente se enraíza en un origen siempre pasado y del que no se puede disponer, la

23. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 289.

24. *Ibid.*, 280.

comprensión de este sentido, depositado en la tradición y enriquecido según sus sedimentaciones históricas, se renueva en cada conversación o encuentro humano. El sentido de un acontecimiento histórico o de un texto está siempre por llegar, es «inagotable»²⁵. Así se señala la realidad objetiva y resistente de todas nuestras palabras, su potencia ontológica nunca dominada y siempre fecunda: su realidad manifiesta una riqueza que no podemos limitar a nuestras medidas individuales. La comprensión exacta de nuestros lenguajes impone renunciar a encerrarlos en una modalidad analítica particular, en un sistema formal demasiado coherente o medido por nuestros poderes científicos tan seguros de su univocidad. Toda palabra se inscribe en un movimiento indefinido de producción del sentido, dando así un apoyo razonable a la polisemia, atestiguando la sobreabundancia del sentido.

La inscripción de la palabra en la riqueza de su sentido, su enraizamiento en una duración evolutiva, en una tradición todavía por venir, todo eso podría sugerir que el lenguaje es desestructurante y que de su verdad resulta el escepticismo. Sin embargo, el problema expuesto de este modo provocativo vela lo esencial de lo establecido por la reflexión. De hecho, el momento más importante o estructurante del lenguaje, el que hace nacer su comprensión y su interpretación, no se encuentra en una tradición fijada en el pasado, en la repetición de sus procesos lógicos antiguos, sino en su asunción actual, en su actuación por el intercambio vivo de nuestras palabras, por la comunicación efectiva y el encuentro de las libertades. La verdad de la comprensión de una palabra antigua reside en el presente de su comprensión interpretativa. No hay palabras de la antigüedad que no sean dirigidas hoy a alguien, que no transmitan un mensaje que debe ser acogido y transmitido, en nuestros ejercicios actuales y comunes de búsqueda de racionalidad. El saber del pasado se funda sobre una ontología de la duración presente. La verificación de una interpretación no se mide por su capacidad de imitar un hecho pasado, sino de abrir ese hecho pasado a su sentido que siempre adviene.

Los elementos tradicionales que componen un lenguaje siguen siendo innumerables y permiten multitud de interpretaciones. Pe-

25. *Ibid.*, 355.

ro el intercambio comunicativo no se deja aspirar por el torbellino de esta multiplicidad. Al contrario, para tener éxito, este intercambio organiza el dato lingüístico bajo el principio unificante que Gadamer llama «fusión de horizontes», que no es una forma racional sino un acto de comunicación en el que los interlocutores transmiten en su presente un mensaje capaz de ser comprendido por cada uno de ellos. En este presente, se dejan de lado múltiples interpretaciones posibles de nuestros lenguajes, y se escoge de común acuerdo una sola. Nos comprendemos de modo efectivo a partir de actos de habla y de reglas sintácticas que, consideradas de manera abstracta en sí mismas, son tan variadas que sobre todo debieran impedir que nos comprendiésemos. Pero ¿quién lo negará? Se concede al exponer las razones del escepticismo²⁶: nos comprendemos a pesar de todas las dificultades que pone entre nosotros la diversidad de nuestras tradiciones y de nuestras formaciones. El acto de la comunicación, nuestras afirmaciones y nuestras reacciones, nuestras preguntas y nuestras respuestas, todo ello atestigua el éxito de nuestras conversaciones, que sin embargo la crítica aseguraba imposible. Queda por mostrar cómo un acto como la «fusión de horizontes» sirve efectivamente de criterio de verdad para la comprensión racional. Pero Gadamer no ha llevado su meditación hasta ese punto. Habermas se lo reprochará: con Gadamer, la razón como potencia de verdades demostradas pierde de sus derechos.

En su *Tratado de la acción comunicativa* (1981), Jürgen Habermas critica a la Escuela de Frankfurt, la cual ve en la racionalidad moderna un cálculo utilitario que termina por hacer inhumana nuestra morada terrestre. Si la técnica está de hecho intrínsecamente ligada a la ciencia, esto no debe empujarnos, a causa de una preocupación que llamaríamos ecológica, a rechazar en bloque todas las formas de la racionalidad moderna. Además, existe una racionalidad fundamental que nunca podemos poner entre paréntesis, pues la ejercemos en todos nuestros actos de comunicación.

Justamente sobre este punto Habermas prolonga y discute el pensamiento de Gadamer. El acto del diálogo o la «acción comunicativa» resulta del cruce de distintas presiones, las de las tradicio-

26. No podemos saber nada. Si sabemos algo, no podemos comunicarlo. Y si lo comunicamos, no podemos hacerlo comprender.

nes que se presentan ya unificadas en nuestras conversaciones anodinas (presiones señaladas por Gadamer), y también las de nuestros proyectos que nos empujar a conversar y las de nuestro trabajo que hace necesaria la organización y la unificación de nuestras energías, la puesta en común de nuestras preguntas y de nuestras investigaciones (presiones sobre las que insiste Habermas). De este modo, la comunicación representa el papel de un principio unificante y estimulante; de aquí le viene su racionalidad específica, aunque, semejante a la «fusión de horizontes», es todavía más compleja, sin ninguna evidencia interior, puesto que todos sus ingredientes escapan a la posesión de una clara conciencia. La conversación espontánea acoge una multitud de elementos formales (lengua y discurso) y de actos reales que han producido y producirán estos elementos. La conversación los sintetiza en un intercambio vivo donde emerge un acontecimiento siempre nuevo, la actualidad efectiva de un presente y de aquello que hemos llamado su «duración». El sentido de esta actualidad o su principio de unidad no se deja agotar. Nos desborda por todos lados, un «por hacer» en el transcurso de nuestras comunicaciones libres más que un «ya hecho»²⁷. Nos aproximamos a ese sentido reconociendo la fuerza pragmática del lenguaje y de sus formas de eficacia. Por otra parte, nunca asumiríamos la tradición si no hablásemos, y nos hablamos para organizar nuestro mañana. El futuro del sentido asume la tradición y le da su razón de ser.

Gadamer pone el acento en el pasado del lenguaje, y Habermas en su futuro. Es necesario unir estas dos orientaciones. La actualidad ejercida en nuestras conversaciones carece de evidencia interna pues es demasiado rica. En la palabra intercambiada, la tradición se actualiza y opera en cierto modo una nueva afirmación de sí. Esta afirmación equivale a un desgajamiento del pasado con vistas al futuro que queremos promover. El acto de comunicación une así el pasado tradicional y el futuro querido, pero transfigurando el pasado y arriesgando su futuro. De este modo el presente establece una solución de continuidad entre el pasado y el futuro, un

27. «Si comprendemos bien el pensamiento de Habermas, el concepto de acción comunicativa indica menos una realidad que una virtualidad» (J. Grondin, *La rationalité de l'agir communicationnel*, 122).

acto nuevo, la aparición de un acontecimiento de libertad. Este acto, única realidad ontológica, fuente de crisis continuas, rompe toda circularidad entre la tradición dada y los proyectos deseados. Este acto funda la temporalidad con la discontinuidad de sus momentos; pero suscita también la historia con su duración y su continuidad propia. La palabra viva y libre comunica a la tradición una fuerza y un dinamismo de invención que el análisis del pasado, debido a sus clasificaciones inevitablemente formales, no basta para asegurar. La tradición es eficaz, un progreso hacia la duración, viva y evolutiva, si se recrea hoy en la actualidad y el presente de nuestra libertad. A partir de la libertad comprometida en la historia adviene un pasado con sentido, un futuro vivible para el hombre, la duración universal.

Gadamer insiste en la tradición a partir de la cual un lenguaje actual expresa un sentido, y Habermas en la invención que abre un futuro a las personas. Pero el sentido del ser es tanto pasado como futuro. Acentuar sólo el futuro del lenguaje sería repetir el proyecto nominalista que, con sus interpretaciones racionalizantes, promete un lenguaje formal favorable a las proyecciones de la acción pero que borra así el peso del presente concreto y complicado. Habermas se adhiere demasiado a la intención de las ciencias formales que no entienden ya el origen a partir del cual el lenguaje goza de una realidad histórica ancestral y que pretenden hacer surgir la persona a partir de sus proyectos para el futuro, no de aquello que habría sido desde siempre. Gadamer denuncia con razón en Habermas un riesgo de racionalismo. La claridad racional de las relaciones sociales proyectadas no hace que un invento pueda brotar de un modo digno de la duración de la historia y de su tradición. Habermas se deja fascinar por Hegel y el acontecimiento de algún espíritu absoluto futuro. Al contrario, la tradición hace posible el intercambio actual, e incluso asegura su carácter incompleto, inacabado e ilimitado, abierto al futuro. Una experiencia perfecta no consume el saber, pero lo abre a nuevas experiencias. La actualización de la tradición en las conversaciones pertenece a tal experiencia. La perfección del lenguaje, que abre un espacio al futuro, puede y debe beneficiarse del pasado y de su aliento.

Pero, inversamente, la tradición no es sin resultar de la invención de un sentido inédito, nuevo en relación a lo que se vivió en su

presente de entonces y que nuestros lenguajes nos transmiten hoy de modo críticamente equívoco. No hay tradición viva sin libertad para hablarnos, escucharnos, preguntarnos y respondernos, para construir de esta manera múltiples proyectos y para continuar sus realizaciones. La novedad continua del significado de nuestros términos resulta del compromiso mutuo de nuestras libertades en diálogo y de la originalidad de sus proyectos, de la realidad siempre nueva y única de cada encuentro, del sentido que crece en cada acontecimiento libre. El encuentro de las libertades que desde siempre desean comprenderse y pueden hacerlo, despierta para nosotros un sentido nuevo. A partir de esta renovación continua de nuestros encuentros libres, la comprensión del pasado y la riqueza de su tradición alcanzan una evidencia, sin duda provisional para el conocimiento, pero ya real y disponible para nuestro futuro.

INTERLUDIO

EL LENGUAJE Y LA LIBERTAD

EL LENGUAJE Y LA LIBERTAD

Nuestra época goza del instante presente. Busca la satisfacción inmediata de sus deseos más variados. Pero de este modo se oculta a sí misma la importancia del tiempo, de la paciencia, del esfuerzo que exige el recuerdo de sus raíces y la esperanza de su futuro. Nuestra época vive del impacto del presente, encadenándose a los bienes que puede conseguir inmediatamente gracias al gran poder de sus ciencias y de sus técnicas. Nos imaginamos habitados por una energía en principio tan instantánea como sin límites. Sin embargo, comprobamos igualmente que nuestros sueños de poder llegan a ser mortíferos, que nuestras capacidades actuales no permiten, por sí solas, asegurar a todos la felicidad, ni incluso dar a cada uno lo que le es debido. Una época que reduce la realidad a aquello de lo que puede disponer inmediatamente o que la encierra en los límites de sus sueños se vacía de sus energías interiores y de sus esperanzas. Sin otros horizontes que sus virtualidades, ya no conoce la presencia ante sí o el recogimiento en sí. Incapaz de reconocer sus límites, nuestra época se extasía en sus sueños mediáticos y en sus imágenes apasionadas, en realidad demasiadas veces insensatas y manipuladas Dios sabe por quién. Habiendo vaciado lo real de sus resistencias, nuestra época lo vive como una representación, pero de sí misma, de un sí mismo virtual, sin realidad, fantástico. El hombre de hoy se quiere creador, pero de imágenes de un sí mismo soñado. Hemos desechado la realidad compleja de nuestras relaciones humanas. Pretendemos «objetivo» el resultado de nuestras operaciones de abstracción, pero no encontramos más que una imagen de nuestras voluntades de poder desenfundadas.

La primera parte de esta obra ha mostrado que una comprensión tan pobre de lo real no resiste a la reflexión crítica. La interior-

ridad espiritual y su capacidad de exteriorizarse constituye el sentido más auténtico de nuestra experiencia y de nuestro tiempo. Lo real es interior y espiritual, está en el centro de nuestros intercambios personales, y no es el resultado de nuestras imaginaciones individuales, un «ob-jeto».

Lo que proyectamos se denomina «ob-jeto». Etimológicamente es «ob-jeto» lo que se encuentra «arrojado ante» (*ob-jectum*) el «sujeto» que lo observa desde su punto de vista particular y que lo delimita entre sus límites. Pero lo real existente no puede ser un objeto así. Es cierto que permanece ante nosotros, pero sin estar completamente disponible a nuestras conquistas y encerrado en nuestros puntos de vista. Nosotros mismos somos existentes sin ser objetos. Quien reflexiona sobre las condiciones de sus proyectos y de su saber descubre con facilidad que sus objetos son puntos de vista abstractos sobre las sustancias reales, sobre los existentes. Los objetos no se encuentran verdaderamente al final de nuestros actos, que apuntan a sustancias reales. Nuestro conocimiento y nuestra voluntad constituyen actos espirituales que esperan aliarse con las sustancias reales. No conocer o no querer ningún existente es no conocer o no querer nada; eso no es ni conocer ni querer. No basta con decir que «conocer es conocer algo»; es necesario aún que ese «algo» sea, y que no sea simplemente un objeto. No podemos ejercer nuestros actos sin lanzarnos hacia un existente deseable, más allá de todo «objeto».

Nuestras facultades de conocimiento o de voluntad no apuntan a ninguna sustancia sensible sin ejercer ideas, primero la del ser sustancial y después la de la unidad que ponemos en el horizonte de nuestros dinamismos espirituales coherentes, que ejercemos en nuestros múltiples juicios al orientarnos hacia aquello que, en sí, es uno. Declaramos «reales» estas ideas¹ al modo de Platón o «transcendentales» al modo de Kant. No conocemos estas realidades transcendentales como objetos dados en nuestra experiencia según nuestros puntos de vista particulares, sino que las descubrimos al volver sobre nuestros actos. Las decimos al crear con este propósito palabras que no reflejan lo que emana de nuestros procesos *a posteriori* de abstracción, de nuestras experiencias de las cosas.

1. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 126-131.

Kant habla en este contexto de imaginación trascendental y de esquematismo. El lenguaje que nombra y articula nuestras ideas proviene de una fuente espiritual que esclarece el modelo o el esquema de la reflexión del espíritu sobre las condiciones de su actividad.

Por otra parte, no sólo nuestras ideas del ser y del uno son trascendentales, sino que la sustancia sensible lo es también. Ésta no es un objeto disponible a nuestras conquistas particulares. Por una parte, la conocemos y la queremos en su individualidad; en caso contrario, no conoceríamos y no querríamos nada. Pero, por otra parte, no podemos conocerla y quererla en sí misma, en su alteridad radical; una sustancia separada de toda relación predicativa, aislada en su acto originario y único de existir, sin fecundidad predicativa, no es nada para nosotros. Solamente podemos conocer las sustancias individuales por la mediación de sus predicados. La afirmación «la sustancia individual es indecible» prohíbe toda reducción individualista, pero no puede impedir el conocimiento de las sustancias. Debemos reconocer y decir que conocemos de hecho las sustancias individuales por medio de sus predicados universales. La oposición entre estas dos afirmaciones, ambas necesarias, «conocemos y queremos la sustancia en sí misma» y «la sustancia no puede conocerse ni quererse en sí misma» lleva a concluir que nuestros modos de acceso a la sustancia la revelan como un bien ofrecido a nuestro conocimiento y a nuestra voluntad, un bien donde la sustancia abandona su reserva existencial y donde se confía a nuestra manera de percibirla. La realidad de la sustancia es darse en nuestra presencia y abandonar su soledad. La sustancia es conocida y querida porque se presenta activamente al hacerse proporcional a aquello que podemos acoger, aunque sin agotarse en este hacerse proporcional². Debemos pensar y decir que hay modos espirituales de acceso a la sustancia que acogen el acto de ser. Así, el acto de la sustancia asume rasgos que no provienen de nuestra experiencia de los objetos, sino de aquella que nos hace esperar de lo que conocemos y esperamos siempre más de lo que ya hemos recibido. Por este motivo la llamamos trascendental.

Precisadas de este modo la trascendentalidad de las ideas y la de la sustancia, precisado también el lugar propio de la metafísica

2. Cf. V. Melchiorre, *Linguaggio analogico e linguaggio dell'essere*.

que es la alianza del espíritu y de la sustancia en el ser, debemos mostrar ahora que la donación de la sustancia en sus predicados revela su acto de ser. ¿Cómo es posible que el existente en acto se dé a conocer en sus predicados universales, sin que las condiciones de esta donación se encuentren en los predicados sino en su dinamismo originario? La analogía ayuda a responder a esta pregunta; constituye el esquema fundamental del discurso sobre la sustancia en acto de ser, de la ontología. La analogía une la transcendentalidad de la idea y la de sustancia esclareciendo el don de la sustancia por la energía del acto espiritual.

Podemos denominar la página que tenemos ante nuestros ojos de más de veinte modos distintos: «hoja», «papel», «plana», «carrilla», etc. En cada caso se tratará de una misma cosa real. Nuestras lenguas y nuestros discursos no crean los existentes que les corresponden palabra a palabra. No obstante, nuestras palabras y nuestro lenguaje interpretan lo real permitiéndonos hacerlo nuestro. Más aún, para acceder a lo real, lo nombramos y reconocemos al hacerlo un sentido que lo hace nuestro, que nos indica modalidades posibles de acción. Esta hoja es una «página» gracias a convenciones con las que nuestra cultura ha enriquecido la experiencia de las cosas brutas. Indispensable para comunicar nuestras reflexiones, para algún bárbaro será un «papel» útil para calentarse. La misma cosa será unas veces un «papel» para quemar y otras una «página» que leer, según los diversos proyectos y la cultura de cada uno, y cada vez será real, una página real y un papel real. Evidentemente nuestros proyectos no se realizan sin que haya en ellos «algo» que los trasciende. Pero esto no se siente, no es practicable o real fuera de su denominación, del lenguaje que lo comunica, fuera de la experiencia espiritual que determina su estado de cosa. Quien afirma que lo real es independiente del lenguaje considera esta «página» como un puro accidente del que la sustancia sería real fuera de nuestras palabras, ni «página» ni «papel»; esta «hoja» estaría vacía de toda realidad humana, una página irreal, un material irreal. Esto sería burlarse del mundo. La realidad llega a serlo para nosotros gracias a nuestros proyectos y a las perspectivas que exponemos en nuestros intercambios lingüísticos.

La analogía, como muestra la propia etimología de la palabra (*ana-logos*), tiene en primer lugar un carácter lingüístico. En conse-

cuencia, para esclarecer el sentido del acto, la primera parte de nuestra obra no ha analizado el dinamismo de nuestras facultades de conocimiento y de voluntad; esto habría reducido la realidad a las medidas de nuestras capacidades humanas. Lo que hemos hecho, más bien, es llevar la cuestión ontológica hasta el corazón del lenguaje, yendo de su mayor exterioridad a su interioridad más rica. Hemos reconocido la analogía en la articulación de lo «dado» (lengua y discurso) y del «dar» (palabra y lenguaje) lingüísticos. El lenguaje no constituye sólo una condición para comprender la realidad y para enunciar su significado; es también el lugar donde la sustancia expone su acto. Pero ¿cómo sucede el acto de ser en el lenguaje? La mentalidad que considera el lenguaje sólo en sus aspectos analizables, materiales (las palabras de la lengua) o formales (los razonamientos de los discursos), se contenta con poco y pierde su sentido ontológico. El sentido ontológico del lenguaje adviene en el intercambio comunicativo, cuando los interlocutores se adhieren mutuamente a sus mensajes bien comprendidos. Es cierto que no hay lenguaje sin palabras y sin discursos significativos. Pero el lenguaje se realiza más allá, al dirigirse al prójimo, al pedirle su consentimiento. Una simple transmisión de mensajes significativos no basta para producir una comunicación de realidad. En el consentimiento mutuo con aquello que se propone, el significado de lo dicho alcanza su sentido, lo mental alcanza lo real. ¿Qué será la realidad si no hablamos de ella entre nosotros? Lo real no puede ser lo que nosotros decimos sobre ello. No podemos reducirlo a nuestras palabras y a nuestras frases. Quien lo reduce a la lengua y al discurso desconoce la distinción entre lo que decimos de lo real (el significado) y aquello de lo que hablamos (el sentido). En rigor, hablar de un ente es más que decir algo sobre él. La sustancia adviene en acto cuando damos nuestro consentimiento a las palabras que intercambiamos, y no sólo cuando comprendemos sus enunciados.

La analogía del ser relaciona estos diversos aspectos del lenguaje; significa la condición ontológica del existente que se presenta en sus diversas determinaciones. Esta condición no se induce de nuestras prácticas de los objetos, que ella precede y funda. La analogía apunta hacia una riqueza que desborda al individuo definido por las *Categorías* de Aristóteles, la sustancia formal «en sí,

para sí», cerrada en sí misma, sin puertas ni ventanas. La analogía es el ser del lenguaje, según la expresión que escogimos como título de la primera parte de esta obra; significa, dentro de nuestras palabras, aquello que las anima sin que puedan reducirla a sus formas comunes. La analogía subraya que la sustancia existe en su esencia, que es realmente en su acontecer ante quien la acoge y que la determina según sus disposiciones espirituales, que consiente en el hecho de que ella sea tal como él la comprende y puede decirla. La analogía dice aquello que une nuestras palabras y nuestras reglas sintácticas; indica el más allá de nuestras lenguas y de nuestros discursos, aquello en lo que nuestras formas son transportadas hacia la realidad gracias al intercambio comunicativo y al consentimiento a lo que decimos.

El verbo «ser» expresa el acto del ente o el dinamismo de su existir: el ente se hace presente a la experiencia humana al someterse a sus condiciones. Ahora bien, este acto no se convierte en una palabra significativa sin ser acogido activamente. La realidad exige nuestra atención a su advenimiento. La palabra «ser» no describe un aspecto exterior del ente examinado, una característica entre todas aquellas que le atribuimos pudiendo disolverla integralmente en sus elementos analizables. La palabra «ser» significa aquello sin lo cual no podemos decir nada, aquello sin lo cual ninguna descripción ni ningún predicado son posibles. Hablar del existente que es y adherirse a este juicio nos compromete hacia ese existente que se hace presente gracias a sus predicados, que es para nosotros «lo que él es». Ejercemos este compromiso espiritual hacia el ser del existente al hablar con el prójimo. Sin la comunicación con el prójimo no hablaríamos, no diríamos nada, no daríamos nuestro consentimiento a ningún juicio, y el existente en acto de ser no llegaría nunca a ser «para nosotros».

¿Será que el acto depende del lenguaje? No hacemos nuestro ningún pan-lingüismo. Sin embargo, insistimos en el carácter comunicativo de la realidad. Para nosotros el lenguaje es un intercambio de palabras, un acto efectivo, un ejercicio del don de sí mismo, un encuentro de libertades, ciertamente el reencuentro más completo, el que esclarece y juzga todos los otros tipos de encuentro. El lenguaje constituye un acontecimiento. En el lenguaje adviene el sentido y no sólo las palabras; ejerce máximamente la ana-

logía del ser, el don del ser en su otro, la esencia. Evocamos aquí algunos aspectos de nuestro análisis del acto intersubjetivo, tal y como lo hemos desarrollado en *La simplicidad del principio*³. Veremos en ello una estructura igual a la de la analogía.

El acto humano adviene a sí mismo al limitarse ante y por otro. El acto de ser del mineral, por abstracto que sea, se universaliza en sus atributos, en los que, al mismo tiempo, se agota y desaparece. Por el contrario, el acto humano de ser se ejerce al limitarse ante el prójimo. Yo me sitúo gracias a ti, que no te dejas reducir ni a mí ni a un «nosotros» donde ya no habría nadie, ni tú ni yo. Tú ejerces tu acto al reservarte en ti, al reivindicar tu irreductibilidad a tus predicados universales, a una esencia expresiva común, pero también al comprometerte de modo decidido en las apariencias o predicados de los que te responsabilizas para que yo pueda entenderte. De este modo, el acto humano se hace equivalente con la libertad, a la vez reservada en su existir y expuesta en sus expresiones. Sin duda, la libertad no se ejerce a partir de lo que ella no es, sino lo que ella no sería conforme a su definición de «poder de autoposición de sí por sí». Sin embargo, la libertad tampoco se ejerce rechazando lo que ella no es, rehusando comprometerse en un mundo a menudo hostil, negándose a expresarse, y sobre todo evitando confiarse a quien le planta cara, tú radicalmente diferente de mí, libre de tus actos y de amarme. Con otras palabras, el acto humano primero, la libertad, pone en práctica todas las mediaciones que nuestras tradiciones han establecido para hacer posibles nuestra vida en común y nuestros intercambios. Cada acto humano hace presente la totalidad de la historia y de los encuentros humanos, que condicionan interiormente su ejercicio. En este sentido, aunque se sitúa a sí mismo, el acto humano no es autónomo. No es por sí sólo. La autoposición no es autodeterminación.

La analogía del ser articula esta paradoja del acto: el acto de ser es tanto más acabado y pleno cuanto más nace de una interioridad cada vez más solitaria y reservada lejos de su esencia expuesta, pero responsable de sí y capaz de aliarse con el prójimo gracias a mediaciones universales que él no ha creado. La «diferencia ontológica» es una tensión entre estos mismos términos, entre el ser en el

3. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 233-243.

principio de sí y el ente en que él se ejerce. Por tanto, la profundización en la analogía será a la vez una profundización en la diferencia ontológica⁴, en la paradoja de la interioridad en la exteriorización. En la segunda parte de esta obra mostraremos cómo los trascendentales articulan esta tensión al desplegar los diversos momentos del acto originario. La unidad, la bondad y la verdad nombran clásicamente los diversos momentos de esta donación analógica del ser.

Hemos titulado la segunda parte de esta obra «Los trascendentales, lenguaje del ser» porque ritman el acto de ser y dicen aquello que condiciona todo decir de la realidad. Este título invierte el de la parte precedente, «La analogía, ser del lenguaje», pues se trata ahora de pensar el acontecimiento del ser y no ya de reconocerlo comprometido en nuestro acto humano más típico, el del intercambio por el lenguaje. Por tanto, llevamos ahora nuestra reflexión hasta la cima de la metafísica, al principio «en sí». Comenzaremos con un capítulo de carácter histórico; veremos qué preocupaciones han despertado la reflexión sobre los trascendentales, ya en Aristóteles, pero sobre todo en la Edad Media y en Kant. Después presentaremos el principio del *De veritate* de Tomás de Aquino, que lleva a cabo una verdadera «deducción»⁵ de los trascendentales. Luego expondremos cada uno de los trascendentales, pasando rápidamente sobre algunos (la *res* y el *aliquid* de la lista de Aristóteles) e insistiendo sobre los principales (el *unum*, el *verum* y el *bonum*), distinguiendo también la bondad y el bien.

Antes de emprender nuestra exposición de los trascendentales, una última observación. Al final de la «Introducción» hablamos de «cuatro aspectos dialécticamente unidos» en el lenguaje, evocando en nota los cuatro sentidos de la Escritura que Henri de Lubac ha vuelto a honrar⁶. A la lengua corresponde el sentido literal; los tres

4. Cf. J. F. Courtine, *Différence ontologique et analogie de l'être*; el autor considera sólo la analogía *ad unum*, por otra parte según el «giro suareciano»; según esta perspectiva, el pensamiento de la diferencia sólo puede impugnar la analogía (*analogía entis* más que analogía del acto de ser tal y como nosotros la entendemos). Sobre el modelo suareciano de analogía, cf. E. S. Ashworth, *Suárez on the Analogy of Being*.

5. En el sentido kantiano; cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 84 / B 116-117.

6. H. de Lubac, *Les quatre sens de l'Écriture*.

sentidos espirituales fundan el discurso (sentido dogmático), la palabra (sentido moral) y el lenguaje (sentido analógico). En esta lista, el discurso viene antes que la palabra, el saber antes que la libertad. La reflexión metafísica, por motivos de método y porque es una disciplina eminentemente intelectual, afronta en primer lugar las cuestiones de orden dogmático (el discurso y lo verdadero); después continúa con los problemas de la libertad (la palabra y el bien). Pero lo que es primero para nosotros no lo es en sí. El esfuerzo especulativo, una vez reconocido el principio, debe invertirse para comprender el principio a partir de su principialidad. Así pues, la metafísica más rigurosa hace pasar entonces el discurso y lo verdadero después de la palabra y la bondad. La libertad se presenta en primer lugar. Ahora bien, en la lista del *De veritate* de santo Tomás, el *bonum* viene antes que el *verum*. De ahí el orden de nuestra exposición: lo uno, lo bueno y lo verdadero, después de lo cual, no obstante, iremos hacia el bien.

SEGUNDA PARTE

LOS TRANSCENDENTALES,
LENGUAJE DEL SER

LA HISTORIA DE LOS TRANSCENDENTALES

La metafísica se interesa por el acto de ser y medita sobre el ritmo de su despliegue. Para ello emplea medios específicos de inteligibilidad que, para poder aprehender el acto, deben estar adaptados a éste. Estos medios son los trascendentales.

1. *La categoría y el predicamento*

En *La simplicidad del principio*¹, distinguimos los conceptos y las categorías. Conviene recordar los ejes principales de esta distinción y también la especificidad de los predicamentos para entender más tarde de manera correcta lo que es un «trascendental».

Los conceptos, por el lado inductivo o *a posteriori* de su construcción, provienen de la experiencia. Por la inducción generalizamos ciertos aspectos de nuestra variada experiencia para obtener formas comunes, nuestros conceptos. Esta generalización resulta de una exigencia *a priori* y sintetizante del espíritu que, para comprender el mundo, dibuja en él redes coherentes de relaciones. La unificación producida por la generalización conceptual agrupa nuestras experiencias en clases que no las yuxtaponen unas junto a otras, sino que las sintetizan en formas englobantes. Un concepto universal, como por ejemplo un predicado gramatical («Pedro es ‘grande’»), constituye una forma sintetizante y única susceptible de aplicarse a numerosas sustancias («grande» vale para Pedro y para muchas otras personas). Por tanto, la construcción de los conceptos ejerce una función espiritual diferente a la pura receptividad de las infor-

1. P. Gilbert, *La simplicidad del principio. Introducción a la metafísica*, 110-113.

maciones sensibles. La función de unificación puesta en práctica durante la elaboración de los conceptos se utiliza de nuevo durante la invención de las categorías. En efecto, los conceptos pueden reunirse en un segundo grado de clases superiores. Sin embargo, las categorías no son formas más generales aún de conceptos.

El enunciado de las categorías proviene de una reflexión crítica sobre la ordenación de nuestros conceptos. Construir una categoría es dar cuenta del presente de una lengua articulándola en un segundo nivel. La palabra «cualidad» tiene un origen distinto a la palabra «rojo». La descripción categorial no resulta de una convención social, sino de un juicio personal. El texto de Aristóteles nace de un acto crítico, que no se contenta con acoger el dato del pasado, sino que busca sistematizarlo. El principio de esta sistematización es aleatorio y depende en primer lugar de una apreciación personal. Aristóteles no nos transmite una opinión común de su tiempo, sino *su* manera de clasificar nuestros predicados. De modo semejante, las categorías gramaticales del sujeto, de la cópula y del predicado resultan de un trabajo inventivo, de una crítica que nace después de que hayamos enunciado las proposiciones elementales. Una lista categorial proviene entonces del deseo de comprender, no el mundo, sino la cultura que presenta ese mundo. La lista categorial eleva el pensamiento a un segundo grado y pone en práctica la genialidad de quien desea situarse críticamente o libremente en el mundo y su cultura.

La validez de un sistema categorial no se funda en la experiencia sensible, sino en el acto intelectual que unifica el mundo al trascenderlo. De ahí la multiplicidad de sistemas categoriales, lo mismo que son múltiples los posibles puntos de vista intelectuales sobre el mundo. Por ejemplo, la física moderna ha creado sus propias categorías: el «peso», el «campo», la «velocidad», etc. Las categorías propias de cada ciencia limitan los espacios que recorren sus investigaciones; interpretan ya el mundo de una manera particular y orientada. El futuro de las ciencias resulta de sus elecciones categoriales cuya validez, se considera hoy, es medida por la fecundidad de sus previsiones. La operatividad científica se conforma entonces según las normas de la especulación (la categoría unificada) y de su eficacia (la categoría define un campo de intervención científico).

Pero ¿no se podría inventar un sistema categorial universal? Al construir sus predicamentos (género, especie, diferencia específica, accidente, propio), Porfirio continúa en esta dirección universalizante la obra emprendida por Aristóteles. Según las explicaciones del Estagirita, todas las categorías subsisten por relaciona la primera, a la sustancia en sí e individual, de la que significan los accidentes esenciales («Pedro es ‘razonable’») o no («Pedro es ‘tranquilo’»). Los predicamentos organizan los elementos esenciales que entran en la definición de la sustancia al enlazar las especies en géneros. Según la *Isagoge*², que se inspira en algunos párrafos de los *Tópicos* de Aristóteles, un género comprende en sí diversas especies (el género «animal» agrupa las especies «mamífero» y «ovíparo»), que se distinguen unas de otras por sus diferencias específicas (los «mamíferos» y los «ovíparos» se distinguen por el modo de traer al mundo su prole); además de esta diferencia específica, cada especie goza de «propios» (que llamamos «accidentes sustanciales»); por ejemplo: el hombre puede reír) y de «accidentes» (en el sentido más banal de la palabra: puede ocurrir que un hombre no sepa reír). La definición de una sustancia se obtiene haciendo intervenir de modo correcto estas diversas instancias o «predicamentos», indicando sobre todo el género más universal al que pertenece la sustancia.

Un sistema predicamental está al servicio de la invención intelectual, sin estar dado naturalmente. Esto se muestra fácilmente al observar lo siguiente: partiendo de los individuos y yendo hacia los géneros más vastos, al apoyarnos sobre la experiencia sensible pero sobrepasándola para imponerle alguna inteligibilidad, llegamos a articular el mundo como un conjunto jerarquizado donde todas las sustancias encuentran un lugar bien fijado; una clase absolutamente general, pero muy por encima de toda experiencia de los individuos, en la cima de la pirámide de todas las especies, preside entonces el universo. Por ejemplo, en un sistema inspirado por el *De libero arbitrio*³ de Agustín, la palabra «ser» desempeña el papel del género más vasto y más general, todo lo que «es» en las diver-

2. El título de Porfirio significa *Introducción*; completo sería: *Introducción al Tratado de las categorías de Aristóteles*.

3. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, III, 7.

sas especies (los entes vivientes o pensantes) suponiendo este género general para poder «ser» y ser aquello que él «es». Semejante género de «ser» no depende de la experiencia sensible, sino que es reconocido por la razón que busca cómo responder a su exigencia fundamental: poner un principio capaz de unificar el mundo entero. Pero este principio enteramente abstracto, este «ser» absolutamente genérico, ¿conviene a lo real? No, pues el ser no es un género. Si decimos que el «ser» es un principio genérico al modo de san Agustín, nos introducimos en la perspectiva platónica que fue la suya durante la composición de su *De libero arbitrio*. Pero Agustín mismo atraviesa por diversas conversiones, que no sólo fueron de orden religioso. La comprensión del principio como «ser» genérico no se impone salvo que se la escoja en el contexto de un saber particular. El progreso del pensamiento puede conducir a reconocer un principio menos formal y más capaz de tener en cuenta la diversidad de nuestras experiencias.

Diversos conjuntos categoriales clasifican los predicados que atribuimos a las cosas. Esta clasificación no tiene nada de inmediatamente empírico, sino que resulta de un esfuerzo espiritual secular que recogen nuestras culturas. Por ejemplo, la cualidad es un género que agrupa distintas especies de sensaciones, los colores, los sonidos, los gustos, etc., según las peculiaridades de cada cultura. Los predicamentos por su parte nombran de una cierta manera los principios organizativos de estos sistemas categoriales. Ahora bien, si las categorías agrupan los predicados que provienen de la experiencia de un modo coloreado por nuestras distintas culturas y su historia, sin reflejar inmediatamente la realidad «en sí», *a fortiori* los predicamentos tienen un origen no inmediatamente empírico y propiamente espiritual; dicen cómo definir una sustancia primera, cómo relacionarle los predicados de un modo organizado y según decisiones responsables. Nuestros sistemas predicamentales no reflejan nuestras experiencias; no nacen sólo de nuestros esfuerzos espontáneos de inducción; no gozan de un tipo de necesidad independiente de nuestro esfuerzo espiritual. Ya hay un compromiso espiritual entre la experiencia empírica inmediata y el concepto; de nuevo entre el concepto y la categoría; más todavía entre la categoría y el predicamento. Pasando de una categoría a otra, el espíritu avanza sin reparar en obstáculos.

Los sistemas categoriales y predicamentales que recibimos de nuestras culturas comunes y de las científicas permiten que resuenen en ellos los esfuerzos realmente prodigiosos de nuestros predecesores. Estos sistemas parecen arbitrarios a quienes no tienen memoria y creen poder recomenzar la historia humana desde el principio. Es cierto que son posibles verdaderas creaciones categoriales y predicamentales, pero nunca a partir de cero, sino siempre a partir de un problema que los sistemas antiguos no llegan a resolver, naciendo del interior de estos sistemas como pruebas de sus insuficiencias. Por ejemplo, los predicamentos de Porfirio ya no sirven para las ciencias actuales, donde las definiciones ya no tienen un marco nominal, sino operativo. Para los científicos de hoy, definir es hacer, reenviar a una experimentación modelo, producir una fórmula matemática. ¿Cómo se ha llegado a este punto? Lo hemos indicado en el primer capítulo de este libro. El pensamiento científico ha pasado de una descripción de las esencias jerárquicas a una preocupación metodológica. Sólo los intelectuales libres de sus contextos sociales e históricos pueden crear nuevas categorías y nuevos predicamentos. Tales creaciones no son evidentes. Suponen que se reconozca una tradición como limitada e insuficiente, y que es necesario salir de ella. La creación intelectual critica inevitablemente los sistemas tradicionales dominantes; impone colocar a distancia las organizaciones habituales del mundo, inventar sistemas originales, arriesgarse a caer en la anomía y en la desorganización cultural, la inquietud y la incomprensión. Por estos motivos las creaciones predicamentales son atrevidas, solitarias y raras.

La invención de sistemas categoriales y predicamentales sucesivos es rica en enseñanzas. La unificación del mundo hecha posible por la proposición de Porfirio y la asunción de las especies bajo los géneros no llegan a realizar completamente el deseo intelectual de unificar todos los elementos de nuestra experiencia. En efecto, los «géneros» unifican las «especies» de nuestro mundo, pero eclipsando lo «propio» y sus «diferencias específicas». El género más vasto, el ser, es incapaz de asumir los entes que, precisamente en cuanto entes, son todos diferentes unos de otros. El ser, afirma con razón la escolástica, no es un género. Ni las categorías ni los predicamentos son capaces de llevar a término el esfuerzo intelectual que pretende unificar el mundo sin perder nada de sus diferencias inmanentes.

Entonces, ¿cómo decir el acto de ser más universal, el de toda realidad? Afrontamos esta dificultad cuando tratamos la analogía del ser. Proseguimos ahora esta reflexión profundizando la cuestión de los transcendentales que se sitúan más allá de nuestros conceptos, de nuestras categorías y de nuestros predicamentos. En los dos capítulos siguientes, examinaremos los transcendentales desde un punto de vista histórico. Su tratamiento sistemático quedará para más tarde.

2. *De la Antigüedad a la Modernidad*

Se distingue lo transcendental y lo conceptual y también, por el mismo motivo, lo transcendental y la categoría de Aristóteles: lo transcendental no es atribuible a un sujeto como un predicado que le fija un lugar en la organización del mundo («Pedro es alto y está sentado»); estos predicados forman parte de las clases «cantidad» y «situación», sin tener en cuenta las clases «pasión» y «lugar»). Toda categoría y todo predicamento, puesto que limitan, separan sus sujetos y los otros sujetos que reúnen otras categorías o predicamentos. Pero el transcendental vale para todos y cada uno.

Para el Estagirita, el «uno» y el «ser», que no son categorías, tampoco pueden desempeñar el papel de un género para los entes que serían las especies. En efecto, es necesario que las diferencias de cada especie existan de manera unívoca; en caso contrario, no se podría definir nada de modo científico. También es necesario que el género («animal»), tomado aparte de sus especies («hombre») no pueda atribuirse a las diferencias de estas últimas («razonable»). «Si el 'uno' o el 'ser' son géneros, [no puede llamárseles diferencias específicas y] ninguna diferencia podrá ser ni 'ser' ni 'uno'»⁴. Por tanto, hay una diferencia entre el «ser» y el «uno» por un lado, y el género por otro, es decir entre un transcendental y un predicamento. El transcendental no pertenece al género que difiere de la especie y de la diferencia, puesto que conviene a todos.

Por otra parte, de aquí proviene una dificultad para Aristóteles, atento sobre todo a la estructura formal del saber científico: «Si

4. Aristóteles, *Metafísica*, III, 3 (998b 26-27).

‘ente’ y ‘uno’ no son géneros, tampoco son principios, si es cierto que los géneros son los principios» (998b 27-28). De este modo, «ente» ni siquiera es un principio. En consecuencia, Aristóteles no se ha preocupado de desarrollar una doctrina de los trascendentales. Permaneció interesado en fundar y en practicar las ciencias. Para hablar de los trascendentales le hubiera echo falta cambiar de registro, dejar de lado la lógica de las formas y llegar a una ontología existencial, reconocer que los principios genéricos de la definición no son los principios últimos del ente. La reflexión sobre los trascendentales exige de hecho ir más allá del saber formal, dejarse sorprender por el ente que es, por el existente.

La tradición aristotélica afirma que el transcendental pertenece al ente en tanto que es, a todo ente, a todo predicamento, a toda categoría, a todo concepto, a todo existente. Tenemos que recordar aquí los rasgos esenciales del ente. El ente en tanto que es no es en primer lugar de orden formal, sino de orden existencial. «Lo que hay de más importante y de primero, en ‘aquello que es’, es el hecho de que sea. Si se llama *ser* a todo aquello que es, es que, si no fuera, no sería ninguna otra cosa. Lo que no es no es incluso un ‘aquello que’. Exactamente no es nada»⁵. El transcendental concierne al ente que es y a los diversos momentos de su acto de existir; cubre la distinción sujeto-objeto porque ésta produce una división que desborda de golpe su universalidad. El transcendental pertenece a todo ente, tanto subjetivo como objetivo, mental como sensible, no a la manera de un género general que excluye la unicidad de cada cosa, sino a la manera de la unidad de un acto que conviene del mismo modo a cada ente. Podemos expresar este acto así: «El ser es, por su naturaleza, capaz de comunicarse, de darse y de ser correspondido»⁶. El acto de ser no conoce modos diversos, sino momentos diferentes que ritman su don. Los trascendentales articular esta donación y esta correspondencia.

La historia de los trascendentales precisa la herencia aristotélica primeramente en un sentido existencial, después en un sentido nuevamente formal. Esta historia comienza verdaderamente en la Edad Media. Para Aristóteles, como acabamos de ver, «ente» y

5. E. Gilson, *L'être et l'essence*, 12.

6. L. Elders, *Les propriétés de l'être*, 506.

«uno» no constituyen órdenes de categorías y de predicamentos. De esta forma, el Estagirita planteó la problemática del ente con la mayor originalidad, orientándola hacia la consideración del ser en acto. Y sin embargo, su preocupación por la explicación científica le impide dejar la ribera de la experiencia óptica y le mantiene en el mundo de la esencia inteligible. Ahora bien, la problemática de los transcendentales se impone en la medida en que estamos atentos a los existentes, únicos cada vez e irreductibles a toda explicación científica.

Para sobrepasar el límite del esencialismo aristotélico, fue necesario que el neoplatonismo inventara la distinción del ser y del ente, distinción de la que Heidegger se considera inventor, sin duda por precipitación y exceso de orgullo. Un texto llamado el Anónimo de Turín, un comentario del *Parménides* atribuido a Porfirio, distinguía el ente participante (*to on*) y el ser (*einai*) que ofrece la participación. Esta distinción recibió la herencia de Plotino. Para éste, el ente determinado proviene del «uno» indeterminado. Por tanto, al ser y al ente pertenecen los modos de ser propios; en su *Enéada* VI⁷ Plotino afirmó que el modo de ser del «uno» indeterminado es actuar puramente, sin que sus determinaciones realizadas le sean esenciales⁸. Santo Tomás sigue a Aristóteles, pero se deja inspirar por la herencia neo-platónica a favor de la tesis de Avicena sobre la distinción real entre el existir y la esencia; de esta manera pudo completar la idea aristotélica del *ens* interpretándola de modo existencial. No podemos mostrar aquí en detalle cómo santo Tomás supera a Aristóteles. Notemos aquí solamente la importancia del «existir» en su pensamiento. Sostenemos que los transcendentales reciben su fecundidad de la distinción tomista del existir y de la esencia, del *esse* y del *ens*, distinción que articula una unidad dinámica. Pero antes de afrontar esta articulación en el capítulo siguiente, continuemos narrando la invención de los transcendentales⁹.

El primer tratado sobre los transcendentales (que sin embargo aún no utiliza este término) es la *Summa de bono*, de Felipe el Can-

7. «En el mundo superior, el ser y la actividad son todo uno» (Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 4).

8. Cf. J. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, II, 31.

9. Cf. G. Ventimiglia, *Il Trattato tomista*; J. A. Aertsen, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals*.

ciller, fechada en los años 1225-1228¹⁰. Después de una introducción que trata *De comparatione boni et entis*, *De comparatione boni ad verum* y *De ordinatione veri ad bonum*, el autor expone en primer lugar su doctrina sobre la naturaleza del bien en general, después sobre la gracia (aproximadamente los dos tercios de la *Summa*). En su «Introducción», propone lo que caracterizará la doctrina de los trascendentales, la «conversión» del ente, de lo verdadero y del bien y las consecuencias que se pueden sacar de ella: «Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso. Sed ens rationem non habet definitivam; ergo nec bonum» (1, 1-3). «Verum et bonum convertuntur. Omne enim quod est, in eo quod est verum est, et in eo quod est bonum est. Ergo si est verum, est bonum et e converso» (2, 4-6).

El título de la obra de Felipe el Canciller hizo eco, de modo especulativo, a las circunstancias de su época. Francia estaba agitada entonces por la crisis de los albigenses, cercanos a los cátaros de los primeros siglos de la Iglesia, que renovaban el vigor de las tesis maniqueas, y a su oposición entre un bien y un mal originarios, multiplicándose esta primera oposición en otras como el espíritu y el cuerpo, el Primer y el Segundo Testamento, etc. La Iglesia reaccionó ante esta pérdida de unidad con sínodos y concilios, especialmente el concilio IV de Letrán, que condena en 1215 las tesis trinitarias atribuidas a Joaquín de Fiore, cuyo pensamiento escatológico favorecía la posición albigense y creaba grandes tensiones en la comunidad eclesial¹¹. Simultáneamente a estas reacciones del Magisterio eclesial, se multiplicaron las iniciativas espirituales. Domingo de Guzmán es uno de los ejemplos más bellos. Este misionero desarrolla su labor precisamente en el contexto maniqueo de Albi. La reflexión teológica de las nacientes universidades afronta también estos desafíos. Se trata de afirmar el sentido del bien y de reconocerle un peso originario, anterior al mal.

El ente es un bien por el hecho de ser; contra el maniqueísmo renaciente, se reafirma entonces la bondad de todo ente creado¹². Ca-

10. Philippus Cancelarius, *Summa de bono*.

11. Cf. H. Denzinger - A. Schönmetzer, *El magisterio de la Iglesia*, 800-806. Cf. H. de Lubac, *De Joachim à Schelling*, 19-121.

12. Cf. D. H. Pouillon, *Le premier traité*, 74-76.

si al mismo tiempo que la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, se publicaron otros textos que, aun tratando de las mismas cuestiones, fueron menos precisos. Rolando de Cremona escribió poco antes de 1232 un tratado que menciona la *res* y el *aliquid*; estos términos volverán a aparecer en una distinción importante en santo Tomás; sin embargo, Rolando no emprendió la reflexión sistemática y determinada sobre los transcendentales. Guillermo de Auxerre escribió en Roma en 1231, poco después que Felipe y al mismo tiempo que Rolando de Cremona, un tratado sobre el bien, que incluye en su *Suma teológica*, conocida como *Summa aurea*. San Alberto Magno, al igual que Alejandro de Hales, redacta también una *Summa de bono* (1240), donde se habla en su primera parte, como en el caso de Felipe el Canciller, *de comparatione boni ad ens* (art. 6-7) y *de comparatione boni ad verum* (art. 8-10). En su *Suma teológica* de 1263, en el sexto tratado, el autor sistematiza de nuevo la cuestión de los transcendentales ampliándola al *unum*: q. 24: *De uno*; q. 25: *De vero*; q. 26: *De bono secundum se*; q. 27: *De oppositione mali ad bonum*; q. 28: *De compositione istorum trium ad invicem et ad ens, utrum scilicet ens, unum et bonum convertuntur*.

Durante todo este tiempo, la palabra «transcendental» no se utiliza. Para expresar lo que actualmente significa, los autores recurrieron por lo general a la palabra «transcendente». Tomás de Aquino, en su obra *De veritate*, 21, 3c (1256), habla de un *transcendentium ordo*, respondiendo a la pregunta *utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum*¹³. Duns Escoto, en su *Opus Oxoniense* Y, 8, 3 (hacia 1300), menciona de manera semejante los «transcendentes en tanto que transcendentales». La palabra «transcendental» sólo se introdujo hacia 1320-1321 en las *Disputationes*¹⁴ de Francisco de Meyrones, muerto en 1328 sin haber cumplido los cuarenta años. Este autor, llamado el Príncipe de los escotistas o *Doctor acutus*, prosiguió la obra de Duns Escoto. Reafirmó la univocidad del ser en el sentido de un realismo formalizante. Por este motivo distinguió «transcendente» y «transcendental». Este último término indicaba el conjunto de las propiedades del ente en tanto que ente, del *ens com-*

13. Cf. *De veritate*, 1, 1; 21, 1-3; *De potentia*, 7, 2, ad 9; 9, 7, ad 6.

14. Cf. P. Vignaux, *L'être comme perfection selon F. de Meyronnes*; H. Knittermeyer, *Transzendent und Transzendental*; P. di Vona, *Univocazioni dell'ente in Louis Lavelle*.

mune puramente formal, mientras que, al contrario, «trascendente» conviene a Dios y a los existentes que nuestras formas no consiguen reducir a géneros. Por tanto, la distinción entre trascendente y trascendental se hizo necesaria para afirmar el ente real más allá de un sistema formal. Para Meyrones, la divinidad de Dios, por naturaleza trascendente, está en la raíz de sus perfecciones¹⁵. Al contrario, su entidad pertenece también a las criaturas. Dentro de la entidad común, Dios se diferencia por sus determinaciones propias, por su divinidad trascendente; pero sus determinaciones son segundas, posteriores a los trascendentales, a los rasgos que Dios tiene en común con todos los entes creados. Con Francisco de Meyrones entramos en las perspectivas de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez y de la escolástica, para la que el *ens ut sic* o el *ens commune* es el primer principio. La ontología (palabra no inventada hasta 1613 por Goclenius) va ganando terreno poco a poco a la metafísica, lo trascendental sobre lo trascendente. En esta perspectiva la metafísica y la teología vienen después de la ontología, pues este fondo de *ens commune* unívoco condiciona a Dios y a las determinaciones propias de todo ente.

La historia del término «trascendental» señala de esta manera su intención fundamental: designar lo que pertenece al ente más universal, al *ens commune* de las ontologías escolásticas. Que el término se inventase casi cincuenta años después de la muerte de Tomás de Aquino, en 1273, cuando el saber se preguntaba por un principio cada vez más formal, atestigua cómo el problema del *ens* se convierte en el de un concepto general unívoco, de un único fundamento lógico que puede dar seguridad a nuestras ciencias. El pensamiento, buscando un principio válido universalmente para toda ciencia, se encaminaba hacia la univocidad y olvidaba los existentes. Como a pesar de todo era necesario distinguir al Creador y a sus criaturas, el trascendente y los inmanentes, se inventa la distinción de trascendente y trascendental, refiriéndose lo trascendental a todos y lo trascendente a cada uno. La creación del término «trascendental» sella la victoria del saber formal sobre la meditación tomista del acto de ser.

15. Sobre el tema de la «divinidad», F. de Meyrones se inspira sin duda en el Pseudo-Dionisio, cuya obra presenta; cf. J. Barbet, *Le Prologue*.

Francisco Suárez acentúa este movimiento. Redujo los transcendentales, que llamaba «pasiones», al «uno». En efecto, en sus *Disputationes metaphysicae*, III, 2, n. 7 (de 1597), considera que el uno es la primera «pasión» puesto que los transcendentales que conciernen a la inteligencia (lo verdadero) y al deseo (el bien) lo presuponen: lo verdadero es uno, lo bueno es uno, o no son. De modo semejante afirma en el n. 8: «De estas tres pasiones, la unidad es la primera porque es absoluta». Dichos textos muestran que Suárez participó de cerca en el movimiento de la Modernidad. El principio no es ya el ente en el horizonte de una contemplación, sino el término de una designación con sentido para un pensamiento capaz de dar cuenta de él. Por este motivo, el principio es ante todo «uno», una forma inteligible.

Ser es entrar en el mundo de los inteligibles que constituyen su identidad formal por sus diferencias con todos los demás inteligibles. El acto de ser se reduce de este modo a la presencia universal de la que el pensamiento asume la responsabilidad a continuación. De modo fiel a Aristóteles, la esencia se convierte de nuevo en el lugar privilegiado de la reflexión. Con mucha coherencia, Suárez rechaza la distinción real entre el existir y la esencia. El existir de un ente o su ser se comprende según su presentación inteligible ante el pensamiento efectivo, según la presentación inteligible de su esencia. De la propiedad existencial, no podemos decir nada. No la conocemos en sí misma, sino sólo como la esencia del existir del ente, es decir, como una exigencia de la razón que quiere que sea su «objeto». Sin embargo, la esencia del existir revienta el mundo de las puras esencias. Distinguiendo el *esse* de la esencia y el *esse* de la existencia, el pensamiento se interna en un camino lleno de promesas, pero que en cualquier caso reduce la transcendencia al interior del pensamiento; sin embargo, éste se convierte en dialéctico, atento a aquello que le excede dándole qué pensar. Con Suárez y la mentalidad del final del siglo XVI aparece la estructura fundamental del pensamiento moderno y transcendental: el pensamiento se realiza abriéndose indefinidamente más allá de la esencia; la apertura indefinida del pensamiento constituye el pensamiento en su naturaleza paradójicamente destinada a ejercerse en lo finito. La unidad de lo pensable sigue siendo la medida de la inteligibilidad, pero lo pensable ya no puede cerrar-

se sobre sí mismo¹⁶. La esencia objetiva (la «cosa») es un horizonte que nunca alcanzamos pero al que tendemos por medio de nuestras esencias formales, en las que resuenan las condiciones de la actividad del espíritu. Sin estas formas, nunca comprenderíamos nada. En consecuencia, el existir se identifica con la esencia objetiva de aquello que está presente ante la inteligencia por sus formas y que la inteligencia sabe transcender. Esto significa que la inteligencia debe sobrepasarse, trascenderse.

Con Spinoza, la reflexión prosigue en la misma línea de Suárez, pero con acentos de sospecha. Para los *Pensées métaphysiques*¹⁷, el «uno», lo «verdadero» y el «bien» son, según la tradición suareciana, «las afecciones más generales del ser». Sin embargo, Spinoza los interpreta sin reconocer en ellos vínculos necesarios, viendo en ellos sólo ilusiones del espíritu. El «uno» «significa algo real fuera del entendimiento, pero no se sabe explicar lo que añade al ser [...]. La ‘unidad’ no se distingue en nada de la cosa y no añade nada al ‘ser’, sino que es sólo un modo de pensar que nos permite separar una cosa de otras que le son semejantes o que concuerdan con ella de algún modo». En cuanto a la verdad y la falsedad, «son sólo determinaciones extrínsecas de las cosas y [...] y sólo les son atribuibles retóricamente». Por fin, el bien y el mal deben juzgarse según la utilidad de quien los sufre y no en sí mismos: «Una cosa considerada aisladamente no es ni buena ni mala; sólo lo es en relación a otra, a quien le es útil o perjudicial para obtener lo que ella ama». Por tanto, Spinoza entiende los trascendentales como ilusiones de la razón que deben interpretarse y que dependen así de la teoría general de la hermenéutica de la existencia humana.

Wolff habla también de trascendentales¹⁸. Explica el bien en clave de perfección. Su inspiración se encuentra en Baumgarten, a quien Kant utiliza para sus cursos y según el cual el «uno» viene después de la esencia: «Posito ente ponitur essentia, ergo complexus essentialium; hinc posito ente simul ponuntur essentialia omnia, et ita quidem, ut nullum possit tollit. Ergo essentialia entis sunt per

16. Cf. C. Fabro, *Neotomismo y suarezianismo*, que insiste en el esencialismo de Suárez revelado por su defensa del «uno» como primer transcendental.

17. B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, 6.

18. Ch. Wolff, *Philosophia prima seu ontologia*, cap. 6: «De ordine, veritate et perfectione» (§§ 472-530).

se inseparabilia. Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, et transcendentaliter quidem, cuius determinationes sunt per se inseparabiles. Ergo omne ens est unum transcendental» (§ 73). A continuación, siguiendo las indicaciones de Suárez, los otros transcendentales se reducen al «uno». Lo verdadero: «La verdad metafísica es la ordenación de muchos en uno» (§ 89). El bien: «Si muchos tienen una sola razón suficiente, concuerdan unos con otros. La consonancia misma es una perfección, y el uno en el que concuerdan es la razón que determina su perfección» (§ 94).

3. Immanuel Kant

Llegamos a Kant, que impone a la filosofía moderna su vocabulario técnico y el término «transcendental» en un sentido aparentemente nuevo. El vínculo entre el transcendental kantiano y el transcendental clásico, más allá de la identidad de los términos, no es evidente¹⁹. El filósofo de Königsberg trata los transcendentales clásicos en la «Analítica de los conceptos», perteneciente a la *Crítica de la razón pura*²⁰. La primera edición de la *Crítica* trata de las categorías en un párrafo que las dispone en una «tabla»; la segunda edición añade en dos párrafos una serie de observaciones sobre esta «tabla» (§ 11), y una crítica de los transcendentales clásicos (§ 12). De hecho, Kant entiende los transcendentales al interior de sus categorías.

El § 12 explica los transcendentales a partir de las categorías de la cantidad, que expuso en el § 10, como si nombrasen estas categorías de modo menos apropiado, mientras que el § 10 pretende no dejar ningún punto oscuro. Según la idea de Kant, las categorías reemplazan a los transcendentales clásicos, desempeñando su papel de modo más eficaz. «Estos pretendidos predicados transcendentales de las cosas sólo son exigencias lógicas y criterios de to-

19. Cf. C. Fabro, *Il transcendentale moderno e il transcendentale tomistico*, que trata del olvido del *actus essendi* tomista por la tradición moderna, que considera el «uno», y no el «ser», como el primer transcendental.

20. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, «Die Analytik der Begriffe», cap. 1: «Vom dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe», 3ª sección: «Von der reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien».

do conocimiento de las cosas en general; tienen como fundamento las categorías de la cantidad, es decir, la unidad, la pluralidad y la totalidad»²¹. Por tanto, Kant reduce los trascendentales, el «uno», lo «verdadero» y lo «perfecto» (en lugar de la bondad, como en Wolff), a las tres categorías de la cantidad. Ahora bien, estas categorías no conciernen a la «cosa-en-sí». Es cierto que los antiguos ya habían dado prudentemente «un significado formal [a los trascendentales], como si concerniesen a la exigencia lógica de todo conocimiento; y sin embargo, sin darse cuenta, [los antiguos] hacían de estos criterios del pensamiento propiedades de las cosas en sí mismas»²². La crítica kantiana de los trascendentales y de su uso clásico concuerda con la crítica de la historia de la filosofía desarrollada a menudo por la Ilustración; se trata de llevar hasta su verdad espiritual aquello que los antiguos afirmaron de forma «inmadura» y reducir a los derechos de la razón lo que se había hipostasiado de ella.

Los tres trascendentales se reducen para Kant a las tres categorías de la cantidad. El «uno» nombra la unidad cuantitativa o «la unidad de la síntesis de lo distinto de los conocimientos, a la manera de la unidad de un tema en un drama, un discurso, una fábula». A continuación, la «verdad» se piensa «en relación a las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas se derivan de un concepto dado, más signos hay de su realidad objetiva»; de este modo, la verdad se relaciona con «la pluralidad cuantitativa de las características que pertenecen a un concepto como a un principio común». Por fin, el tercer transcendental, la «perfección», recorre el camino contrario a la verdad; si ésta iba del «uno» hacia la pluralidad de las consecuencias, la perfección reduce esta pluralidad hacia el «uno» originario; «es lo que puede llamarse la integridad cualitativa».

De esta manera, los trascendentales se articulan según un ritmo que proviene de las exigencias del conocimiento. Cuando se les reduce a su función en la lógica transcendental, se percibe un movimiento que los une. Veamos cómo obtener una buena definición o cómo crear un concepto consistente. «La unidad del concepto, la verdad de todo aquello que puede derivarse de ella inmediatamen-

21. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 113s.

22. *Ibid.*, B 114.

te, la integralidad de todo aquello que se ha sacado de ella, constituyen lo que se requiere para el establecimiento de todo el concepto»²³. Kant confirma así que el empleo de los transcendentales «entra simplemente en las reglas lógicas generales de la conformidad del conocimiento consigo mismo»²⁴.

No obstante, el término «transcendental» tiene en Kant un significado muy célebre que resiste a su crítica de los transcendentales clásicos. Por otra parte, puede pensarse que la reducción de los transcendentales a la cantidad y al ritmo del conocimiento subraya el significado fundamental del «transcendental» que Kant refiere siempre a la misma actividad cognitiva. Según la «Introducción» de la *Crítica de la razón pura*, «llamo «transcendental» a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocimiento de los objetos en tanto que es posible en general»²⁵. Este modo de entender el término «transcendental» se adhiere a la mentalidad del pensamiento moderno. Antes de poder estar seguro de conocer algo, es necesario saber en qué límites funciona correctamente nuestro entendimiento. Es cierto que conocer sus límites todavía no es conocer algo, pero es al menos conocer que no puede conocerse todo, que se conoce con ciertas condiciones. En su crítica de los transcendentales clásicos, Kant reprochó a la tradición el considerar como indicativo de objeto aquello que sólo es un bien del pensamiento. Todavía falta mostrar este bien o esta necesidad inmanente al pensamiento según su ley propia. A esto se dedica la crítica transcendental de la razón pura.

La reflexión cartesiana y kantiana no es completamente idealista. No excluye que lo real sea antes que el pensamiento. Para el idealismo en sentido estricto, el espíritu constituye su objeto. Para Kant, esto no es así. El espíritu no constituye su objeto, sino que lo vincula a su naturaleza, a su forma de conocerlo, conforme al adagio clásico según el cual «todo aquello que se recibe, es recibido en los límites de aquél que lo recibe». La lógica aristotélica desplegó ya ante sí su dominio propio, los constituyentes formales de nues-

23. *Ibid.*, B 115.

24. *Ibid.*, B 116.

25. *Ibid.*, B 25. El texto A 11-12 señala: «No tanto de los objetos como de nuestro modo de conocimiento de los objetos con nuestros conceptos *a priori* de los objetos».

tros juicios razonables. Ahora bien, puesto que esta lógica administra todos los órdenes de nuestro saber, éstos se someten necesariamente a las determinación que la lógica les dicta. La lógica clásica desemboca en el idealismo si considera sus formas como normas ontológicas de lo real. Descartes y Kant, limitando las pretensiones ontológicas de nuestros saberes, liberan la lógica formal de su pretensión: expresar todo lo real. Descartes no da un nombre concreto a su método filosófico; la fórmula *mathesis universalis*, que aparece en la cuarta regla para la dirección del espíritu, no se encuentra en ningún otro lugar. Por el contrario, Kant habla continuamente de «método transcendental», subrayando que es *a priori*. Insistamos en esto: la aprioridad transcendental no concierne a lo real (que vendría antes del espíritu), sino a las reglas que pertenecen al espíritu para que éste puede comprender lo real. La aprioridad transcendental no afecta a la constitución de la realidad. El espíritu que comprende lo real utiliza reglas que le son inmanentes y sin las que no podría comprender nada. Por tanto, la palabra «transcendental» distingue a Kant de los lógicos idealistas, para quienes las formas de los razonamientos rigen adecuadamente lo real, y también de los empiristas, para quienes la perspectiva *a posteriori*, o la construcción mental consecutiva a la experiencia sensible, es la única capaz de hacernos comprender lo que es. La palabra «transcendental» significa aquello que estructura *a priori* el pensamiento y que le da algo que conocer.

En la «Lógica transcendental» de la primera versión de su *Crítica de la razón pura*²⁶, Kant precisa el significado del término «transcendental» distinguiendo la lógica transcendental y la lógica formal. La lógica general o formal hace abstracción de todo contenido de conocimiento, en el sentido de que se interesa por la forma pura del pensamiento en general, por sus operaciones susceptibles de aplicarse a una pluralidad indiferente de situaciones. Estas formas, que relacionan nuestros conocimientos o nuestras representaciones mentales entre ellas, no pueden pretender significar lo real. Al contrario, la lógica transcendental no hace abstracción de los contenidos del conocimiento; más bien busca «el origen de nuestros conocimientos de los objetos, en tanto que ella no puede ser

26. *Ibid.*, A 55-57.

atribuida a los objetos»²⁷. En consecuencia, la lógica transcendental toma el aspecto de una investigación hacia el origen, de una arqueología de nuestros conocimientos cuyos elementos no pueden provenir del objeto conocido. La lógica transcendental roza aquí el idealismo. Sin embargo, es una lógica de la síntesis *a priori*, pero no una lógica *a priori*. Supone que conocemos correctamente cualquier cosa de manera previa en su síntesis originaria, y quiere dar cuenta de este conocimiento.

Las afirmaciones de Kant son claras. «No todo conocimiento *a priori* debe llamarse transcendental». El término «transcendental» especifica un aspecto del vasto campo del *a priori*. Por ejemplo, «ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio son representaciones transcendentales»²⁸. Es «transcendental» sólo «el conocimiento del origen no empírico de sus conocimientos y la posibilidad que éstos tienen no obstante de poder relacionarse *a priori* con los objetos de la experiencia»²⁹. En consecuencia, el transcendental kantiano tiene una nota reflexiva y concreta. Indica «conceptos capaces de relacionarse *a priori* con los objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acto del pensamiento puro»³⁰.

Ahora bien, ¿no podríamos retomar este significado del término «transcendental» («acto del pensamiento puro») para profundizar en la analogía del acto de ser? Evidentemente, para ello será necesario que ensanchemos el cuadro kantiano, que no nos contemos con su perspectiva epistemológica, pero sin perder nada de su exigencia crítica. Sin embargo, la crítica estará animada por una comprensión de la transcendencia del ser en acto, de su superabundancia. La crítica ya no estará encerrada en el análisis de las potencias humanas. Por «analogía», entendemos la modalidad según la cual el ente en acto se da proporcionándose con las determinaciones particulares gracias a las que acogemos su esencia. Profundizar la cuestión de la analogía viene a ser lo mismo que escrutar la estructura del don que es el acto de ser. Este don se ejerce haciéndose accesible al espíritu, presentándose de modo inteligible y ama-

27. *Ibid.*, A 55s.

28. *Ibid.*, A 56.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, A 57.

ble, haciéndose ente o estado aprehensible. Podríamos descubrir su estructura meditando sobre el acto del espíritu que le hace eco. Sin embargo, el don es primero. Sería vano remontarse del acto espiritual al acto de ser como si se pudiera ir de un efecto hacia su causa proporcionando la causa a su efecto. Por otra parte, la universalidad del ser no se deja medir por la experiencia particular que el espíritu tiene de sí mismo. La vuelta del espíritu sobre sí mismo no hace descubrir con evidencia inmediata el ser que se da en acto. Siguiendo la pauta del *De veritate* de santo Tomás, es más adecuado mostrar cómo el acto espiritual se articula en su resonancia o haciendo eco a un don primero, cómo el acto espiritual se dispone en consecuencia para acoger el ser y entenderlo tal y como él se da. El análisis reflexivo del acto espiritual se dedica en primer lugar a lo que desborda este acto y le da su impulso³¹.

En consecuencia, el término «trascendental» puede entenderse de un modo que conviene tanto a la exigencia kantiana como a los trascendentales clásicos. No designa lo que pertenece a la forma genérica de todo ente. No se distingue del trascendente por eso; al contrario de lo que decía originalmente Francisco de Meyrones, el término «trascendental» implica la transcendencia del ser en acto. Tampoco significa lo que articula la presencia de los entes según las solas exigencias de la razón en búsqueda de la unidad de nuestra experiencia; la perspectiva esencialista de Suárez es superada por la atención tanto tomista como actual al existir. El «trascendental» indica la superabundancia del acto del ente que desborda la esencia en que él se ejerce.

31. La inversión de la crítica kantiana en crítica ontológica se realiza de modo especial, si no canónico, con el argumento desarrollado por Anselmo de Canterbury en su *Proslogion*. El enunciado: «Id quo maius cogitari nequit» sólo puede comprenderse correctamente atendiendo a lo que supera su enunciado. Cf. P. Gilbert, *Le Proslogion de saint Anselme*. Nuestra meditación sobre la obra de Anselmo constituye una fuente importante para la propuesta metafísica que presentamos.

LA LÓGICA DE LOS TRANSCENDENTALES

El orden de sucesión de los diversos transcendentales no carece de importancia respecto al sentido del acto de ser. A menudo se dice que en Tomás de Aquino el ser es conocido antes de ser amado y que la verdad precede a la bondad. Veremos que esto no es del todo exacto, y que el Aquinate sostiene una doctrina más rica que la de los racionalistas modernos. Lo mostraremos así leyendo el principio de su *De veritate*, lo que nos permitirá precisar las relaciones entre la ontología y la antropología. Terminaremos este capítulo hojando algunas páginas de la *Verdad del mundo* en la que Hans Urs von Balthasar integra el vocabulario del pensamiento contemporáneo en una meditación fiel a los textos del Aquinate.

1. *El orden tomista de los transcendentales*

Para comenzar comentemos la primera cuestión del *De veritate* de santo Tomás, que deduce¹ en un orden muy riguroso los transcendentales tradicionales. El Aquinate, que los define como «modos generales del ente que derivan de aquello que el ente es siendo», distingue estos modos «generales» y los predicamentos de Porfirio. Los predicamentos «expresan modos «especiales» del ente [*modus entis*]. En efecto, hay diversos grados de entes [*gradus entitatis*, por ejemplo la sustancia y el accidente] en relación a los cuales se consideran los diversos modos del ser [*modus essendi*, por ejemplo *in se* o *in aliud*], y, en correspondencia con estos modos, se estable-

1. En el sentido de la deducción de los conceptos puros de la *Kritik* de Kant (A 84 / B 116).

cen los diversos géneros de las cosas [*rerum genera*]. Por ejemplo, el término «sustancia» no añade al «ente» una diferencia que indique una naturaleza sobreañadida. Más bien expresa un modo especial de entidad, el de un ente *per se*». Por el contrario, el accidente indica una naturaleza sobreañadida (*esse in aliud*). Para el Aquinate, la primera categoría (la sustancia) y los predicamentos que la articulan en la comunidad de las otras categorías y de los accidentes forman grados de entidad; estos grados determinan modos de ser diversos que se excluyen mutuamente. La sustancia no es el accidente, aunque ambos sean entidad. La sustancia es *per se e in se*; goza de una modalidad de ser que no pertenece al accidente, que es *in aliud*, «en la sustancia». Los transcendentales que consideran el *ens* sin considerar su grado de entidad particular, tanto *in se* como *ad aliud*, no pueden confundirse con los modos especiales del *ens*. Subrayemos esta consecuencia: el *ens*, primer transcendental, no es la sustancia particular.

¿Serán entonces los modos generales del ente géneros generales que engloben todos sus diferencias específicas interiores? Stanislas Breton parece pensarlo: «Los transcendentales de la tradición aristotélica se presentan, según una lógica de extensión, como los predicados más generales, como el vínculo intercategorial de las categorías»². Sin embargo, Tomás de Aquino retoma explícitamente la tesis de Aristóteles sobre el constitutivo más fundamental de todo transcendental clásico, que es justamente no ser un género: «No importa la naturaleza que tiene por esencia un ente; por eso, como lo prueba el Filósofo en el tercer libro de su *Metafísica*, el ente no puede ser un género». El primer, si no el único transcendental en el sentido de que ningún otro podría ser comprendido sin él, el *ens*, no es un género lógico, dependiendo de nuestras exigencias de inteligibilidad científica que tienden hacia un principio formal de unidad. Ni siquiera se le podría tomar como un primer principio del que se deducirían los otros transcendentales. Los transcendentales son radicalmente *a priori*, irreductibles a un género primero, no deducibles unos de otros como se deduce un particular de un universal; todos y cada uno de ellos constituyen expresiones del fundamento primero que es el *ens* en acto de ser.

2. S. Breton, *L'idée de transcendental*, 47.

Para mostrar la precedencia o la aprioridad del *ens*, de eso por lo que es todo lo que es, el Aquinate evoca las consideraciones aristotélicas sobre el fundamento de las ciencias. Toda ciencia rigurosa es idealmente deductiva; se despliega correctamente y lleva a conclusiones exactas cuando su punto de partida está asegurado y sus procedimientos de deducción se manejan con firmeza. En este sentido, para apreciar una ciencia es necesario considerar los principios y los procedimientos. Ahora bien, si sus principios radican en el infinito, ninguna ciencia tendrá un punto de partida asegurado. Los principios científicos deben estar presentes y accesibles en su despliegue. Pero, como principios, no pueden ser deducidos. Por tanto, se los denomina evidentes. «Como en las proposiciones demostrables se debe llegar a algunos principios evidentes al intelecto, lo mismo en la búsqueda de aquello que es algo. De otro modo, estos dos casos nos llevarían al infinito, y así perecerían la ciencia y el conocimiento de las cosas».

Aristóteles sabía bien que las ciencias no proceden por deducción cuando se trata de sus principios primeros³, sino por inducción, partiendo de casos particulares para elevarse hacia los principios universales que expresan estos casos particulares. Sin embargo, el principio del *De veritate* ignora esta tesis de Aristóteles sobre la inducción. De hecho, la reflexión del Aquinate no es ingenua. Su manera de hacer y sus silencios indican el lugar exacto de la reflexión que quiere emprender. Estamos ante un problema de fundamentación de la experiencia de los entes como tales; el recurso a la inducción no es en absoluto una solución a este problema, puesto que la inducción sólo vale a partir de la experiencia que es ya la de los entes. No se va hacia el *ens* a partir de la experiencia de los entes como si el *ens* no estuviera ya presente en ella *a priori*. Cuando uno se interesa por el *ens* como tal, o por el principio más universal y más singularizante, sólo se le puede aprehender con anterioridad a todo lo demás, y por tanto inmediatamente. ¿Cómo ir hacia el ente si no se parte de él? Del no-ente no resulta ningún ente. Por otra parte, la inducción sólo llega a arriesgadas generalizaciones.

El primer principio ni se deduce lógicamente ni se induce a partir de la experiencia sensible; es evidente, *notissimum* dice Tomás

3. Cf. Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 19; *Metafísica*, I, 1.

de Aquino. «Lo que el intelecto concibe originariamente como si fuera completamente evidente y en lo que él resuelve todos sus conceptos, es el *ens*». De ahí la famosa fórmula tomista: *ens primum notum*. Los problemas suscitados por esta fórmula son numerosos. La tendencia a considerar el *ens* como una cosa sensible viene al espíritu espontáneamente, y es apoyada por quienes insisten en el carácter concreto, casi empirista, de la filosofía aristotélico-tomista. Pero del texto tomista no se deduce que el *ens primum notum* sea el ente sensible. Al contrario, según el principio del *De veritate*, el primero de los transcendentales se afirma en función de las simples condiciones de la inteligibilidad primera. Es *ens* inteligible por entero: este sensible (la mesa), este inteligible en sentido estricto (el significado de la palabra «sentido»), esta fórmula lógica. Para expresar el primer principio, Tomás de Aquino no se contenta con llamarle *ens*, sino que le añade *notum*. El término *ens* no aparece aislado. El ente, como principio primero, se alía con el conocimiento. *Primum notum*, satisface una exigencia del conocimiento que no es la de conocer este objeto o aquel otro, sino aquello por lo cual es todo lo que es.

La modalidad del ser del *ens* es ser «conocido en primer lugar». Todo conocimiento, como conocimiento de algo, lo implica. No conocemos nada que no sea *ens*. El *ens primum notum* atraviesa todos los despliegues de los géneros, de las especies y de las diferencias específicas, de los «conceptos del intelecto», dice el Aquinate. Por tanto, no desempeña el papel de una premisa lógica, de un super-género, sino que se encuentra idéntico a sí mismo en todos sus predicamentos, a pesar de sus diferencias. Por tanto, ¿cómo articular correctamente este *ens* originario y los términos que le convienen intrínsecamente, si los hay? No a la manera de los predicamentales, que dividen jerárquicamente. Los términos que convienen al *ens* no son separables de él. Más bien expresan las modalidades, su modo complejo de ejercer el ser. Pero al hacer esto, los transcendentales añaden una comprensión nueva al *ens primum notum*.

Los transcendentales «se añaden al 'ente' en la medida en que expresan modos que el término 'ente' no expresa por sí mismo», declara santo Tomás. Esta afirmación tiene un carácter lingüístico. Sabemos que el *ens* vale para todo, pues no comprendemos nada que no sea *ens*. Sin embargo, la palabra *ens* sólo dice lo que dice.

Ahora bien, aislada pierde todo su significado, se vacía y se niega a sí misma. Por tanto, es necesario añadirle otros términos para que nos sea inteligible. De aquí un problema fundamental: el ente es gracias a aquello que él no es, gracias al «uno» por ejemplo. Tómase se vincula así a la tradición del *Parménides* y del *Sofista* de Platón⁴: cuando decimos «ente» no decimos «uno», aunque el ente sea uno y el uno sea ente. La pluralidad de expresiones en cuanto al ente y al uno no puede hacer que éstos se dividan en muchos. El ente se da necesariamente y enteramente, sin división, en cada una de las múltiples expresiones gracias a las cuales hablamos de él. La conmutatividad de los transcendentales expresa esta unidad de presencia del ente en la diversidad de los momentos de su acto que se despliega en nuestro conocimiento. «El modo [transcendental] es tal que sigue a todo 'ente' de modo general»; pero le sigue de una manera articulada, progresiva.

El texto tomista es tan preciso como denso. Es necesario mostrar su profundidad. El paso del *ens primum notum* a la afirmación de los transcendentales que se añaden a él tiene muchos significados. La expresión *ens primum notum* significa que debemos poner todo acto de conocimiento en un horizonte ontológico. Pero ¿no hemos observado ya, en la continuación del primer artículo del *De veritate*, que el conocimiento sucede a la voluntad? ¿Por qué entonces afrontar la meditación sobre lo más fundamental por medio de problemas que dependen del conocimiento y reenviar después la legitimidad de esta aproximación a un segundo puesto? De hecho, el texto de santo Tomás, estrictamente filosófico según nuestros criterios actuales, se somete a las normas antiguas del buen sentido: cuando la reflexión medita sobre el sentido último de lo que es, le es necesario en primer lugar considerar su propia forma, su apertura al ser que se ejerce en el saber que se va a desplegar. Pero la reflexión crítica, que vigila al acto de conocer, no controla el *ens* que la excede. Es cierto que la cuestión del saber se impone en primer lugar, pero la diversidad y la adecuación de nuestros vocablos sobre el *ens* ponen el acento en el exceso de éste e invitan a ponerse a su escucha, a invertir la crítica, a permitir al *ens* que revele su ser.

4. Cf. Platón, *Parménides*, 142c; *Sofista*, 244a, el texto que cita Heidegger en el principio de *Sein und Zeit*.

Subrayemos las claves de la cuestión. Si la verdad precede a la bondad, ésta será determinada por el saber y encerrada en sus determinaciones, mientras que si la verdad sigue a la bondad, recibirá de ella su aliento y el no reducir lo que puede saber a lo que sabe de hecho. Ahora bien, la transcendencia del *ens* hacia todo saber determinante impone someter la verdad a una norma que la verdad no domina.

Tomás de Aquino propone distinciones importantes que confirman esta inversión de la crítica en ontología. Se puede decir del *ens* «lo que se sigue de aquello que es *in se* o bien de aquello que es *ad aliud*»⁵. A continuación, el Aquinate une a esta distinción *in se* - *ad aliud* esta otra: la oposición de la afirmación y de la negación. De esta manera, santo Tomás traza un plan de trabajo haciendo corresponder un transcendental a cada etapa:

ens in se

positivamente: *res*

negativamente: *unum*

ens ad aliud

negativamente: *aliquid*

positivamente: *bonum et verum*.

La primera distinción, *in se* - *ad aliud*, no resulta evidente por sí misma. Un *in se* vuelto radicalmente sobre sí mismo y separado de todo *aliud* permanecería incognoscible. Un *ens* perfectamente en sí quedaría fuera de todas nuestras aprehensiones, de todas nuestras sensaciones y de todas nuestras concepciones. Absolutamente *in se*, no existiría para nosotros. Para existir para nosotros, para ser *notum*, se requiere que sea algo más que en sí, que venga en primer lugar *ad* ese primer *aliud* que somos nosotros, y después *ad alia*, a las diversas sustancias de nuestro mundo de las que el *ens* recibe sus predicados universales. La positividad del ente, idéntica a la inseidad de la sustancia primera de Aristóteles, si no se completa con una negación de esta positividad, por lo que rompa su plenitud para abrirla a la alteridad del espíritu y del mundo, permanece vedada al acceso inteligible. Únicamente podemos tra-

5. No *in aliud* al modo de un accidente o de un predicado.

tar una sustancia a través de sus predicados que, siendo universales según la estructura más elemental de la proposición, relacionan esta sustancia con otras sustancias que gozan de los mismos predicados y que le dan un significado para el espíritu. Quien afirma que los predicados *ad aliud* de la sustancia *in se* no hablan de ella, debe afirmar al mismo tiempo que él no tiene capacidad alguna para conocer algo, que jamás podría afirmar cosa alguna, incluso cuando afirma de manera taxativa que no conoce nada. Una simple retorsión resulta suficiente para mostrar la inanidad de esta objeción⁶.

Sabemos de manera originaria que conocer algo según nuestros modos de conocer, es decir, gracias a nuestros predicados, es más que conocer un conglomerado predicativo sin referencia *ad rem*. La ciencia, como todas nuestras afirmaciones más espontáneas, tienden hacia el conocimiento de la realidad. Que este conocimiento sea difícil no significa que sea imposible. Si fuera imposible, si fuese necesario renunciar a conocer algo en sí por medio de nuestros predicados, no tendríamos ninguna posibilidad de decir lo que es; en consecuencia, podríamos afirmar cualquier cosa, sin ninguna sanción ontológica; podríamos decir que conocemos todo porque no conocemos nada. La situación es la misma para nuestros deseos y nuestras afecciones. Es cierto que cuando amamos a alguien, amamos gozar de sus apariciones «para nosotros», pero esto no hace que no le amemos, a él o a ella, en su realidad propia. Por otra parte, aceptamos la purificación de nuestros amores y de nuestros deseos precisamente porque tienden hacia las realidades y no hacia las imágenes que nos hacemos de ellas al medirlas con nuestras pasiones.

Por tanto, la distinción *in se* - *ad aliud* no es tal que separe dos puntos de vista independientes entre sí. La inseidad es para nosotros, y nosotros conocemos la realidad en sí. Cada uno de estos polos reenvía necesariamente al otro. Su pertenencia mutua es tal que, en la continuación del texto del Aquinate, cada uno de ellos se

6. Cf. en G. Isaye la justificación del predicado universal: según el contradictor, «lo que es verdadero, es que mi tesis ('Hay dos juicios verdaderos cuyo sujeto es singular mientras que el predicado es universal') es falsa. En este juicio, que el autor considera verdadero, el sujeto (mi tesis) es singular, mientras que el predicado (falso) es universal» (*La justification critique par retorsion*, 213).

estructura de manera semejante al otro, pero a la inversa. La distinción «positivo-negativo» interviene en la deducción de los transcendentales para afinar la distinción *in se - ad aliud* y superar gracias a su repartición invertida una separación o una indiferencia que podría sugerir su independencia. Esto significa: la deducción de los transcendentales no es nocional, sino que se enraíza en una exigencia del pensamiento que, meditando sobre su experiencia y sobre su exigencia más fundamental, extrae de ellas las condiciones originarias del punto de vista del ente. Deducir los transcendentales viene a ser lo mismo que explorar y ordenar el camino del ente que viene a la presencia del espíritu, que se pone en su presencia y se dispone a acogerlo tal y como el ente es.

El primer artículo del *De veritate* comienza distinguiendo los transcendentales de otros medios del conocimiento, de los conceptos, las categorías y los predicamentales, como si el primer problema respecto al saber del *ens* fuera el de los instrumentos racionales capaces de abordarlo. En el horizonte de la reflexión se sitúa seguramente la cuestión de la verdad. Sin embargo, Tomás de Aquino sólo hablará de la verdad al final de su artículo. ¿Sería una incoherencia? No; es una necesidad racional. En efecto, el primer artículo *Quid sit veritas* expone la forma pura del pensamiento capaz de conocer lo que es, y dentro de esta exposición en la que dice su ser y su operación, el pensamiento reconoce aquello que le trasciende y que desea conocer, el término intencional que se le da. La ascensión hacia el *ens* más allá de los conceptos, de las categorías y de los predicamentales significa con gran precisión esta exigencia: los instrumentos de nuestro conocimiento no están fundados en ellos mismos y en su poder de análisis, sino sobre aquello a lo que apuntan, sobre el *ens in se*. ¿Cómo decir este *ens a priori*, principal? A partir de sí mismo, articulando gracias a los transcendentales su llegada a la presencia del espíritu. La verdad resulta de un movimiento de donación del *ens*. Deduciendo los transcendentales, el pensamiento va más allá del saber formal y científico y se interesa por el conocimiento del ser en acto de darse. Únicamente entonces puede reflexionarse sobre la verdad como tal. Desde ese momento el ser en acto se denomina «don», y los transcendentales articulan su movimiento originario de venida a nuestra presencia.

2. Antropología y ontología

En los capítulos siguientes examinaremos los distintos transcendentales que menciona Tomás de Aquino, sobre todo el *unum*, el *bonum* y el *verum*. No obstante, querríamos detenernos ahora en un aspecto aparentemente secundario (pero esencial desde el punto de vista de la ontología del don) de la deducción tomista: los transcendentales «bueno» y «verdadero» son nombrados en este orden. Desarrollan el significado positivo del *ens ad aliud*, después de que el autor haya retomado la afirmación de Aristóteles según la cual «el alma es en cierto modo todas las cosas». Estos dos transcendentales, así situados, ¿serán de orden antropológico? Ciertamente, ya que el *ens* viene inevitablemente a hacer eco en el hombre. Pero el *ens* es primero. La antropología no es normativa de la ontología, que, al contrario, la fundamenta. Por tanto, debemos mostrar cómo la inteligencia y la voluntad se relacionan con el *ens* que les precede y que les da el ser en acto vinculándose a una y otra según un orden preciso y significativo. Ahora bien, la relación de nuestras facultades con el ser se presenta en la primera cuestión del *De veritate* de modo inverso a la sucesión que los comentaristas imponen habitualmente a Tomás de Aquino⁷. La mayor parte de las veces, éste colocaba la inteligencia antes que la voluntad. ¿Por qué invertir esta sucesión en el contexto de la deducción de los transcendentales?

El primer artículo de *De veritate* invita a plantear el problema de la relación del conocimiento y de la voluntad desde un punto de vista ontológico, prestando atención a la prioridad del *ens*, sin encerrar nuestros análisis en perspectivas únicamente psicológicas. Es importante encuadrar bien la reflexión. El primer punto de este capítulo ha insistido en ello. La doctrina es de Aristóteles. La alianza de lo conocido y de quien conoce, ejercida de modo concreto en cada juicio, queda expresada en el Estagirita como la articulación entre lo que es «en sí» (objetivo) y lo que es «para nosotros» (subjetivo). Lo que es «en sí» es primero según el *ordo essendi, quoad se*, pero último según el *ordo cognoscendi, quoad nos*. El verdadero horizonte de nuestro deseo de conocer es *in se*. Accedemos a él de manera prác-

7. Cf. J. Maréchal, *Le thomisme devant la philosophie critique*, 389-412; A. Hayen, *L'ordre philosophique de saint Thomas*, 183-193 y 232-260.

tica por medio de nuestras culturas y de nuestras competencias personales. Por este motivo, el progreso del conocimiento implica una purificación de nuestros saberes y de nuestras culturas para acoger el *ens in se* del modo que más le conviene. Que este progreso o esta purificación sea posible, resulta de una especie de mirada originaria sobre el *in se*, en exceso con relación a aquello que acogemos efectivamente de él haciéndolo proporcional con nuestras posibilidades y determinándolo. La cuestión es saber cómo decir inteligiblemente aquello que adviene al intelecto sin ser medido por él.

La Edad Media intentó resolver esta dificultad distinguiendo distintos niveles en la unidad del acto de conocimiento, particularmente la *cogitatio* y el *intellectus*, siendo la primera discursiva o analítica y el segundo aprehendiendo intuitivamente lo que sintetiza los múltiples elementos de nuestros discursos. En estos dos planos, los autores, sobre todo agustinos, han superpuesto a veces otras dos potencias, que son el conocimiento y el amor. Para ellos, el amor es un camino que conduce hacia el principio o hacia un saber superior a la ciencia; el amor anima interiormente al *intellectus* y hace ver lo verdadero. Sin embargo, en la medida en que se profundizan las condiciones críticas del saber científico, la Edad Media separa el conocimiento y la voluntad. Si para Agustín el amor enseña la verdad, al final de la Edad Media la verdad se deja encontrar por quien se somete a las normas racionales de su elaboración, abandonando así el amor a las pasiones ciegas. Pero este exilio del amor respecto a la inteligencia nunca convenció del todo: «El corazón tiene sus razones que la razón desconoce», decía Pascal. De aquí dos orientaciones de la razón moderna, una hacia el intelectualismo (la inteligencia es ante todo *cogitatio*), y la otra hacia el voluntarismo (el *intellectus* es ante todo afección). Sin embargo, la inteligencia y el amor, ¿no están unidos en nuestra humanidad?

En cierto modo, el conocimiento tiene como horizonte lo que existe objetivamente mientras que la voluntad atrae a sí este horizonte y lo subjetiva. La alianza del objeto (*ens*) y del sujeto (espíritu) se ejerce de esta manera por aquel que, a la vez, conoce y ama. Pero esta articulación armoniosa de nuestras facultades se transforma en lucha cuando el aspecto voluntario o la asunción subjetiva de la verdad desaparece en beneficio de la investigación de esta verdad en sí misma y cuando el actuar humano se deja reglar sólo

por el saber a investigar. Cuando la acción consiste esencialmente en ponerse en camino hacia la verdad futura para mejor conocerla con todos sus caracteres racionales, cuando el espíritu renuncia a acoger esta verdad para hacerla suya a pesar de su fragilidad provisional, cuando la verdad aparece más como una tarea ideal que como un don real a amar desde ahora, la inteligencia, cuyo acto sigue siendo subjetivo a pesar de todo, renuncia a la forma afectiva del amor y se abandona a su voluntad, a veces violenta, de elaborar aquello que juzga verdadero.

El aristotelismo recuperado en el siglo XIII estaba demasiado lleno de lógica y de fuerza racional para que el enfrentamiento con san Agustín, doctor del amor, pudiera evitarse. El aristotelismo parecía estar en el origen de una lógica respetuosa del *ens* en sí, mientras que, por el contrario, el agustinismo se alimentaba de un pensamiento afectivo, y, se temerá, pronto a medir la realidad según la subjetividad caprichosa. Sin embargo, santo Tomás, a quien se denomina campeón del intelectualismo, no ha hecho suya en realidad una lucha entre nuestras dos facultades.

La idea recibida desde hace mucho tiempo, con toda la fuerza de la evidencia tranquila, es que santo Tomás es intelectualista. La tesis de Pierre Rousselot sobre la psicología tomista de la inteligencia lo ha confirmado así⁸. Es cierto que el intelectualismo es evidente en la superficie de muchos textos del Aquinate⁹. Con todo, la lectura atenta de algunos textos, como un artículo de la *Suma teológica* (I, 82, 3: «¿Es la voluntad una potencia superior a la inteligencia?»), permite matizar esta impresión y hacer del intelectualismo tomista algo distinto a un racionalismo lógico y «objetivo».

El *Doctor Communis* sostiene la tesis de que «la inteligencia, por sí y absolutamente, es una potencia más alta y más noble que la voluntad». En efecto, su objeto es «la razón misma del bien en tanto que bien», es decir aquello por lo que el ente es un bien. Sin la inteligencia que ve el bien, la voluntad no tendría ningún bien que desear. Dicho de otro modo, «la naturaleza propia de una potencia

8. P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*.

9. Cf., por ejemplo, *De veritate* 21, 3, c: desde el punto de vista de las perfecciones (pero no de lo «perfectible»), «después del *ens* viene el uno, después lo verdadero y por fin el bien». La perfección indica un estado, lo perfectible un acto.

depende de su relación con el objeto». Por tanto, si el objeto de una primera potencia es más alto¹⁰ que el de una segunda, la primera potencia será más alta que la segunda. Pero el bien querido depende de la inteligencia que lo ve. Por eso la inteligencia es más alta que la voluntad. En otros términos, la voluntad ama lo que es bien. Pero es la inteligencia quien discierne el bien. Por tanto, la inteligencia precede a la voluntad y le ofrece, con toda la fuerza de sus afirmaciones, algo sobre lo que poder ejercer su deseo. Santo Tomás retoma así la doctrina de la *Ética a Nicómaco*¹¹. Desde el punto de vista del ejercicio práctico de nuestras facultades (el punto de vista que el Aquinate llama absoluto¹²) es evidente que el intelecto es superior a la voluntad. Lo sabemos bien: no conocer lo que es bueno hacer esteriliza la voluntad.

No obstante, según el primer artículo del *De veritate*, y de acuerdo con Aristóteles¹³, debe admitirse, al contrario, que lo verdadero es inmanente a la inteligencia, mientras que el bien se encuentra en la realidad objetiva. En efecto, la tensión del intelecto hacia la realidad es completamente interior al intelecto. Se alcanza lo verdadero gracias a las meditaciones de nuestras formas mentales. Por el contrario, se desea el bien en su realidad propia. La investigación del bien, por ejemplo, el bien que supone el saber para el conocimiento, es un éxtasis que cuestiona la subjetividad. Esta segunda articulación del conocimiento y de la voluntad evidencia la estructura original de cada una de nuestras facultades. Santo Tomás la califica de relativa, lo que entendemos de esta manera: nuestras facultades son relativas al ser, y no sólo entre ellas; relativas al ser, se sitúan en un orden contrario al de su relación práctica, «absoluta». Desde el punto de vista relativo al ser, la voluntad que desea o ama

10. La palabra «alto» señala una jerarquía de actividades; así como el arte de la guerra se somete a la política que le presenta sus objetivos; cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, de este modo la voluntad se somete a la inteligencia que le da algo que querer.

11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7 (1177a 20).

12. Etimológicamente esta palabra significa «desligado de todo vínculo», es decir, sin consideración por aquello que no es.

13. Aristóteles, *Metafísica*, V, 4: «En efecto, lo falso y lo verdadero no están en las cosas, como si el bien fuera lo verdadero, y el mal en sí mismo lo falso, sino en el pensamiento, y, en aquello que se refiere a las naturalezas simples y a las esencias, lo verdadero y lo falso no existen ni siquiera en el pensamiento» (1027b 25-28).

es más noble que la inteligencia. Rousselot observa a este propósito que, «en santo Tomás, el amor es concebido en primer lugar como una tendencia a la actualización y, en consecuencia, a la unificación [...]. La afección tipo, la que mide al resto, es aquella en que el bien del ser amante depende totalmente, exclusivamente, del ser amado; es el amor de Dios»¹⁴. El amor extático entra en contacto con lo excesivo, que el conocimiento limita a nuestras medidas subjetivas y mentales.

Desde el punto de vista absoluto, es decir de la sola práctica psicológica de nuestras potencias espirituales, la tradición aristotélica acentúa el primado de la inteligencia, pero desde el punto de vista relativo, de la estructura ontológica de nuestras facultades, la cosa funciona de otro modo. La facultad de lo real o del principio *in se* es el amor más que la inteligencia. Por este motivo, el Aquinate afirma que el misterio de Dios no puede ser reducido a las medidas de nuestras categorías intelectuales. De modo fiel a la tradición, y especialmente a san Hilario¹⁵, santo Tomás recuerda que debemos limitar nuestra presunción de comprender y de demostrar el misterio de Dios. Sólo aquellos que contemplan la esencia divina en la oración y cuyo intelecto es movido por el amor adquieren su saber. La razón no es capaz de salir de su mundo formal y de conocer los principios últimos si no está animada por el amor. Ningún argumento puede hacer que un principio formal e inmanente devenga real y transcendente. Desde el punto de vista de la realidad, el misterio divino trasciende las aprehensiones de nuestra *cogitatio*. Sólo podemos acceder a él al ritmo de un deseo amoroso que, tendiendo hacia la realidad en sí, responde de este modo a la atracción de la bondad divina.

Por tanto, santo Tomás distingue un punto de vista absoluto y abstracto en el que la inteligencia es primera, y un punto de vista relativo u ontológico en el cual la voluntad ocupa el primer lugar. Conviene comprender bien el sentido de los términos «absoluto» y «relativo» usados aquí. El punto de vista absoluto considera la realidad de nuestras facultades unificadas en su práctica psicológica. Pero ¿por qué hablar aquí de absoluto cuando se trata justamente de las facultades que son relativas una a otra? Para responder a esta

14. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème*, 28.

15. Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, I, 8.

pregunta, es necesario insistir en el contexto mental de este punto de vista absoluto. Si la inteligencia no precediera a la voluntad, no podríamos ni actuar ni justificar nuestros actos. El conocimiento viene antes que el amor cuando tenemos que tomar decisiones concretas y asumir la responsabilidad de nuestros actos. En este marco, desde un punto de vista antropológico, se habla de absoluto. No se considera aquí la realidad *in se*, sino aquello que la subjetividad dueña de sus actos puede decir de la realidad de modo crítico y responsable. En consecuencia, quien convierte al punto de vista absoluto en el único lugar del principio caerá rápidamente en la ideología y el olvido del ser. Para la ideología, la idea es primera y la voluntad debe realizarla. El significado del absoluto que hemos extraído hace ver que la prioridad de la idea es subjetiva y no se identifica con la aprioridad de la realidad amable *in se*. La verdad se encuentra en el alma, repite la tradición aristotélica. La idea es inmanente al intelecto. La estructura práctica o absoluta de nuestras facultades, para la que el acto de inteligencia precede al de la voluntad, tiene un valor antropológico y no ontológico. El artículo de la *Suma* que acabamos de comentar crítica con fuerza las pretensiones desmesuradas del racionalismo y de las ideologías que consideran su punto de vista absoluto como el del ser, sin darse cuenta de que sólo tocan ideas inmanentes al espíritu, de que permanecen encerradas en los límites del espíritu humano, que no entienden lo excesivo.

Es preciso amar la verdad para entenderla. Se daría un conflicto mortal entre razón y verdad si ésta no fuera primero amada con humildad. He aquí por qué, al deducir de los transcendentales, el Aquinate propone el bien antes que lo verdadero, pues el ser en acto es primeramente un don, que el espíritu hace suyo a continuación.

3. *Hans Urs von Balthasar*

En su obra *Verdad del mundo*¹⁶, el gran pensador de Basilea propuso una secuencia relativamente clásica de los transcendentales. Se trata de una argumentación que consagra una decena de páginas

16. H. U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt* (1946) es ahora el primer volumen de la *Theologik*, la tercera parte de la dogmática del teólogo de Basilea. Citaremos

a la verdad, a la bondad y a la belleza¹⁷. Si esta lista de los transcendentales coloca la verdad antes que la belleza, al modo de los manuales escolásticos pero contrariamente al *De veritate* que acabamos de comentar, el significado de la verdad se enraiza no obstante, conforme a la intención del Aquinate, más allá de sí misma, en la bondad y la belleza. Balthasar desarrolla su pensamiento sin ninguna referencia a nuestras funciones psicológicas. Situándose en la tradición tomista de la distinción entre el existir y la esencia, usa el vocabulario de Heidegger que, a propósito de la verdad (*a-létheia*), habla de la «revelación» del ser. Así lleva la reflexión de origen tomista a una mayor pureza ontológica. En la base de su reflexión sobre los matices antiguos y sobre las palabras recientes, el teólogo suizo medita sobre la experiencia primera del surgimiento del ente ante la presencia del espíritu, un surgimiento del que el ente guarda en sí mismo la razón y que el pensamiento no agota nunca en sus determinaciones formales, como lo había reconocido ya el principio tomista del *De veritate*.

Hans Urs von Balthasar habla de la experiencia del surgimiento asombroso del ente de un modo más fenomenológico que el Aquinate, más próximo de la filosofía contemporánea. Así habla de esta experiencia primera: «Todo [ente] ‘es’ [...] desde el momento en que puede emerger de un modo o de otro [fuera] de su envolvimiento en el no-ser y en el designio secreto de Dios y entrar en la existencia concreta en la que es, como esencia que ha llegado a manifestarse, a la mirada del conocimiento»¹⁸. La revelación del ente o su aparición en el mundo de las cosas cognoscibles durante su advenimiento (*Ereignis* dirá Heidegger) a la presencia del pensamiento significa que, por una parte, el ente abandona su origen (que, por ese mismo hecho, el ente pone como origen «distinto» a sí), y que, por otra parte, se da al espíritu que lo aprehende en «una actitud de benevolencia, mejor dicho, de compasión, acogiendo el objeto sin defensa»¹⁹.

aquí la edición de 1994. Sobre los transcendentales en Balthasar, cf. E. Pérez Haro, *El misterio del ser*, 300-328.

17. La tradición no considera a la belleza como un transcendental. En consecuencia no hemos hablado de ella hasta ahora. Volveremos sobre este tema en la conclusión de este libro. Para Balthasar la belleza es el transcendental más importante.

18. H. U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, 233.

19. *Ibid.*, 234.

Por tanto, la revelación del ente no es la completa mostración de su origen, del ser. Heidegger habló de un advenimiento del ente que, en esta venida a la presencia, vela el ser a la vez que lo revela como origen absoluto. El advenimiento ontológico (*Ereignis*) es también diferencia (*Austrag*). Para el teólogo de Basilea ocurre lo mismo, pero con tonalidades más positivas. En efecto, la revelación del ser en el ente encuentra su confirmación en la intimidad secreta del ente. «Las cosas no son únicamente el objeto de una revelación, son también y permanecen hasta el final como esencialmente secretas»²⁰. El ente no es transparencia pura, sino opacidad relativa. Manifestando su origen como origen, el ente confirma su velamiento. De esta manera, apareciendo en el ente, haciéndose ente, el ser recibe el ser de un modo paradójico. No se expone como si antes hubiera estado velado y ahora ya no lo estuviera. La presencia actual del ente testimonia la ausencia actual del ser, su origen distinto. Esta ausencia constituye la presencia del ente en su interioridad radical. «De hecho, las cosas se revelan como secretas, y bajo esta forma se convierten en objeto de conocimiento»²¹. Y sin embargo, buscamos conocer aquello que nos es presente pero cuya razón interior se nos escapa. Los transcendentales traban la comprensión de esta paradoja. Los articulamos a partir de la experiencia del ente en el que el ser se manifiesta y se vela. La doctrina de los transcendentales expresa el don que el ser hace de sí a partir de sí, activamente pero retirándose, en el ente, preparándonos de esa forma espacios infinitos para la aventura de la investigación intelectual.

Para Hans Urs von Balthasar, el velamiento del ser del ente no puede confundirse con la ausencia completa. La retirada del ser no es una negación, sino una reserva de su acto en favor de otros entes. «La verdad (*a-létheia*) es el carácter no escondido del ser»²². La venida a la presencia del ser en el ente resulta pensable si el ser se abre y se establece positivamente en el ente poniéndose en relación a su esencia. Puede hablarse entonces de la verdad transcendental, la del ser y no sólo la del ente. «La *Verdad* se presenta cons-

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, 233.

tantemente como apertura del ser»²³ al ente. Para el espíritu, el ente apunta en realidad hacia el ser si el ser originariamente se abre adviniendo al ente. En nuestras afirmaciones de los entes en presencia, el ser se revela. Considerado desde su verdad, se pone abiertamente en nuestras afirmaciones: «En el origen del acto, está el fondo que es su fuente; considerada en su fuente a partir de ese momento, la apertura del ser es en sí misma una acción, una expresión, una iluminación activa, una comunicación»²⁴.

El don del ser en el ente se pone realmente como don si se realiza efectivamente. Si el ser fracasa al darse o comunicarse, queda una forma vacía e impotente que no es nada, no-ser. El ser en acto está necesariamente en relación viva con el ente, un movimiento de revelación, un éxtasis de sí fuera de sí. La apertura del ser se realiza en su aparecer. Desde el punto de vista del ser, el aparecer es por tanto «la exposición, la puesta al día del fondo, de alguna manera la medida de su límite»²⁵. El acto no es sin el ente en el que aquél se afirma de modo concreto. A la inversa, el ente no es nada sin el acto que se pone en él y que le hace ser al hacerse ente. El ente en que el ser se revela en acto revela el acto de ser. La profundidad del ser no se esconde más allá de la apariencia o en el trasfondo del ente, sino que aparece como la profundidad de la apariencia superficial. Conforme al pensamiento de Tomás de Aquino sobre la distinción real entre el existir y la esencia, una distinción que no une dos principios autónomos y yuxtaponibles, la diferencia ontológica entre el fondo (el existir) y el aparecer (la esencia) no corresponde a un escalonamiento de dos entes, uno escondido y otro manifiesto, sino a dos momentos de un acto que concurren por sus relaciones recíprocas para estructurar lo real, el *ens*. La simplicidad de lo real impone esta estructura unificada. Estos dos momentos se distinguen en el acto de ser que se pone como acto al constituir el ente como estado, a la vez que se retira de modo que el ente considerado como puro estado finito, terminado, llama al ser del que carece. Por este motivo, la meditación sobre lo real tiene dos proposiciones dialécticas: «Considerado desde el punto de vista de la distancia,

23. *Ibid.*, 246.

24. *Ibid.*, 247.

25. *Ibid.*

en relación al fondo, se designará [la aparición] como su imagen. Pero en la medida en que es el mismo fondo el que se manifiesta, esta imagen es sólo el fondo exteriorizado»²⁶.

La unidad de esta tensión dialéctica es pensable, según Balthasar, gracias a la experiencia reflexiva que le sirve de modelo. La reflexión ontológica conduce a afirmar lo siguiente: «El ser obtiene una profundidad precisamente por el hecho de que deviene interiormente luminoso, que adquiere una intimidad, que pasa [...] de la superficialidad de lo puro en sí a la profundidad y a la interioridad del para-sí»²⁷. En efecto, el ser que se da en acto no se pierde en el ente que, atraído por su origen del que él carece, se da también movimiento. El movimiento del ente atestigua, para el ser, el éxito de su donación. Al establecer su relación con el ente, el ser accede de este modo al conocimiento de sí. El ser es para-sí. Esta estructura ontológica refleja la experiencia del verbo mental, en el que el *cogito* se pone en aquello que él no es (una proposición gramatical latina, *cogito sum*) para acceder a la conciencia de sí, al para-sí. «La apertura del ser deviene verdad, en sentido fuerte, cuando se hace reflexión total de la luz interior sobre sí misma, aprehensión personal de la medida existente entre el fondo y la aparición traducida en la figura del verbo mental. La reflexión comprendida como retorno hacia sí misma de la luz es lo que se denomina subjetividad»²⁸.

El movimiento extático del ser en el ente da al ser el acceso a sí mediante el movimiento de atracción del ente hacia su origen. El retorno del aparecer hacia su origen se ejerce al invertir la donación que es el ser al ente. Sin embargo, el acto del ente no puede retornar encerrándose en su origen indefinidamente repetido. El éxtasis del ser se prolonga en movimiento proyectivo del ente, en energía del ente que trenza sus relaciones en el mundo. De esta manera, el acto conoce en su aparecer su fecundidad de acto. «Sólo el ser verdaderamente exteriorizado adquiere su propia dimensión, conoce su profundidad y puede expresarse para los demás»²⁹. El

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, 248s.

29. *Ibid.*, 247.

ser se presenta en la medida en que su aparición le revela como tal. Por eso, el fondo se realiza como fondo si el aparecer reenvía hacia él mostrando su profusión en un nivel mundano. El don del ser al ente tiene éxito en la medida de su «redundancia»³⁰ por el ente. El aparecer cumple su misión si el acto mide en él su fuerza, puesto que «emerge del caos de lo irracional y penetra en el mundo de las cosas inteligibles»³¹. El ente inteligible y en relación con el mundo entero ya no se define entonces por la abstracción de un concepto aislado. El fondo de ser reconoce en la capacidad del ente para vincularse con el mundo su propia profusión dinámica y multiplicada. De esta manera, el aparecer, relacionándose con los otros apareces, expresa el acto en sí mismo.

Al dar el ente como esencia del ser, puesto que el ser «se ha convertido, por el hecho de la luz y de la medida, en una esencia a la vez recibida y que se pone en sí, se crea el acceso y se asegura el lugar para situarse en el mundo de las naturalezas abiertas»³². En esta donación se ejerce la bondad. La bondad designa «el intercambio que se produce entre el fondo y la aparición»³³. Pero como la verdad (*a-létheia*) expresaba la retirada del ser superabundante en relación al ente en el que él se realiza de modo paradójico, la bondad pone sobre todo el acento en la comunicación que el ser hace de sí en este mismo ente. La verdad es expresión, y la bondad comunicación. «En este movimiento, el ser comparte su contenido íntimo, pero a la vez deviene un [ente] lleno de contenido»³⁴. El sí del ser se comunica al aparecerse; de este modo, da al ente la participación en su acto y él se enriquece en el ente de su propia presencia. Si el ser no fuera bueno, el ente estaría abandonado a las relaciones mundanas formales que se fundan unas sobre otras, de manera anárquica, sin principio, en relaciones mutuas e indefinidas. La inteligibilidad del ente no tendría entonces sentido. Por ello «el ser adquiere su valor al comunicarse, valor en sí, pero también para los otros. En sí en primer lugar, dado en el acto de comunicación, el ser se da él mismo, adquiriendo así una perspectiva de su

30. J. L. Marion, *L'idole et la distance*, 212.

31. H. U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, 248.

32. *Ibid.*, 249.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

propia profundidad –que deviene profundidad precisamente por la comunicabilidad y por el don efectivo de sí–³⁵. Balthasar interpreta de esta forma el adagio *Bonum est diffusivum sui*, según el cual, para el ser es bueno comunicarse. El ser accede a sí mismo en esta comunicación de sí que realiza en el ente; accede a su esencia al constituir los entes.

El ser es acto. Como acto, se comunica al ente y se da sin cesar, sobre todo al vincular los entes entre ellos. El origen de esta actividad se encuentra en el acto mismo. Por ello «el fondo del ser es la comunicación; este fondo es inmediatamente uno con el bien, es decir con el amor que se da sin reserva»³⁶ y sin motivo. El ser bueno es absolutamente trascendente porque es gratuito. «La característica del amor es el hecho de que una comunicación no tenga otro motivo que ella misma»³⁷. El fondo se ilumina al final de este don, cuando el aparecer refleja aquello que se comunica en la «correspondencia plena entre el fondo y la aparición»³⁸, como ocurre con la palabra del amor.

La verdad manifiesta la relación entre el fondo y su aparecer revelando la tensión de esta relación o la reserva del ser. La bondad sella la verdad en el amor y en la libertad; actúa la comunicación de sí en la relación que no es su propio origen. Ahora bien, «no puede comprenderse unilateralmente esta comunicación ni como relación ni como acto, pues es pura y simplemente la fuerza que brota del ser que se encuentra detrás de la relación y el acto»³⁹. Para Balthasar, esta fuente es la belleza. La verdad ejerce una alianza interior, una relación ofrecida a una interrogación y a una investigación intelectual indefinida, mientras que la bondad actúa una alianza extática. La primera alianza, la relación de verdad, es ideal, y la segunda, el acto de la bondad, real. Ideal y real se unen en la belleza. En ésta, el ser brilla a partir de su propia fuente. Fecundo, el ser se da él mismo en su aparecer y satisface al espíritu. La belleza «no es realidad nada más que la evidencia directa, en quien tiene este fundamento, de la gratuidad del motivo que la funda. A

35. *Ibid.*, 250.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, 253.

38. *Ibid.*, 251.

39. *Ibid.*, 252s.

través de todas las apariciones, la belleza es la transparencia del trasfondo misterioso del ser»⁴⁰.

No puede negarse que las reflexiones de Balthasar en torno a la realidad están influenciadas por Heidegger, cuyo comentario sobre la *alétheia* de Heráclito y la conferencia sobre «La esencia de la verdad» vieron la luz tres años antes que *Verdad del mundo*. Ahora bien, según *Herencia*, el último volumen de la metafísica (*En el dominio de la metafísica*) incluido en *La gloria y la cruz*, «el pensamiento de Heidegger es un ensayo para redescubrir el amor metafísico antiguo y cristiano como una disposición serena a escuchar la llamada del ser; sin embargo, este ensayo está condenado, pues proyecta la cuarta diferencia en la segunda»⁴¹. Se discierne esta confusión heideggeriana al caer en la cuenta de la similitud entre el texto de «La esencia de la verdad», donde la verdad se comprende como libertad, y el oscurecimiento del ser característico de los textos de 1950, como el artículo «Contribución a la cuestión del ser»⁴². La libertad se retira de su presencia.

Según Balthasar, el filósofo de la Selva Negra no ha delimitado bien la diferencia ontológica entre el ser y los entes, «dejando flotar la diferencia entre el ente y el ser como un misterio supremo, sosegado en sí mismo»⁴³, «en una indescifrable esfinge ante la cual el hombre no puede vivir ni amar»⁴⁴. De hecho, Heidegger anula «la distinción adquirida por el pensamiento cristiano entre el ser ilimitado no subsistente y el ser ilimitado subsistente. Piensa el *actus essendi* supra conceptual que se realiza en las esencias dotándolo de caracteres del acto subsistente [divino]. Y porque el *actus essendi* debe ser afectado esencialmente por la negación para poder realizarse, este carácter negativo [...] deviene un atributo del Ser absoluto»⁴⁵. En otras palabras, Heidegger oculta la Gloria de la Verdad. Para él, el Ser sólo accede a sí por su limitación. También,

40. *Ibid.*, 253s.

41. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 971. La primera diferencia se sitúa entre mí y todo el resto, la segunda entre los entes, la tercera entre cada uno de ellos y el *ens commune*, y la cuarta entre el *ens commune* y el *ens subsistens*.

42. Cf. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, 411s.

43. H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, 954.

44. *Ibid.*, 972.

45. *Ibid.*, 784.

para ser el Ser se retira y se desvanece en la indeterminación más de lo que se ofrece libremente en presencia. En Heidegger, el ser, que se somete a una *moira* ineluctablemente destructiva, tiene «necesidad del ente para ser él mismo. El filósofo bávaro lo negó al principio, pero luego lo afirmó cada vez más claramente»⁴⁶. Este destino es esencialmente la destrucción del ser en el ente. La verdad, para Heidegger, no es por tanto buena.

En estas condiciones, Heidegger se impide la apertura a la mayor profundidad de la cuestión del ser. «El verdadero asombro admirativo ante el hecho de que existe algo más bien que nada no puede realizarse en [él], pues este asombro reenvía a una libertad que él no quiere percibir»⁴⁷. Por el contrario, la reflexión de Balthasar sobre la belleza conduce a reconocer en ella la gratuidad esencial. El fondo que se revela «aparece según su propiedad singular de ser un sin-fondo que se funda. Este modo de aparecer constituye el carácter gratuito de toda belleza. Ésta es la pura irradiación de lo verdadero y del bien para ellos mismos, el flujo a la vez tranquilo y emergente de la comunicación»⁴⁸. El aparecer en que se comunica el *esse* hace una misma cosa con él; el *esse* accede a sí en ese aparecer y nos alegra con ello. El ser se revela así en su belleza activa.

Al afirmarse, al poner la relación, el acto se revela en aquello que él no es y descansa en ello. En esta desviación cambiante originada en la generosidad del *esse*, Balthasar ve la irradiación de la belleza. La tesis tomista de la distinción entre el existir y la esencia se comprende a la luz de esta estética donde la bondad activa se hace interior a la verdad en el ente. Pero lo bello no puede ser sólo sensible, como lo verdadero no puede ser sólo la abstracción manipulable o el bien tampoco puede ser sólo el complemento de nuestras necesidades. La estética supera en Balthasar la doctrina de la percepción sensible para devenir una doctrina del arrobamiento. Por eso las categorías estéticas enuncian «más de lo que parecen poder contener: ellas mismas y el misterio de la relación entre el *esse* y la *essentia*»⁴⁹. Los conceptos de la estética tomista, y en primer lugar los de la relación, *ordo*, *ordinatio*, son los del acto de ser, del ser como don.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, 785.

48. H. U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt*, 254.

49. *Id.*, *Im Raum der Metaphysik*, 367.

El orden de los trascendentales en *Verdad del mundo* invierte el de *De veritate*. De hecho, el pensamiento de Balthasar en 1947 adoptó las exigencias de la fenomenología trascendental, mientras que Tomás de Aquino se situó de manera más estrictamente metafísica. El teólogo de Basilea sigue una problemática que retrocede de la experiencia común hasta sus condiciones, y el Aquinate sigue aquella que se dedica de entrada al principio condicionante y que integra progresivamente sus datos antropológicos. Utilizando el vocabulario poético y sugestivo de Heidegger, Balthasar recuerda la experiencia universal, pero no observada, del ente asombroso que viene a nuestra presencia al velarnos su principio; señala luego, en esta venida a la presencia, un momento expresivo, el de la verdad y el de la relación, y más tarde un momento de comunicación, el de la bondad y el del acto. De este modo, Balthasar nos transporta del ente expresivo a su origen ontológico, el ser. De aquí que nos conduzca a la belleza, de la que hablaremos al concluir esta obra.

En una perspectiva estrictamente metafísica, conviene sin embargo seguir el orden tomista de los trascendentales. No es que la perspectiva de *Verdad del mundo* esté demasiado ligada a lo óptico. Hemos observado que Balthasar no consideró los rasgos antropológicos que aceptaba Tomás de Aquino reenviando al *Del alma* del Estagirita y a nuestras estructuras psicológicas. El esfuerzo del autor suizo muestra más bien cómo la experiencia humana más fundamental, la del asombro ante el ente que vela y desvela lo que le hace ser, responde a un don primero que ahora se trata de comprender en su principalidad.

Presentaremos los transcendentales siguiendo las indicaciones del primer artículo del *De veritate* de santo Tomás de Aquino. Ya hemos hablado bastante del *ens*, el primer transcendental, en la primera parte de esta obra, sobre todo cuando tratamos la analogía, así como en el capítulo anterior, en el que expusimos la lógica de los transcendentales. El *ens* no es el hecho, la cosa-ahí, la sustancia empírica e imaginada aisladamente del acto de percibirla, de entenderla y de acogerla. El doctor Angélico considera el *ens* en su mayor amplitud, sin ninguna determinación. Se podría comprenderlo como una creación abstracta. Pero no es nada. El *ens*, en alianza con el espíritu, constituye la morada de todo lo que es; se pone con el espíritu en el ser. Esta posición se realiza de manera óptima en el encuentro con el prójimo. En el encuentro intersubjetivo que ejercemos en todo acto de lenguaje, el ente atestigua su esplendor y revela la profundidad y el misterio de lo que es, ahondando el deseo de una unión con el prójimo que no sea formal sino diversificante y respetuosa. Cuanto más está en acto, más se distancia el *ens* de su aparecer y más se afirma como don.

Examinaremos ahora la estructura del *ens* tal como la muestran los transcendentales. Afrontaremos primero el *unum* interpretando el principio del *De veritate* de Tomás de Aquino, presentando también, pero rápidamente, la *res* de la que se trata allí. Después de este primer punto, en el que el «uno» se comprende de modo ontológico, afrontaremos las dificultades que encuentra el pensamiento contemporáneo para darle una eficacia metódica; el «uno» será entonces considerado desde un punto de vista epistemológico, en el horizonte de nuestras investigaciones. Examinaremos ahora la problemática del «modelo» que ayuda a la inteligencia a progresar ha-

cia un fin que unifica sus datos; extraeremos entonces las características de un modelo susceptible de acompañar el desarrollo de la metafísica según sus exigencias propias. Por fin, explicitaremos el modelo reflexivo que, en nuestra opinión, tiene la mayor fecundidad en metafísica.

1. La «res» y el «uno»

Podemos entender la *res* según el adagio hoy clásico de la fenomenología: conocer o querer, es conocer o querer algo, incluso si esto no es intuito. El término de nuestras intenciones (de *in-tendere*) determina *a priori* su movimiento, del mismo modo que la causa final determina *a priori* el móvil que tiende hacia ella. La *res* precede a la intención espiritual. Para comprenderla, se puede seguir la orientación de esta intención y extrapolar su fin. La *res* es tan indefinida como abierto indefinidamente es el espíritu. La apertura indefinida del espíritu da testimonio de la indefinición de su término. Por tanto, la palabra *res* no significa sólo algo determinado, esta cosa o la otra.

Todo movimiento espiritual particular es determinado por su fin. Ahora bien, hay un rasgo común a todos los fines de nuestras diversas intenciones: que estos fines se presentan. El *De veritate* precisa esto distinguiendo la esencia y el ser. «No se encuentra nada que se diga positivamente de un ente y de modo absoluto fuera de su esencia según la cual se dice que el ente es. A esto se le ha dado el nombre de *res*, que difiere del ente, según Avicena, por el hecho de que el *ens* está tomado del acto de ser mientras que *res* expresa la quiddidad o la esencia del ente» (*De veritate*, I, 1c). Por tanto, santo Tomás identifica la *res*, la esencia y la quiddidad.

De hecho, otros textos del Aquinate autorizan la distinción entre la esencia y la quiddidad. La palabra «esencia» resulta ambigua. A veces designa el *ens* en tanto que susceptible de ser conocido (la esencia en sentido estricto) y a veces el *ens* en tanto que efectivamente definido (su «quiddidad»)¹. Según el comentario a las *Senten-*

1. Sobre la importancia de esta distinción entre la esencia y la quiddidad, cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 60-65.

cias, «puesto que la *res* es cognoscible por su esencia, se ha dado el nombre de *res* a todo aquello que puede caer en la *cognitio* o el *intellectus*» (II *Sent.*, 37, 1, 1). Pero ciertos autores, más fieles a la intención de santo Tomás que el propio santo Tomás, distinguen los dos órdenes de la *cognitio* y del *intellectus*, considerando la *cognitio* como discursiva y propositiva, mientras que el *intellectus* recoge la esencia intuitivamente. La *res* queda rigurosamente reservada para la esencia². Siguiendo a Étienne Gilson, definimos la esencia como «la sustancia en tanto que cognoscible»³, y no en tanto que conocida discursivamente y definida por medio de su quiddidad. La quiddidad define la *res* conforme a las leyes de la composición de toda definición, que vincula lo definido a la totalidad del mundo. Por tanto, la quiddidad se aparta de la inseidad de la *res*, del *ens* positivamente *in se* según la definición del Aquinate. La esencia no realiza la forma inteligible de «aquello que es», de lo cual ella instituye la disponibilidad en la definición, en la quiddidad construida a partir de los datos de nuestra experiencia y organizada según las categorías de nuestro entendimiento discursivo.

La esencia no resulta de una inducción y de una definición *a posteriori*. Es *a priori*, la posibilidad intrínseca que tiene el ente de ser inteligible. La esencia *a priori* deviene la quiddidad *a posteriori* cuando atribuimos a un sujeto proposicional algunos predicados generados por nuestros procesos de abstracción y de categorización. Al final de esta actividad cognoscitiva, el ente es reconocido como una sustancia definida. Antes de su asunción proporcional, el ente no se comprende según su quiddidad, pero goza ya de su esencia y de su inteligibilidad. La *res*, al significar la esencia, indica la positividad originaria del *ens*, que luego la quiddidad hace conocer según las normas de la discursividad intelectual. La distinción entre la esencia y la quiddidad permite dar cuenta del aspecto positivo de la *res*. Esta positividad no viene de la actividad del juicio que

2. Cf. S. Ducharme, *Note sur le transcendantal res selon saint Thomas*, 94, nota 27, que presenta diversos textos sobre la *res* vinculada a la quiddidad y luego sobre el *ens* vinculado a la esencia. Cf. también el comentario de M. Mamiani en su traducción del *De veritate*, 47, nota 42: «La noción *res* indica el primero de los significados fundamentales que todo ente posee en sí y de modo general, es decir, el modo por el que el 'existir' del ente se expresa positivamente en el intelecto».

3. E. Gilson, *Le thomisme*, 45.

pone la inteligibilidad del ente al enunciarlo, sino que pertenece al *ens in se* en su origen, como la positividad de su energía interior.

La palabra *res* conviene en principio a todo *ens*, sensible o mental. Para Aristóteles, sólo el existente físico, a la vez sustancia y esencia, es *ousia* o *ens*. El ente racional, demasiado platónico, no subsiste como lo hace el empírico. El Estagirita excluye considerar entre los rasgos inmanentes al ente aquello que conviene a su inteligibilidad. De hecho, el saber adviene gracias a las operaciones del intelecto lógico; por tanto, el saber afecta a la sustancia, pero como el accidente, desde el exterior, sin influir en ella interiormente. La definición resulta de aquello que el *ens* es para nosotros. En consecuencia, como transcendental o propiedad de la sustancia primera, Aristóteles sólo conoce el «ente» y el «uno». Tomás de Aquino⁴ sostiene una doctrina menos rígida, con riesgo de antropologizar en apariencia los transcendentales. Incluye en ellos la bondad y la verdad, es decir aquello que el *ens* es para nosotros; introduce también la *res*, que vincula con la esencia, subrayando así el realismo de nuestro saber y nuestras intenciones espirituales. Dicho de otro modo, santo Tomás ensancha las perspectivas ontológicas del Estagirita más allá de las sustancias sensibles; «reconoce como 'ente' no sólo aquello que es por naturaleza, sino también lo que está en el intelecto como ser de razón»⁵. Por ejemplo, es *ens* una *res rationis*⁶ como el número que los estoicos llamaban *pragma noumenon*. Este ensanchamiento del *ens* más allá de las estrictas sustancias sensibles acentúa el realismo de nuestras intuiciones intelectuales. La *res* es positiva en todos los casos. Incluso un término pensado goza de cierta positividad, como si no dependiera de las operaciones del espíritu; la aprioridad del número es un signo claro de esto.

Sobre todo debemos distinguir el significado de esta positividad. De modo general, «en santo Tomás, [...] el concepto 'ente' expresa *id quod est*, es decir una esencia individual en tanto que ella

4. Cf. S. Ducharme, *Note sur le transcendantal «res» selon saint Thomas*, 94-97, que muestra por qué el Aquinate añade *res* a su comentario del texto en que Aristóteles une el «ente» y el «uno».

5. L. Oeing-Hanhoff, *Res comme concept transcendantal et sur-transcendantal*, 288.

6. Tomás de Aquino, *II Sent.*, 37, 1, 1.

es o realiza el acto de ser. Del lado del acto de ser ‘aquello que es’ se llama *ens*, del lado de la esencia se llama *res*. Los conceptos *ens* y *res* significan lo mismo, *omnino idem*, pero bajo aspectos distintos⁷. Que la *res* sea inteligible importa mucho; dispone una morada a la quiddidad o la definición de la esencia; muestra que el *ens* se da a sí mismo para ser conocido. La secuencia *ens - res* prepara el advenimiento del ente en la determinación. El *ens* puede asumir una quiddidad en razón de su esencia. Su determinación o su definición no es su origen, pero ella expresa su inteligibilidad inmanente. La secuencia de los primeros transcendentales subraya de este modo la kénosis del ente, su posible tránsito a aquello que no es, su puesta a disposición de nuestras potencias espirituales, su acto efectivo por el que adviene para nosotros. Para santo Tomás, puesto que el *ens* es *res*, se deja comprender. Por otra parte, según la Modernidad, ya que la *res* es la primera determinación del ente, pero el ente constituye un horizonte de investigación indefinido, la *res* se opone al acto de pensar. Será un objeto distinto de nuestros conceptos subjetivos. Desde ese momento, la *res* no es ya el *ens* que se da para ser comprendido, sino lo que se busca para aprehenderlo.

En cuanto al uno, según el *De veritate* del Aquinate, se añade a la *res* dando un matiz negativo al *ens in se*. «La negación que sigue a todo *ens* considerado absolutamente es la no-división; esto es lo que expresa la palabra *unum*; en efecto, *unum* sólo es un ente no-dividido», un individuo. ¿Cómo entender esta negación inmanente al *in se*? Intentaremos mostrarlo considerando dos maneras de ser indiviso: uno y único⁸.

En la tradición aristotélica, el concepto universal está unido en sí de modo casi emblemático. De hecho, los términos «universal»

7. L. Oeing-Hanhoff, *Res comme concept transcendantal et sur-transcendantal*, 287.

8. Sobre esta distinción, que se encuentra en los clásicos en forma de distinción entre el singular y el universal (cf. Aristóteles, *Metafísica*, X, 1 [1052a 29-30]), puede construirse la continuación de la deducción de los transcendentales que pertenecen al *ens ad aliud*, siendo principalmente este «otro» el intelecto que reflexiona sobre su comprensión de la realidad. En el caso del «uno» unido en sí o universal, se niega una división inmanente al ente, que es por tanto *aliquid (quid aliud*, algo distinto a los otros) y a su principio de ser *in se*; en el caso del único o del singular, se niega su confusión con los otros; el «uno» es entonces verdadero y bueno, en una relación recíproca.

o «universo» provienen del latín *universus* que significa «hecho de modo que forma un todo». Estar unido en sí quiere decir ponerse a sí mismo sin que otros intervengan en esta posición. Lo universal o lo unido en sí recibe un sentido muy reflexionado cuando no sólo se ve en ello un cerrarse sobre sí mismo. Para Aristóteles, lo universal forma una unidad de noción en la que se encuentran muchos individuos numéricamente distintos pero específicamente idénticos⁹. Esta unidad del concepto universal implica una negación de los individuos, negación que, no obstante, es necesario entender bien. Podría pensarse que no es de orden existencial, sino lógico. Constituiría entonces el concepto universal distinguiéndolo de todo lo demás por medio de sus determinaciones. Toda determinación es una negación, puesto que se pone excluyendo otras determinaciones. Si Pedro es alto, no es bajo. Sin embargo, esta negación lógica es *ad aliud*. Ahora bien, según la deducción tomista, el *unum* universal pertenece al *ens in se*, del que indica una negación inmanente, *in se*, que por ello mismo no es de orden lógico o *ad aliud*.

La negación inmanente al uno significa su completud interna, su resistencia a aquello que impide su acto: el uno no carece de nada y se extiende generosamente. Este punto es difícil de entender correctamente si se quiere evitar con el máximo rigor la intervención de un *ad aliud* y de una exterioridad al *unum*. Es cierto que toda negación implica la supresión de alguna alteridad. Pero, según el orden de la deducción, el *unum* dice una negación inmanente, sin consideración por una alteridad precedente que se trata de negar. La determinación universal une el ente definido con otros entes a los cuales también pertenece. Por tanto, la determinación universal posee una fuerza propia que añade al ente aislado un valor que de otro modo se ignoraría. No basta con decir que la negación interior al universal significa que él no es otro distinto. El universal está unido a sí en su propio acto, en tanto que sintetiza en sí una multi-

9. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3. «Lo universal es algo común puesto que se denomina universal aquello que pertenece naturalmente a una multitud» (1038a 10-12); X, 1: es «uno» «todo aquello de lo cual la noción es una, como por ejemplo las cosas cuyo pensamiento es indivisible, siendo el pensamiento indivisible el pensamiento de aquello que es indivisible específicamente [...] desde el punto de vista del conocimiento y de la ciencia» (1052a 29-33).

plicidad y no en tanto que él no es otro distinto. La positividad fecunda del universal precede a su negación inmanente.

Podría introducirse una negación en el universal considerando su formación. La *Suma teológica* I, 11, 2, ad 4, que retoma los rasgos más importantes de la inducción aristotélica para aplicarlos al problema del uno y de lo múltiple, muestra cómo ascendemos desde los diversos objetos hacia el concepto unificante. En esta perspectiva, «la división es anterior a la unidad respecto a nuestra aprehensión. Aprehendemos lo simple a través de lo compuesto». Sin embargo, Tomás de Aquino reconoce la aprioridad del uno en relación a los múltiples, y esto desde el punto de vista lógico: «El uno se incluye en la definición de varios, mientras que los varios no se incluyen en la definición del uno». El uno está implicado lógicamente por los pensamientos múltiples. Esta fundamentación de los múltiples en el uno invierte el movimiento de la abstracción que va de los múltiples hacia el uno; nos acerca al uno transcendental y a su movimiento interno. Por otra parte, tal fundación concierne a la definición o a la quiddidad, que reenvía a la esencia y a la *res*. Pero ¿cómo opera la negación en el corazón del universal, del uno que viene antes que todos los múltiples?

Stanislas Breton propone comprender el texto de la *Suma teológica* que acaba de citarse distinguiendo en él tres tiempos: identidad, transitividad, inversión, y lo explica a la manera muy neo-platónica de una expansión y de un retorno: «El ser es un acto, y no sólo un concepto vago, un acto que será su ley de expresión identificada concretamente en la totalidad explícita de sus manifestaciones, manifestaciones que retornan a su fuente, procediendo de ellas una vez más y sin fin»¹⁰. Se encuentra aquí una idea ya presente en Aristóteles, aunque de manera germinal: para él, la esencia de un sustancial o sensible es la continuidad de su todo. Según la *Metafísica*¹¹, el todo «lleva en sí mismo la causa de su propia continuidad»; implica todas sus partes y cada una de ellas reenvía a todas las otras por medio de su centro. Ahora bien, el universal goza de un dinamismo semejante al unir en sí sus diversos elementos. En esto, el universal se encuentra en acto, y precede a lo que

10. S. Breton, *L'idée de transcendental*, 48.

11. Aristóteles, *Metafísica* X, 1 (1052a 24-25).

podrá tener lugar en él¹². La definición de la continuidad natural dada por Alberto Magno acentúa este punto de vista: «El continuo natural es aquel en que la continuidad constituye la naturaleza de la cosa y el acto por el que es y es uno»¹³. La continuidad natural (que precede a la diversidad de momentos que se amparan en su duración) vale también para el universal que, en su instante, no está encerrado en sí mismo y cuyo conocimiento nunca está encerrado en sus actuales determinaciones. El universal es dinámico.

De este modo nos encontramos con su negación inmanente. El *ens* universal o unido en sí se inscribe en nuestra experiencia de tal modo que podemos acogerlo a través de la diversidad de sus manifestaciones. La negación significa que sus determinaciones no lo agotan, que reenvían hacia él como a su origen generoso, y que el *ens* universal las sobrepasa ya para abarcarlas más aún. La negación que pertenece al *unum* transcendental conduce a afirmar su acto específico, el del *ens* concebido como unidad primera y fecunda. Por nuestra parte, esta negación constituye una invitación para que nunca se encierre el saber del *ens* en un enunciado particular y definitivo. De esta manera, *ens et unum convertuntur*, pero el *unum* dice el origen transcendente de las determinaciones múltiples, algo que la palabra *ens* no significa por sí misma.

En el caso del uno unido en sí o del universal, la negación significa la integración definida de todos sus componentes, el retorno de sus apariciones múltiples a su unidad, la negación de la dispersión de su multiplicidad lejos de la simplicidad de su origen. Por el contrario, en el caso del único o del singular, la negación excluye los otros unos. De hecho, en la mayor parte de los casos, la negación inmanente al *ens* supone la anterioridad de la alteridad en lugar de la positividad indicada en el *De veritate*. No obstante, puede encontrarse una negación inmanente al único, que dice su sentido ontológico. El único se distingue radicalmente de los otros. El *unum* significa en primer lugar el acto del universal que resplandece en todas sus partes relacionándolas unas con otras y no perdiéndose en ellas. En tanto que único, significa el acto del

12. Si conozco «hombre», un nuevo encuentro no cambiará el concepto universal, sino que éste permitirá conocer nuevas experiencias de «hombres».

13. Citado por F. Ruggiero, *La dottrina dell'unità essenziale*, 72.

ente singular y único cada vez, que se distingue de todo ente por su acto de ser. Su acto debe venir de sí mismo, y no de otro. Si su movimiento viniera de otro, sería necesariamente en la multiplicidad. El universal sirve aquí de modelo para que la meditación sobre el único pueda avanzar más lejos. El universal integra a sus inferiores por sus propias fuerzas y sin considerar los otros universales. Su fuerza no puede provenir ni de los otros universales ni de sus partes que, no obstante, dependen de su potencia. Su fuerza se origina en él mismo, en el uno. No obstante, su fuerza interior le permite distinguirse radicalmente de todos los otros universales. Por aquello que él une activamente en sí, cada universal es único, distinto a los otros.

Se podría criticar esta tesis y notar que la fuerza o el acto del universal es una exigencia del pensamiento, lo que la escolástica de la Modernidad llamó el acto de la esencia, *esse essentiae*, distinguiéndolo del *esse existentiae*. Ahora bien, el acto de la esencia universal no hace existir a nada; es ciertamente un acto, pero como una idea kantiana de la razón. Como potencia de integración, produce resultados unificando la experiencia. Pero no hace existir al ente, sino en la medida de nuestro pensamiento. Por el contrario, el existente es único por su acto de ser, desbordando las manifestaciones inteligibles que él une en sí. La analogía de la proporcionalidad¹⁴ interviene aquí para aclarar el significado del existir en acto. El acto del universal es análogo al acto del existente, pero de una manera distinta, como son distintos la esencia y el existir. La analogía entre el universal y el existente único se halla aquí próxima a la equivocidad. Los actos de los que se habla en uno y otro caso sólo tienen en común una energía, mas sirve para hacer comprender en el caso de la esencia universal y para hacer existir en el caso del existir, que es único cada vez. El *unum* que presenta una negación inmanente al *ens in se*, que no puede por tanto ser el único distinto de todos los demás, no constituye un transcendental que agote todo su significado. Constituye el transcendental de la esencia; indica aquello que le desborda *a priori*, el *ens* y la *res*, y espera su realización más allá de sí, en los transcendentales del existir, en la bondad y la verdad.

14. Cf. L. B. Geiger, *De l'unité de l'être*, sobre todo, 13s.

2. *El «uno» y el modelo*

Examinemos ahora otro modo del uno: no ya el de la ontología aristotélico-tomista, sino el epistemológico de la reflexión moderna y contemporánea. La unidad transcendental, en este contexto, responde a una exigencia esencial: debemos ser coherentes. Si prestamos atención a nuestros modos de pensar y de actuar, veremos que todos ejercen esta exigencia. Cuando conversamos, queremos ser comprendidos por nuestros interlocutores y comprenderles. Para esto, no todo nos está permitido. Nuestras afirmaciones deben observar los códigos lingüísticos comunes y no podemos contradecirnos entre una frase y la siguiente. Lo mismo cuando actuamos, perseguimos proyectos que realizamos en la medida en que nos es posible. Para hacerlo, tenemos en cuenta los acontecimientos e intentamos adaptarnos a ellos e integrarlos. En el plano del pensamiento como en el de la acción, queremos ser coherentes. La metafísica intenta comprender lo que fundamenta esta exigencia, a veces de cumplimiento difícil, pero que se nos impone como una necesidad humana insoslayable.

La historia muestra que las ciencias han progresado queriendo abrazar cada vez mejor la totalidad de los entes. Sin duda, las ciencias actuales, haciéndose más complejas, dan la impresión de haber perdido este deseo. Sus análisis, cada vez más finos y precisos, circunscritos, se alejan de las visiones totalizantes que los antiguos esperaban de las ciencias. Éstas desdeñan la unidad ingenua de las cosas que se localizaba en los conceptos generales e imprecisos. Ahora bien, al hacer esto, las ciencias abrazan cada vez más la realidad. Todo ocurre como si su refinada complicación fuera la condición de su eficacia real. Las ciencias abarcan más cuanto más precisas son. Su unidad es, más allá de sus hipótesis teóricas que cubren cada vez más detalles, el éxito de sus proyectos.

Por el contrario, la metafísica clásica, para decir lo que unifica nuestra experiencia, pareció elaborar conceptos de los que el «ente en tanto que ente» era el más general. En efecto, todo lo que está presente en nuestra experiencia es «ente». Sin embargo, una generalidad no puede caracterizar verdaderamente la unidad transcendental y fundante del mundo. El principio unificante no puede ser simplificante como una forma que abstrae las diferencias e ig-

nora lo que distingue nuestras experiencias entre sí. El ente, si es una abstracción de este tipo, no es capaz de fundamentar nuestra exigencia de coherencia real.

Con todo, la inteligencia exige inicialmente un principio unificante. No hay que preguntarse si este deseo puede llegar a su fin. Es necesario. Quien lo rechaza se impide ver cómo su reflexión y sus objeciones son coherentes y pueden ser comprendidas, legitimando así cualquier incoherencia; esto hace vano todo discurso racional, tanto el suyo como el de los demás. De este modo, arruina todo diálogo y deberá actuar como si fuera una planta, ironizaba Aristóteles¹⁵. El proyecto de unidad se impone a la reflexión de los griegos. La Modernidad medita todavía sobre él¹⁶. Sin embargo, nuestra época pone al descubierto sus dificultades: este proyecto necesario es prácticamente imposible, vista la complejidad de nuestros variados saberes. A veces nos resignamos a abandonar su necesidad y a entregarnos a la palabrería o al silencio que vela púdicamente nuestro fracaso. La unidad del mundo no está a nuestra disposición. Sin embargo, está exigida por el pensamiento que, desde el más humilde de sus pasos, determina grupos de cualidades universales y los relaciona con una sustancia singular en una frase bien hecha. Reflexionar sobre este destino de la inteligencia y llevarlo hasta su claridad espiritual pertenece a la metafísica que ejerce así su papel de ciencia primera.

El uno tiene la apariencia de un concepto predicable universalmente, después de estar construido por semejanza formal a partir de experiencias múltiples. Pero esta forma, incluso para los antiguos, no es genérica y abstracta. Todos los entes de la experiencia son uno, pero cada uno, unido en sí en tanto que existe, es distinto a todos los demás. Todos los entes son, porque todos son unos y todos son diferentes. Por tanto, la universalidad del uno es distinta a la de un concepto genérico. El uno es *a priori* y transcendental. No tiene la universalidad del color rojo que abstraigo de estas flores y de ese crepúsculo. Precede *a priori* a toda abstracción y a toda elaboración *a posteriori* de un concepto para que este concepto pueda

15. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1 (1006a 14-15).

16. Cf. el árbol famoso de R. Descartes, en su carta al traductor de sus *Principia*, AT IX/2, 14 (l. 24-28). Cf. también G. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, de 1666.

constituir una síntesis real. La unidad es aquello por lo cual el ente integra en sí todos sus rasgos propios o todos los predicados que tiene en común con otros entes. Todo ente es uno, siendo por ello diferente de todos los demás. Porque el uno es común a todos y único en cada uno, es análogo. Clásicamente, la analogía hace posible la comprensión del uno. La analogía ofrece el acceso a su universalidad sin que los múltiples existentes se pierdan en una generalidad insignificante. El uno absorbe todas las diferencias formales y existenciales sin suprimir ninguna.

Sin embargo, el pensamiento moderno ha renunciado a la analogía del ser; ya no ve en ésta una norma práctica del saber, y ha puesto en su lugar la metáfora, que se juzga más favorable a su esfuerzo de investigación inventiva y que el pensamiento moderno llama «modelo». Por modelo entendemos un esquema operatorio y no la representación de un dato. El modelo es *a priori* y la representación *a posteriori*. En esto el modelo se emparenta con los trascendentales. La inteligencia, que acoge el *ens primum notum*, sólo puede hacerlo a partir del *ens* mismo. El uno indica esta acogida. No proviene de una construcción segunda, de un eco de lo vivido, de una representación. La acogida del *ens* como tal se denomina «uno». Platón subraya la aprioridad de esta idea, que no resulta de la experiencia vivida, que, al contrario, anticipa nuestra experiencia y la orienta como si ella fuera su alma, el principio activo. Agustín de Hipona, en su *De libero arbitrio*¹⁷, insistió igualmente sobre la aprioridad del uno: el pensamiento humano, demasiado frágil, no puede pretender ser su origen. El modelo existe antes que su realización y desempeña un papel operativo, como la imagen que se impone al artesano antes de realizar su proyecto. La idea ejemplar guía nuestras investigaciones de la inteligibilidad, nuestras producciones del sentido. Por ejemplo, en física contemporánea los modelos matemáticos hacen intuitivas las ecuaciones del electromagnetismo que la mecánica clásica no aclara ya¹⁸. El modelo, que responde a una intuición intelectual, permite explicitar aquello que se comprende haciendo posible una ac-

17. Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, II, III, 22.

18. Cf. los trabajos de Maxwell, muerto en 1879, sobre la interdependencia de las fuerzas eléctricas y magnéticas.

ción científica. Como una hipótesis ideal pero a poner en práctica, guía el saber-hacer de las ciencias.

El modelo no es una representación estática. Unifica dinámicamente un conjunto de elementos diversos. No significa un objeto, sino una actividad de síntesis. Reúne las relaciones que él mismo instituye entre diversos entes. Ordena lo dado. El empirismo concibe el orden como una relación de causalidad. Pero la secuencia causal se descubre *a posteriori* mientras que la idea ejemplar o el modelo es *a priori*. De hecho, la secuencia causal descubierta *a posteriori* es significativa porque participa en la forma *a priori* del modelo. La relación causal es un manera entre otras de unificar lo diverso; ejerce la exigencia de síntesis, que el uno dice en su pureza. Un modelo no es un dato empírico. Toma sus elementos de la experiencia, pero su sentido le viene de otra parte. Sostiene la acción y la comprensión científica proyectando un significado más allá de lo dado. Su potencia de movilización no proviene de los elementos que mantiene unidos y de los que el modelo significa una coherencia inadvertida de otro modo. Por ello el modelo no representa nada. Guía el saber. No es la idea ejemplar de un estado de hecho, sino de una posible actividad de invención.

Con mucha frecuencia, construimos nuestros modelos considerando un campo particular del saber en que su práctica puede verificarse y aplicándolo después a otro campo. Los científicos transponen así los modelos de la física a la biología. Los filósofos hacen lo mismo partiendo del psicoanálisis. La legitimidad de estas transposiciones es problemática. El origen extraño del modelo, que se relaciona con su nuevo campo de aplicación, revela a menudo nuevas relaciones entre los entes del nuevo campo estudiado, que de otro modo pasarían desapercibidas. El modelo desempeña un papel heurístico, como una metáfora. Evidencia relaciones escondidas pero significativas entre los elementos de distintos dominios de la experiencia humana. Pero, por otra parte, lo que el modelo hace descubrir no es la verdad más adecuada de los campos examinados. Por ejemplo, los mecanismos no iluminan profundamente lo propiamente humano y la genialidad de la libertad.

El modelo que unifica los elementos múltiples de un campo de saber después de haber unificado otro campo, para ser verdaderamente eficaz, debe ser adaptado. No importa que el modelo no sea

válido para cualquier cosa. Del mismo modo, las metáforas poéticas no dejan de tener sus normas. Pero ¿no habrá un modelo universal, digno de la unidad principial y que expondría el origen de toda coherencia, un modelo universal, digno del uno transcendental?

3. *Hacia un modelo universal*

Se han elaborado muchos caminos para aproximarse a un modelo así, bien el de una jerarquía de las ciencias (en nuestra exposición primero según su materia, después según su forma), bien el del paralelismo entre ellas. El camino de la jerarquía sigue un esquema racional que interpretamos con la ayuda de la analogía de proporción, y el camino del paralelismo a la luz de la analogía de proporcionalidad.

El modelo más universal debería provenir de la ciencia más unificante y que se encuentre en el principio de todas las otras. La ontología se entiende a menudo de este modo. Por sus categorías y sus predicamentos, la ontología sería la ciencia de las articulaciones más universales de los entes de nuestra experiencia. Condicionaría toda inteligibilidad y de esta manera el desarrollo de todas las ciencias particulares. Pero ¿está garantizada esta afirmación? Verifiquémoslo.

El aristotelismo agrupó las ciencias según sus objetos materiales y su aproximación formal. Su objeto material era aquello que ellas estudiaban. Su aproximación formal (que también se denominaba objeto formal) determinaba el ángulo bajo el cual aprehendían su objeto material. Estos dos planos, el del objeto material y el del objeto formal, podían combinarse entre sí. En efecto, el objeto formal de una ciencia, que determinaba su objeto material, podía convertirse en el objeto material de una ciencia más alta. La ordenación de las tres abstracciones (física, matemática, metafísica) funcionaba de esta manera, elaborando un objeto material cada vez más formal. El mundo de las cosas sensibles, la materia sensible universal aprehendida bajo del punto de vista de las cualidades pasajeras, formaba el objeto material de la física clásica. La matemática abstraía de esta materia universal todas sus notas sensibles y sólo retenía las formas inteligibles, la «materia» inteligible que ha-

ce que una forma cualitativa pueda ser clasificada y generalizada, unificada formalmente.

¿Seguiría la metafísica a la matemática del mismo modo? Supongamos que la matemática (segunda abstracción, la de lo sensible) sigue a la física (primera abstracción, la de la individualidad) y que la metafísica opera una nueva abstracción, la tercera, del mismo género que las dos primeras. Tomando como objeto material el objeto formal de la matemática, la metafísica despojaría al ente de toda materia, sensible o inteligible. De hecho, la mayor parte de los manuales pretenden que la metafísica es la «reina de las ciencias» a causa de esta tercera abstracción.

Pero ¿cómo una forma sin materia podría convertirse en verdaderamente universal? Hay aquí una ambigüedad de vocabulario que es importante esclarecer. Un concepto universal no es un concepto general. Un concepto general conviene a muchos, pero sin tener en cuenta su realidad; por el contrario, el universal integra los elementos singulares que lo componen sin dejar nada de lado. Por ello, «el singular es la resonancia, en un ser original, del orden total, como el universal está presente en cada punto real que contribuye a la armonía del conjunto. Por tanto, se armonizan y se abrazan en lo concreto»¹⁹. La metafísica, que se propone meditar sobre el principio primero, rechaza perder algo; se interesa por lo universal que distingue de lo general. Un universal conviene sin restricción al existente singular, al que no despoja de nada. La metafísica no puede dejar nada de lado si quiere ser fiel al deseo que ha sostenido su despertar: extraer el principio de la coherencia más universal. No pudiendo excluir nada, la metafísica debe integrar todas las diferencias que se dan entre los entes. En consecuencia, la metafísica es la ciencia más universal y la más singular; abarca todo y a cada uno. Si por tanto decimos que la metafísica se dedica a lo más universal, al ente como tal, no podemos comprender éste como si simplemente fuera abstraído de las ciencias subalternas, el resultado de las abstracciones primera y segunda. La metafísica no es la ciencia primera a causa del ente que, abstraído en tercer grado, sería sin ninguna materia inteligible, y por tanto ininteligible.

19. M. Blondel, *Itinéraire philosophique*, 44.

Si ahora distinguimos las ciencias por su objeto formal y buscamos el modelo que las gobierna a todas, debemos volvernos en primer lugar hacia aquello en lo cual se enraíza todo objeto formal, es decir hacia la actividad del conocimiento practicado en cada nivel de la ciencia, y buscar la actividad que engloba a todas las demás. A cada ciencia su objeto formal. La ciencia más universal ejerce el objeto formal más universal. Pero para que un objeto formal pueda ser universal, para que penetre todas las demás ciencias, no puede ser del mismo género que los otros objetos formales, ya que éstos se excluyen mutuamente. Ya para Aristóteles, la física no se hace como se hace la matemática. La ciencia más universal debe asumir todos los objetos formales animándolos interiormente sin ninguna exclusión. Tal objeto formal es pensable si se tiene en cuenta la unidad del conocimiento que es la vez sensibilidad, *ratio* e *intellectus*. Si las ciencias se jerarquizan según una estructura psicológica²⁰, la ciencia primera es aquella que ejerce las intuiciones más puras del *intellectus*. Pero ¿en qué se convierten entonces la sensibilidad y la *ratio* discursiva, las facultades de la investigación científica? La ciencia primera no puede residir sólo en el *intellectus* intuitivo.

La modernidad no ha renunciado a encontrar una ciencia principal superior a las otras por su objeto formal. En su opinión, esta ciencia es la matemática. Para comenzar, la matemática es la ciencia primera porque todas las otras ciencias (incluso las ciencias humanas) la utilizan y también, de modo más profundo, porque ejerce la forma más pura del intelecto abierto al infinito. Sin la apertura intelectual al infinito, sin la trasgresión de todas nuestras representaciones, no sería posible ninguna ciencia. La práctica matemática ejerce también la esencia de todas nuestras prácticas intelectuales particulares. No obstante, la matemática no puede autofundarse, tal y como lo mostró Gödel²¹. Se respeta su estatuto de ciencia superior debido a su método y a sus formalizaciones operatorias, pero es necesario fundarla más allá de sí misma, allí donde su apertura al infinito encuentra un sello racional que confirma definitivamente su validez más allá de sus representaciones formalizadas.

20. A la física correspondería la sensibilidad, a la matemática la *ratio* y a la metafísica el *intellectus*.

21. Cf. J. Ladrière, *Les limitation internes du formalisme*; E. Nagel - J. R. Newman, *Gödel's Proof*.

Los modelos jerarquizados de las ciencias, contruidos desde el punto de vista de su formalidad, presuponen una continuidad entre la ciencia primera y las demás. Esta presuposición, característica de la analogía de atribución, reduce las diversas ciencias a una identidad de la cual la ciencia primera, matemática o metafísica, dictaría la forma universal. Pero una perspectiva semejante no da razón de nuestros conocimientos reales. El problema es saber por qué un modelo tomado de un campo del saber más elevado formalmente es susceptible de aprehender correctamente las relaciones que pertenecen a los elementos de un campo subalterno. En efecto, al final de esta transposición, el significado real de los entes nuevamente interpretados corre el riesgo de ser aplastado por el significado de los elementos que pertenecen al modelo superior. Por ejemplo, la matematización de la física ha hecho perder el sentido de la cualidad de la materia. De modo semejante, la identificación de la sustancia con la forma, en la *Metafísica* de Aristóteles²², puede reducir la realidad sólo a su aspecto formal.

Los científicos, conscientes del riesgo de confundir los diferentes géneros de las ciencias, velan para progresar con prudencia, para verificar los resultados que obtienen por medio de la transposición de modelos. La necesidad de su verificación resulta de la autonomía originaria de sus modelos, que imponen a campos quizá demasiado heterogéneos para interpretarlos. Pero la verificación científica, que es una operación metódica, también se somete a un modelo operatorio. La verificación cae así también bajo la ley de aquello que la hace nacer, y a su vez debe ser verificada. En consecuencia, el investigador es invitado a crear un meta-modelo que mediatice el vínculo impuesto entre el modelo y los elementos a los que lo ha aplicado y que le son heterogéneos. Este proceso de verificación y meta-verificación, que podría ser *ad infinitum*, de modelo en meta-modelo y de meta-modelo en meta-meta-modelo, no satisface la exigencia a la que apela y de la que se alimenta.

Pongamos un ejemplo: la interpretación de campos culturales diferentes. Se analiza una cultura particular determinando sus estructuras reconocibles en otras culturas, construyendo analogías interculturales o esquemas válidos para varias culturas particulares.

22. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 17.

En realidad, una cultura se percibe en primer lugar en función de aquél que la percibe y que debe conocer su particularidad para no ponerse como referencia *a priori* universal²³. La investigación de las estructuras interculturales tiene algo de fascinante. El problema es confirmar metódicamente las semejanzas afirmadas. La semejanza formal entre dos culturas, ¿nace de estas culturas o es una simple homología proyectada por el científico a partir de su formación personal y de sus ingeniosas hipótesis? Si el problema fundamental de la mediación entre un modelo heurístico y la realidad de una cultura particular no se resuelve de modo preciso, una simple similitud aparente podría llevar a confundir un conjunto de elementos con otro y perder así el carácter original, único e irreductible de cada cultura, su autonomía de cara a la estructura formal y sistemática que la interpreta, su carácter extraño respecto a todas las demás culturas. Por tanto, debemos abandonar la idea de una ciencia primera que sea un modelo universal para todas las demás ciencias subalternas. Por otra parte, la idea de una ciencia primera semejante no acompaña verdaderamente a la investigación de lo más universal, sino sólo a la de lo más general.

Una unificación jerárquica de las ciencias parece quimérica. ¿No será fecundo otro procedimiento? Busquemos entre las ciencias estructuras paralelas y no ya jerárquicas, y propongamos una arquitectónica para ellas. En su *Crítica de la razón pura*, Kant entiende «por arquitectónica el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que transforma en ciencia el conocimiento común, es decir aquello que de un simple agregado de conocimientos hace un sistema, la arquitectónica es la teoría de aquello que hay de científico en nuestro conocimiento en general»²⁴. Kant precisa que la unidad sistemática no proviene de un orden simplemente lógico, ni tampoco de consideraciones, al contrario, puramente materiales. La ciencia primera, la arquitectónica, no es ni formal ni material. Unifica la diversidad del saber bajo una idea dinámica.

23. Por ejemplo P. Tempels, *La philosophie bantue*, y su crítica virulenta por F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*.

24. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832 / B 860. Para Aristóteles, de modo semejante, la arquitectónica es la ciencia primera que subordina a las otras ciencias, por ejemplo la política que somete a la estrategia, la economía y la retórica (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1 [1094a27-b4]).

«Bajo el gobierno de la razón», dice la *Crítica*, «nuestros conocimientos en general no pueden formar una rapsodia; al contrario, deben formar un sistema, y sólo en este sistema pueden sostener y favorecer los fines esenciales de la razón. Ahora bien, entiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea»²⁵ que, «para realizarse, tiene necesidad de un esquema»²⁶.

La arquitectónica no sólo hace evidentes las semejanzas entre los elementos de distintos campos del conocimiento, sino las simetrías entre estos campos considerados como relaciones de fuerzas, y la arquitectónica construye un esquema capaz de hacer ver la articulación de estas relaciones. Para construir este esquema, la investigación opera a partir de simetrías aparentes de prudentes extrapolaciones. De esta manera, podemos definir la arquitectónica de un modo más completo que en la cita de Kant que acabamos de hacer. Entendemos por arquitectónica, «una totalidad que, al interior de su concepto, coordina el conjunto de sus nociones fundamentales, de sus problemas y de sus soluciones. La diversidad y la heterogeneidad de las regiones [...] que debe abarcar una filosofía en su sistema total no le permite desarrollarse en una sola serie; debe entrecruzar varias, de la misma manera que debe coordinar varios tipos de nociones fundamentales. Tal entrecruzamiento, tal coordinación sólo son posibles si hay una homogeneidad entre todos los elementos examinados. Pero, precisamente, las regiones y los problemas que les son inherentes son heterogéneos. Para establecer el mínimo de homogeneidad requerido entre estas regiones, la arquitectónica interviene con sus simetrías (correspondencias, analogías) y extrapolaciones»²⁷. La estructura arquitectónica se inventa gracias a la simetría aparente de los conjuntos analizados. Con esta simetría se legitiman las extrapolaciones propuestas. Pero, por este motivo, la estructura permanece como una forma adherida a realidades cuyas relaciones quizá son diferentes en realidad. Todo este proceso permanece en el interior a la construcción metafórica.

Se podría mostrar cómo la idea de justicia, que es un verdadero esquema de la *República* de Platón, genera de modo arquitectónico

25. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832 / B 860.

26. *Ibid.*, A 833 / B 861.

27. M. Guérout, *Logique*, 19-26, 2-3.

simetrías entre los distintos niveles de la *psyche* y los grupos sociales, y también entre los diversos planos de la ciencia y del intelecto:

Psicología	Sociedad	Ciencia	Intelecto
Razón	Filósofo	Teología	<i>nous</i>
Cólera	Soldados	Ética	<i>dianoia</i>
Concupiscencia	Campesinos	Física	<i>aisthesis</i>

De esta manera, la idea de justicia parecía compuesta de una multitud de relaciones cada una de las cuales con su razón de ser en su campo propio, pero que son esquemáticamente simétricas, y por ello inteligibles de modo unificado.

El término «acto» desempeña en Aristóteles el mismo papel esquemático. Las categorías del acto y de la potencia, tan importantes en la *Física*, tienen un origen biológico, caracterizándose la naturaleza por su movimiento interno de crecimiento. Este modelo sirve en la descripción física de los astros y del primer cielo, pero de tal modo que «las analogías biológicas [...] están menos relacionadas con el universo de lo divino que con la condición del hombre que filosofa, el cual, cuando habla de lo divino, sólo puede hacerlo con el lenguaje de su propia experiencia»²⁸. Aquí todavía, el paso del modelo de un campo de conocimiento a otro, a pesar de toda su potencia heurística, sólo funciona si se respeta a cada uno de los campos en sus singularidades. El modelo biológico del acto y de la potencia también puede asumirse en metafísica, pero a condición de ser recreado y des-biologizado para interpretar el principio *a priori* de la *episteme proté*. De aquí el uso preferencial en metafísica de la analogía de proporcionalidad que respecta más que la de proporción las diferencias entre los entes; aunque parezca que Aristóteles prefiere la analogía de proporción para hablar del ente, de hecho aplica la proporcionalidad cuando define el «uno» como «continuo natural», como «todo», como «singular» y como «universal»²⁹.

Y sin embargo, el modelo paralelo, como el modelo jerárquico, tampoco basta para sostener la investigación rigurosa de una cien-

28. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 353.

29. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, X, 1. El Estagirita precisa: «Lo que constituye la unidad para todos estos entes es la individualidad del movimiento para unos, y para otros la indivisibilidad del pensamiento y de la naturaleza» (1052a24-b1).

cia principal, al menos si reúne campos diferentes del saber en una estructura puramente formal, epistemológica, sin tener en cuenta las sustancias reales. El modelo reflexivo muestra entonces su fecundidad.

4. *El modelo reflexivo*

El modelo que examinamos ahora no interpreta un campo del saber, el del principio originario a la vez singular y universal, a partir de un saber particular, la biología, o de un saber general, el del ente en tanto que ente. Más bien, este modelo articula los campos singulares y el acto universal del conocimiento mostrando cómo este acto implica para ejercerse la diversidad de sus singularidades. De hecho, el acto universal de la intención intelectual se practica siempre de modo singular. La relación entre la apertura universal de la intencionalidad cognitiva y su ejercicio efectivo es tal que el saber singular expresa el universal que es su alma. La ciencia del principio se desarrolla así por el par del acto y la potencia cuando este par cobra un significado reflexivo.

Poner al día la legitimidad del modelo reflexivo y su capacidad para interpretar adecuadamente el principio supone conjugar la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución en lugar de enfrentarlas entre sí. En efecto, el modelo original es aquél que deja resplandecer el acto en su expresión sin confundirse con él. El modelo espiritual supera (atribución) y mantiene (proporcionalidad) la distancia que hay entre lo originante y lo originado. Por tanto, para comprender la unidad principal y constituir la ciencia primera, debemos aprehender reflexivamente el acto espiritual unido en sí en el ejercicio diverso de su unidad fontal.

La metafísica no se contenta con meditar sobre lo que sería el concepto más general, en la cúspide de la jerarquía más completa. Si la metafísica ignora el acto y si pretende demostrar sus proposiciones sin presentar el movimiento que constituye el acto en su origen, nunca podrá asumir la unidad del universal singular. Éste no es una forma mínima. La experiencia que el espíritu tiene de sí le ofrece un modelo para ello. La reflexión da acceso al principio unificante si renuncia a las formas ideales y a sus representaciones, y si

se vincula a las condiciones de su acto. La dificultad es que, por una parte, la representación del acto expresa lo que el acto ya no es, sino lo que ha sido antes de ponerse, de una anterioridad transcendental y no cronológica, y que, por otra parte, el acto, para desarrollarse en acto, debe expresarse poniéndose fuera de sí. Sólo podemos pensar con la ayuda de representaciones, pero sin contentarnos sólo con representaciones. El enunciado del acto informa sobre su dinamismo interior sin apagarlo. Debemos renunciar a comprender el acto espiritual como una representación conceptual y aprehenderlo reflexivamente.

La reflexión sobre el acto considera con razón en un primer momento la acción efectuada en la que el acto toma cuerpo y se representa. La metafísica se hace en primer lugar fenomenología, en el sentido de Heidegger más que en el de Husserl. La fenomenología según Husserl evidencia las esencias pensadas, noemáticas; pregunta por aquello que asegura su certeza. En Heidegger la intención es existencial³⁰; articula las distintas esferas del hacer humano, la sensibilidad, la inteligencia y la voluntad, siguiendo el ritmo de un acto que, inmanente a estas esferas, las organiza atravesándolas todas.

La metafísica a la búsqueda de lo que unifica nuestra acción es transcendental desde su elaboración fenomenológica. La fenomenología, incluso husserliana, es sólo descriptiva; recoge la necesidad del acto que sostiene el fenómeno y que le hace ser ejerciéndose en él; muestra cómo un fenómeno, para ser lo que es, se vincula a la totalidad de los otros fenómenos al mismo tiempo que se origina en un acto único que los desborda a todos. El vínculo entre el acto y los fenómenos se expresa en el aristotelismo con ayuda de las categorías de causalidad. Aquí la causalidad no se entiende en primer lugar como eficiente. La finalidad le es esencial. Se la reconoce al mismo tiempo que se percibe la apertura de cada fenómeno más allá de sí mismo. Las esferas de la existencia se unen según que una vea realizarse en la otra la exigencia espiritual que determina su emergencia. Con *La acción* (1893) de Blondel se puede reconstruir una secuencia finalizada de fenómenos humanos. Estos fenómenos forman una cadena espiritual que se organiza mostrando cómo una acción ulterior realiza mejor que la anterior el deseo

30. Cf. E. Husserl, *Ideen I*, § 59-61, y M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7.

de unidad que sostenía a esta última, que las sostiene a todas en conjunto y a cada una en particular. Entonces se ve que el principio unificante no figura entre nuestras experiencias, sino que las trasciende todas ejerciéndose en cada una.

La experiencia humana no está unificada porque se agrupan horizontalmente sus fenómenos, sino gracias a una reflexión que avanza hacia la condición de cada fenómeno y hasta su propia condición, pensándose ella misma como un fenómeno. Ningún fenómeno realiza plenamente el proyecto de unidad que anima la reflexión. El saber del excedente que desborda todo entrevé el principio como la adecuación más perfecta a sí mismo, la plenitud realizada de la unidad.

La analogía espiritual recibe entonces su significado metafísico y se transforma en analogía del ser. No designa una figura de estilo lógico. Fluye en la tensión del deseo. Une la representación expresiva y el acto respetando la diversidad de estos polos. El acceso al principio no se confía a una representación. En efecto, toda forma representativa o inteligible está sometida a las condiciones transcendentales del ejercicio o del acto que es su origen y de donde procede. La fenomenología metafísica recorre el conjunto de las representaciones en que el acto se revela a sí mismo como acto, y en primer lugar en la práctica cognoscitiva; pone de relieve el proyecto espiritual que ahí se ejerce. El movimiento presentado por la analogía espiritual articula nuestras diversas acciones y el acto que tiende hacia su fin unificante. El movimiento del espíritu que se reconoce unido en sí en sus acciones (analogía de atribución) aunque no sea dueño de su procedencia en todos sus aspectos (analogía de proporcionalidad), deja transparentar en sí un movimiento cuyo origen le sobrepasa, el movimiento del ser.

La metafísica se somete a la norma del uno. Esta unidad es la de un acto cuya expresión es la efectividad. Ahora bien, un acto perfectamente unido a sí en su éxtasis, no es nuestro. Se da al multiplicarse, sin conquistarse en una división anterior. Después de la reflexión sobre el principio y tras el análisis de nuestro acto que no puede ser simple, sino que enuncia el principio simple cuya exigencia llevamos interiormente, la metafísica –para el *De veritate*– despliega el acto originario en los temas de la bondad y de la verdad. Entonces se convierte en sabiduría primera.

LA BONDAD QUE SE DA

En la deducción tomista, el primero de los transcendentales *ad aliud* es el *aliquid*, aquel cuya quiddidad (*quid*) se identifica por referencia a otro (*aliud*). Nos encontramos aquí en el plano de la definición (quiddidad) del *ens*, y no ya de su esencia o de su inteligibilidad inmanente. No insistiremos en este transcendental, que no ha hecho grandes progresos en la tradición especulativa; hablaremos de él, como de paso, sólo porque su situación y su papel en el rigor de la exposición subrayan el sentido interior de la deducción tomista.

El *aliquid* es el transcendental *ad aliud* negativo. En la reflexión sobre el uno ya estaba presente la alteridad en forma de una negación inmanente. El *unum* se revela al final de una negación que manifiesta sus determinaciones: el uno sólo es sus apariencias presentes. La reflexión debe asumir ahora estas determinaciones particulares. Aunque el *ens* no sea la pluralidad de sus rasgos, no es su pura negación y se presenta en ellos generosamente. Su presencia en sus manifestaciones indica que abandona de alguna manera su plenitud. Se particulariza presentándose *ad aliud*. La negación que pertenece al *ens ad aliud*, o al *aliquid*, subraya el éxtasis del *ens* en sus determinaciones, y sobre todo su presencia ante aquél que lo acoge. Saliendo de su unidad para advenir a la presencia del *aliud*, el *ens* se hace *aliquid*. De este modo, se niega, pero sin desaparecer; al contrario, aparece entonces al espíritu. Llamamos «don» a esta *negación* de todo *ens* que, dejando detrás de sí su origen transcendente, se presenta positivamente haciendo proporcional su quiddidad a las posibilidades de aquél que lo acoge. De ahí su bondad, el primero de los dos transcendentales tomistas positivos del *ens ad aliud*.

Tradicionalmente, el bien tiene dos definiciones, y en ellas reconocemos la distinción entre «bueno» y «bien». La bondad se da

ella misma (*bonum est diffusivum sui*) y el bien se sitúa en el horizonte de nuestros deseos. La definición de la bondad considera que ésta se encuentra en el origen de los entes. Comentaremos esta definición presentando a tres autores (Plotino, Schelling y Bruaire). El bien se estudiará después de la verdad transcendental. La distinción de la bondad y del bien en su representación en el orden indicado, estando la reflexión sobre la verdad en el centro, subrayan que la donación del ente en sus manifestaciones hace posible su reconocimiento final.

La *res* y el *unum* han mostrado el movimiento kenótico del *ens*. Colocando el *bonum* antes que el *verum*, santo Tomás precisa el orden de sus pensamientos. Sus reflexiones no sólo elaboran elementos intelectuales. El espíritu, meditando sobre el *unum* y el *aliquid*, se deja seducir por el exceso en el origen de todo inteligible. La bondad indica el acto de existir que es más radical que la esencia intelectual; nombra la acogida de su exceso. Para comprenderla, examinaremos el acto del espíritu. En efecto, la serie de los transcendentales evidencia su forma espiritual. Todo ente está animado según los transcendentales, pero la serie de los transcendentales procede menos de una afirmación sobre los entes positivos que de la experiencia que el espíritu tiene de aquello que le desborda. Después de haber estructurado la acogida del ente inteligible gracias a la *res*, al *unum* y al *aliquid*, la reflexión evidencia el saber que el espíritu tiene de aquello que le trasciende y que le da qué pensar.

1. Plotino y la simplicidad espiritual

El origen de la fórmula *bonum est diffusivum sui* es difícil de precisar¹. El capítulo 4 de *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio dice lo siguiente: «El bien sustancial extiende la bondad a todo existente». El don de la bondad concierne al ser de los entes. Dios da la existencia a todo gracias a su bondad; su don de ser ejerce su bondad; por tanto, en todo ente se esclarece la bondad de Dios. Este pensamiento evoca a Platón. Según un pasaje célebre de la *República*²,

1. Cf. J. Péchaire, *L'axiome Bonum est diffusivum sui*.

2. Platón, *República*, VI, 509b.

del bien procede toda esencia (*ousía*) y toda existencia (*einai*). El *Timeo*³ es más gráfico: el demiurgo o el artesano del mundo es bueno; compone las cosas del mundo haciéndolas participar eficazmente de su bondad. Ahora bien, de la simple bondad no nace envidia alguna, ya que la envidia es mala y la bondad sólo puede dar bondad. Por tanto, el demiurgo hace que todos los entes sean buenos como él (no obstante, en la medida en que pueden serlo; por ejemplo, los humanos más que las cosas materiales). De aquí la idea del bien que se difunde cada vez más allá, de la bondad que por esencia se da de tal manera que su receptáculo sea igualmente bueno, es decir, capaz de darse a su vez, pero cada vez con menos energía. El hombre es más bueno que la piedra. De este modo, el principio primero de todo ente es la bondad que no retiene nada en sí y para sí, sino que se expansiona fuera de sí.

Este pensamiento se retomó y profundizó en las *Enéadas* de Plotino que distinguen el uno y el ente. El alcance teológico de la meditación platónica puede dejarse de lado a favor de una exposición puramente reflexiva. Para Plotino, el principio es el uno. El uno no es un ente, sino el no-ente. En efecto, todo ente está, para el intelecto, compuesto de formas; sin forma, no le estaría presente y permanecería in-comprensido. Ahora bien, la forma es una determinación compleja. Ninguna forma, ninguna *morphé*, aunque «una» según su representación («grande»), es simple; todas provienen de una división intelectual del mundo («grande» no es «rojo»), a cuya complejidad reenvían. La forma hace posible la inteligibilidad del ente vinculándole progresivamente a todos los entes del mundo que él no es. La forma conduce desde ese momento al intelecto para que acoja al ente de un modo que ella determina según su particular punto de vista, pero enriqueciéndolo con los vínculos formales que establece con todos los entes que participan en ella.

Ahora bien, conocemos este límite de las formas porque conocemos el exceso del uno. La forma se revela como secundaria e inferior al uno. Y ya que el intelecto está vinculado a la forma, él se sabe secundario, sin relación inmediata con el principio simple, el uno. Para el plotinismo, el intelecto, las ideas y el ente no son primeros. Sin embargo, del uno que precede al ente y a su discurso, es

3. Id., *Timeo*, 29a.

necesario elaborar también un discurso, con normas no obstante inaccesibles al intelecto hecho para las formas definidas⁴. Plotino limita el mundo del intelecto a la determinación del saber. Sin embargo, hay una continuidad del uno a la forma, pero no de la forma hacia el uno. Es cierto que la inteligibilidad determinada se opone al uno, pero esta oposición no empuja al silencio o al discurso inteligible sobre el uno, su fundamento. Cuando se dice que el uno no es un ente, se introduce entre el principio y la inteligibilidad una negación que impide cualquier confusión entre los discursos propios de cada uno de estos planos, pero que no impide todo discurso sobre el uno. Plotino formula el discurso sobre el uno retomando un término antiguo, la emanación.

Étienne Gilson escribe en *El ser y la esencia*⁵: «En una doctrina del Ser, el inferior sólo es en virtud del ser del superior». Un lector apresurado e instalado tranquilamente en una doctrina simple de la participación ontológica imaginará aquí cierto panteísmo. Al contrario, «en una doctrina del Uno, es [...] un principio general que el inferior sólo es en virtud de lo que el superior no es; en efecto, el superior nunca da de aquello que no tiene, puesto que, para poder dar esta cosa, es necesario que esté por encima de ella». Según Plotino, el *nous* surge y se ejerce gracias a su diferencia con el uno originario; no es el principio, sino lo diferente. El análisis de los términos lo evidencia: lo superior nunca da lo que tiene, puesto que no puede dar al inferior convertirse en superior sin hacer de él un superior y sin destruir su superioridad. Si el uno diese el ser uno al ente, ya no sería uno sino más de uno. En consecuencia, el uno, para ponerse como uno, debe poner al otro como no-uno, es decir, múltiple o complejo. El *nous* es el primer ente complejo. El uno hace ser a otro distinto de sí, el *nous* o el pensamiento cuya estructura esencial es una diversidad unida. El uno hace ser un primer múltiple a partir de sí, poniéndose como uno a distancia de este múltiple. En este primer múltiple palpita todavía su origen. El pensamiento ejerce la potencia del uno. El pensamiento, sin ser el origen uno, tiene la memoria de aquello que le hace ser

4. Desde este punto de vista de Plotino, se puede criticar la metafísica de la Modernidad de un modo semejante al de Heidegger. Cf. P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*.

5. E. Gilson, *L'être et l'essence*, 42.

y es capaz, animado por esta nostalgia, de poner una identidad en la multiplicidad de su acto.

Profundicemos ahora en la experiencia reflexiva, la analogía primera del acto de ser. Después volveremos a Plotino. El espíritu es la potencia de simplicidad. Descartes lo ha expresado en su célebre proposición: *Cogito, sum*. El verbo *sum* no indica el existir del *cogito* a semejanza de un ente sensible, de esta hoja de papel. El existir del *cogito* significa una presencia original en sí. El espíritu accede a sí y se reconoce idéntico en sí en la multiplicidad de sus operaciones y de sus elementos. El principio de la tercera *Meditación* dice que *cogito* significa tanto pensar como querer o amar. La experiencia del espíritu es la de una simplicidad que se ejerce en una diversidad de actos y que accede a sí atravesando una multiplicidad, por ejemplo las sílabas de sus enunciaciones lingüísticas. El pensamiento se divide en sus expresiones, pero no separa al espíritu de sí. Al expresarse, el pensamiento pone formas exteriores complejas, pero que no carecen de unidad interior. Por tanto, el pensamiento se ejerce en aquello que él no es. El pensamiento invita entonces al espíritu a volver sobre sí partiendo de sus múltiples expresiones, porque éstas, bien organizadas y unificadas, por ejemplo en frases con sentido, reflejan su forma interior. Toda expresión de sí es división de sí, pero sin separación de sí. El pensamiento analiza sus expresiones o las determinaciones de los entes poniéndolas a distancia de sí, pero sabe que de este modo ejerce su acto espiritual y que puede encontrarse en ellas. El pensamiento es como el ojo que mira las cosas de lejos y que no se ve a sí mismo para ver. A distancia de sí pero no separado de sí, el pensamiento no se ve, pero se sabe trabajando.

El espíritu es simple, de modo que, formulando sus determinaciones y estando informado por él, el pensamiento tiene nostalgia del uno. La simplicidad del espíritu parece destruida por las operaciones de división del pensamiento. El espíritu accede a sí conociéndose en lo múltiple del pensamiento. Así parece desaparecer, pero el pensamiento es eficaz con la condición de juzgar el mundo y de ejercer para ello aquello que no puede reducir a sus operaciones de división y de análisis: la simplicidad del espíritu. Para Plotino⁶, el

6. Plotino, *Enéadas*, V, 1, 6.

pensamiento inclina al uno hacia las formas abstractas de los entes, pero el uno le da su luz para que este descenso no provoque una pérdida de sentido, un olvido del origen en la diversión mundana y verbal. El pensamiento da al uno una consistencia óptica cuando determina al ente en su forma y cuando critica sus apariencias. Pero por sí mismo, el pensamiento ocupado en precisar y en dividir sus abstracciones olvidaría el uno. Es necesario que el uno le dé su luz para que formulando sus determinaciones, el pensamiento ejerza una potencia de unidad, para que sus distinciones no sean fragmentaciones de la inteligibilidad. Entre el espíritu hecho para el exceso del uno y el pensamiento hecho para las formas abstractas hay una circularidad, atestiguada por nuestra experiencia intelectual, pero no un círculo vicioso, pues estos dos polos no son iguales. El espíritu constituye de hecho una mediación entre el uno y el pensamiento; es uno y múltiple. El uno reside en nuestra memoria espiritual, pero la vida invita a determinarlo en nuestros pensamientos y, sin romper el encantamiento de su simplicidad, a desplegarlo en nuestras expresiones discursivas. Sin espíritu mediador, olvidáramos el uno y nos precipitaríamos inevitablemente en la palabrería.

La relación del uno con la expresión sería una pura caída si no hubiera una mediación real entre ellos. No hay fundamento que subsista para nosotros si no se expresa, y toda expresión con sentido reenvía a un fundamento. Es cierto que la expresión no es el fundamento, sino su expresión; el uno no es el ente que lo expresa. Pero ¿qué sería el uno sin los entes en los que adviene para nosotros? Y nuestras expresiones, ¿cómo tendrían sentido y no serían sólo movimientos de nuestras bocas si no dijese más que sus sonidos? Del mismo modo, el espíritu conoce su identidad al expresarse de múltiples maneras, revelando la identidad simple de su acto en la complejidad de sus manifestaciones. Acordándose del uno, el espíritu retiene el pensamiento al borde del olvido de su origen a la vez que anima su trabajo de análisis. Esto significa que tanto el uno como el espíritu son poderosos, que se esconden en lo múltiple sin que este velamiento suponga su pérdida en su contrario. El uno se da en lo múltiple y el espíritu en el pensamiento reteniéndose para confirmarse en ellos.

El acto espiritual, a distancia de las obras del pensamiento, las asume en sí; atraviesa la oposición de lo conocido y del cognoscen-

te. *Cogito, sum*. Se puede analizar esta proposición y traducirla en distintas lenguas, pero siempre se expresará en ella un espíritu idéntico y simple. El espíritu siempre encuentra ahí su presencia; poco importa la lengua utilizada. Expresando esta fórmula, el espíritu se dice idéntico a sí; es cierto que reconoce una diferencia respecto a su acto simple, pero también la posición de su identidad. De este modo, el espíritu se comprende como una potencia extática, capaz de ejercer su unidad en la multiplicidad, y también una potencia de síntesis que llama a sí sus múltiples pensamientos. El espíritu comprende su identidad simple en esta fórmula múltiple: *Cogito, sum*.

El pensamiento analiza y distingue; opone su obra y el acto espiritual de pensarse. Esta oposición es superada espiritualmente, como atestigua la fórmula cartesiana. El espíritu se reconoce comprometido en la enunciación de la fórmula: *Cogito, sum*. Su reconocimiento reflexivo no es ni evidente ni intuitivo. La filosofía reflexiva no es una filosofía de la intuición. Antes de formular su proposición, Descartes tiene cuidado de sembrar la duda sobre toda intuición y evidencia, incluso la necesaria de un juicio matemático como «dos más tres siempre serán cinco»⁷. El pensamiento distingue analizando; el espíritu une reflexionando. El pensamiento conoce su diferencia respecto al espíritu, y el espíritu conoce su compromiso en el pensamiento. La unidad del espíritu ilumina las divisiones del pensamiento, de manera que éste no separa aquello que precisa. Es cierto que el pensamiento puede abandonarse al juego de las distinciones infinitas y renunciar al uno y al sentido, y el espíritu puede exiliarse en sus sueños lejos de toda expresión múltiple. Pero estas exclusiones mutuas del pensamiento y del espíritu firman la muerte de ambos. Un pensamiento sin una unidad dotada de sentido se pierde en sonidos, y un espíritu sin diversidad muere en la esterilidad. El espíritu no se conoce presente en sí fuera de la producción de su pensamiento. Pero el pensamiento puede perder al espíritu. Por tanto, el espíritu accede a sí deteniendo su pensamiento al borde del abismo, al llamarlo a sí.

El espíritu adviene a su simplicidad al llamar a sí sus pensamientos. Al reconocerse trabajando en sus pensamientos múltiples, cono-

7. R. Descartes, primera *Meditación*, 16.

ce su fecundidad, su marca en el mundo que él no es. Por ello decimos que el espíritu se da al pensamiento. Confirma su simplicidad dándose en las formas diversas de sus actos. Su simplicidad es inmanente al pensamiento, pero a condición de recordarle su origen espiritual, a condición de que el pensamiento sepa que se ejerce en la unidad originaria cuando divide y analiza. El espíritu no se acoge inmediatamente, sino pensándose y dividiéndose, y gracias a una reflexión segunda que encuentra en las obras dispersas del pensamiento la presencia de su fecundidad original. Durante esta reflexión, y ya que ella misma es una expresión o una obra del pensamiento, el pensamiento analítico recuerda aquello que lo funda y que no se emplea en sus divisiones. El pensamiento divide, pero si conoce su operación de división, conoce también lo que hace posible esta operación. Sin la simplicidad originaria del espíritu y su fecundidad generosa, las obras del pensamiento nada dividirían, sino que separarían todos sus fragmentos, queriéndolos independientes y sin sentido. Fuera de la síntesis espiritual, el pensamiento se agota en sus pensamientos. Para pensar bien, el pensamiento debe conquistarse él mismo en sus expresiones, juzgarlas, aliarse con el espíritu.

El espíritu accede a sí cuando el pensamiento se verifica, reflexiona sobre sus operaciones, sobre su hacer más que sobre sus hechos. Es cierto que el pensamiento supone en primer lugar los hechos que analiza, pero después reconoce en sus operaciones de verificación una acción originaria, una síntesis memorable hacia la que apunta y que asegura la atención a las condiciones objetivas y subjetivas de sus obras. El espíritu se une a sí cuando el pensamiento presta atención a los actos implicados por sus juicios. El pensamiento que hace concordar sus palabras con la exigencia espiritual de simplicidad conoce así la insuficiencia de sus palabras. El pensamiento podría entrar entonces en el silencio de un misterio sin división ni multiplicidad, el misterio de la simplicidad espiritual que anima sus operaciones. Pero este silencio no es necesario. La reflexión atestigua lo que está en juego aquí. El pensamiento atestigua así que él no es su propio destino.

El espíritu obtiene del uno la energía que le permite engendrar la esencia y determinar el ente por el pensamiento⁸. En este engen-

8. Cf. Plotino, *Enéadas*, V, 1.

dramiento, el espíritu ejerce la potencia de simplicidad que rige todas nuestras actividades múltiples a partir de una alteridad que no entra en ninguna división, de una diferencia sin distinción analizable. La presencia del espíritu a sí es una presencia en el misterio. Plotino habla de ello como de un tocar. El uno se da al espíritu tocándolo. El intelecto pone a distancia para ver mejor: objetiva. Por el contrario, el tocar implica el contacto y sugiere una presencia inmediata. El uno se comunica al espíritu tocándolo. Nuestro pensamiento es dividido, múltiple, pero esta multiplicación supone la energía del espíritu y la simplicidad del uno. El pensamiento del uno sólo es posible asumiendo un no-pensamiento, una simplicidad y una unidad que lo atañe interiormente.

De este modo, Plotino retoma, radicalizándola, la mediación aristotélica sobre el pensamiento del pensamiento⁹; por lo mismo, retoma lo esencial de las tesis del Estagirita sobre el acto, la *energeia*. La tradición postplotiniana profundizó estos mismos temas. El texto denominado *Anónimo de Turín* entiende el acto como una actividad. Ya para Plotino y su escuela, el verbo *einai*, «ser», significa también «hacer». Ser es hacer. «En el mundo de las naturalezas simples, el ser (*einai*) y la actividad (*energein*) son todo uno»¹⁰; el ente (*to on*) constituye su resultado o efecto. El ser es un acto, una energía, un movimiento, una acción, que el ente manifiesta suspendiéndolo o fijándolo en sus determinaciones analizables. El ente viene con el pensamiento, que el uno o la acción hace surgir tocando el espíritu. Tocando el espíritu, el uno se produce de manera efectiva ante el pensamiento como una morada originaria. Pero también se hace ente, distinto al pensamiento, distinto al uno porque también el pensamiento es uno. El *Anónimo de Turín* constituye así una de las fuentes de la comprensión del ser como acto, el *actus essendi* que la tradición tomista¹¹ no comprende como un hecho o un estado de ser, sino como un hacer o un acto originario, un hacer que pone el ente.

¿Cómo hablar de la producción del uno? La emanación no es un proceso que extiende en la historia, en distintos momentos, la

9. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 9 (1074b 334).

10. Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 4.

11. Sobre la influencia del plotinismo en Tomás de Aquino, cf. G. Ventimiglia, *Gli studi sull'ontologia tomista*.

unidad siempre idéntica de su origen. No hay en primer lugar la simplicidad del uno y después la diferencia de los entes múltiples en los que el uno llegaría al conocimiento de sí. La emanación plotiniana no es hegeliana. La mentalidad que refleja es también distinta a la del libro bíblico del Génesis. Según la Escritura, los entes advienen al hilo de una división progresiva de las cosas, de una separación gradual de los elementos¹². La reflexión plotiniana invita más bien a comprender que la división se realiza interiormente al uno simple, a partir del uno. La experiencia espiritual ilumina este trabajo del uno. El uno, según Plotino, penetra inmediatamente lo múltiple, de modo semejante a como el espíritu accede a sí confirmando su simplicidad en las divisiones de su pensamiento. El espíritu, para acceder a sí, no niega estas divisiones (lo que sería una nueva división), sino que se conquista en ellas, se sabe todo entero en su trabajo de formación de sus proposiciones. El acceso al uno viene al mismo tiempo que el espíritu se reconoce en sus pensamientos múltiples.

Pero este reconocimiento manifiesta aquello de lo que el espíritu no puede ser el único origen. El espíritu no se da inmediatamente en sus expresiones. Debe luchar para conquistarse en ellas, que no le están disponibles de cualquier manera, que se le resisten. El espíritu no accede a sí a partir de su propio conocimiento o de una indeterminación vacía. Su energía le hace acceder a sí cuando choca contra el mundo que le ofrece resistencia. Por tanto, si el uno emana y permanece fuera de sí siempre idéntico a sí, sin perder nada de sí ni romperse, si el espíritu se parece a esta donación del acto en sus pensamientos, es necesario añadir que el espíritu accede a sí partiendo de aquello que le resiste; recorre en sentido inverso el movimiento de la emanación purificándose¹³. Si el uno se difunde a sí mismo, el espíritu también, pero en un segundo momento, reconociendo su bien en la alteridad que le presenta en primer lugar el pensamiento y que él retoma después en sí como su bien.

Así, el espíritu aparece ante sí mismo como una espontaneidad que, dándose a otro, le vuelve hacia sí, que se conoce como tal a

12. Cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*.

13. Cf. las dos obras de J. Trouillard, *La procesión plotinienne* y *La purification plotinienne*.

condición de difundirse en este otro del que el espíritu transfigura la alteridad y de hecho, no una identidad en sí, sino una proximidad amigable. La simplicidad espiritual ejerce una potencia de síntesis. Por ella, el carácter extraño de la alteridad se supera y transfigura en diferencia de relación. El espíritu que accede a sí fuera de sí, en otro, no se pierde en él, sino que urde con él una relación. *Diffusivum sui* define así el espíritu, que es amistad. La potencia de la relación está condicionada por el acto del pensamiento que piensa algo, otro. En esta alteridad de lo pensado, el espíritu reconoce el término deseado de su actividad. La alteridad de lo pensado no es para el espíritu algo extraño, una oposición inquietante, sino una relación bendita. El espíritu accede a sí transformando el mundo de su *expresión* en mundo de *su* expresión. Transfigurando la alteridad del pensamiento, se hace éxtasis y ejerce el acto del uno. La alteridad de lo pensado, mientras que antes se imponía al espíritu como una amenaza, se convierte en una bendición para él, dándole algo sobre el cual ejercer aquello en lo que el espíritu es lo más próximo del uno. El tocar inicial del uno despierta al espíritu a sí y anima su acto de pensar. Así, el espíritu ejerce a su modo el acto del uno del que emana. La multiplicidad de sus pensamientos no adquiere sentido a partir de ellos mismos, sino interiormente a un acto originario en la simplicidad y la fecundidad del uno.

Pasando del carácter extraño de sus pensamientos a su relación con su acto, el espíritu ejerce y difunde la bondad. La bondad transforma las oposiciones de los múltiples en relaciones; ejerce la emanación, la continuidad del principio hasta aquello en lo que él mismo se desborda. La emanación traduce una exigencia del espíritu que supera la división en la que él se compromete. El uno no se da al otro como uno, sino como diferente. La emanación no conduce al panteísmo. El uno, para hacer ser, da aquello que no es y se tiene en reserva. La unidad que él da es una multiplicidad que él estructura volviéndola hacia él. La vuelta de lo múltiple hacia el uno, por la potencia del uno, lo unifica. El uno se desborda así, dando a lo múltiple un centro y una participación en él. La unidad resultante del principio y que abarca lo múltiple se ejerce por lo múltiple que vuelve hacia su principio, no para reabsorberse en él, sino para brillar más en ello. Por tanto, la emanación va de lo simple hacia lo múltiple, no para agotarse, sino de tal manera que lo

múltiple se vuelva hacia lo simple. Este trabajo del uno reconcilia los opuestos, y es bueno. En este sentido, la conversión de lo múltiple y la reconciliación de los opuestos actúan el esplendor de lo simple y se hacen eco del uno. Lo múltiple, volviéndose hacia su origen, lo pone entonces como otro, indefinidamente, pues su retorno es sin fin, afortunado ahora y siempre. Lo múltiple pone así, en el centro de su unificación, una última multiplicidad, una diferencia interior a la tentativa de su superación siempre imposible. De esta superación imposible y necesaria se concluye que lo múltiple vive y subsiste en su estado de multiplicidad gracias a la simplicidad del principio que le hace ser como diferente y que le establece como múltiple originario.

2. Friedrich Schelling y la creación

El filósofo alemán da a esta reflexión una amplitud nueva, marcada, como en el caso de Plotino¹⁴, por la experiencia reflexiva, pero más integrada en el sistema categorial de la teología cristiana, que él mismo racionaliza. La articulación dinámica del uno o del ser con el ente recibe de la creación *ex nihilo* una luz nueva¹⁵.

En los textos que lo mencionan por primera vez, Schelling entiende el *ex nihilo* de la creación como un índice de la diferencia ontológica, como una negación radical entre el ente y su fundamento, de manera que rechaza una emanación entendida como una producción de una determinación a partir de una indeterminación, como si Dios estuviera indeterminado y accediera a la determinación por medio de esta emanación creadora. De hecho, puesto que no se ve cómo lo indeterminado podía poner alguna determinación a partir de su indeterminación, es necesario decir que Dios es un origen absolutamente determinado. Lo indeterminado, si produce algo, produce lo indeterminado. Por tanto, Dios, ya absolutamente determinado, no se determina al crear.

14. Cf. X. Tilliette, *Vision plotinienne et intuition schellingienne*. Dejaremos de lado el análisis reflexivo de Schelling, para examinar su concepción de la génesis de los entes.

15. Cf. E. Brito, *La création selon Schelling*, 465-478. Sobre la evolución de Schelling, cf. Id, *La création ex nihilo selon Schelling*.

Aunque Dios sea determinado desde siempre, el *nihil*, o la negación que pertenece a toda determinación, no le afecta; sólo vale para lo creado que proviene de su libertad. La creación hace surgir los entes particulares que atestiguan la libertad singular de Dios. «Dios se particulariza menos a través de la creación de lo que él se manifiesta en ella en su singularidad absolutamente libre»¹⁶. En este contexto, la expresión *ex nihilo* no dice que las cosas vengan de la nada, sino que vienen sólo de Dios. *Nihil* no tiene ninguna positividad. *Ex nihilo nihil fieri*, decía ya santo Tomás¹⁷. Por tanto, no se ve cómo la palabra *nihil* puede tener un significado positivo en la reflexión sobre la creación. Más bien desempeña el papel de un instrumento racional que expresa la gratuidad de la venida de todo ente al ser: la única razón es que es bueno que sea. *Nihil* determina el ente creado en él imponiendo un límite que apunta hacia su origen. Para pensar el ente que no es un *nihil*, pero que no tiene su razón de ser en sí mismo puesto que es *ex nihilo*, es necesario afirmar que es dado en sí por Dios. Lo creado es *ex nihilo a Deo*. Viene sólo de Dios¹⁸.

Lo creado viene de Dios en tanto que es positivo, pero sin contener en sí el origen de su positividad. Sin embargo, esta explicación no hace ver cómo lo creado viene de Dios sin ser Dios, puesto que, si no es nada por sí mismo, es de Dios. En consecuencia, no se alejan completamente los peligros del panteísmo. Por otra parte, es difícil explicar de esta manera cómo Dios ha podido sacar lo finito de lo infinito. Por tanto, es necesario encontrar una nueva interpretación del *ex nihilo*. En una segunda serie de textos, Schelling intenta pensar el paso del Infinito a lo finito trasponiendo el *nihil* de lo finito al Infinito y suponiendo que el *nihil* traduce en el tema de la creación una suerte de caída eterna del Infinito. «Ninguna acción positiva emanando de las Ideas o del Absoluto sabría ofrecer un punto susceptible de conducir del Infinito a lo finito. El fundamento de las cosas sólo puede residir en su caída del Absoluto. Esta caída es tan eterna como la Absoluta misma. Es inexplicable»¹⁹. La creación *ex nihilo* de lo finito expresa la kénosis eterna del Infinito que se hace inexplicablemente finito.

16. E. Brito, *La création*, 469.

17. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 45, 2, ad 1.

18. Cf. *Ibid.*, ad 2.

19. E. Brito, *La création*, 470.

Sin embargo, la creación *ex nihilo* no puede entenderse en clave de negación absoluta, pues en este caso lo creado sería puramente negativo, y, no obstante, es positivo. Debemos pensar más bien que, en tanto que finito y positivo, lo creado constituye una determinación que el Infinito se da a sí mismo de cierto modo. Pero entonces, ¿no volvemos al panteísmo? En este sentido, Schelling formula una tercera interpretación del *ex nihilo*. El infinito se particulariza creando. Ahora bien, puesto que el Infinito está determinado desde siempre, no pasa de la indeterminación a la determinación. Más bien se hace, de determinado infinito, determinado finito. Este proceso de particularización es inmanente a Dios. Se le comprende introduciendo el *nihil* como una categoría que da cuenta de la oscuridad que envuelve a todo ente fuera de su positividad y de su luminosidad ante la conciencia. De ahí las tesis de Schelling sobre el combate de Dios contra las tinieblas. Dios creó eliminando toda oscuridad, haciendo venir a todo ente a su luz, y en primer lugar él mismo, cuando separa su conciencia del caos de lo inconsciente. «Dios se hace a sí mismo», afirman las *Búsquedas de la libertad*. Él «excluye de sí aquello que hubiera en él de oscuro, para elevar progresivamente este mismo oscuro a la claridad. Este ser subordinado, inconsciente, que Dios intenta expulsar de su interior auténtico, es la naturaleza caótica. Dios [...] divide en sí mismo lo consciente y lo inconsciente. Estos dos principios se comportan como el ente y el no-ente»²⁰. *Nihil* designa ahora aquello que no tiene luz, perfección, aquello que no es un ente, el inconsciente, el no-ente. Dios, iluminando y determinando a todos los entes al arrancarlos del *nihil* caótico, se revela positivamente en lo finito en que los entes nos aparecen. Las cosas finitas y particulares constituyen el dominio de la revelación. Por tanto, el *ex nihilo* no significa una creación a partir de la nada, sino una creación que se aleja de las tinieblas. El *nihil* no es una ausencia sino una oscuridad. El acto del Creador es resplandecer siempre más allá. Al crear los particulares, Dios conquista los entes hundidos en la oscuridad; de este modo hace posible su revelación, incluso a sí mismo. Pero ¿no resulta entonces la creación de una necesidad originaria, que se impone a Dios para que él acceda también a sí mismo?

20. *Ibid.*, 471.

El *nihil* significa la esencia no-manifestada del ente o Dios no-revelado. Para Dios, crear consiste en remontarse sobre la oscuridad más que en donarse a sí mismo²¹. La creación es un triunfo de Dios sobre una resistencia co-eterna que escapa a su iniciativa. Dios está sometido a la necesidad de superar el caos que le contradice. De hecho, este modo de comprender la creación lleva hasta el mismo Dios la «nueva creación» que san Juan sitúa en el origen. La creación se piensa en términos de salvación dada en Dios, como si Dios debiera salvarse de una oscuridad amenazadora.

Pero en este caso, *nihil* viene antes que Dios. Esto que no puede ser, Schelling lo ve bien. Por tanto, es necesario abandonar las distintas interpretaciones del *ex nihilo* propuestas hasta ahora. En sus últimas obras, sobre todo en su *Sistema de filosofía positiva*, Schelling vuelve a las expresiones clásicas. *Nihil* tiene ahora un alcance negativo. Si nos está presente por medio de sus criaturas, Dios está en relación con nosotros. Pero Él es también, según la formulación del *Proslogion* de san Anselmo, *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, irreductible a sus obras. El *nihil* dice la irreductibilidad de este exceso. Dios es en primer lugar en sí mismo y no para nosotros. Él crea y entra en alianza con el hombre, pero a partir de una energía interior o de una potencia que procede a su creación. No pensamos a Dios en función de lo creado, sino a lo creado en función de Dios: en lo creado, Dios se revela como Dios, que trasciende absolutamente lo creado. Él adviene en lo creado negando en ello lo infinito de su potencia. Él es *nihil*, nada de la criatura. En sí absoluto, se hace próximo a nosotros para revelarse. Se hace finito en nuestro favor puesto que nosotros somos finitos. La expresión *ex nihilo* posee entonces un significado negativo en cuanto a Dios en su origen, pero positivo en cuanto a la criatura finita que Dios hace ser.

Pero ¿cómo pasar de lo positivo a lo negativo? Debemos pensar a Dios absolutamente en sí y sin referencia a nosotros. La noción más elevada de Dios indica su independencia absoluta, la exclusión de toda relación necesaria de Él con nosotros, *id quo maius cogitari nequit*. Dios no está atado a nada. Su libertad absoluta no puede

21. Cf. J. F. Courtine, *Extase de la raison*, 113-148: «De l'Universo à l'Universalitas», sobre todo, 121-130.

confundirse con la sola libertad de indiferencia, que supone la presencia de varias opciones posibles. Todo está abierto ante él, y él no se propone ninguna elección que no esté determinada por su libertad soberana. Para crear, antes de revelarse en lo finito, es necesario que haga venir en sí un posible. La expresión *ex nihilo* significa que no hay nada anterior a la libertad de Dios que obligue a suscitar en sí los posibles. No hay nada que fuerce la libertad de Dios; tampoco hay nada que le prohíba algo, sea lo que sea, salvo la contradicción. Nada impide a Dios, antes de todo posible y de todo real, exponerse libremente de modo contingente.

Sin embargo, la posibilidad de realizarse fuera de sí y de revelarse nace, según Schelling, de una exigencia interior a Dios²². Sin esto, la gratuidad de lo creado lindaría con el absurdo. Por tanto, se distingue lo posible y el querer. Lo posible está abierto a la realización, pero sin embargo no es querido. «La posibilidad de la creación no es querida, emerge de sí misma en el espejo de la esencia divina»²³. Por el contrario, el querer hace ser. «El impacto del querer divino recae en la realización y no en la ostentación momentánea»²⁴. Por tanto, lo posible nace en Dios sin que él lo quiera, pero sólo puede hacerlo existir, crearlo y realizarlo queriéndolo. Los entes existen en tanto que queridos libremente por Dios. La voluntad viene después de lo posible, en lo cual Schelling está de acuerdo con el intelectualismo clásico. La libertad de la voluntad divina está condicionada por los posibles que nacen de su entendimiento. Pero los posibles sólo llegan a ser cuando son queridos. En Schelling, lo posible precede formalmente a la voluntad, pero él mismo está precedido realmente por la libertad divina. Reconocemos así la bondad cuando se difunde realizando los posibles. Sin embargo, a pesar de todo, ¿qué podría hacer la libertad divina sin los posibles que surgen de su entendimiento? La libertad divina está sometida, para realizar sus proyectos de bondad, a su entendimiento. Schelling vuelve finalmente a los esquemas clásicos de la creación según los cuales el Creador realiza las ideas que su *Logos* eterno conserva en sí. Pero, no obstante, es neces-

22. Cf. X. Tilliette, *Toutes les possibilités se réalisent*.

23. E. Brito, *La création*, 475.

24. *Ibid.*

rio reconocer que el Verbo surge del amor y que las Ideas son puestas libremente. Con esta condición, la creación goza de la bondad transcendental.

3. Claude Bruaire y el ser del don

En su obra *El ser y el espíritu*, Claude Bruaire, lector asiduo de Schelling y atento a las posibilidades de la filosofía reflexiva, muestra la consistencia ontológica del espíritu, en el que se trata de reconocer el ser dado²⁵. Antes de meditar sobre este don, indiquemos cómo Bruaire considera el espíritu de modo general.

La excelencia del espíritu se manifiesta en primer lugar liberándolo de las cadenas de lo meramente mecánico. Merleau-Ponty había entrevisto ya esta liberación en su tesis sobre la *Fenomenología de la percepción*, particularmente en las páginas que discuten las posiciones del asociacionismo²⁶. La solución que propone es tener en cuenta lo pre-reflexivo que sostiene a la vez la reflexión y la representación. Pero para Bruaire la ontología no puede contentarse con un fundamento prerreflexivo. Tal fundamento sería necesariamente inexpresable ya que es anterior al lenguaje, y escaparía a la interrogación filosófica. Ahora bien, «mi palabra implica siempre su explicitación y su justificación en y según el orden de lo verdadero y de lo coherente, que no es mío en absoluto y que permite su comprensión, su rememoración, su descripción»²⁷.

Esta crítica de Bruaire a Merleau-Ponty indica las claves del debate sobre el espíritu. La reducción del fundamento a lo informal, a la indeterminación que precede el sujeto y el objeto, no puede pretenderse una obra vigorosa de la reflexión filosófica. Sin embargo, la posición de un fundamento de este género, ¿no colma el deseo de la filosofía que se quiere lo más amplia posible, la más

25. C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, uno de cuyos capítulos se titula «Ontología»: «Proponemos este vocablo, el único adecuado para conjugar los términos griegos significantes del ser y del don» (p. 51, nota 1).

26. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 20-33.

27. C. Bruaire, *La philosophie du corps*, 131. Esta crítica apenas tiene en cuenta las páginas de la *Phénoménologie de la perception*, 205-210, sobre el lenguaje y la unidad de la voz, del significado y del sentido.

universal, capaz de contener todo, incluso el espíritu que pone la pregunta metafísica? La filosofía, ¿no va a acercarse a lo indiferente que sobrepasa todos los diferentes para unirlos y fundarlos? No, pues el precio de la realización de este deseo es demasiado alto: prohíbe a la filosofía hablar razonablemente. Un principio indeterminado, que nunca puede ser aprehendido por un discurso articulado y determinante, disuelve todo ente en un fundamento vago del que nada se puede decir, ni siquiera que no se pueda decir nada. Para evitar esta equivocación y este agotamiento del esfuerzo del pensamiento, esta negación del espíritu, para dar al principio alguna positividad, Bruaire se dedica a mostrar la diferencia que hay entre el ser del espíritu y su esencia²⁸.

Por «esencia» se entiende «lo que es» una cosa. La definición o la quiddidad muestra esta esencia en función de la inteligibilidad del mundo y de nuestra experiencia. Ahora bien, si distinguimos la esencia y el ser y si la inteligibilidad pertenece a la primera, ¿no carecerá el existir de esencia e inteligibilidad? El existencialismo asume formas de irracionalismo. Para no condenarnos a la inefabilidad y a la inconsistencia del pensamiento, debemos reconocer una inteligibilidad al ser del espíritu, pero distinta a la inteligibilidad de la esencia definida.

¿Cuál es la inteligibilidad propia del espíritu en su ser? Hay una interioridad mutua entre el ser del espíritu y su esencia, pero también una tensión o una diferencia, expresada por la distinción griega entre *pneuma* y *nous*. En Platón, el *nous*, momento intuitivo de la función intelectual, en el polo opuesto de la materia sensible, es pariente de los dioses y de las ideas puramente inteligibles. Al contrario, el *pneuma* (que traduce literalmente «espíritu») significa el ritmo de la respiración, la identidad del viviente, de lo biológico, el «principio y motor invisible de lo visible, insensible de lo sensible»²⁹. El *nous* trasciende el mundo a fin de juzgarlo; conviene al ser del espíritu. El *pneuma* es inmanente al cuerpo y al mundo; conviene a su esencia. Sin embargo, la oposición entre la transcendencia del saber de las ideas y la inma-

28. Sobre la distinción originaria, pero no real según Bruaire, del existir y de la esencia, cf. *L'être et l'esprit*, 53.

29. *Ibid.*, 22.

nencia del espíritu en el mundo no está resuelta. El *nous* y el *pneuma* desempeñan alternativamente el papel del otro. De este modo, puede comprenderse el espíritu confundiendo el *nous* y el *pneuma*, asumiendo la inmaterialidad del *nous* en la «traducción esquemática [del] postulado vitalista»³⁰ específico del *pneuma*, o elevando el *pneuma* tan por encima de lo visible que su espiritualidad deviene desencarnada.

El enunciado del espíritu sería falso e indigno de sus orígenes si le hiciera comprender como inmaterial, invisible, fuera del mundo e incapaz de inscribirse en él pronunciando sus frases dentro de él. Por tanto, se trata de unir el *nous* y el *pneuma* en la unidad concreta de la experiencia intelectual. La reflexión filosófica espera acoger lo invisible que adviene en lo visible. El *nous*, por sí mismo invisible y trascendente, se convierte naturalmente en *pneuma*, visible e inmanente. Por ello la reflexión completa sobre el espíritu es metafórica; pasa de un género a otro, de lo trascendente a lo inmanente; entiende el *pneuma* como una potencia que trasciende el flujo de la naturaleza. Para Aristóteles por ejemplo, «el ser en potencia, es ‘el espíritu en la naturaleza’, aquello por medio de lo cual y por lo cual la naturaleza no es la materia fenoménica que la configura y la manifiesta. Esto hace que el espíritu permanezca cuando la vida duerme»³¹. El espíritu no se identifica con la temporalidad de la naturaleza física. Comprobamos su potencia cuando experimentamos su presencia continua en el momento en que nuestra conciencia se despierta o se duerme. Por el contrario, el *nous* que se piensa a sí mismo a la manera del Dios de Aristóteles y que renuncia a la intuición platónica, accede a sí al comprometerse como espíritu en lo múltiple, en lo visible irreductible a sí.

La tensión entre el *nous* y el *pneuma*, la atracción mutua de los principios de simplicidad (*nous*) y de multiplicidad (*pneuma*), se encuentra en el corazón de nuestro conocimiento. El *pneuma*, principio de encarnación pero que trasciende la naturaleza que pasa, irradia en nuestras palabras. No tenemos conocimiento de lo real sin usar palabras. Pero nuestras muchas palabras, para ser significativas de los entes unidos en ellas, resultan de una doble reflexión:

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 23.

la «del ser sensible en concepto inteligible»³² y aquella «en que el pensamiento se recoge, se desprende de sus hábitos para retomarse, comprobarse, reconstituirse en el crisol de la interioridad»³³. Estas dos reflexiones se entremezclan. El espíritu se conoce a sí mismo experimentando su conocimiento conceptual; constituye su interioridad cuando se adhiere a la exterioridad. «El espíritu humano se conoce si, en primer lugar, ha conocido»³⁴. La presencia ante sí es interior a la afirmación conceptual en la que los entes del mundo se ofrecen para ser conocidos. Inversamente, «la expresión dispuesta a la comunicación sería sólo difusión de nuestras palabras inspiradas sin el recogimiento reflexivo que es al mismo tiempo prueba personal de nuestros pensamientos y constitución de la idea en idea de sí misma, del saber en saber de sí mismo»³⁵. Sin embargo, hay una distinción entre el espíritu en acto o la interioridad y su expresión conceptual o su exterioridad. Si el espíritu no sólo se expusiera sino que también se agotase en sus expresiones, reventaría en su discontinuidad y su diversidad. El flujo del espíritu en el tiempo no lo agota en la exterioridad que pasa. *Operatio sequitur esse*, se recuerda³⁶. La duración espiritual asegura la unidad de los elementos de nuestros variados discursos que, de otra manera, se separarían unos de otros y se hundirían en el sinsentido. En esta perspectiva, el espíritu viene antes que las palabras.

De ahí la profundización del uno en dirección a la bondad del ser. «El uno hace ser, norma su identidad, constituye su sustancia, conserva la quiddidad, determina la forma y la existencia: el ser no tiene ser sin su reflexión unitiva, sin un principio de conversión y de identidad»³⁷. ¿Cómo pensar el ser del espíritu, uno en acto, sin tropezarse con los límites de los conceptos que se excluyen entre sí, surgidos de la inmanencia, nuestros instrumentos de racionalidad? La afirmación del espíritu unificado, ¿niega el fenómeno disperso, haciendo así imposible la expresión adaptada de su inteli-

32. *Ibid.*, es decir, la *conversio ad phantasma* de la filosofía tomista, la construcción de los conceptos que representan lo real.

33. *Ibid.*, 24.

34. J. de Finance, *Cogito cartésien*, 35.

35. C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, 24.

36. Cf. *ibid.*, 32.

37. *Ibid.*, 27.

gencia? Para acceder al ser del espíritu a partir de sus manifestaciones, la filosofía reflexiona sobre el dinamismo espiritual. Las dialécticas del *nous* y del *pneuma*, de la transcendencia pariente de los dioses y de la inmanencia entregada a la discursividad, de la identidad ideal y de la diferencia posible, se unen en el acto del espíritu que, en el curso de su actividad intelectual, está totalmente presente a sí, en una síntesis efectiva. Bruaire introduce aquí tanto temas de Schelling como de la tradición reflexiva. «Inspiración, expiración; contracción, expansión, concentración, difusión; sístole, diástole. Pero, por la eficacia espiritual de la reflexión ideal, pensamiento que se forma en sí para expresarse, independencia de donde surge la voluntad. Y sobre todo puede ser poder propio del espíritu, efusión del alma que sólo puede abrirse en demanda infinita, en la medida en que es capaz de ofrecerse a sí misma a través de la actividad humana»³⁸.

Bruaire rechaza ciertas expresiones del existencialismo irracionalista: el ser del espíritu es en primer lugar su esencia noética. Pero también acoge algunos de sus rasgos. La transcendencia del espíritu singular no tiene su razón de ser en su determinación esencial. La singularidad espiritual es determinable enteramente por la sola lógica del saber del mundo. El espíritu no es idéntico a su esencia en que él se ejerce, de la que la ciencia puede adueñarse y en la que él muestra su transcendencia. El ser del espíritu, en el origen de su manifestación, debe pensarse como un origen fecundo, una potencia efectiva de sí mismo y generada por sí mismo, un acto unido en lo múltiple de su actividad, «su esencia en su propio comienzo»³⁹. Esto es en lo que profundiza el capítulo de Bruaire titulado «Ontología».

El ser adviene a sí en su expresión. La paradoja de la determinación lógica vinculada necesariamente a la entera libertad del origen espiritual, pero que proviene materialmente de las relaciones mundanas invita a la reflexión a profundizar el sentido de este origen. No puede pensarse que el ser del espíritu sea *causa sui*; es cierto que constituye su propio comienzo, pero no creándose de la nada. Su presencia ante sí no acontece sin su efectividad fenoméni-

38. *Ibid.*, 26.

39. *Ibid.*, 53.

ca y su capacidad para recibir aquello con lo que decirse. Una autogeneración del espíritu sería pensable con la condición de que él se ponga en una exterioridad que provendría de él mismo. Pero este no es el caso del espíritu humano. El espíritu recibe del mundo medios para expresarse y para conocerse en el origen de sí. Por tanto, el espíritu se retoma fuera de sí para acceder a sí. Él es en sí reconociéndose en primer lugar fuera de sí y volviendo a sí a continuación. Su ser le es dado porque él es sí mismo, pero no sólo a partir de sí. «Y por esto es libre»⁴⁰, afirma Bruaire. «Libre» no significa aquí «en el origen de sí», sino «simplemente en sí». El ser del espíritu se denomina «don»: le es dado ser él mismo.

El significado filosófico del don se elabora entonces por medio del análisis reflexivo. «El ser del espíritu es operación de retorno de lo mismo a lo mismo, retorno que actualiza el sí del sí mismo»⁴¹. El espíritu no accede a sí mismo directamente. No es la intuición de sí, como si se conociese contemplándose en un espejo que lo reflejaría adecuadamente. El espíritu se conoce cuando se expresa en el mundo. Este conocimiento no está sobreañadido a su acto, accidental y susceptible de ser dejado a un lado; tampoco proviene del mundo: la exterioridad no engendra ninguna interioridad. La reflexión revela la potencia ejercida en el compromiso del espíritu en aquello que él no es, cuando está «en potencia de operación subjetiva»⁴². El espíritu sabe reflexivamente que está dado a sí mismo, puesto que se conoce como una potencia de actividad y porque el mundo no puede estar en el origen de esta potencia; es *a priori* respecto al mundo, aunque éste condicione su realización concreta. El espíritu, al comienzo de sí pero no asistiendo a este comienzo, no se da a sí mismo el ser al principio de sí. Dado a sí *ex nihilo mundi*, procede de un don primordial y más originario. Su potencia de operación o su ser es para sí mismo una gracia, un don que le hace participar en el origen primero.

El espíritu es de alguna manera la exposición del acto primordial; lo comprende aprehendiendo reflexivamente su propio acto. El acto del espíritu es el «acto de hecho del don, del don dado a sí mismo»⁴³.

40. *Ibid.*, 54.

41. *Ibid.*, 58.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

En efecto, «el ser-del-don es, porque él es así, por tanto porque está dado a sí mismo, el recogimiento ontológico, la conversión sustancial del ser en sí mismo, premisa de la reflexión consciente»⁴⁴. En el espíritu en acto, el origen se expone y vuelve sobre sí. El espíritu no proviene de sí mismo. Finito, ejerce la gracia que le es dado ejercer. Atestigua de esta manera el don primordial, que él actualiza. Con todo, el acto originario que hace posible todo ejercicio del acto permanece inefable en sí, una «tarea ciega, en el fondo, en el fundamento de sí, que otorga *nativamente* el ser dado al misterio de su origen»⁴⁵.

La finitud del espíritu es dichosa. En ella el espíritu se armoniza con el don de ser que se le hace. Finito, pero presente en sí, no accede a sí a partir de sí mismo. No se hace por sí mismo. Es en acto porque se le es dado, pero no a partir del mundo. Su finitud significa que es un «ser-en-deuda de sí mismo»⁴⁶, originalmente finito pero absolutamente dado. No hay que pensar que el espíritu pueda apurar su deuda, darse él mismo en pago, como si fuera algo positivo. El espíritu es dado en sí y sólo se sostiene en el ser porque es sostenido. No puede responder a este don con un contradon en que neutralizaría aquello que ha recibido, pues no hay nada que dar. Para el espíritu, «pagar la deuda que [él] es, es dar al otro, honrar la alteridad, dar aquello que [él] no es»⁴⁷. Pagar su deuda consiste para él en rendir homenaje al acto original, su origen, en multiplicar su origen.

44. *Ibid.*, 59.

45. *Ibid.* No entramos aquí en la cuestión de saber si el don al espíritu es necesario para el origen. Nos basta con mostrar cómo una unidad originaria viene a hacer eco en el acto espiritual capaz de unificarse, pues éste es el significado de la bondad transcendental.

46. *Ibid.*, 60. Sobre el don, cf. J. L. Marion, *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, que articula el don partiendo de la crítica de J. Derrida, *Donner le temps*. Para Derrida, «si el don no está presente y, por tanto, no puede jamás aparecer en y como presencia, se puede concluir ciertamente que no es, o que no debe ser según la presencia para donarse. Mejor: el don se da precisamente en la estricta medida en que renuncia a ser» (*Esquisse d'un concept*, 80). Esta ausencia puede entenderse no negativa, sino dinámicamente, en una medida de algún modo ontológica. «La deuda suscita el sí para que el mismo sí se descubra siempre ya ahí, es decir factual y por tanto dado. La conciencia de deberse al donatario que falta hace coincidir exactamente el sí, la deuda y la conciencia de la deuda y de sí» (*Esquisse d'un concept*, 90).

47. C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, 61.

Concluamos este capítulo sobre la bondad. La reflexión filosófica sobre la bondad transcendental es difícil. No hemos tratado el punto que lo impide habitualmente: la experiencia del mal, de la que hablaremos en el último capítulo de la presente obra. Sin embargo, la condenación de la bondad transcendental por la experiencia del mal es demasiado apresurada y falta de atención a aquello que hace posible el mal y su escándalo: el ser se da, aunque este don no siempre alcance su fin como debería. El mal tiene un lugar esencialmente humano y teleológico; concierne al bien más que a la bondad. Meditar sobre la bondad es meditar sobre el origen de todo acto y no sobre su futuro más o menos logrado. No obstante, ya antes de la polémica sobre el mal, la reflexión sobre la bondad es difícil por motivos de pura racionalidad. En efecto, ¿cómo hablar de la bondad absolutamente originaria sin desnaturalizarla en aquello que proviene de ella, puesto que hablamos de ella a partir de sus efectos?

Los tres autores que hemos leído han seguido una vía común: el espíritu que busca su unidad interior es incapaz de dársela, pero él ya goza de ella, se sabe reflexivamente unido en sí. Este saber rinde homenaje a la bondad originaria. El espíritu hace interiormente la experiencia de aquello que le da ser él mismo y que él no es. Él es él mismo, pero no de sí mismo. Podríamos haber analizado aquí los grandes textos de la tradición filosófica sobre la creación *ex nihilo*, y no contentarnos con la interpretación que Schelling propone de ellos. Sin embargo, el tema de la creación nos parece depender de tesis (por ejemplo, sobre la personalidad de Dios) que todavía no hemos podido hacer nuestras, y que exigen una profundización ulterior del pensamiento.

La reflexión sobre la bondad muestra la potencia y la energía del origen primero; no puede desplegarse como una ciencia positiva que sólo tendría que desvelar algo conocido previamente. El origen, radicalmente distinto, sólo se aproxima de manera mediata. Pero ¿cómo asegurarse de que el trayecto reflexivo es capaz de decir el origen primero, que la analogía del espíritu conviene a la analogía del ser, que el principio emana en el espíritu? Este problema, el más agudo de todos, no tiene solución si no se tiene en cuenta la confianza que el espíritu concede a su pensamiento y a sus enunciados. Sin esta confianza, todo diálogo y toda investigación sobre

el fundamento serían absurdos, y estaríamos destinados a consagrar lo arbitrario y a callarnos.

El origen primero permanece inaccesible, sin que se le pueda atribuir ninguna determinación, salvo aquella de Schelling: el origen, para determinar, debe ser determinado. Pero esta determinación del origen no es como cualquier otra determinación de los entes del mundo, relativa a otros que ella excluiría. Es simplemente esto: la potencia absoluta de determinar, su bondad. El origen como potencia emanante da el ser, «hace» los entes en la singularidad de su acto y la particularidad de sus atributos. Para el espíritu, ejercer este don consiste en hacerse digno de aquello que ha recibido, en hacerlo suyo, en aumentarlo en sí multiplicándolo de modo ético, en ser bueno como el origen es bueno u olvidadizo de sí.

LA VERDAD QUE SE EXPONE

La reflexión sobre la bondad apunta hacia aquello que desborda el espíritu y que funda su poder de distinción. Nuestra experiencia está poblada de distintas cosas. Ahora bien, como subrayó Schelling, de lo indistinto no surge ninguna determinación. La reflexión sobre la bondad se interesa por el principio de toda determinación; subraya que una determinación no es en primer lugar una abstracción, una separación nocional, sino la posición en el ser de aquello que no está en su origen. La bondad engendra lo diverso. La verdad de lo múltiple reside en este engendramiento original. Al exponerse en la verdad, el ser se compromete con los entes particulares.

Nuestra reflexión sobre la verdad pasará ahora por cuatro etapas. Primero examinaremos la verdad óptica: todo ente es inteligible. Después analizaremos la definición clásica de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Luego, al tratar de la verdad ontológica, mostraremos cómo el ser en acto funda toda verdad de los entes. Terminaremos este capítulo abordando tesis metafísicas próximas a la teología; examinando la riqueza de la verdad metafísica, nos aproximaremos al principio originario en su poder de determinación.

El camino que seguiremos ahora invierte el movimiento kenótico que nos ha acompañado hasta aquí. Esta inversión debe justificarse. Yendo del *ens* a la verdad, llegamos a la determinación. Ahora bien, esta determinación es rica en aquello que se anuncia en ella. La experiencia humana es una tensión entre el todo unido y lo diverso múltiple. La bondad nos conmueve, nos seduce comunicándonos un don particular del uno. Esta seducción nos provoca, y da lugar a nuestra investigación intelectual. El trabajo de la inteligencia se practica en la multiplicidad de sonidos y de palabras. Por eso la reflexión sobre la verdad comienza por lo múltiple, en lo óptico, en lo cual esta reflexión escucha el eco del uno.

1. La verdad óptica

La inteligibilidad del ente es necesaria y principal. Sin ella, no sería posible ningún acto de inteligencia. Es absurdo pretender lo contrario. Tal pretensión implicaría la inteligibilidad de lo ininteligible. Sólo puede mostrarse la ininteligibilidad del ente inteligiblemente. Esta es una necesidad que evidencia la relación primordial y necesaria entre el ente y el espíritu. El espíritu no puede saltar por encima de su sombra; justifica sus afirmaciones reconociendo aquello que está necesariamente comprometido en ellas. Estas necesidades son de distinto orden. La «retorsión»¹ evidencia aquello que pertenece intrínsecamente al acto de afirmación y no a sus formas de expresión. Pretender que «no hay verdad» tiene un significado si se sostiene que esta posición es verdadera, pretendiendo por tanto afirmar una verdad necesaria para todos². Por lo mismo, sólo puede pretenderse que «nada es inteligible» estableciendo la inteligibilidad de esta proposición. La inteligibilidad y la verdad constituyen condiciones necesarias de toda afirmación, que descubriremos por retorsión.

Con todo, el espíritu sólo alcanza por retorsión las condiciones lógicas de lo afirmable. El ente es necesariamente inteligible para que el pensamiento pueda pensarlo y desde que él lo piensa. Y sin embargo, no se sabe cómo, el ente es inteligible y aquello que es verdadero. Para saberlo, debemos reflexionar sobre aquello que hace posible nuestras proposiciones, sobre su estructura fundamental compuesta de un sujeto del que habla y de un predicado que atribuye a este sujeto por medio de una cópula («Pedro [sujeto] es [cópula] amable [predicado]»), sobre la adhesión que damos a estas proposiciones. El sentido de lo verdadero pertenece a la estructura gramatical de la proposición y al compromiso del espíritu que consiente en ello y acepta que otro juzgue su juicio.

La inteligibilidad del *ens* le pertenece enteramente. Sería ignorar las necesidades inmanentes al pensamiento, reservar en el ente una zona de ininteligibilidad inaccesible a la inteligencia. Todo en-

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 4 (1006a 12).

2. Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 33, 7; *Summa theologiae*, I, 2, 1 (*sed contra*).

te particular es ya enteramente inteligible. Cuando afirmo que «Pedro es amable», es cierto que no lo digo todo de Pedro, pero «amable» es uno de esos predicados que hablan de Pedro entero y no sólo de una de sus partes. Que los entes, incluso los humanos, no sean dominables por las ciencias exactas y humanas, por la física o la matemática, por la sociología o la psicología, no impide que sean enteramente inteligibles. El ente en sí, aunque irreductible a aquello que nuestras ciencias dicen de él según sus particulares puntos de vista formales, no constituye un misterio que debiéramos pensar en sus oscuras profundidades. La inteligencia no puede dejar de inquietarse por el sí de cada ente.

Conocer un ente implica que le reconocemos una esencia que ninguna determinación puede agotar. La esencia del ente resulta de la unidad inteligible de sus determinaciones particulares. No podemos conocer ningún ente sin atribuirle algunos predicados. Pero nunca agotamos nuestro conocimiento de un ente en la afirmación de uno de sus aspectos particulares. Le conocemos una unidad inteligible, una esencia que no contradice de ninguna manera la pluralidad de sus atributos, sino que la funda y la confirma. La unidad esencial indica, sin el registro de lo inteligible, el acto simple del ente que existe en sus determinaciones múltiples. No es una determinación entre otras. Todas las determinaciones del ente reenvían hacia ella, al ente unido en sí que las penetra todas por su acto de bondad. La unidad del ente, acogida en la diversidad de sus determinaciones inteligibles, se llama su esencia y constituye el dominio de su verdad.

La inteligibilidad total del ente, fundada por su unidad y su bondad, no está medida por el espíritu, sino por su acto de ser. Ciertamente el ente es aprehendido según las posibilidades de aquel que lo aprehende. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pero debe ser inteligible en sí mismo, en su acto de ser, para que nuestra inteligencia pueda aprehenderlo en su identidad activa. La distinción entre la esencia y el existir podría recibir un significado erróneo si por esencia entendemos la inteligibilidad de la sustancia recogida en nuestras proposiciones determinantes, y si, por contraste, el existir fuera reenviado a lo ininteligible. En realidad, la distinción de la esencia y del existir se inscribe en el interior del acto de conocer cuyo movimiento articula. Si el espíritu es capaz de

no contentarse con formas abstractas y múltiples de los entes, de superarlas para ir hacia el principio que los une, es porque su dinamismo no está limitado al dominio que inspecciona el entendimiento trazando en él sus determinaciones. La unidad del ente es inteligible, pero de modo distinto a su quiddidad y a sus predicados, de un modo supraconceptual, transcendental³.

Es cierto que ningún ente resulta accesible al espíritu fuera de sus determinaciones. Pero ninguna determinación esencial agota la ofrenda que él hace de sí dejándose realmente conocer por el intelecto. Toda determinación es un punto de vista, no exclusivo de otras posibles determinaciones, sino incluyéndolas virtualmente en su aprehensión, aunque sea una aprehensión del ente unido y presente en cada uno de estos diversos aspectos. El intelecto conoce la multiplicidad de sus puntos de vista y la unidad del ente que los soporta a todos activamente. Lo concreto, por su unidad interior, permanece inagotable y superabundante, aunque disponible para nuestra investigación. Sus límites no son sus carencias o sus impotencias, sino las manifestaciones de su energía de ser particularizadas según nuestros logros analíticos.

La ininteligibilidad actual del ente aparece al intelecto como un desafío provisional y una tarea cuyo fin nunca se corresponde con todas sus previsiones. A la apertura del intelecto hacia el ente unido en su ser corresponde necesariamente el ente dado en sus determinaciones pero nunca agotado en ellas. El entendimiento, este momento analítico y divisor de la inteligencia, trabaja dentro de esta acuerdo de principio, que es también una esperanza; se deja conducir por una luz que no proviene de él, sino de la unidad del ente en acto. Sus determinaciones no fijan el todo del saber. El espíritu sabe que puede conocer en cada determinación del ente su origen unificante. Ahora bien, la ascensión del espíritu hacia el ser unificante, ascensión que culmina en el juicio o el consentimiento a aquello que se ha afirmado, no puede realizarse satisfactoriamente si el ente no hace una suerte de inversión, descendiendo hasta las determinaciones que enunciamos a propósito suyo. La afirmación que hace avanzar nuestras investigaciones, para poder recibir nues-

3. Cf. J. B. Lotz, *Sein und Begriff*, que habla de «supra-concepto». Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 88-96.

tro consentimiento, testimonia del descenso del ente en sus determinaciones, su bondad que es su acto de ser ante nosotros que lo juzgamos. La verdad del ente dispuesto en sus predicados, o verdad óptica, se funda por tanto en la verdad ontológica, que proviene de la bondad del ente en acto.

La bondad del ente es un *a priori* que exige la razón para fundar su investigación que va más allá de la quiddidad de la unidad esencial. El ente no está regulado sólo por nuestro entendimiento y sus condiciones determinantes. La reducción del ente a las formas del entendimiento no se adapta a aquello que pretendemos comprender de él. La donación del ente al entendimiento dibuja un espacio de investigaciones que no mide ninguna determinación conceptual, pero que no absorbe tampoco la indeterminación de un puro ente general sin inteligibilidad intrínseca. El espíritu no supera las obras del entendimiento pasando a su contrario, sino cambiando de plano, yendo de las determinaciones lógicas a su fundación ontológica, de la producción de los atributos conceptuales a la acogida de aquello que es. El espíritu ejerce este cambio de plano que, reflexionando sobre su acto, descubre aquello que le da su dinamismo y de lo que no posee la fuente. Percibimos así que la apertura espiritual hacia el ente en su unidad responde a la apertura del ente en su esencia inteligible susceptible de ser difractado en los diversos aspectos de su quiddidad. La donación del ente en sus determinaciones recibe de la experiencia reflexiva un testimonio precioso de su eficacia, en la medida en que, en esta experiencia, el espíritu se deja conducir hacia aquello de lo que no es dueño, pero que le transporta fuera de sí a la vez que confirma su propia potencia.

La verdad del ente no adviene en primer lugar en las determinaciones del entendimiento en que ella se muestra, sino en el espíritu que ejerce en su acto la potencia unificante del ente y sale de sus datos ya adquiridos para aliarse con él y acoger su presencia siempre nueva. El éxtasis del espíritu que conoce no es un errar sin límites, sino una respuesta a una donación trascendente que irradia en los predicados del ente. Acogiendo este don, el intelecto despierta en sí una potencia o una energía que le hace concordar con el acto originario del ente y que le hace afinar sus determinaciones sin suprimirlas. La verdad hacia la que tiende la inteligencia no está fuera de sus condiciones discursivas; invita a superar los límites

de los saberes que desconocen el origen ontológico de nuestros predicados; invita a dejarse tocar por el resplandor del acto del ente en sus determinaciones. Sin embargo, ¿cómo puede el espíritu superar, sin destruirlas, las determinaciones conceptuales que él elabora al hilo de sus experiencias, y conocer el dinamismo del ente que trasciende sus atributos de una manera que respete la forma proposicional o atributiva de todos sus esfuerzos cognitivos? La profundización de la definición clásica de la verdad como adecuación del intelecto y de la *res* dará la respuesta.

2. La verdad como «*adaequatio*»

La definición tradicional de la verdad (*adaequatio rei et intellectus*), cuyo origen se encuentra en el *De definitionibus* de Isaac Israel, un texto del siglo X, une términos (*res* e *intellectus*) con significados muy ricos⁴. Ya hablamos de la *res* al comienzo del capítulo sobre el uno. Santo Tomás, al principio del *De veritate* (I, 1), distingue la *res* y el *aliquid*. Esta distinción repercute ciertamente en la definición de la verdad que utiliza la palabra *res*. Es cierto que traducimos espontáneamente *res* y *aliquid* del mismo modo: «alguna cosa». Pero en rigor, según la letra del Aquinate, la *res* que interviene en la definición de la verdad tiene un significado diferente del *aliquid*. La palabra *aliquid* se compone de *quid* («¿qué es?») y *aliud* («otro»); significa que tal «cosa» (*ens ad aliud* negativamente) en la identidad de su definición, de su quiddidad, es diferente de otras cosas y de su definición propia. Tal *aliquid* es esto porque no es aquello. Ahora bien, en el *De veritate*, la *res* (*ens in se* positivamente) precede al *aliquid*. Esta anterioridad en la exposición expresa una anterioridad ontológica. En efecto, para definir una «cosa» indicando cómo difiere del resto, se necesita en primer lugar que ella sea de un modo o de otro, aunque sólo se trate de un ser de razón. La *res* no es un *aliquid* caracterizado por sus diferencias, sino el ente «po-

4. Según Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 16, 2. Cf. Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, edición de M. Muckle, donde se ofrecen varias definiciones de la verdad, pero sin hablar de *adaequatio* (p. 323). Cf. J. Maritain, *Distinguer pour unir*, 170, nota 1. Aristóteles, *De la interpretación* I (16a6-8), habla de los estados del alma que son idénticos a aquellos de las cosas.

sitivamente en sí», dice el Aquinate, condición para que el *aliquid* o la relación *ad aliud* sea luego consistente. Ahora bien, la verdad no implica el *aliquid*, sino la *res*, el ente en sí y positivo.

En Tomás de Aquino, la *res* es más que la esencia sensible. Según *De ente et essentia*, 1, «se puede llamar *ens* todo aquello de lo que puede formarse una proposición afirmativa», por ejemplo los entes de razón, las acciones libres, las producciones artificiales. La *res*, un transcendental que pertenece a todo ente, se dice ciertamente de los entes que se encuentran fijados en la naturaleza, pero también de nuestras acciones, del movimiento, de todo lo que aparece en el conocimiento. El comentario de *II Sent.*, 37, 1, 1, llama *res rationis* a todo lo que llega al intelecto sin encontrarse en la naturaleza. La *res* pertenece al *ens* como tal. Sin embargo, decir *ens* no es decir *res*. *Ens* se refiere al ente en sí, mientras que *res*, vinculada a la esencia, indica más bien cómo lo acogemos, «la verdad de un enunciado y no una naturaleza existente»⁵. El vínculo de la *res* con la esencia del *ens* invita a ver en este vínculo el horizonte de nuestras intenciones cognoscitivas.

En cuanto al término *intellectus*, no significa nuestra facultad de razonar discursiva y analíticamente (llamada *cogitatio* en la Edad Media, y adaptada al *aliquid*), sino nuestra capacidad de aprehender intuitivamente los principios, por ejemplo que el ente es una *res*. Esta aprehensión intuitiva, en la que adviene la verdad, ejerce por nuestra parte un acto. Según el *De veritate*, 1, 3, «lo verdadero se encuentra en primer lugar en el intelecto y no en las cosas; dicho de otra manera, se encuentra en primer lugar en el acto del intelecto que forma las quiddidades de las cosas». Una breve explicación. Componiendo, el intelecto reconoce que el acto del ente irradia en sus predicados; dividiendo, rechaza aceptar como verdadera una relación positiva de este ente con sus atributos. Por tanto, la composición y la división presentan la verdad dentro de una pretensión espiritual de decir «aquello» que es el ente. Puesto que los predicados son abstracciones surgidas del trabajo de la memoria, *a fortiori* si puesta en relación con un sujeto en una composición proposicional (o afirmación), o su distanciaci3n en una divisi3n (o negaci3n), no est3 «en las cosas», sino en el intelecto que produce sus proposicio-

5. S. Ducharme, *Note sur la transcendental res selon saint Thomas*, 87.

nes ejerciendo su pretensión de verdad. En cuanto a la quiddidad conceptual o abstracta que elaboramos empleando nuestra memoria y nuestras culturas, se sitúa enteramente en el espíritu y no pretende de ninguna manera decir alguna verdad. Decir «esto es un libro de metafísica» puede enunciar algo verdadero o falso; en cuanto a la secuencia de las palabras de esta proposición, no es ni verdadera ni falsa; sólo goza de un significado inmanente al espíritu.

«El intelecto que forma las quiddidades», continúa *De veritate*, art. 3, «posee sólo la imagen de la cosa que existe fuera del alma, de modo semejante a los sentidos que reciben las especies de la cosa sensible. Cuando el intelecto comienza a juzgar una cosa conocida, este juicio es algo que le es propio y que no se encuentra en las cosas exteriores [...]. Ahora bien, el intelecto juzga una cosa conocida cuando afirma que esta cosa es o no es [esto que se ha dicho de ella]. Este acto es propio del intelecto que compone y divide. Por esto el Filósofo, en la *Metafísica* VI, dice que la composición y la división están en el intelecto y no en las cosas». Toda verdad reside en este trabajo de composición o de división que el intelecto efectúa al juzgar. Ahora bien, este juicio es un acto que no comprendemos desde el exterior, observándolo, sino practicándolo⁶. La verdad del ente no se describe, sino que se practica. Su fundación inmanente a su práctica sólo se descubre reflexivamente. El art. 9 de la misma cuestión del *De veritate* subraya que la comprensión exacta del juicio supone el retorno del espíritu sobre sus operaciones⁷. El Aquinate nos hace así ver claramente un rasgo que pertenece a la verdad y que concierne a la condición fundamental del acto intelectual. Reflexionar sobre la verdad se convierte en reflexionar sobre las condiciones del acto espiritual, «del alma que es de algún modo todas las cosas» declara el primer artículo del *De veritate*. Quien descarta la atención reflejada reflexiva al acto del espíritu no puede entender la verdad.

Estas explicaciones de los términos *res e intellectus* subrayan que la definición tomista de la verdad no reenvía a ningún paralelismo entre dos series independientes entre sí, las cosas y las pala-

6. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 281-303, la diferencia entre conceptualizar y juzgar.

7. Cf. C. Boyer, *Le sens d'un texte*; F. X. Puttalaz, *Le sens de la réflexion*.

bras o los pensamientos. Incluso si el primer artículo del *De veritate* habla de una correspondencia entre las palabras y las cosas⁸ sacrificándola a la facilidad de la imagen, la verdad no resulta de una concordancia entre estas dos series. La séptima proposición de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza, según la cual «el orden y la conexión de las ideas son las mismas que el orden y la conexión de las cosas», no afecta a la verdad. De ahí un corolario: exigir que una representación conceptual o mental corresponda a la presentación de un ente y a la inversa no nos introduce en la problemática fundamental de la verdad.

La adecuación que instituye la verdad indica una relación que no es una yuxtaposición o una correspondencia entre una *res* y un *intellectus*. En consecuencia, a esta adecuación no le conviene ninguna especie de verificación. Tanto la confirmabilidad de Carnap como la falsabilidad de Popper presuponen que la verdad sea accesible de un modo técnico, sometido a criterios de procedimiento analítico. Pero la verificación y sus normas siguen de hecho la comprensión de una verdad poco metafísica y condicionada por las circunstancias. Quien desea verificar la correspondencia exacta entre sus palabras y las cosas supone que tiene mentalmente una representación de lo real, que esta representación sólo expone la cosa real bajo ciertas condiciones. Tal presuposición, surgida de la epistemología moderna que separa el sujeto del objeto, que comienza por romper la unidad primera del *ens*, para hacer autónomos entre sí al sujeto y al objeto, y que se preocupa después de su reunificación, desintegra el «sujeto» tanto como el «objeto». Esta epistemología no presta atención a la inteligibilidad inmanente del ente y a sus condiciones necesarias en el juicio; considera que el juicio por el que el espíritu alcanza el ente es una propiedad subjetiva que se enlaza después con un dato objetivo. Pero esta relación, si no se le reconoce ningún fundamento *a priori*, será siempre manipulable puesto que nunca se fundamenta.

La *adaequatio* tampoco es una reducción de la *res* y del *intellectus* a una identidad en que uno absorbe al otro. Es cierto que la

8. «Comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondent; quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et hoc formaliter ratio veri perficitur» (Tomás de Aquino, *De veritate*, 1, 1).

actividad del intelecto interioriza mentalmente lo inteligible, pero no para reducirlo a su sola forma intelectual. Cuando conozco algo, lo conozco por medio de mi concepto más que como una ilusión óptica. Para santo Tomás, «todo conocimiento se realiza por asimilación de lo conocido a la cosa conocida» (*De veritate*, 1, 1). Como la vista conoce los colores modificándose según las especies coloreadas, así el conocimiento acaba haciéndose semejante (*ad-similare*) a aquello que experimenta y que le interesa. Al hacer esto, la vista no se convierte en el árbol, ni el conocimiento en lo que conoce. La presencia de la cosa en el intelecto es espiritual, aunque real. La adaptación de los términos de la adecuación entre sí no puede entenderse como una identificación, sino como su «asimilación», una similitud en la que cada uno apunta hacia (*ad*) el otro. En este *ad*, entendemos aquello que pertenece tanto a la intención espiritual como al acto del ente. El conocimiento asimilativo es doblemente intencional.

Por otro lado, la consolidación subjetiva del juicio es un home-naje a la objetividad moderna del ente. De una parte, el espíritu asegura sus juicios relacionando sus conceptos determinantes con el ente que los trasciende y que se presenta en ellos, y adhiriéndose a aquello que el mismo espíritu ha formado así en él; cuanto más ejerce el espíritu su acto propio, más es capaz de reconocer la realidad en sí; quien suspende todo juicio no comprometiéndose con ninguno desconoce toda realidad. De otra parte, el ente conocido se apoya de manera semejante sobre quien lo conoce, no reduciéndose a un concepto abstracto, sino presentándose por medio de aquello que nuestro juicio puede acoger de él y a lo que él se proporciona; cuando hablamos de la bondad, evocamos la forma «descendente» de esta presencia. Sin embargo, la unión entre el cognoscente y lo conocido es una unión de actos distintos. Aquel que conoce se sitúa en la *adaequatio* de una manera distinta a aquello que él conoce. Por tanto, sería mejor hablar de la adecuación, según el principio del *De veritate* de santo Tomás, en términos de «asimilación» o de «conformidad» (de *cum* y *forma*) de actos dialécticamente opuestos que se confirman mutuamente adaptándose uno a otro, entrecruzándose. Si el acto del ente adviene en su bondad, el acto del juicio se ejerce de hecho según un deseo, del que hablaremos en el capítulo siguiente.

Para Kant, que pone la *Crítica de la razón pura* en la perspectiva de las re-presentaciones que se ajustan a las funciones cognitivas, la definición aristotélica de la verdad conlleva demasiados problemas. Supuesta «la definición nominal de la verdad que la considera como la conformidad del conocimiento con su objeto [...], se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento»⁹. Pero no se le encontrará nunca. Para los modernos que se sitúan en el plano de las representaciones, el problema fundamental planteado por la definición de la verdad como *adaequatio* es el de la verificación de su conformidad. ¿Cuáles podrán ser sus criterios definitivos y primeros? Para Kant, «no puede pedirse ninguna característica universal de la verdad en cuanto a su materia, lo que es contradictorio en sí»¹⁰, puesto que toda materia es particular. Tampoco bastan criterios simplemente formales, pues «un conocimiento debe ser conforme a la forma lógica, es decir no contradecirse él mismo, y, sin embargo, puede contradecir el objeto»¹¹. La verdad permanece en su medida; no tiene otra norma que el saber provisional, el avance de la ciencia guiado por las ideas de la razón, que no son ni verdaderas ni falsas.

En uno de sus primeros trabajos, luchando contra el psicologismo común a las universidades de entonces y planteando de golpe, contra el kantismo, los derechos de la ontología, Heidegger afirma que, incluso para Aristóteles, «la proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición»¹². El ser se muestra en la proposición y adviene en ella para quienes lo comprenden en ella. Según el orden de la apariencia, el *ordo cognoscendi*, aprehendemos primero la serie de palabras de nuestras proposiciones; pero según el orden de la realidad, el *ordo essendi*, las funciones predicativas o lógicas vienen luego, después de su condición ontológica y *a priori*, la manifestación apofática del ser en el enunciado del ente. De este modo, en una proposición bien construida, algunos pueden comprender la verdad y otros no, según la atención que cada uno presta a aquello que en ella se apunta y a su don.

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 58.

10. *Ibid.*, A 59.

11. *Ibid.*

12. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 135.

Ser y tiempo profundiza este tema en el § 44. La verdad se comprende habitualmente, pero a menudo de manera distraída, como la venida del ser del ente a la presencia del *Dasein*. Se trata de interpretar esta venida aprovechando todas las posibilidades que ofrece la fenomenología. *Ser y tiempo*, muy atento a los actos del *Dasein*, hace comprender que *philosophēin peri alétheias*, «filosofar sobre la verdad», consiste en *apophainesthai peri tēs alétheias*, en «hacer ver aquello que se muestra a la consideración en la ‘verdad’ y según ésta». Según Heidegger, este modo de entender la meditación sobre la verdad es tradicional. La verdad no está completamente hecha, disponible de modo inmediato en nuestras proposiciones bien construidas desde el punto de vista lógico. La verdad adviene para quien la busca y se dispone auténticamente para ella. Para Aristóteles, una proposición puede dejar aparecer aquello que es, pero no puede también dejar ver lo inauténtico, lo falso, confundir. Por esto el Estagirita «nunca defendió la tesis según la cual el juicio sería el lugar original de la verdad. Por el contrario, afirma que el *logos* es un modo de ser del ser-ahí que puede descubrir o recubrir. Esta doble posibilidad es el carácter distintivo del ser-verdadero del *logos*; este es un comportamiento que también puede recubrir»¹³.

La cuestión es saber qué comportamiento nos pone en la disposición acertada hacia la verdad. Ahora bien, ningún comportamiento puramente subjetivo puede generar el sentido del ser y de lo verdadero, de «aquello que es». Por tanto, debemos buscar más bien qué comportamiento hace mejor eco al ser y a la verdad. La verdad, propone Heidegger, debe entenderse como una manifestación. «‘Verdad’ se considera sinónimo de ‘cosa’, de ente que ‘se muestra en sí mismo’»¹⁴. No podemos saber si la verdad se revela de tal modo que nuestra proposición refleja en todos sus elementos la articulación detallada de la realidad, como lo suponen quienes ven la verdad como una correspondencia entre una serie de palabras y una serie de cosas. Tal problemática redobla las dificultades que pretende resolver. No podemos verificar la verdad lógica sin enunciar proposiciones lógicas y permanecer en su universo, que está todavía y

13. *Ibid.*, 271. En esta cita, Heidegger no considera el acto de adhesión que, creemos nosotros, pertenece al «juicio objetivo».

14. *Ibid.*, 258.

siempre por verificar. Al contrario, una reflexión de fenomenología ontológica sobre los dinamismos del *Dasein* puede hacer justicia a la exigencia de la verdad: esta no se mide con el pensamiento y sus enunciados, sino con el ser del ente que los actos humanos acercan y que en cualquier caso adviene *a priori*, antes que ellos. Es cierto que «conocer es juzgar»¹⁵. Pero para hacer justicia a la verdad, debemos distinguir dos puntos de vista en el juicio, «el acto de juzgar como acontecimiento psíquico *real* y aquello que se juzga como contenido *ideal*»¹⁶. Puesto que el proceso psíquico está disponible para todo y, por tanto, no tiene contenido propio, y, sobre todo, no puede fundarse en el mismo punto de vista psíquico (pues entonces la explicación sería un círculo vicioso), la verdad sólo reside críticamente en el juicio que está a la escucha de aquello que es.

Por tanto, cuando buscamos criterios de verdad, no los encontramos entre dos «cosas» cuya correspondencia especular satisficaría la verificación científica. «Para la manifestación de la verdad, se trata sólo del ser-descubierto del ente mismo según el modo de su ser-descubierto. Esto se confirma por el hecho de que esto de lo que es enunciado, es decir, el ente mismo, se muestra en tanto que él es lo mismo. La confirmación significa que el ente se muestra en su identidad, y se realiza sobre el fundamento del ente que se muestra. Ahora bien, ello sólo es posible si el conocimiento como enunciado y como confirmación es, en cuanto a su sentido ontológico, un ser-que-descubre-a-la-consideración-del ente real mismo. Por tanto, «el enunciado es verdadero» quiere decir que descubre el ente en sí mismo; enuncia, muestra, hace ver (*apophansis*) el ente en su ser descubierto. El ser-verdadero (la verdad) del enunciado debe comprenderse como ser-que descubre»¹⁷.

En su conferencia titulada *La esencia de la verdad*, Heidegger criticó de nuevo con rigor la reducción de la verdad a una adecuación o a una comparación entre elementos homogéneos, entre una realidad presente y una forma que representaría esta realidad. El *intellectus* no puede entenderse como una función productora de formas en que la *res* se miraría en el espejo correctamente. En cuan-

15. *Ibid.*, 261.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, 263.

to a la venida a la presencia del ser en el ente, se llama ahora «libertad», y su verdad se justifica más que verificarse. De ello hablaremos en el punto siguiente.

3. *La verdad ontológica*

La verdad adviene al mismo tiempo que el ser del ente se revela al pensamiento. La verdad se mide por su presencia ante el pensamiento. Esta presencia se da de modo determinado, limitado, dentro de los juegos de nuestros significados lingüísticos. No podemos comprender que tal donación originaria y auto-limitativa constituye la verdad del ente sin reflexionar sobre nuestro acto de pensar, del que estimamos el movimiento «asimilable» al de esta donación ontológica. La reflexión sobre la verdad como manifestación se añade a la experiencia espiritual del retorno del pensamiento a sí para recibir en ese retorno un sello de experiencia.

La enunciación de una proposición pone de manifiesto una articulación precisa del compromiso del espíritu con el ente. El conocimiento tiende hacia un ente por la mediación de los conceptos que, ante el espíritu, indican aspectos de la cosa y los representan. Estas representaciones, surgidas de la abstracción, son formas nacidas de la memoria; no constituyen el todo del conocimiento. La abstracción empobrece el ente, al que sin embargo tendemos por medio de nuestros conceptos abstractos en los que lo encontramos completo en ciertos casos («Pedro es ‘alto’»). Todo ocurre como si el espíritu obtuviese con qué pensar «aquello que es» de un lugar distinto a sus representaciones abstractas, aunque sólo pueda hacerlo a través de ellas. La representación abstracta no impide la apertura espiritual. Si lo hiciera, nunca conoceríamos nada. La representación conceptual deja que se despliegue en ella la mirada del espíritu abierto al ente en acto¹⁸. Interior al espíritu, la represen-

18. Aquí es donde el pensamiento de Heidegger, tan meditativo de lo predicamental (como toda fenomenología) no puede admitirse totalmente: «Es en y por el juicio que se afirma el ser en su perfección como acto y que es conocido no al modo de una representación o de un concepto que lo esencializa, sino como el acto que hace real todo aquello que es y ello sobre el fundamento de un desarrollo misterioso del espíritu que afirma y del ser que es afirmado» (B. Rioux, *L'être et la vérité*, 256).

tación conceptual adquiere sin embargo cierta independencia respecto él; no proviene de él como su producto. La representación no sólo surge de las obras de nuestra memoria selectiva¹⁹. La distinguimos fácilmente de una imagen fantástica. Se caracteriza por su transitividad hacia el ente. A través de ella, el espíritu tiende hacia el ente, y él sabe que puede hacerlo porque, necesariamente, el ente viene de este modo ante él.

¿Cómo comprender esta tensión de la representación? La mediación que la representación ofrece para que el espíritu vaya hacia el ente es más problemática que su interioridad espiritual. Que la representación no es una presencia material sino mental de lo conocido es más que evidente. Al conocer el árbol, no me hago de madera. Pero ¿cómo orienta la forma mental hacia el ente en su acto? Al construir sus representaciones, el espíritu se pone al ritmo interior de «aquello que es»; tiende hacia el ente gracias a los aspectos particulares que éste manifiesta de sí y en los que aprehende su unidad. Esta experiencia es común: toda investigación intelectual la supone. La representación por la que el espíritu concuerda con el ente debe ser apropiada y confirmada por éste para ser eficaz. Quien se pregunta con rigor por la verdad de sus afirmaciones escucha el ente que se le da por medio de lo que puede decir de él; su verificación es sobre la cualidad de su escucha. El espíritu tiende hacia el ente por mediaciones que le son interiores, sus conceptos, pero que su horizonte, el ente unificado, reúne en sí trascendiéndolos a todos. El ente se revela en una unidad imposible de decir como tal, pero que el espíritu conoce sabiendo los límites de sus afirmaciones discursivas, haciendo callar las pretensiones abusivas de estos límites para escuchar el ente en su totalidad. El devenir de la ciencia nace de este saber ambiguo comprometido en los límites y al mismo tiempo abierto a la totalidad de lo que es. El acto unificante del ente acoge todas nuestras preguntas científicas; las revela como inapropiadas o no a su totalidad al hacer posibles nuestros juicios que componen y dividen, y al animar nuestras continuas investigaciones intelectuales.

La escucha del ente ejerce la excelencia y la finitud del espíritu. Este no desarrolla en sí mismo la totalidad unida del ente, sino que

19. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 169-172.

se refiere a aquello que le sigue siendo inaccesible para justificar su apropiación parcial. Esta apropiación, aunque parcial, sólo es justificable si, más allá de la diferencia objetivo-subjetiva, el ente se apropia en su acto la representación en la que el espíritu considera encontrarlo. El ente en acto justifica así el alcance ontológico de nuestras representaciones y el dinamismo de la inteligencia. Hay una secreta connivencia del ente y del espíritu a través de la representación en la que el ente se ofrece al espíritu y por la que el espíritu tiende hacia el ente. El espíritu, apoyando su investigación sobre esta connivencia de principio, asume la proposición que el ente hace de sí en sus representaciones y le deja irradiar en cada una de sus afirmaciones particulares, relacionando cada una de éstas con el origen que las justifica, sin pretender nunca que una afirmación parcial pueda agotar toda la riqueza del ente y valer por sí misma.

La irreductibilidad del ente a las afirmaciones limitadas del espíritu empuja a éste hacia una investigación que nunca termina, lo invita a descartar toda pretensión precipitada. Nunca terminaremos de aprender algo nuevo sobre cualquier tema. El espíritu invita a la modestia; así deja al ente venir a él y en él. Sus límites no provienen de sus incompetencias y de sus errores, sino del ente que se revela inagotablemente. El espíritu conoce la parcialidad de sus representaciones, pero también la excelencia provisional de sus conocimientos que desea elaborar mejor cada vez. Sobre todo, conoce un límite que le es insuperable: el espíritu no es el ente, cuya manifestación le provoca y produce su investigación.

La verdad requiere la disponibilidad del espíritu, sobre todo su apertura atenta al ente en su acto unido dado en sus determinaciones. Según *Ser y tiempo*, el *Dasein* ejerce esta apertura en dirección al mundo en general del que él tiene el cuidado. Pero este cuidado podría impedir la escucha del ente. Más tarde, a partir de la conferencia «De la esencia de la verdad», Heidegger describe la posición más ontológica del espíritu como un «dejar-ser al ente», una entrega de sí a la disposición de aquello que es. En este comportamiento en el que el *Dasein* se deja medir por aquello que le desborda, surge la libertad, no la de escoger entre diversas posibilidades, sino la del ente que ningún posible necesita o no agota y a la que el *Dasein* se dispone libremente. Para entender esta verdad, el *Dasein* debe liberarse «de aquello que se manifiesta en el seno de lo abierto. Se-

mejante manera de ser libre se refiere a la esencia hasta ahora incomprendida de la libertad. La apertura del comportamiento, lo que hace intrínsecamente posible la conformidad, se funda en la libertad. La esencia de la verdad es la libertad»²⁰. Sin embargo, este «dejar-ser» no abandona todo interés por el ente aparecido. Más bien lo observamos como análogo a la indiferencia de la que habla san Ignacio en sus *Ejercicios espirituales*²¹: «Dejar-ser» al ente consiste en «entregarse al ente [...] a lo abierto y a su apertura, en la que todo ente entra y permanece»²². La atención a cada ente en su unicidad es aquí más viva que en *Ser y tiempo*, donde el «mundo» como horizonte de comprensión gozaba de una importancia que ahora desaparece. Heidegger eligió más tarde un lenguaje aún más fuerte, el del «abandono», para significar la disposición radical del *Dasein* al ente, por ejemplo en su conferencia titulada precisamente «El abandono» y que se inspira quizá en el Maestro Eckhart²³.

4. *La verdad metafísica*

El espíritu tiende hacia el ente abriéndose a su acto. No detiene su investigación en el conocimiento de uno de sus aspectos particulares. El movimiento del conocimiento va hacia el ente que, radicalmente uno, justifica todo aquello que él es, no como una causa primera que produciría una serie de efectos homogéneos entre ellos, sino el acto que irradia en sus predicados y se hace verdadero en ellos. De hecho, el espíritu debe pre-comprender el acto que se da en la determinación para descubrir la consistencia de todo ente con relación a nuestras representaciones particulares.

Un ente sólo es accesible de manera limitada. Pero este límite no da cuenta de su atractivo sobre el espíritu, que no se contenta con ninguna de sus determinaciones. El límite de lo conocido no es originario, salvo desde el punto de vista de la construcción psicológica de nuestros saberes. Todo el ente apunta, para ser inteligible

20. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 186.

21. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 23.

22. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 188.

23. Cf. J. D. Caputo, *Meister Eckhart and the Later Heidegger*; O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken*.

en sus predicados, hacia su acto. Sin su acto que lo unifica, estalla en pedazos, y nunca podríamos relacionar ninguno de sus rasgos quidditativos con su totalidad.

Ahora bien, el espíritu es un ente como los otros. Limitado, él no es aquello hacia lo que se abre adecuadamente el acto del ente. Por tanto, el espíritu no está abierto al ente por un ente particular. Ni el ente dado en sus atributos ni el espíritu capaz de prestar atención al ente son uno para otro la razón de su apertura mutua y de su reencuentro. Los dos se encuentran abiertos uno hacia el otro. Llamamos *ens commune* al contexto de esta apertura mutua; no es un ente, sino el acto común de todos los entes que no se ejerce fuera de ellos. El espíritu entiende el ente gracias al *esse commune* que lo anima interiormente al darle el ente en sus manifestaciones.

La *adaequatio rei et intellectus* resulta del entrecruzamiento de los éxtasis del ente y del espíritu en el *esse commune*. Pero el intelecto no se relaciona con el ente de la misma manera que el ente con el intelecto. El ente se vincula a aquel que lo piensa y que lo retiene en su pensamiento, en su inmanencia mental, mientras que el intelecto se alía con el ente al que se dirige extáticamente, más allá de sus conceptos, deseando alcanzar su totalidad unificada. En consecuencia, la verdad lógica o la adecuación del ente a su concepto es superada a la vez por el acto del ente que trasciende su concepto mental en que él se revela, y por el acto espiritual que entiende este acto del ente más allá de sus manifestaciones conceptuales y mediante ellas. La verdad lógica se funda de este modo en la verdad ontológica que mide la atracción del espíritu hacia el ente unificado y la donación de este ente al espíritu.

El espíritu remonta el camino que va de las manifestaciones del ente a aquello en lo cual y por lo cual estas manifestaciones mantienen su unidad, al acto del ente. Este camino es firme si en cada una de sus etapas el acto se da efectivamente. Por tanto, la razón de este camino escapa a las conquistas del espíritu. La interioridad del acto a las manifestaciones del ente sólo puede asegurarse si podemos reconocerla en ellas, en tanto que el acto accede a sí mismo en sus manifestaciones y es pensado en ellas como tal. La inteligibilidad del ente remonta hasta su origen, la unidad del acto, si el acto se expone en sus apariencias dándose en ellas inteligiblemente. Esta inteligibilidad superior del acto no es a la medida del concepto en el que analizamos

el ente; es idéntica a su origen, una luz perfecta y que brilla por sí, para sí y en sí, una presencia perfecta de sí en sí, una reflexión consumada de sí sobre sí. Sólo el origen es la condición de tal inteligibilidad del origen. Por ello el acto primero se piensa a imagen de un pensamiento de sí enteramente inteligible para sí en su acto simple.

La tradición medieval, típica por ejemplo del art. 4 de la q. 1 del *De veritate* de Tomás de Aquino, intenta ofrecer una prueba de la existencia de Dios a partir de aquí. La mentalidad que guía a los autores de textos de este género y que relaciona el ser de los entes con el pensamiento divino primordial, mentalidad fiel tanto a una larga tradición platónica como bíblica (cf. Eclesiástico 24, 3), se encuentra en la filosofía moderna que encarga a la *mathesis universalis* la tarea de presidir todo acto científico. Para Leibniz, la fundación de la verdad se confía a una enunciación primordial y a un enunciador primero, Dios o la ciencia. Según la tradición antigua y moderna, la inteligibilidad del ente proviene de su presencia en el pensamiento del espíritu originario. Nuestro pensamiento oscurecido retoma laboriosamente esta inteligibilidad armonizándose con el origen y apartando de sí los límites de lo sensible que fluye y de nuestras pasiones inconstantes. El esfuerzo del saber manifiesta que la verdad ontológica es requerida por la verdad lógica, sin que ésta pueda reemplazar a aquélla. El espíritu que compone con prudencia sus enunciados discursivos abraza un pensamiento ontológico y admite un valor metafísico²⁴ al que da vida liberando la inteligibilidad irradiante del ente.

De este modo, presentamos un pensamiento inmanente al acto originario que es el espíritu. Sin embargo, la afirmación de un pensamiento interior al *esse commune* es difícil. El *esse commune* se propone como una estructura transcendental exigida para fundar el realismo de nuestro conocimiento. Constituye una idea de la razón, sin otra sustancia que la que le concedemos en la práctica efectiva del conocimiento. No obstante, ¿cómo podríamos impedir el ir más allá si nuevas razones invitan a ello? Pero permanezcamos ahora en los límites de nuestra reflexión metafísica, a la vez que recibimos de un lenguaje ulterior con qué construir metáforas sobre aquello que

24. Entendemos aquí «metafísico» en sentido etimológico: lo que viene después de la física o toda experiencia irreductible a la temporalidad de ésta.

es necesario pensar para decirlo mejor. El ente es verdadero estando en acto en sus apariencias. La apertura del ente unido hacia sus manifestaciones múltiples es su acto de ser, que acoge el pensamiento activo: el acto aparece entonces inteligiblemente. La reflexión metafísica, que va hasta el extremo de las condiciones de posibilidad de la experiencia humana, termina en este punto: el acto de todo ente es inteligible y el *esse commune* es potencia de verdad. El aparecer del acto sólo puede ser el ente que accede a sí, que manifiesta al pensamiento humano la inteligibilidad que tiene de sí mismo. En su aparecer al pensamiento, el ente se ilumina inteligiblemente y se pone en su propia presencia. Pero para fundarse ontológicamente, el aparecer del ente y el pensamiento deben estar animados por un acto que goza de un pensamiento originario. La inteligibilidad finita no es la medida de la unidad de los entes. La inteligibilidad de todo ente finito, incluso del pensamiento, está justificada y confirmada por un acto de ser enteramente inteligible en sí y que da su inteligibilidad en participación al espíritu y al ente.

Sin embargo, la verdad de los entes no se adquiere más allá de ellos, como puesta en un segundo mundo propio de la investigación racional; se encuentra en ellos. Así, la verdad hace posible y condiciona el trabajo intelectual. Pero nuestro entendimiento, que divide y compone, está distanciado de esta verdad simple, que él no mide. Por ello decimos que los entes son originariamente verdaderos en el espíritu que se piensa sólo a sí mismo. La tradición antigua habló de este espíritu en términos de causa ejemplar. Las causas ejemplares de los entes sólo son ideales, esencias que no existen, pero que residen en el espíritu originario que se piensa en acto en ellas. Así las causas ejemplares expresan la inteligibilidad en acto de este espíritu que comprende todo y recoge todo en su memoria eterna. En este acto del espíritu originario se funda el acto de todo ente en la multiplicidad de sus manifestaciones abstractas.

La adecuación del intelecto y del ente recibe así un sentido metafísico último; designa en el espíritu que se piensa a sí mismo lo que Aristóteles no había percibido, el existir que produce su esencia y la integración en esta identidad de todo acto espiritual que comprende un ente unido a sí en su multiplicidad. En consecuencia, la verdad como adecuación se dice en primer lugar del espíritu en el origen de sí en acto de pensar, del *ipsum esse*.

EL BIEN QUE SE DESEA

Según la lógica del principio del *De veritate* de Tomás de Aquino, el orden de los transcendentales articula el movimiento kenótico del *ens* que se hace interior a aquello que él no es. El ente *in se* va *ad aliud*, hacia el espíritu. De esta manera, nace una alianza entre el ente y el espíritu. El ente, originariamente bueno, se hace verdadero y mío. La voluntad, facultad del bien, se pone entonces en movimiento, iluminada por el don del ente en las determinaciones que de él comprende el intelecto. La voluntad asegura a lo conocido un realismo cuyo conocimiento, que procede de modo inmanente, no disfruta de sí mismo. La facultad que abre a la realidad es la voluntad que tiende hacia el bien en sí mismo, y no el conocimiento que le hace suyo. Por tanto, nuestra comprensión del *ens in se* se realiza cuando se convierte en un bien para nosotros.

En el art. 2 de la q. 1 del *De veritate*, santo Tomás expresa con precisión la circularidad del conocimiento y de la voluntad: «La conclusión de cualquier movimiento está en su término. El movimiento de la facultad de conocimiento se termina en el alma. En efecto, es necesario que la cosa conocida exista en el sujeto cognoscente según las modalidades de este sujeto. Por el contrario, el movimiento de la facultad que desea se termina en la cosa. Por ello el Filósofo, en *De anima* libro III¹, admite un cierto círculo de los actos del alma. La cosa que existe fuera del alma mueve la inteligencia, mientras que la cosa comprendida mueve el deseo; el deseo se termina al llegar a la cosa de la cual ha partido el movimiento. Puesto que [...] el bien expresa una relación con el deseo mientras que lo verdadero [expresa otra con] el intelecto, el Filósofo afirma

1. Aristóteles, *El alma*, III, 10 (433b21-30).

en la *Metafísica* VI² que el bien y el mal están en las cosas, pero que lo verdadero y lo falso están en el alma»³.

Los capítulos anteriores se han alimentado ya de esta doctrina del Aquinate. El ente se presenta al espíritu de tal manera que puede ser comprendido por él. Su afirmación hace eco espiritualmente a su donación originaria, que llamamos su bondad. El trabajo de construcción del concepto responde a la donación del *ens* al espíritu. Sin embargo, los elementos conceptuales no bastan para producir las proposiciones unificadas de nuestros juicios⁴. Las estructuras sintácticas de nuestras afirmaciones, relativamente arbitrarias, no bastan tampoco para dar cuenta de su intención real. El conocimiento no se acaba con la sola presencia del ente al espíritu bajo la forma de conceptos mentales y de estructuras gramaticales, pues el conocimiento sólo conocería entonces construcciones «para nosotros» y no el ente «en sí». Es necesario que el conocimiento reconozca el ente en su unidad trascendente y que lo vea como el bien deseable para conocerlo en sí. La elaboración mental de nuestros conceptos es incapaz de asegurar el conocimiento de la realidad trascendente si éste no se completa con un acto nuevo, si nuestros conceptos no se transfiguran al estar unidos entre sí de un modo que les supera y que no proviene de sus estructuras, si un acto espiritual de consentimiento con aquello que se dice no responde al acto de ser del ente.

En el centro de la afirmación capaz de reconocer el *ens* tal como es, hay un deseo y un consentimiento. Para Plotino, «el pensamiento no viene en primer lugar ni para el ser ni para el valor: es segundo y derivado. Apenas lo ha engendrado el bien, y, habiéndolo engendrado, apenas lo ha movido hacia sí, el pensamiento acoge este impulso y ve. Esto es el pensamiento: moverse hacia el bien y desearlo»⁵. El ente hacia el que lleva nuestras afirmaciones se manifiesta como un bien deseable para el conocimiento, y no sólo co-

2. Id., *Metafísica*, VI, 4 (1027b 25-28).

3. Tomás de Aquino, *De veritate*, 1, 2.

4. Distinguimos la afirmación o la enunciación como acto espiritual y el enunciado o la proposición como visibilidad o expresión de este acto. El sentido de la afirmación es *exercite* y el significado de la proposición *signate* (cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 27-31 y 303-310).

5. Plotino, *Enéadas* V, 6, 5.

mo un dato a acoger porque es bueno y a asimilar porque es verdadero. El capítulo que en este momento se inicia pondrá de manifiesto el papel que desempeñan la voluntad y la libertad para comprender el *ens* en plenitud. La voluntad y la libertad acompañan a la inteligencia más allá de los trabajos del entendimiento analítico; ejercen la potencia del *intellectus*, no reabsorbiendo sus horizontes en la uniformidad de una abstracción, sino adhiriéndose a la diferencia de aquello que las atrae.

Después de haber distinguido el significado del deseo y de la necesidad, veremos que la realidad del mundo adviene gracias a los encuentros de los deseos personales, y singularmente a los encuentros que asumen las diferencias surgidas de los cuerpos sexuados.

1. *El bien y el deseo*

Antes de emprender la reflexión sobre el bien deseado, distingámoslo de la bondad que se da. El bien atrae a lo móvil que tiende hacia él para complacerse en él; orienta el movimiento de quien actúa, que lo busca. No hay bien sin móvil o sin acción, no hay móvil o acción sin bien. La tensión activa hacia el bien responde a la donación del ente en acto, del *ens* en tanto que *bonum*. El vocabulario confunde a menudo lo bueno y el bien, que a nosotros nos resultará conveniente distinguir. Hemos visto que la bondad apunta hacia el origen del ente, hacia su acto que se nos va haciendo presente; el bien indica más bien el fin del actuar, el horizonte del deseo, la causa final que dinamiza el espíritu. Lo bueno y el bien, si están unidos, forman una alianza entre, por una parte, la *res* que se presenta *ad aliud* (bueno) y, por otra, este *aliud* que tiende hacia la *res* deseada (bien). Esta alianza relaciona dos éxtasis, el del ente que se presenta al espíritu (la bondad) y el del espíritu que tiende hacia el ente (el bien).

La diferencia (y la unión) entre lo bueno y el bien conlleva una distinción (y una unión) entre los dos aspectos del tiempo que ya hemos distinguido. La bondad subraya el presente del ente que aparece en acto (su duración), mientras que el bien acentúa el deseo del espíritu, su esperanza y su compromiso con la búsqueda progresiva y proyectiva (su temporalidad). En este sentido, el bien

es más antropológico que lo bueno, algo connotado sobre todo por las estructuras ontológicas del ente en su acto. En la temporalidad y la sucesión de esos momentos provisionales desplegamos nuestras acciones hacia el bien.

Según la *Ética a Nicómaco*, cap. 1, «el término ‘bien’ expresa la conveniencia de un ente con el deseo»⁶. El Aquinate retoma la misma definición que el Estagirita en su *Suma teológica*⁷: *Bonum est quod omnia appetunt*. Concebido de este modo, que contrapesa la otra definición del *bonum* (*bonum est diffusivum sui*), el bien corresponde a una modalidad específica de nuestras tendencias. Ahora bien, nuestras tendencias son de dos géneros, la necesidad y el deseo. Para entender correctamente lo que es el bien, distinguamos estos dos aspectos de la experiencia humana. La necesidad, tal y como se la comprende comúnmente, tiende hacia las cosas buscando en ellas aquello que la satisfará. A primera vista, por ejemplo en el caso del hambre, deberíamos decir que se realiza asimilando su fin, una comida. Según la metáfora del hambre, la necesidad no conoce alteridad propiamente dicha, sino que va hacia su objetivo para devorarlo, después de lo cual, se extinguirá. Así, la necesidad está destinada a suprimirse cuando se satisface. Con ello se revela como una actividad, no de apertura y de éxtasis, sino de cierre y de agotamiento. Destruyendo aquello hacia lo que tiende, destruye a la vez su realidad dinámica. La supresión de su ser es sin embargo provisional. En efecto, el hambre renace cuando la ingestión de su término no basta a aquello que la ha hecho nacer. La relación con aquello que satisface la necesidad es siempre inestable, siempre comprometida. El cuerpo, cuando carece de un bien indispensable para su integridad, segrega sus necesidades, cuya razón no es el bien sino su integridad. El bien medido por la necesidad orgánica depende de la privación que caracteriza la tendencia que apunta hacia él; cumple esta tarea llenando un vacío interior. En sí, no es nada, sólo colma un vacío.

En su libro titulado *Le volontaire et l'involontaire*, y sin distinguir todavía entre la necesidad y el deseo, Paul Ricoeur recuerda que la necesidad es un afecto activo; «es una indigencia que por su

6. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1 (1094a 2).

7. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 5, 1.

impulso tiende hacia aquello que la satisfará»⁸. Sin embargo, vinculada a un impulso, no podemos representarla con un término concreto. La necesidad no apunta a ninguna percepción definida, a ninguna imagen, a ningún concepto. Se orienta hacia «lo otro, hacia lo otro especificado, sin que sin embargo este orden se dé en una representación o sea dado en modo alguno»⁹. Diga lo que diga la psicología común de la posguerra, «la necesidad no es una sensación que traduzca una carencia orgánica y que siga a una reacción motora»¹⁰. De hecho nace de una carencia, de una ausencia para quien la vive, y no de la presencia de un ente deseable. Ver un buen pastel puede no suscitar hambre. La necesidad nace de una disposición orgánica específica. Pero tomar conciencia de la necesidad no nos informa sobre esta disposición, no hace que el cuerpo preste atención. Su esencia está caracterizada por una carencia sin origen óptico. Para Ricoeur, «la necesidad de... no me revela mi cuerpo, sino, a través de él, lo que no está ahí y me falta; no siento las contracciones y las secreciones [orgánicas]; yo me aparezco como cuerpo que globalmente carece de...»¹¹.

La descripción fenomenológica muestra que la estructura de la necesidad une indivisiblemente una carencia y un impulso. A menudo entendemos estos dos términos de modo separado, por ejemplo cuando estimamos que la carencia que constituye el hambre nos impulsa a comer. La experiencia de la conciencia conduce aparentemente a estas conclusiones. Pero la disyunción entre la carencia y el impulso proviene de una perspectiva intelectualista sobre lo vivido, que ella interpreta anticipativamente. Esta disyunción «está subrayada por la disociación en un nivel superior entre la representación que esclarece la carencia sobre su propio proyecto y el movimiento voluntario que toma a su cargo el impulso»¹². Se confirma esta impresión apresurada y disociativa de lo vivido notando que, «al tomar posición, la voluntad termina de escindir la experiencia de la necesidad: si el impulso puede medirse por la voluntad, la carencia permanece siempre incoercible: puedo no comer,

8. P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, 86.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, 87.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, 88.

pero no puedo dejar de tener hambre»¹³. Sin embargo, la experiencia original, la que tiende hacia la reducción fenomenológica, se despliega sin llegar a esta disyunción. «La carencia penosa es inherente a la necesidad; precede al encuentro con el otro; va hacia este encuentro; es una carencia que pre-actúa»¹⁴. Y esto sin automatismo: la necesidad «inclina sin necesidad y [...] hay hombres que prefieren morir de hambre a traicionar a sus amigos»¹⁵. La experiencia de la necesidad revela así la fragilidad esencial de la naturaleza humana al mismo tiempo que su apertura a cierta alteridad. Sin embargo, la fragilidad fundamenta y precede la apertura a una presencia que satisface, como lo manifiestan los héroes que se comprometen con los valores más altos e irrealizables.

En algunas páginas de *Totalidad e infinito*, Emmanuel Levinas subraya igualmente la energía de la necesidad; pero precisa el punto de vista de Ricoeur distinguiendo la necesidad y el deseo. La necesidad revela la existencia propiamente humana. Ya lo había señalado Platón: la necesidad pertenece a la pobreza del hombre abandonado en el mundo hostil; apunta a «una carencia que la satisfacción colmará»¹⁶. Esta carencia nace al mismo tiempo que el hombre surge de la animalidad, de la inmersión en el mundo. «Es la distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del que él depende lo que constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser se ha separado del mundo del que sin embargo se alimenta! [...] Se libera de todo el peso del mundo, de los contactos inmediatos e incesantes. Está a distancia»¹⁷. Esta distancia conlleva la acción propiamente humana de quien es capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades reconocidas como materiales, es decir, afirma Levinas, susceptibles de satisfacción. De aquí la forma esencial de la necesidad, que «es la posesión misma de sí por la que el yo, liberado del mundo por la necesidad, llega a superar la miseria del mundo por la necesidad»¹⁸. La necesidad libera de la inmanencia al mundo y atestigua su humana insuficiencia. Felizmente el tiempo

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, 89.

15. *Ibid.*

16. E. Levinas, *Totalité et infini*, 120.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, 121.

se da al cuerpo para que colme con su trabajo aquello que le falta. La necesidad comprendida por Ricoeur no espera satisfacción y revela la fragilidad del ser humano. Para Levinas, la necesidad manifiesta el «yo», la riqueza de sí distinta del mundo, de tal manera que podemos ponernos en camino para adquirirla e igualarnos. No obstante, la experiencia humana no se encuentra completa en esta descripción de la necesidad. «Habiendo reconocido sus necesidades como necesidades materiales, es decir como capaz de satisfacerse, el yo puede volverse hacia aquello que no le falta. El yo distingue lo material de lo espiritual, se abre al deseo»¹⁹.

El deseo posee la fuerza positiva del ser. Su dinamismo conoce menos la ausencia de la perfección deseada que su presencia estimulante. El deseo no tiende hacia aquello que le falta y que le satisfará. Lejos de satisfacerse por la presencia de aquello hacia lo que tiende, el deseo se ahonda, aumenta. «Desea el más allá de todo lo que puede completarlo simplemente. Es como la bondad: el Deseado no lo satisface, sino que lo ahonda»²⁰. No se agota en la presencia deseada, sino que la desea siempre más. En consecuencia, el deseo se distingue de la necesidad en que, en el caso de la necesidad, el bien en el horizonte del dinamismo le colma al darle satisfacción, mientras que el deseo tiende hacia una presencia que le invita siempre a ir más lejos. «En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacerme por asimilar lo otro. En el Deseo no se hinca el diente al ser, no hay saciedad, sino un futuro sin jalones ante el yo»²¹. En este sentido, el bien deseado se comunica al estimular infinitamente el deseo.

El deseo no tiende a asimilar aquello hacia lo que tiende, salvo que se repliegue sobre la necesidad. «El deseo metafísico tiende hacia [...] lo absolutamente otro. El análisis habitual del deseo no sabría dar razón de su pretensión singular. En la base del deseo interpretado comúnmente se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su pasada grandeza. Coincidiría con la conciencia de aquello que se ha perdido; sería esencialmente nostalgia. Pero así ni siquiera sospecharía qué

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, 22.

21. *Ibid.*, 121.

es lo verdaderamente otro. El deseo metafísico no aspira al regreso, pues es un deseo de un país donde no nacimos [...]. El deseo metafísico no descansa sobre ningún parentesco previo. Deseo que no se sabría satisfacer»²².

La oposición que Levinas introduce entre el deseo y la necesidad sirve de criterio para diferenciar los entes naturales o sometidos a la necesidad del mundo y los entes espirituales o libres. El dinamismo de la necesidad anima a los entes del mundo que intentan suprimir su realidad viva, mientras que el de los entes espirituales nace de un fin deseado pero ausente. La necesidad se mide con aquello que la satisface, mientras que el deseo revela una carencia del sujeto que nunca podrá satisfacerse y al que venera en esta misma medida. El ser natural lo considera todo en función de su necesidad voraz; sabe reducir a sí mismo su término final; va hacia su propia gloria. Por el contrario, el deseo abre al bien transcendente del que reconoce la independencia en cuanto a su dinamismo inmanente. Para el aristotelismo, el bien no lo es porque nosotros lo deseamos, sino que lo deseamos porque es un bien. Podemos radicalizar este pensamiento. El deseo surge cuando se propone un fin que nunca podrá alcanzarse, ya que es radicalmente distinto.

No todo dinamismo humano tiende hacia el bien como tal. La necesidad reconoce la excelencia de aquello que se le concede porque puede absorberlo. Su fin anula su dinamismo y se suprime como bien. El acceso a este fin satisface al yo, pero al mismo tiempo lo anula y le hace volver a la tierra. Alcanzar este bien no provoca la afirmación, sino la supresión del yo. Únicamente el dinamismo del deseo da cuenta del bien al engendrar la libertad espiritual, solitaria, implorante y feliz.

Entendemos el deseo en términos de libertad. Cuando en el capítulo sexto de la presente obra propusimos una jerarquía de los entes, mostramos cómo el hombre se encuentra en su cima. El mineral se presenta en el nivel más bajo de los entes; nada le perturba; su ser se agota en su pasividad, en su apariencia ofrecida sin resistencia a nuestros golpes. La jerarquía de los entes apunta en dirección a lo que pertenece al acto de ser; lo presenta como una sobreabundancia activa, un poder de diferenciación, un origen comprometido

22. *Ibid.*, 21s.

con sus relaciones cada vez más aseguradas, y que consisten en su tensión. La interioridad humana asegura su unicidad de ente espiritual al mismo tiempo que su diferencia respecto a todos los otros entes en acto. De esta interioridad nacen nuestras actividades, nuestra tensión hacia una exterioridad en la que exponemos la unidad de nuestra originalidad ontológica, nuestra capacidad de expresión en las apariencias siempre más sofisticadas y adaptadas a la diversidad de nuestro mundo, y sobre todo a la unicidad de cada uno de nuestros interlocutores y de nuestros amigos. Los entes minerales, tan pasivos, son incapaces de una apertura semejante. El acto de ser espiritual se ejerce tanto más cuanto su aparecer se multiplica y se diferencia, se enriquece en la diversidad. En el punto más alto de la jerarquía de los entes, el hombre ejerce el máximo de interioridad y de actividad. El ser humano está en la cima de los entes porque su vida interior engendra su acción para ejercerse en ella. El deseo espiritual hace de la libertad un compromiso en la multiplicidad del mundo.

Quien no actúa, padece los acontecimientos y no es libre. La libertad se realiza en la acción. Una libertad puramente inerte, encerrada en su sola esencia soñada, satisfecha de su estado actual, sería vana, sin acto. Todo la amenazaría realmente. Por un último sobresalto de la actividad, tal libertad podría rechazar comprometerse de uno u otro modo. Pero no querer es ya querer, y el querer que quiere no querer se contradice. «El solo sentimiento de una ausencia de voluntad implica la idea de una voluntad que no quiere y que abdica»²³. La libertad está destinada a actuar, a exponerse fuera de sí. No es libre de entrar en la exterioridad del mundo; debe hacerlo por necesidad interna. Los autores distinguen «acto» y «acción»²⁴. El acto sería interior y la acción exterior. Esta distinción, que se encuentra al comienzo de la *Ética a Nicómaco*²⁵ y que opone el acto inmanente al espíritu (*praxis*) y la acción operativa o productiva en el mundo (*techné*), se arriesga a oponer, como el Platón de los compendios, lo intelectual y lo manual, y a conducir la reflexión a desviarse de lo visible y de la historia concreta, a escapar

23. M. Blondel, *L'action* (1893), 12.

24. Cf. de Finance, *Connaissance de l'être*, 395-406, que aporta a esta tesis todos los matices necesarios.

25. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1 (1094a 1-2).

con sueños interiores y tranquilamente eternos. Sin embargo, incluso aquél que decide meditar sobre las ideas eternas lo hace en el tiempo y en la historia, dándose para ello medios particulares. La libertad se deja determinar por las formas exteriores de sus expresiones y de sus compromisos, incluso si éstos pretenden estar lo más alejados posible de nuestro tiempo fluido. La libertad se enriquece en la medida de su creatividad.

2. *El mundo, tú y yo*

El análisis del acto realizado en primera persona revela que, para ejercerse de modo real, es decir en tanto que mío, sin anonimato, este acto exige la presencia de otro. La acción personal es por esencia una coacción entre personas que, actuando juntas, se distinguen realmente entre sí²⁶.

La experiencia de los niños-lobo nos lo enseña²⁷: la persona no accede a sí misma cuando se encuentra abandonada a una soledad completa. Es imposible reflexionar sobre la persona con suficiente rigor si se utiliza el modelo de la mónada individual, inseparable de sí misma, indivisible, espléndida en su aislamiento. Es cierto que todos los filósofos reconocen la importancia que la sociedad tiene para la persona, pero algunos argumentan como si la sociedad viniese después de la persona, como si la persona fuera completamente consistente en sí misma, y en este sentido un absoluto, como si su *esse* subsistiese sin ningún *agere* extático, que sería entonces un simple accidente. Pero la realidad de la experiencia impone ordenar de manera distinta (pero no contraria) la relación entre la persona y la sociedad. Ciertamente la persona no resulta de la sociedad, ya que una sociedad sin personas no sería sociedad, pero la persona accede a su identidad personal gracias a sus relaciones interpersonales. Si estuviera solo en la naturaleza, sin ningún tú frente a mí, no sería nada, no sería ni siquiera yo. Para ser yo, tú debes estar ahí, a mi lado, y limitarme radicalmente. La persona y la comunidad humana se dan juntos, en un mismo movimiento.

26. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 332-347.

27. Cf. M. T. La Vecchia, *L'evoluzione della psiche*.

Sin embargo, ¿no accedería a mí mismo reconociendo simplemente que trasciendo a la naturaleza, que soy distinto de ella y dueño de ella? Pero ¿de dónde me viene la conciencia de esta transcendencia? De hecho, el acceso del yo a la conciencia de su transcendencia respecto a la naturaleza implica la presencia de otro, la construcción con él de un mundo nuevo y el reconocimiento de un límite interior a nuestras conciencias personales.

Tengo conciencia de ser el autor de mis acciones pasadas, de mis acciones ya realizadas en la naturaleza: esas fueron mis acciones. Pero ¿cómo puedo reconocer ahora que un compromiso pasado me concierne todavía hoy personalmente? Es evidente que cuando actuaba no tenía una conciencia clara y explícita de mi compromiso personal. No obstante, si no hubiera estado personalmente comprometido, ¿cómo podría reconocerme ahora responsable del bien y del mal que hice entonces? ¿Puedo negar hoy mi responsabilidad en las acciones que realicé antaño porque no comprometí en ellas mi conciencia? ¿Alguien malo no es culpable si no tuvo conciencia del mal que hizo en el momento en que lo realizaba? Quien piensa así sin matices corrompe la idea de justicia y deja el campo libre a todas las perversiones posibles de la libertad y de la responsabilidad.

Para salvar esta dificultad, podría pensar que soy discontinuo, que me recreo siempre por completo, en cada instante *ex nihilo*. Sin embargo, ¿es discontinuo nuestro tiempo humano? ¿Ya no soy aquél que hace un instante pronunció el comienzo de esta frase: «Ya no soy aquél que...»? Por supuesto que nadie puede dar cuenta de todas sus acciones pasadas, tan numerosas y tan mezcladas con los ritmos de la naturaleza, tan abandonadas a la exterioridad y a su temporalidad. Pero incluso si no tengo la conciencia clara y distinta de mi responsabilidad comprometida en la mayor parte de mis acciones mientras que las realizo, incluso si actuó la mayor parte de las veces como un «se» más que como un «yo», nunca podría acceder a la conciencia actual de mi pasado y de mi responsabilidad si no me hubiese comprometido anteriormente en primera persona, sin duda no de modo explícito, pero sí bien real. Mi continuidad a través de la multiplicidad de los momentos de mi vida, o mi identidad temporal, condiciona mi responsabilidad pasada. Esa continuidad me invita también a no confiar mi futuro a los mecanismos de la naturaleza, como si no tuviera que habitar en ella, que

marcarla con signos de mi presencia, que hacer de ella la morada de mi felicidad. ¿Puedo alabar o deplorar, esperar o temer mis acciones y mis proyectos si nunca soy su autor responsable?

Reconozco que mis acciones pasadas y futuras son mías. Pero ¿en nombre de qué puedo trascender el movimiento fluido de la naturaleza y de las expresiones de mi actuar para atribúrmelas? Los filósofos hablan aquí de espiritualidad. ¿Qué es esta realidad? ¿Qué sentido tiene la espiritualidad? La transcendencia de la libertad respecto a la naturaleza. Mas ¿cómo puedo reconocermelo como libre, miembro de un mundo que, lejos de despojarme de mí mismo, me concede la responsabilidad irrecusable de mis acciones en la naturaleza? ¿Qué significa la palabra «espiritualidad» para que la transcendencia que sugiere no esté vacía de sentido?

¿Voy a negar que mis acciones pasadas son mías porque nos la he hecho conscientemente y porque de todos modos ahora pertenecen a la naturaleza? Me contradiría al sostener tal negación. En efecto, suprimiría así la posibilidad de hacer míos los instrumentos lingüísticos que uso sin haberlos creado, aunque me exprese en ellos y ahora sin tomar conciencia de mi compromiso en cada una de las letras que pronuncio. Razonablemente yo no puedo negar mi compromiso personal en mis acciones pasadas y en la naturaleza sin destruirme ahora. Pretender que mi pasado no depende de mí, que nunca he estado comprometido con él, sería contradecir mi acción actual. Es cierto que estamos embarcados en el flujo de la historia, pero no puedo separarme de mí mismo, separarme de mi acto. Yo soy uno, en bloque, ayer y hoy tanto como mañana. Mi libertad es indivisible y entera, o no es. Mi acción desarrollada ayer en la naturaleza fue el ejercicio de un acto del que hoy me reconozco como autor, del que ahora me atribuyo el origen pasado. Ejercí este acto comulgando con el flujo de la naturaleza, en la que yo lo veo ahora abandonado más allá de aquello que se encontraba entonces en mi poder, pero yo soy responsable de la figura concreta que me he dado y que ahora se ha hecho independiente. También soy responsable de lo que pretendo hacer mañana al ajustarme a las disposiciones de la naturaleza y de la historia.

Pero ¿cómo puedo hacerme responsable de estas figuras que no me pertenecen ya o que no me pertenecerán? Me he comprometido en la naturaleza y dibujaré todavía en ella figuras de mi presen-

cia. Hoy me atribuyo estas figuras pasadas o futuras. Ahora bien, para ser razonablemente responsable hoy de aquello que, en el curso natural de las cosas, ha sido ayer y que será transformado mañana por mi acción, me haría falta dominar la naturaleza entera y su desarrollo. A condición de que no hubiera ningún intermediario entre la naturaleza y yo, dominaría efectivamente todo y todo me sería realmente posible. Me pertenecería toda la naturaleza y su necesidad experimentaría adecuadamente mi poder. Pero junto al destino o a la necesidad de la naturaleza podría figurar también mi omnipotencia. Si no hay nada entre la naturaleza y yo, mi poder desempeñará el juego de las fuerzas anónimas de la *physis*. Por eso, si ningún tercero interviene entre la naturaleza y yo, la necesidad natural y mi acto espiritual vendrán a confundirse y a suprimirse uno a otro. De esta manera yo desaparecería en el gran magma del todo natural. Yo sería igual a sus fuerzas ocultas y anónimas, a su coherencia *a priori* y anónima. Y en consecuencia sería dramáticamente responsable de todo sin tener la posibilidad de reconocer en mis acciones pasadas nada que me resulte propio.

Ahora bien, tomo la responsabilidad de mi pasado porque no soy el todo de la naturaleza, porque un límite constituye mi acto de modo a él mismo. Yo soy yo, responsable de mi pasado y de mi futuro, porque soy ante ti²⁸, que eres otra libertad, comprometida ante mí en la naturaleza de tal modo que juntos la transformamos para hacer de ella un mundo, nuestro mundo. En este mundo, reconozco las figuras de mi libertad, distintas a los productos naturales: llamadas dirigidas a ti o respuestas a tu invocación. El compromiso solitario en la naturaleza no es principal. No asegura ninguna diferencia. El principio originario de la libertad es mi presencia ante ti, la presencia a mi lado y la alianza de nuestras libertades cuando nos comprometemos juntos al trabajar para un mundo nuevo, irreductible a la naturaleza. La relación interpersonal en el mundo constituye el lugar en que la persona singular ejerce su compromiso responsable. Yo soy responsable de mis actos al reconocer mi

28. Me digo responsable ante «ti», sin lo cual no puedo imputarme ninguna responsabilidad. Cf., por ejemplo, P. Ricoeur, *Ipseité / Altérité / Socialité*, 25. El tema de la responsabilidad, típico de Levinas, es desarrollado por éste de un modo completamente distinto al de Ricoeur; cf. a este respecto R. Burggraeve, *Responsability Precedes Freedom*.

presencia que trasciende la naturaleza gracias a ti y contigo en el mundo. La idea de una diferencia entre la naturaleza y el mundo proviene del reconocimiento de mi libertad personal que tú limitas al venir a mi lado para trabajar conmigo.

Mi límite ante ti constituye mi libertad interiormente. Si no, ¿cómo podría yo ser yo, libre? La necesidad de la naturaleza, lugar de la universalidad abstracta, no podría darme la razón. Yo trasciendo la naturaleza y distingo las diferencias porque yo soy intrínsecamente limitado y libre, porque tú estás ahí desde siempre a mi lado, trabajando libremente conmigo. Tomando la responsabilidad de mis acciones, me quiero realmente limitado por ti, te veo de manera distinta a un ente natural. Yo te quiero activo y libre en nuestro mundo. Tú, libre conmigo, eres la condición para que yo pueda tomar la responsabilidad de mi compromiso personal y libre en el mundo. Me es posible ser real y concretamente en el mundo, responsable de mis acciones en la naturaleza, porque tú estás ahí, porque yo te quiero cerca de mí, tú y yo activos en la naturaleza para hacer de ella nuestro mundo.

La acción de la que me hago responsable, mi acción, es pues fundamentalmente una coacción, precisamente porque es en realidad mi acción que, para ejercerse ante ti, no es la tuya. Mi apertura a tu presencia que me limita funda el reconocimiento de mi responsabilidad en mis acciones pasadas y futuras. De este modo se constituye la interioridad personal, gracias a la que cada uno, tú y yo, nos situamos en nuestro mundo al reconocer nuestra diferencia radical. Nuestros actos originarios, absolutamente distintos, dan al mismo tiempo a cada uno de nosotros el actuar en comunión con el otro y el hacerse cada uno responsable de sus actos.

La Modernidad ha interpretado la diferencia entre la persona y la naturaleza como una diferencia entre el sujeto inventivo y el objeto capaz de responder a los proyectos de las ciencias. De esta manera ha ignorado la diferencia entre el mundo y la naturaleza, la presencia de la persona en sí en su acto y su límite por y para el otro, y, por el contrario, ha llamando la atención sobre el individuo independiente y señor de todo, como un poder infinito que no divide o separa nada de sí²⁹. Sin embargo, el individuo, autor de la cien-

29. Cf. A. Renaud, *L'ère de l'individu*.

cia, no es el todo del hombre, a menos que destruya al otro, que manipule al pobre y al débil, a aquél que no puede defenderse y hacerse reconocer como una persona capaz de coacción. La diferencia *querida* por los autores modernos entre el individuo activo y la naturaleza pasiva no es primera. Nosotros reconocemos una diferencia más profunda y originaria, la del mundo y la naturaleza, y en el mundo el de las personas que se unen en el trabajo.

3. *La diferencia sexual*

La soledad vivida en la presencia mutua y la diferencia inmanente a la unión de aquellos que se limitan el uno al otro se viven de modo arquetípico en la relación amorosa y en el engendramiento de un hijo. La relación amorosa supone la diferencia sexual, de la que hablaremos ahora siguiendo las consideraciones de Gaston Fessard sobre la dialéctica del hombre y de la mujer³⁰.

La dialéctica del hombre y de la mujer, en Gaston Fessard, retoma e invierte la hegeliana del amo y el esclavo. Para Hegel³¹, el reconocimiento mutuo del amo y del esclavo sucede a su lucha a muerte, a la sumisión del esclavo que el amo encadena a su trabajo. El amo, que no trabaja, no accede a la conciencia de sí; no ve en su esclavo más que un instrumento entre otros, susceptible de ser usado en beneficio de sus solas necesidades. Al contrario, frente a la naturaleza y afrontando sus resistencias, arriesgándose a morir si rechaza someterse a su amo, el esclavo experimenta sus límites y accede a la conciencia de sí. Para Hegel, el trabajo del esclavo y su relación con la naturaleza preceden a todo conocimiento de sí y por tanto de lo diferente a uno mismo. Puede pensarse no obstante que, de hecho, tal conocimiento no se produce nunca: la dialéctica del amo y del esclavo se invierte habitualmente en la historia concreta alternando sus polos opuestos. Todo amo se convierte, un día u otro, en esclavo. Hegel no consigue hacernos ver el nacimiento de la li-

30. Cf. G. Fessard, *Le mystère de la société*, 167-177. Estas páginas son retomadas por el autor en *De l'actualité historique I. À la recherche d'une méthode*, 163-170, que citaremos aquí.

31. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (B) IV, A: «Herrschaft und Knechtschaft».

bertad porque en realidad ésta, primaria, no nace. De aquello que no es libre no viene la libertad.

Al contrario, según Gaston Fessard, la lucha que aparece en toda relación amorosa y que precede al engendramiento supone que las libertades estén ya constituidas. En esta lucha rivalizan los deseos cruzados que tienen los amantes de atraerse uno al otro; idealmente no se trata de una guerra para imponerse uno al otro. La lucha surge en primer lugar «del deseo que empuja a los dos seres, machos y hembras, a buscarse para satisfacer su necesidad fundamental»³². Esta necesidad fundamental, aunque pueda caer en el placer genital aislado, es ya una llamada espiritual al otro, al amado que el amante quiere libre para darse, para entregarse corporalmente como signo y realización del don de su libertad. Según Hegel, en el umbral de la lucha, el amo y el esclavo se quieren uno al otro como cosas del mundo, amenazantes. En su primera aproximación, dice el filósofo de Jena, «un individuo surge frente a otro individuo. Surgiendo así inmediatamente, son uno para el otro a la manera de cualquier objeto; son figuras independientes»³³. Pero en la lucha amorosa, según Fessard, ocurre de modo muy distinto: «El hombre y la mujer son llevados por su deseo incluso a buscar en el otro el sujeto, el yo que puede afirmar su propia subjetividad»³⁴. En el amor, las personas son de entrada sujetos, y no «objetos cualesquiera».

El amor desemboca en el conocimiento mutuo³⁵ al atravesar la rivalidad de la que hablan «la mayor parte de las poesías, los dramas, las novelas y casi toda la literatura»³⁶. La lucha amorosa no conduce a los amantes al borde de la muerte, contrariamente a lo dicho por la *Fenomenología* de Hegel. «Se trata [más bien...] por seguros de vida recíprocos, de provocar al otro a manifestar el valor que atribuye a su compañero dándose a él»³⁷. Claro que la lucha amorosa corre el riesgo de no apreciar bien la diferencia sexual a causa del narcisismo que penetra todas nuestras voluntades para transformarlas en necesidades y que nos hace rechazar toda dife-

32. G. Fessard, *De l'actualité historique*, 163.

33. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 115.

34. G. Fessard, *De l'actualité historique*, 164.

35. Del que habla la Escritura (Génesis 4, 1 y Lucas 1, 34).

36. G. Fessard, *De l'actualité historique*, 164.

37. *Ibid.*

rencia inquietante. El otro sexuado puede convertirse con facilidad en una cosa simplemente útil para completar mis necesidades de placer. Pero cuando se reconoce la diferencia sexual de los cuerpos, las libertades no se destruyen. Por el contrario, ellas construyen y prometen un futuro al engendrar un hijo. La lucha amorosa, que pone en práctica la diferencia sexual, evidencia así la forma pura de lo que pertenece a todas las diferencias personales.

Cuando la lucha triunfa, cuando el hombre y la mujer se conocen uno al otro gracias a sus diferencias, «pueden [...] abrazarse y fundirse en un acto que funda su unidad»³⁸. En la unión de los cuerpos sexuados, realización natural de sus diferencias, el hombre y la mujer se conocen mutuamente. «Conocen el ser nuevo y la unidad superior que les confiere el amor, al mismo tiempo que se apropian el uno del otro, el uno al otro como el uno por el otro»³⁹. Engendran entonces una persona nueva, libre y distinta a ellos, haciendo que suceda el uno por y para el otro la realización fuera de ellos mismos de aquello que cada uno es para sí y en sí. Ellos se quisieron diferentes; se conocieron diferentes. Se reconocen ahora diferentes y se dan el uno al otro sin confusión, a partir de su diferencia. Si, no obstante, la relación no conduce al engendramiento, la lucha amorosa, aunque ensombrecida por el fracaso del don de la vida, afecta en todo caso, dice Fessard, «tanto al conocer como al querer de los compañeros y de este modo les hace nacer a la novedad de un ser mutuo»⁴⁰. El intercambio amoroso desemboca siempre en un reconocimiento de la alteridad, pero humildemente espiritual.

La fecundidad del hombre y de la mujer, debida a su diferencia sexual en la que participan todos los entes vivientes, no puede comprenderse sólo como biológica o natural. Nosotros entendemos en ella un ejercicio elevado del acto espiritual; expresa una diferencia radical en la que entrevemos la esencia última de la persona y de su compromiso libre. La capacidad de crear un mundo nuevo no resulta de las relaciones del hombre y de la mujer, que si sólo tuvieran en cuenta su genitalidad, verían enfrentarse sus pasiones, su angustia ante la muerte y su capacidad para la burla, su voluntad de

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, 165.

producir sólo uno idéntico a ellos mismos. El acontecimiento de un mundo nuevo, irreductible a su naturaleza, diferente de su origen, supone que aquellos que se amen se reconozcan una plenitud de libertad anteriormente a su complementariedad sexual. Cada uno recibe del otro un *plus* de tal manera que, viviendo su unión sin encerrarla en los abrazos de su ternura, se reconocen mutuamente una soledad insuperable. Sus hijos confirman esta soledad y la consagran bendiciéndola. Los compañeros alimentan entonces su fidelidad al confiarse, sin duda confusamente, a una transcendencia en la que participa cada uno con independencia del otro.

La distinción del amor y de la amistad ilumina esta última reflexión. En la amistad hacia el otro, hacia el amigo o la amiga único y diferente por su acto de ser antes de que él o ella sean diferentes por su cuerpo sexuado, se entrega la persona de modo originario. «Podemos alegrarnos del ser del amigo como del nuestro propio, alegrarnos de que él sea, simplemente»⁴¹. La amistad funda el amor. La diferencia sexual pone de manifiesto en la historia y en el mundo un deseo que no busca culminarse en ella y del cual ella no es el origen primero. Los amigos, para desearse el bien uno al otro⁴², se invitan mutuamente a reconocer el uno por el otro la transcendencia que sobrepasa a ambos, pero, en la temporalidad, conforme a su estado sexuado. Esta transcendencia da a cada uno, incluso sin la presencia física del otro, la posibilidad de transformar la naturaleza en un mundo más humano y más transparente desde la única fuente del ser.

El acto de ser diversifica. El bien transcendental no puede consistir en un principio de confusión; orienta el deseo hacia aquello que no le satisface pero que lo realiza. Nuestra jerarquía de los entes ilumina de nuevo esta reflexión. Los entes minerales no satisfacen el deseo del corazón del hombre, con el que no se corresponden su pasividad brutal, irresponsable. El viviente tampoco se sitúa en el horizonte que atrae al deseo humano, que exige, más que la

41. J. L. Chrétien, *La voix nue*, 217, en el capítulo titulado «Le regard de l'amitié».

42. Tomás de Aquino hablará aquí de *amor benevolentiae* o *amicitiae* (cf. *Summa theologiae*, II-II, 23, 1), en la que los amigos se intercambian sus bienes al amar «ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis» (ad 2).

repetición de las diferencias biológicas, la invención del futuro de los diferentes. Los animales, con toda su compleja psicología, constituyen un horizonte más adaptado al deseo, más que el vegetal, pero ese horizonte se reduce a lo inmediato, sin posibilidad de reflexión y de mediaciones inventivas. Sólo el hombre puede colmar al hombre, darle una «ayuda» (Génesis 2, 18) para que avance, para que acoja su pasado y haga surgir su futuro, para que se una con toda libertad, sin necesidad, a otras libertades. Pero hay más todavía: el deseo va hacia el Diferente. No busca unirse a Él para reabsorberse en Él y borrar así las diferencias. Desea lo Diferente al desear a los diferentes, al multiplicar generosamente su acto.

LA PERFECCIÓN Y EL MAL

El bien connota la perfección. Tendemos hacia él esperando que al final de nuestra búsqueda nos dará aquello que nos falta. Sin embargo, conviene entender bien la perfección del bien para que no arruinemos nuestra tensión hacia ella. Si es verdad que lo finito desaparece al contacto con lo infinito, puesto que éste sólo puede teóricamente absorberlo, la perfección no destruye a aquél que la busca. Al contrario, al iluminarlo, acrecienta el deseo de aquél que aspira a ella.

Comenzaremos este capítulo tratando de la perfección existencial o radical, la del acto de ser; subrayaremos de ella el carácter trascendente pero comprometido con la inmanencia de la experiencia cotidiana. Esta reflexión nos permitirá relacionar la bondad, la verdad y el bien en el acto del ente. Meditaremos después sobre el mal. El mal pone en duda el optimismo que manifiesta la deducción tomista de los transcendentales. ¿Es cierto que el ser se da a partir de su bondad secreta, que se precisa en verdad al hacerse proporcional a las potencias con que contamos para entenderle inteligiblemente, que le buscamos como un bien, seducidos por él y guiados por su presencia dada libremente en nuestras medidas? El segundo punto de este capítulo evocará rápidamente algunas grandes teorías que relacionan el mal con la libertad. El tercer punto hará hincapié en la responsabilidad de la libertad esperanzada en relación al sentido o sinsentido del mal.

1. *La perfección y el don*

Es perfecto el ente que, como una obra terminada, consumada, tiene todos los rasgos que le pertenecen sin que le falte ninguno. La

perfección de un ente requiere la integridad de todas sus notas constitutivas. Los entes son en consecuencia más o menos perfectos según que gocen más o menos de todos los aspectos de su definición.

Concebida de este modo, la idea de perfección es atributiva. Indica el conjunto de los predicados de un sujeto. Pensada como el grado más alto de una serie de entes cuyas diversas posiciones se miden en función de su proximidad a esta plenitud formal, la idea de perfección tiene un significado ante todo relativo; no se justifica por sí misma, sino por su situación en el punto superior de una serie entera de la que ella define un límite. Expresa así una abstracción; surge del trabajo por el que el conocimiento reduce el existente a aquello que le pone bajo la idea de lo que él debe tener y que es ciego para la excelencia de aquello que se da efectiva y parcialmente. En realidad, tal perfección afecta sólo a los entes contingentes, que son pensados en función de la idea que ellos no son. Pero la perfección también tiene un sentido existencial. Ser o existir constituye la perfección primera de todo ente. La perfección ya no mide entonces el grado superior de la suma de sus notas inteligibles, sino que tiene un significado radical. Si el ente no existe, su esencia más o menos completa no aparece en ningún caso. Lo que es, es perfecto, incluso si su esencia no lo es.

El bien pertenece en sentido propio al acto de ser, al existente. No lo entendemos en función de la integralidad de las notas que pertenecen a su definición esencial. La definición esencial cerca el campo de lo pensable; limita la inteligibilidad en la que el acto del ente se da atestiguando su actividad abundante. La esencia perfecta proviene de una percepción intelectual del ente dentro del mundo, sin considerar su acto original. De carácter general, responde a la necesidad de la inteligencia que sólo entiende lo que mide con su fuerza unificadora, que reduce lo diverso a sus rasgos semejantes. Pero el conocimiento desea también aprehender la realidad; el conocimiento va más allá que su necesidad de comprender. La perfección del existente es un bien para el conocimiento, que consiente a los desbordamientos de sus límites, al ente que le resiste en acto y que ella sabe poder tocar de este modo. El bien del conocimiento es el acto del ente que revela su identidad en su esencia, que se hace inteligible y accesible en ella, que se da así en alianza con el espíritu, que es bueno, pero que se reserva sin llegar a sus manifesta-

ciones. Sin embargo, el conocimiento todavía entiende tal perfección existencial a partir de sí mismo. No obstante, ya no será según sus formas inmanentes o sus representaciones conceptuales, sino como el horizonte de una búsqueda posible, la llamada a una acción, a un trabajo. El conocimiento exige que las cosas sean así para él. Que el conocimiento sea desbordado constituye la condición de su movimiento de búsqueda.

La idea de perfección existencial se forma al considerar el movimiento que el ente en acto constituye en él y para él cuando se da al pensamiento, cuando resiste a nuestras abstracciones y atrae nuestros esfuerzos. La idea de perfección concierne, en primer lugar, al acto de los entes; atestigua la inadecuación entre el existir en acto y la esencia racional. La analogía de proporcionalidad articula esta inadecuación, es decir, el movimiento por el que el acto se da en su esencia según grados diversos, que son otros tantos grados de bondad.

En el caso de los entes minerales, esta donación no tiene energía, está abandonada a los acontecimientos telúricos y técnicos; carece de fecundidad hasta tal punto que no se le conoce ninguna presencia interior, ninguna capacidad de darse en una esencia que el hombre no habría preparado determinando sus causas físicas o naturales. La bondad que se ofrece en el mineral, aunque podamos llamarle bueno, se le atribuye en razón de fuerzas que le son extrañas. Para que un ente sea intrínsecamente bueno, es necesario que pueda darse él mismo, manifestar su energía. El ente vivo se presenta en el primer nivel de esta bondad; se da en apariencias que él puede recomponer en caso de necesidad vital, es decir con vistas a su reproducción. El vegetal sólo subsiste fuera de sí, en su descendencia. El animal posee más energía interior; accede a cierta conciencia de sí; se pone al principio de sus comportamientos; busca aquello que le place y evita lo que podría herirle. Puede decidir entre varias opciones, renunciar a unas y preferir otras. También sabe que el placer puede acarrear un dolor, cuya previsión le empuja a la prudencia. El animal se objetiva en sus comportamientos, habitualmente sobrios. Sin embargo, no puede volver sobre sí reflexivamente, ponerse a distancia de sí para tomar posesión de sí. Tampoco se da sólo porque es bueno darse, sin otra razón que su generosidad. El animal no conoce, no ama, no crea. Sólo el hom-

bre es capaz de comunicarse y de conocerse, de realizar el bien por el bien, gratuitamente, y no para sí. Sólo él se aprehende reflexivamente en su unidad activa. Tiende hacia el bien al darse extáticamente, sin buscar sólo eso que puede utilizar. Se abandona a otro que, siendo su igual, se revela dándose a él desde la lejanía de su acto libre. El acto de ser actúa e interactúa. El hombre es el ente que actúa con mayor perfección. Su origen espiritual es el más fecundo de todos. Su energía, lejos de encerrar a los diferentes en una unidad abstracta, suscita su diferencia.

Veamos cómo las facultades humanas realizan la perfección de este acto de ser y ejercen el acto humano¹. El conocimiento tiende dinámicamente hacia un bien; es extático por sus proyectos e inmanente por sus medios. Ejerce su dinamismo gracias a la mediación de los conceptos en los que aprehende aquello hacia lo que tiende. El intelecto acoge aquello que se da en el conocimiento gracias a sus posibilidades universalizantes, a su capacidad para elaborar conceptos. Pero el intelecto sabe del límite de su conocimiento formal o conceptual. El saber de este límite anima su crítica y su búsqueda. Sin embargo, el bien del conocimiento sería impracticable si la asimilación interiorizante del concepto no fuera también un reconocimiento del ente en su transcendencia. El movimiento del conocimiento tiende hacia el ente tal y como es, en su transcendencia inalienable; esta tendencia se ejerce necesariamente desde la etapa conceptualizante que el intelecto no puede soslayar. Es absurdo pretender que la conceptualización impide conocer la realidad. Al conocimiento le conviene asimilar el ente tal como es porque le conviene abrirse a aquello que no puede dominar y ello desde la activación misma de sus instrumentos conceptuales. Por tanto, el conocimiento conceptual está en tensión entre la interioridad conceptual y la transcendencia del ente. El acto del juicio asume esta tensión y reconoce el ente dado en su esencia por medio de los conceptos unidos en su proposición. El conocimiento tiene su fundamento más allá de su poder de elaboración conceptual, pero sin quitar a los conceptos su valor operativo. El bien al que tiende el

1. La escolástica distingue el «acto humano», específico del hombre, y el «acto del hombre», que el hombre comparte con los otros entes que actúan. Cf. J. de Finance, *Éthique générale*, 41-43.

intelecto no está medido por sus energías analíticas, sino que se le da activamente como una síntesis originaria para que él lo interiorice según sus posibilidades.

El bien concierne al dinamismo voluntario más que al conocimiento. En efecto, la voluntad tiende al ente uniéndose a él de modo extático, mientras que el conocimiento acoge en sí lo conocido y se dirige hacia ello gracias a sus posibilidades inmanentes. El bien que trasciende la voluntad no se deja medir por sus medios de apertura. La voluntad, cuyo movimiento se llama amor, va hacia lo único. Incluso si, amorosa, desea unirse a aquello que la atrae, el bien no es aquello que la voluntad puede poner de acuerdo consigo, sino aquello que graciosamente se pone de acuerdo con ella. El éxtasis voluntario sólo tiene como medida la donación libre de la bondad. Su tensión se sostiene por la esperanza de que el existente se pondrá de acuerdo libremente con ella, en un gesto de bondad que la voluntad no puede engendrar ni encerrar en sus límites, pero que satisfará sus fuerzas más profundas. El bien no es la perfección de la voluntad, si no es porque él la invita a salir de sí para acoger la ofrenda de la bondad que engendra y confirma su éxtasis, dándole la paz de aquél que, no perteneciéndose, posee todo en el amado que se da, no porque esté dado como un hecho terminado, sino porque está en acto de darse. Por tanto, los actos humanos de conocimiento y de voluntad responden ambos a la llamada del ente en acto de ser, a su demanda de una diferencia que mortifica nuestros narcisismos solitarios. Sin embargo, el acto voluntario se dispone al ente que se da más puramente que el conocimiento tentado por sus poderes de asimilación.

Estas consideraciones iluminan los rasgos esenciales del acto de ser y de su estructura extática. Todo ente es bueno en tanto que es, puesto que, siendo en acto, se da en su esencia susceptible de ser asumida en verdad. Dándose, el ente en acto se realiza y accede a la identidad de sí, a la perfección de aquello que él es según su ser. Su manifestación le presenta a sí mismo y *ad aliud*, fuera de sí. El acto del ente no es otro que su posición como ente en el mundo. Poniéndose en su esencia, realiza y lleva a cabo su ser. Expone su interioridad originaria. Y como de retorno, su exposición se enriquece con su don, pues la esencia se llena del origen que se desarrolla en ella. Comunicándose, el ente manifiesta en su apariencia

la abundancia de su origen. Su manifestación descubre su fecundidad redoblándola, pero reservando su origen, que no se agota en ella. Por el hecho de que la manifestación muestre aquello que le es dado mostrar, porque no es su propia razón de ser, la manifestación del ente confirma su origen en su diferencia.

Rigurosamente hablando, la manifestación no manifiesta ningún acto. En efecto, distinta al acto de ser, fijada, disponible para nuestras miradas, la manifestación no se mueve. El valor del existente le viene del *esse* que se comunica en ella y que, reservándose en su origen, establece en su manifestación una distancia, la de la energía de la manifestación que se hace conocer a pesar de (o gracias a) su reducción a un estado. De este modo, el valor del existente es confirmado por la incompletitud ontológica de las notas que pertenecen a su definición formal, por el acto que adviene en esta definición al reservarse, o al desvanecerse como se propone en la «Contribución a la cuestión del ser»² de Heidegger. Una esencia que no resulte del acto no podría nunca venir a la presencia. Un existente donde el *esse* no aparece a sí mismo en sus apariencias no logra comunicarse, darse. Permanece abstracto y aislado, producto de nuestras construcciones fantásticas. El *esse* se comunica en su esencia quiditativa; en ella el *esse* se aparece a sí mismo en acto de comunicarse, en la excelencia de su don. Al darse, el *esse* accede a la medida plena de su naturaleza. Así se pone en su origen siempre abundante, sin abrazarse a sí mismo para guardarse celosamente. Se entrega sin reserva. *Bonum est diffusivum sui*.

El ente en acto de ser se hace verdadero en su aparecer. Se da inteligiblemente porque es bueno. La incompletud de sus notas esenciales no proviene en principio de nuestra humana incapacidad para aprehenderlas todas y cada una, sino de su acto de ser que se da con abundancia. La búsqueda de la verdad se funda en la bondad del *esse*. El ser es amor, don de sí sin otras razones que su bondad y su libre comunicación. El aparecer inteligible del ente en acto no es sólo el lugar de la conceptualización. El aparecer es bueno en tanto que el ente se da en él, y es verdadero en tanto que la bondad sella en él su presencia de un modo inteligible y accesible para nosotros, y por eso mismo deseable.

2. En M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, 411s.

La perfección del ente es la presencia del *esse* a su aparecer, la donación que el ente hace de sí en su acto. La presencia del *esse* en su manifestación óptica no agota el ente en sus formas expuestas al intelecto; estas formas no son el *esse*, sino su reposo y su testimonio. La idea de perfección es interior al *esse* en acto, y no a su estado finito, aislado del acto de su comunicación. El ente en acto de ser se da, perfecto en la medida de su don en sus apariencias. La donación de sí no se agota nunca en un único don definitivo de sí. La fecundidad del *esse* es garantizada por la distinción que le separa de su aparecer, por la alteridad de su aparecer. Esta fecundidad es nula en el caso del mineral que, sin embargo, es importante para la investigación científica a pesar de su pasividad fundamental; esta fecundidad llega a ser máxima para el hombre libre cuya donación en su esencia manifiesta su irreductibilidad a su aparecer.

2. *El deseo y el mal*

La exposición que acabamos de terminar y que retoma en su raíz lo esencial de lo que hemos meditado en esta obra parece idílica. ¿No está nuestra experiencia lejos de lo que hemos podido extraer reflexionando sobre nuestros actos humanos y sobre sus condiciones transcendentales? El ente en acto, ¿es bueno sólo porque se da en inteligibilidad, en verdad? El mal, ¿no sería nada inteligible y real³? Quizá el mal no es una experiencia de entes. ¿Lo es verdaderamente? Si decimos que es real, ¿qué significa real? La reflexión metafísica atestigua que no es fácil responder a esta pregunta. El mal, ¿es sólo real porque afecta a las personas? La realidad del mal es ciertamente humana. Pongamos algunos ejemplos. Una montaña se derrumba y arrastra a miles de inocentes; he aquí un mal natural, pero terrible porque ha tocado a personas. Un accidente de coche; una familia entera muere porque la carretera se hi-

3. La metafísica heideggeriana, muy atenta a la venida a la presencia del ser del ente y a su ocultamiento en esta misma venida, es incapaz de distinguir aquello que está bien de aquello que está mal. Ignorando la responsabilidad personal respecto al *Ereignis*, esta metafísica se abandona fácilmente a la ideología de los más fuertes. Cf. los artículos de J. L. Nancy, *Lo spazio lasciato libero da Heidegger*, y de M. Zarader, *Effeti di silenzio*.

zo deslizante sin que se pudiera prever. Un país se hunde en la guerra civil; la violencia de los hombres no es menos brutal y estúpida que la del mineral. Un hombre falta a su palabra: un mal casi absoluto, sin otros motivos que un acto gratuito que contradice la alianza de las libertades. Todos estos males existen, y demasiado. No se puede negar.

Pero todos estos males se refieren al hombre. ¿Habrá un mal fuera del hombre? En el nivel mineral es difícil hablar de tal cosa; un temblor de tierra no constituye un mal, sino un hecho que no es ni bueno ni malo. En el nivel vegetal, ¿cómo hablar de mal? La muerte pertenece al ritmo de la vida, y si ningún viviente muriese, ¿en qué se convertiría nuestra tierra? Uno se vuelve loco imaginándolo. Parece que el mal comienza verdaderamente con los animales. Pero merece la pena verificar esta afirmación. Hoy se habla a menudo del sufrimiento de los animales. Se invocan sus derechos. Se condena a aquellos que los hacen daño, que no los respetan. Pero ¿qué dicen verdaderamente estas reprobaciones a menudo estruendosas, sintomáticas del miedo que el hombre tiene de sí mismo? No podemos utilizar nuestro universo de cualquier modo, según el capricho de nuestros fantasmas. El mal de los animales afecta al hombre que se sitúa con dificultad en el mundo y que proyecta esta dificultad de ser en los entes que le son más próximos. El mal se enraíza en las situaciones humanas; no existe como un hecho junto a otros hechos. No tiene facticidad empírica.

Pero la negación de la facticidad del mal, ¿no es injusta? ¿Le diría a una madre cuyo hijo acaba de morir que el mal no existe? Deberíamos distinguir aquí el hecho y lo real. El mal no es un hecho, pero es real. Un hecho es neutro, ni bueno ni malo, sino simplemente manipulable. Incluso la muerte de un niño es un hecho neutro en sí. ¿No nos ocurre a menudo verla así, de modo cínico? Observemos cómo nuestros medios de comunicación transmiten con gusto y beneficios las atrocidades de nuestras guerras civiles haciendo de ellas espectáculos útiles para hacerse interesantes y enriquecerse. Nada nos impone verdaderamente el respeto por ello mismo; podemos manipularlo todo.

Recordemos ese río que hace algunos años sepultó varios pueblos en las montañas de Colombia. ¿Quién olvidará el espectáculo de esa joven muriendo bajo el lodo ante las cámaras de televisión?

Si el monte Nevado del Ruiz se hubiera derrumbado sin destruir los embalses (o si estos hubieran estado lejos de los lugares habitados) no habría provocado la muerte de tantos inocentes. No habría sido un mal. Sin embargo, el mal de este suceso no radica en la caída de la montaña, que respondía a las leyes de la física, sino de que personas inocentes fueron sus víctimas. «Contra los hechos no cabe discusión» se dice, sin gran comprensión hacia la realidad humana, para significar que ante un determinado hecho no hay nada que decir. Pero ¡hay tanto que decir contra el derrumbamiento del Nevado del Ruiz en Colombia! Efectivamente, se trató de un hecho, pero sobre todo de una realidad humana que vale más que un hecho. La humanidad experimentó en este acontecimiento muchos contravalores. El mal, que no es un hecho, pone al hombre ante sus valores, y en esto es supremamente real.

El mal no tiene consistencia al margen del deseo del hombre, de su intención axiológica, del movimiento interior de su libertad, de su atención a los valores a realizar. Manifiesta el fracaso de su libertad y de sus exigencias. Ahora bien, este fracaso pertenece al deseo de los valores. El sentimiento del fracaso modela todas las empresas humanas⁴. Nuestro deseo es infinito. Pero ¿no está destinado a fracasar puesto que el infinito, por definición, no es alcanzable? El deseo infinito es imposible, condenado a la quiebra, un mal intrínseco, un mal infinito. La libertad es infeliz por naturaleza.

Tradicionalmente se llama «bien» al término del deseo, el futuro de la esperanza. El bien corresponde a un dinamismo espiritual, a un impulso del corazón del hombre que le conduce más allá de sí, que le pone en relación con el mundo y con el prójimo. Sin embargo, el bien no nace sólo del corazón. Recordemos una vez más la distinción entre el deseo y la necesidad. La necesidad nace de su propia energía, y cuando ha obtenido aquello de lo que carece, cesa y muere. En cuanto al deseo, nunca alcanza el fin. Cuanto más obtiene el deseo de amar y de ser amado aquello a lo que aspira, más carece de ello. Nada satisface verdaderamente al deseo, como si quisiera el infinito. Se ama más a una persona, y parece más lejana, incluso (y quizá sobre todo) cuando está cerca. La distancia espiritual entre los enamorados crece al mismo tiempo que su pro-

4. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 323-332.

ximidad; si su respeto y sus delicadezas aumentan día a día, aumenta también la rapidez con la que pueden herirse incluso sin quererlo o percibirlo. El deseo espera infinitamente. Su espera infinita señala su espiritualidad. Nunca llega a satisfacerse. Nunca podrá satisfacerse sin morir.

Según Joseph Maréchal y Bernard Lonergan⁵, el deseo de conocer no conoce fin. Es infinito. Su infinitud, dicen, asegura su objetividad, pues ésta no puede provenir de nuestras facultades finitas. Lo que vale para el conocimiento vale también para la voluntad. Inevitablemente, ejercemos todo deseo infinito en lo particular. La apertura del deseo, ya que es infinito pero vivido en la particularidad, no puede depender del deseo. El ejercicio particular del deseo infinito responde a una inclinación, cuyo origen *a priori* se distingue de este deseo y de su impulso. Pero este *a priori* infinito, al que el deseo, vivido en lo particular, sólo accede bajo una forma finita, impone un sufrimiento. No se realizará nunca y su inclinación hará siempre daño. De este fracaso nace un sufrimiento que se impone a su naturaleza. El deseo se hiere a sí mismo. Sólo puede abrirse al infinito por el infinito. Para ser feliz y alcanzar aquello que lo atrae, debe abrirse a aquello que lo trasciende. Pero esta transcendencia permanecerá impracticable para él. El deseo sólo alcanzará su término deseado y, así lo espera, beatificante, cuando deje atrás sus compromisos particulares, y niegue su naturaleza concreta. El infinito lo amenaza.

Para superar este sufrimiento y esta mortificación, dicen los predicadores de sabiduría vana, es necesario suprimir todo deseo, cultivar la ataraxia y la indiferencia. Para suprimir el mal originario o la contradicción inmanente al deseo, es necesario renunciar a su infinitud, al deseo mismo. La resignación a los hechos asegura una salvación sin deseo ni sufrimiento.

La tradición filosófica ha reconocido desde siempre que la tensión inmanente al deseo es mortífera. Aristóteles define el mal como lo contrario al bien. Puesto que el bien es aquello que realiza la potencia, el mal es aquello que la destruye. El fin y el acto del mal «son peores que su potencia, ya que el ser en potencia es idéntica-

5. Cf. J. Maréchal, *Le thomisme devant la philosophie critique*, 305-315; B. Lonergan, *Insight*, 350-352.

mente los dos contrarios [el bien y el mal] a la vez»⁶. Esta doctrina, profundamente optimista en su intención, anuncia las posiciones plotinianas sobre el declive del mal, y las de san Agustín para quien el mal resulta de una «deficiencia»⁷ del ser. Santo Tomás precisa que el mal es la privación de un bien que pertenece a una sustancia o a una operación⁸. Estos pensamientos han de comprenderse en función de la perfección de la esencia. En sí mismo, el mal no tiene nada de positivo. Es cierto que existe en nuestra experiencia, pero no es verdaderamente. Carece de ser. Los predicamentos aristotélicos sostienen la inteligencia de la potencia añadiéndole la categoría de privación (*steresis*), que es un mal. La potencia, privación de la plenitud del acto (pero no del acto, sin el cual sería privación total, hundimiento de la potencia en la nada), es un mal. La reflexión tomista acentúa esta consideración. Una potencia carece por naturaleza del acto que debería terminarla al darle su plenitud y su perfección. Es como un mal, una privación. El deseo es una potencia. Busca una plenitud de la que siempre carecerá (al contrario de la necesidad), y sólo conocerá la privación. Ciertamente, la privación no hace si no que lo que no es el acto no sea animado, no lo posee de modo anticipativo y secreto. Somos potencias impotentes, y nuestra felicidad se revela imposible. Nuestro destino nos condena al sufrimiento.

Se llega así a proposiciones que, si no se sostienen con prudencia, podrían invitar a liberarnos de nuestras expresiones en el mundo. Tomemos como ejemplo este texto de la *Suma contra gentiles* de santo Tomás: «Nada fijado puede colmar el deseo de la inteligencia. La prueba de esto es que después de haber agotado lo finito, la inteligencia tiende hacia algo distinto. Dada una línea finita, la inteligencia imagina una más larga. Lo mismo ocurre con los números. Este es el motivo de la suma al infinito en el número y la línea matemática. Pero la perfección y la virtualidad de toda sustancia creada es finita. Por tanto la inteligencia [...] no es satisfecha por el conocimiento de las sustancias creadas, cualquiera que sea su eminencia. Su deseo natural la lleva a conocer una sustancia de

6. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 9 (1051a 15-17).

7. «El mal no es eficiencia sino deficiencia» (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XII, VII).

8. Por ejemplo en Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 6.

una perfección infinita»⁹. Este texto debe leerse con gran prudencia y muchos matices para que la sustancia infinita no se coloque en un océano de imposibilidad y no resulte de una sustracción de nuestras realidades concretas. Un pensamiento invitado a alejarse de lo finito a la manera de la tercera abstracción, que primero desechará la materia sensible individual, luego la materia sensible universal y por fin toda materia inteligible, suprimiría todo ente para interesarse por una forma inteligible en la que pretendería reposar sin ningún miedo y sin ningún obstáculo, pero que sería un vacío total. Una perfección infinita podría perfectamente no representar nada, ser profundamente nihilista.

En la jerarquía de los entes que hemos presentado, las sustancias son en acto de ser, cada una según su grado, algunas más activamente que otras. Cuanto más en acto está el ente, tanto más frágil es, privado de su realización, a distancia de su plenitud acabada y dada. A medida que el acto se aviva, ejerce una interioridad cada vez más rica, pero separada, solitaria, buscando a tientas sus expresiones. El mineral no actúa y no se expresa; se anonada penosamente en sus apariencias, sin deseo. El hombre actúa, ligero pero dramático, no reconciliado, frágil. El mal nace verdaderamente con el hombre, con su deseo de ser.

Sin embargo, esta conclusión no se impone. La reflexión sobre el mal elaborada hasta ahora lo ha considerado como una cosa estática, como una carencia completamente hecha. Pero la privación que forma el mal, entendida en el seno del dinamismo espiritual y del deseo, no puede esconder nuestra lucha contra ella: provoca nuestra acción libre. El deseo quizá no está destinado a tocar una felicidad soñada, pero sin embargo puede, comprometiéndose contra el mal, alcanzar cierta paz sin, no obstante, lograr su completud. De esta armonía positiva del acto, emerge la dialéctica de la libertad, de su autonomía y de su heteronomía. Mostraremos que el mal como privación afecta positivamente a la libertad y a su acción.

Algunos piensan que el bien consiste en obedecer las leyes enunciadas por los poderes autorizados a este efecto. Otros dicen que surge sólo de la libertad del hombre. Estas dos tesis se contradicen radicalmente. Para los unos, el bien se impone de modo que

9. *Ibid.*, 50.

es necesario adaptarse a él, formarse para someterse a él de buen grado, llegado el caso convertirse para realizarlo. El mal consistiría en rechazar la ley positiva o querer mantenerla en la imprecisión, en evitar llevar demasiado lejos el trabajo legislativo. Si el Estado o una autoridad capacitada para ello obliga al cumplimiento de una ley, ésta es necesariamente buena, por definición. Para los otros, la libertad se da su propio bien; debe rechazar como mal todo aquello que se le impone. En consecuencia, si un poder dice que hay que someterse a una ley, incluso si es buena, no hay que obedecerlo.

Estas dos tesis opuestas desconocen el compromiso de la libertad hacia el infinito en cada una de sus acciones particulares y coinciden en que el bien concierne a la libertad. Pero los unos entienden la libertad como una pasividad esencial y heterónoma, como el mineral, mientras que los otros la ven como una actividad fundante y autónoma, como el acto de ser plenamente dueño de sus expresiones. Para los unos, la libertad, demasiado frágil, nunca se posee a sí misma; siempre tiene necesidad de un sostén y de una guía; se realiza obedeciendo a una ley exterior que le dicta lo que debe hacer. Pero esta tesis no es satisfactoria. La heteronomía contradice la definición más común de la libertad. La libertad consiste en la posibilidad de actuar sin que ninguna fuerza exterior apremie a ello. La idea de una libertad heterónoma se contradice. Para los otros, la libertad es autónoma por definición; se da su propia ley de acción. Someterse a una ley promulgada por una autoridad exterior sería para ella alienarse. La libertad es autónoma o no es. Pero esta tesis, no menos que la precedente, es unilateral. Nadie vive verdaderamente una autonomía tan inflexible y pretenciosa. Nadie es capaz de decidir solo todos los aspectos de su acción, de su comienzo, de su desarrollo, de su conclusión, de sus consecuencias.

Cada una de estas tesis opone a partidarios de probado prestigio. Los empiristas sitúan el bien de la libertad en su obediencia a un poder exterior. Miran al hombre de modo muy prosaico. Con Hobbes y su *Leviatán*, observan que los hombres se odian mutuamente, que actúan como lobos unos para con otros, que para sobrevivir y no autodestruirse deben hallar arreglos diplomáticos, inventar compromisos, componer contratos, delegar a algunos de entre ellos con qué obligarles, por la fuerza llegado el caso, al respeto de estos contra-

tos. Las relaciones sociales descansan sobre el deber y se practican en el miedo; no hay bien fuera de aquí.

La argumentación empirista descansa sobre una observación importante y en parte aceptable: el individuo quiere vivir, pero es incapaz de ello si se le abandona en su soledad. Para vivir en este mundo, o mejor para sobrevivir en la jungla humana, es necesario protegerse. La vida es peligrosa. Gracias a su inteligencia, el hombre inventa contratos y crea órganos que regulan y vigilan las segundas intenciones de los contratantes. El poder es una buena cosa, pues nos fuerza a permanecer fieles a la palabra dada. Así permite a cada uno permanecer pacíficamente, con toda seguridad, en la existencia. En el mundo de los hombres, la libertad imagina difícilmente un devenir sin coacción, pues tiene miedo a su poder. La heteronomía protege su naturaleza infeliz.

Por el contrario, los utopistas insisten en la autonomía de la libertad. Es cierto que la libertad humana no es perfecta hoy y que todavía tiene necesidad de numerosos apoyos y guías para progresar. Sin embargo, debemos poner todos los medios para que sea cada día más conforme a su naturaleza. Para ello, los medios usados por los partidarios de la heteronomía son inútiles, e incluso peligrosos, puesto que contradicen la esencia de la libertad. Es absurdo pensar que la libertad accede a su verdad por la coacción, por su contradicción. A pesar de ello, es necesario poner los medios para llevarla a su plenitud. La autonomía de la libertad no se ha dado todavía, pero la esperamos y nos comprometemos para que esta esperanza no sea frustrada.

En el siglo XVIII la Ilustración mostró la vía a seguir: educar a las multitudes, hacer accesibles las puertas del saber tanto como se pueda, continuar las investigaciones científicas, no sólo en el campo de las teorías, sino sobre todo en el nivel de sus aplicaciones técnicas. Al final de este esfuerzo, se producirá un aumento cualitativo de la humanidad y se verá nacer una nueva era, la del espíritu y la libertad por fin adulta y dueña de ella misma. Esta tesis de los utopistas, tan llena de esperanza, presenta sin embargo dificultades semejantes a la contraria de los empiristas: si la libertad plena se espera para más tarde, ¿es seguro que surgirá? ¿Cómo advendrá más tarde la libertad si no está ya dada? De la nada, nada procede.

3. *El mal y la libertad*

La libertad no está bien descrita por las teorías que sobreestiman o su heteronomía o su autonomía; tampoco resulta de su conflicto. La libertad no se desgarrar por su contradicción. Al contrario, estos dos aspectos se unen entre sí sin contradecirse para enriquecerse mutuamente con su verdad respectiva. Las dos palabras, «heteronomía» y «autonomía», hablan de *nomos*, de ley, exterior en el primer caso e interior en el segundo. Ahora bien, la ley es necesariamente universal. Vale para todos. Por ello, pertenece en primer lugar a la heteronomía, a lo que sobrepasa a los individuos aislados. Incluso la libertad autónoma se da también una ley, y por ello mismo una universalidad. Así, se impone abrirse a otras libertades, exteriorizarse. Decide por sí misma no cerrarse sobre sí misma. Cuando hoy oímos la palabra «autonomía», entendemos de hecho «independencia». Pero la independencia contradice la universalidad. La autonomía no es la independencia. La libertad autónoma constituye el rasgo más distintivo de la persona interiormente en relación con los otros. No caracteriza al individuo independiente y encorvado sobre su individualidad. La libertad autónoma, al darse su propia ley, se quiere universal y unida a las otras libertades.

No hay oposición entre heteronomía y autonomía, sino entre heteronomía e independencia. En este sentido, la independencia del individuo, que es abstracta, no pertenece a la libertad. Nadie puede hacer algo sin tener en cuenta los ritmos de la naturaleza y del prójimo. Una libertad absolutamente independiente se condena al aislamiento, al olvido y a la muerte. Al contrario, la libertad viviente, renunciando a las ideologías de la independencia, asume la responsabilidad de su ley, se afirma capaz de vincularse al prójimo. La palabra «auto» reenvía a esta responsabilidad de la libertad personal hacia el *nomos* o ley universal que ella se da. La libertad a la que pertenece la autonomía se pone de acuerdo con la heteronomía que caracteriza su ley en razón de su universalidad. Pero, en este caso, ¿no se condena a vivir en la contradicción entre la universalidad de la ley y la singularidad de su acto? Ciertamente la ley que ella se da de modo autónomo se le impone al recibir las figuras de la exterioridad, pero sin contradicción y subrayando su tensión interior: la libertad no es un hecho dado, sino una acción a rea-

lizar. La libertad toma la responsabilidad de su acción. Determina las leyes que expresan y protegen su responsabilidad. La mediación entre la heteronomía y la autonomía se presenta en la idea de ley que concebimos en función de la responsabilidad que la libertad asume al exponerse fuera de sí, con el otro y en unión con él. La ley debe comprenderse en razón de la responsabilidad que asegura la libertad, y no como una imposición exterior. La idea del bien se vincula entonces a la de la ley.

La idea de ley moral está relacionada con la del fin de la libertad. La Modernidad ha arrancado a la causalidad final el significado que el aristotelismo le dio en los diversos campos de la experiencia humana, por ejemplo el de la ética. El criterio de la finalidad trascendente no interviene ya en las investigaciones científicas modernas. La ley de la ciencia se ha convertido en matemática y mecánica, y su fin se ha abandonado a las elecciones prudentes de los científicos. Según el *Novum organum* de Francis Bacon, las causas finales pertenecen a los «ídolos de la tribu» y hacen creer que el mundo tiene una coherencia totalizante de la que en realidad carece. Descartes también elimina el problema; sus *Principios de la filosofía* excluyen «enteramente de [su] filosofía la investigación de las causas finales»; sin embargo, sólo dio una razón para esta decisión: la incapacidad humana para conocer los designios divinos. Para la *Ética* de Spinoza, el principio de finalidad condena a la imperfección aquello que es lo más perfecto, pues precipita el saber del principio en lo arbitrario de la imaginación¹⁰.

Por el contrario, según Leibniz, la metafísica procura conciliar la eficiencia y la finalidad. Con Kant, la finalidad encuentra aún más espacio. Para la *Crítica del juicio*, § 75, el juicio teleológico constituye una regla de investigación no sustituible por la causalidad eficiente. Kant reintroduce así la finalidad allí donde la había expulsado la Modernidad, entre las razones últimas que hacen coherente un sistema; así manifestaba una intención metafísica a la cual el formalismo matemático de los modernos no podía añadirse. Ahora bien, con Kant reaparece significativamente la cuestión del mal, desaparecida en Descartes y en Spinoza, afrontada pero

10. F. Bacon, *Novum organum*, en *Works* I, 165-169; R. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 28; B. Spinoza, *Ética*, I, apéndice.

casí suprimida por las soluciones de la *Teodicea* de Leibniz. Para el racionalismo moderno, el saber basta para la salvación¹¹. En Kant no ocurre así. La *Crítica de la razón pura* descompone los elementos que componen el acto subjetivo de conocer, pero la ética reabre el espacio de la metafísica y del valor. Al reabrir la cuestión de la causa final, Kant engendra una filosofía en que priman los actos libres y donde el mal ya no se considera un aspecto desdeñable de la existencia¹².

El mal pertenece al hombre y a su deseo. La filosofía contemporánea, atenta a la existencia trágica, lo ha recordado constantemente. Para la Antigüedad y los filósofos que entonces lucharon a menudo contra dramaturgos y poetas, el bien pertenece al *ens* en sí, con el riesgo de no considerarlo en función de la experiencia humana del mal. Expulsado de la realidad fundamental, el mal se encuentra relegado en un imaginario pronto a oponerlo al bien en los combates originarios. Tomás de Aquino participa del optimismo de los filósofos antiguos y define el mal de una naturaleza por la privación de aquello que le pertenece. Por ejemplo, para el hombre, no es malo tener pelo negro y no rubio, pero es malo no tener manos¹³. Una privación es una negación, y una negación señala una carencia de ser. El mal carece de ser. Al introducir la problemática de los transcendentales en nuestro capítulo décimo, dijimos que, poco antes de santo Tomás, la crisis albigense y sus tendencias al maniqueísmo hicieron necesaria la reafirmación de la bondad de todos los entes. La multiplicación de la *Summa de bono* durante la primera mitad del siglo XIII atestigua esta preocupación y subraya también hasta qué punto la visión antigua del mundo era profundamente ética. Tanto para los autores del siglo XIII como para Aristóteles¹⁴, el mal se experimenta sobre todo en la acción, en la tensión de toda potencia hacia su fin. Para la *Summa contra gentiles*, una acción es mala cuando no se realiza según la naturaleza de su mó-

11. Cf. J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*; C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*.

12. I. Kant, *Über das radikale Böse*.

13. Cf. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 6.

14. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6 (1106b 29-31): «El vicio tiene por características el exceso y el defecto», es decir, la privación de la armonía o del término medio.

vil. «En el caso de la acción, la privación de su orden y de su perfección natural es su mal»¹⁵. Toda naturaleza tiende hacia un fin, pero sobre todo el hombre, que es una subsistencia de naturaleza racional; la razón caracteriza la acción del hombre para la que el mal consiste en no usar de ella rectamente. El fracaso de la naturaleza es un fracaso moral, concluye santo Tomás. «Cuando el bien buscado connota [...] la privación de un bien conforme a la razón, resulta el mal moral, y no por azar»¹⁶.

Gracias a la atención prestada a la acción sin terminar, la reflexión sobre el mal corrige una preocupación demasiado grande por los hechos donde se corría el riesgo de encerrarla, para pensarla en el cuadro más dinámico del acto humano, de la tensión espiritual hacia el valor. El hombre es razonable por definición, es decir responsable de sus actos. Ahora bien, la responsabilidad implica la intersubjetividad. La tensión del acto, la racionalidad, la responsabilidad y la intersubjetividad se llaman mutuamente. El mal se encuentra allí donde se vive y se ejerce la intersubjetividad, allí donde lo real surge con dimensión humana.

En Tomás de Aquino puede reconocerse la importancia de la intersubjetividad, al menos de modo encubierto y a través de su doctrina sobre la sustancia espiritual. El deseo racional de la persona se realiza en presencia del otro. El dinamismo subjetivo es intersubjetivo. Calificar la doctrina del Aquinate de «personalista» resulta anacrónico, pero no ilegítimo. La persona es la sustancia más perfecta¹⁷. Todas las sustancias primeras, individuadas por sí mismas, confirman el reencuentro del universal y del particular. Todas ellas unifican en su acto de ser la multitud de sus atributos universales. Sin embargo, desde el punto de vista de sus actos, las sustancias primeras se diversifican. Algunas unifican sus apariencias sopor-tándolas más que actuándolas, por ejemplo los minerales. Sólo las personas humanas unifican sus manifestaciones de un modo verdaderamente activo; por este motivo, constituyen las sustancias más

15. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 6.

16. *Ibid.* El Aquinate distingue técnicamente «mal», «pecado» y «culpa»: «*Malum* subraya la ausencia del bien. *Peccatum* expresa la deficiencia del acto. *Culpa* reenvía a la voluntad culpable de esta deficiencia» (P. Watté. *Structures philosophiques du péché originel*, 79).

17. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 29, 1-3.

perfectas y no son sólo individuos. Tomando la responsabilidad de sus acciones y de sus manifestaciones accidentales, dejan de sufrir-las pasivamente. Sus accidentes se convierten en sus modos de acción. «Las sustancias razonables», afirma el doctor Angélico, «son dueñas de sus actos. No son simplemente actuadas como las otras. Ellas actúan por sí mismas»¹⁸. De ahí su singularidad, ya que «las acciones existen en los singulares». Se entiende, por tanto, la singularidad de la sustancia a partir de la energía que nace de ella misma, de su unidad interior, de su capacidad para dominar sus acciones, de hacer de ellas «sus» acciones y de acoger así universalmente aquello que ella no es.

Tal dominio del hombre sobre sus actos no vuelve sus éxtasis sobre él mismo. La existencia humana es abierta por esencia. Pero la transcendencia deseada en su horizonte se impone como un destino imposible, siempre remitido más lejos. El principio de la reconciliación aletea por encima de las libertades, sin que puedan nunca alcanzarlo o dárselo unas a otras. Incapaces de aquello que les es necesario, las libertades se piensan privadas de aquello que les pertenece. El sentimiento que al principio de todas sus acciones encuentra su *ego* las empuja a no considerar un universal que sería para ellas alienante, un horizonte necesario e impuesto a su pesar. Las libertades piensan entonces liberarse de la decepción que las abruma negando todo fin universal a su acto. Pero liberándose de lo impracticable, no hacen que ello no sea necesario. La elección del sin-sentido, liberando a la libertad del universal, la reduce a lo inmediato. La libertad carece así de sí misma, y la persona se agota en el individuo. Sin esperanza de éxito y de realización de sí, la persona se angustia de sí misma y se refugia en la soledad de la independencia soñada.

El tiempo posibilita a la libertad el unirse a su acto. La tragedia, que relaciona la piedad y el temor según Aristóteles¹⁹, representa la existencia humana subrayando que la acción se ejerce en común. Así la tragedia atestigua la contradicción de la existencia y su paciente superación. Se representa en una historia, en nuestros tiem-

18. *Ibid.*, 1.

19. Cf. Aristóteles, *Poética*, 1449b 27, 1452a 1-3, 1653b 32-33, 1653a 5-6; *Id.*, *Retórica*, 1385b 13, 32.

pos. El trabajo en común, desarrollado progresivamente, engendra nuestro futuro. El dolor de nuestros amores no destruye el gozo del engendramiento. De esta tarea de engendrar nace la esperanza, aunque sea con esfuerzo.

Gracias a la esperanza, el futuro deja de causar espanto. Se le espera como una gracia prometida a la que es posible entregarse. Ninguna libertad puede ejercer esta espera permaneciendo sola. Encerrada dentro de sus límites, se aniquila. Si no otorga su confianza a otro, termina por disolverse. Si desconfía de todo y de todos, nunca arriba a sí misma. Accediendo a sí gracias al otro, hace brotar la esperanza de su futuro.

CONCLUSIÓN

LA BELLEZA Y LA PACIENCIA

Sería inútil querer terminar una obra como ésta. La meditación sobre lo más originario, el ser del ente en acto de presentarse, ¿podrá agotar su potencia alguna vez? Un punto de partida cuya fecundidad sólo conoce un espacio limitado, incapaz de ir más lejos, no puede considerarse como origen primero. Este debe acompañar cada momento de su despliegue, invitándose a progresar y a no detenerse nunca. Por tanto, podemos relanzar nuestra reflexión. Nos inspiraremos ahora en el ritmo que san Ignacio de Loyola proponía para la meditación¹: Un tiempo de memoria, un tiempo de comprensión y un tiempo para asimilar, «aplicando los sentidos», aquello que se ha recordado y que se ha comprendido.

En la primera parte de esta obra hemos hablado sobre el lenguaje, que recoge nuestra experiencia personal y la de toda la humanidad. Recordamos la riqueza más que subjetiva que cada uno de nuestros términos lleva consigo. En la segunda parte, intentamos comprender esta riqueza, que calificamos de «metafísica». La deducción de los transcendentales nos ofreció un hilo conductor. Falta retomar el camino recorrido viendo hasta dónde nos lleva y cómo podemos hacerlo enteramente nuestro. El itinerario seguido, el de la libertad, nos introduce en el ámbito de la belleza. El movimiento de algún modo kenótico de los transcendentales ritma la llegada del ente de tal modo que su existencia sensible recibe una luz nueva.

En primer lugar, nuestra exposición recordará cómo durante la Edad Media la belleza se situó entre los transcendentales. Después veremos cómo la belleza deja resplandecer el don que es el acto de

1. Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 45.

ser. Terminaremos mostrando cómo la admiración que este don despierta en nosotros conlleva un tiempo nuevo, el de nuestra presencia paciente ante el prójimo.

1. *La belleza transcendental en la Edad Media*

La transcendentalidad de la belleza no es aceptada por todos los autores de la historia de la filosofía. Sólo algunos medievales, y también algunos contemporáneos, la aceptaron. Las razones de esta reticencia se comprenden fácilmente. En primer lugar, la transcendentalidad de la belleza, ¿no consagra lo sensible, de lo cual muchos filósofos intentan aparentemente liberarse? ¿No va a inclinar las afirmaciones más puras de la espiritualidad y de la intelectualidad hacia las apariencias materiales menos adaptadas a su alta dignidad? Además, ¿es seguro que todo ente sea bello y atractivo, cuando hay tanta fealdad y repugnancia en nuestro mundo? De hecho, la reflexión sobre el mal, ¿no podría guiar la reflexión sobre la fealdad? Lo feo, como el mal, ¿no llama al espíritu a rebasar sus límites?

Durante cierto tiempo, la Edad Media habló de la belleza viendo en ella el esplendor del transcendental. Recordar los momentos más importantes de esta historia² pondrá de relieve los puntos fundamentales de esta posición. En su *Summa de universo* (1231-1236), Guillermo de Auvergne señala algunas relaciones entre «tener una cualidad» y «ser bello»: es bello lo que complace, lo que es agradable a la vista, lo que regocija la vista por su cualidad. Sin embargo, es preciso observar que la belleza sensible puede encerrar al alma, que entonces debe desconfiar de ella. La verdadera belleza es interior, inteligible; pertenece al bien en sí mismo. Guillermo de Auvergne llama «laudable» u «honrado» al bien o cualidad inteligible, asumiendo así las expresiones de san Agustín, que a su vez tomaba la traducción ciceroniana del *kalon* de los estoicos³. Para la tradición antigua un bien es «honrado» si vale por sí mismo y no por otra cosa; un instrumento, por sí mismo, no es «honrado» ni «lau-

2. Cf. H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendante*.

3. Cf. Cicerón, *De officiis*, II, 32; III, 2s.

dable». Durante mucho tiempo, los filósofos unieron la belleza con la cualidad ética, con lo que vale por sí mismo. En los griegos, la expresión «bello y bueno» (*kalos kagathos*) forma una unidad, aunque, para que se comprenda mejor un argumento de su *Banquete*, Platón reemplaza el bien por lo bello; de forma parecida, escribe en el *Timeo* que «todo lo que es bueno es, sin ninguna duda, bello». Asimismo, según la *Retórica* de Aristóteles⁴, lo bello es laudable, como lo agradable querido por sí mismo y no por otra cosa. Sin embargo, no deben exagerarse las reminiscencias de la Antigüedad durante la Edad Media. En el *De universo* de Guillermo de Auvergne la belleza es un *quale* o un accidente, y no un *quid* o una cualidad que concierne a la esencia de los entes. No obstante, podría citarse otro texto del mismo autor, su *De anima*, que «exalta la belleza del universo, del que todas las partes, espirituales o materiales, cantan del modo más dulce las alabanzas y la gloria del Creador»⁵. Aquí, la belleza pertenece a la armonía del universo, a la esencia de las cosas, conforme a las concepciones antiguas.

Unos diez años después de Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle escribe un texto que forma parte de lo que se llama la *Summa* de Alejandro de Hales (muerto en 1245), donde se encuentra también un librito de un tercer autor, un anónimo designado bajo el nombre de «Considerans». Estos textos son importantes para la reflexión sobre la belleza. Juan de la Rochelle, como si quisiera precisar el pensamiento de Guillermo de Auvergne, plantea esta pregunta: ¿Son lo bueno y lo bello idénticos según la intención? Y responde que «lo bello [...] es el bien en tanto que complace al conocimiento, aquello en lo que la percepción se complace, mientras que el bien alegra nuestras facultades volitivas»⁶. De este modo, la belleza alcanza, más allá de la cualidad accidental, la esencia del ente, esta esencia que corresponde a la intención de nuestras potencias cognitivas, de nuestra sensibilidad y de nuestro intelecto. Al distinguirse por eso la belleza de la bondad (que se encuentra en el horizonte de la voluntad), recibe su especificidad. «El bien se relaciona con la causa final, lo bello concierne a la causa formal

4. Platón, *Banquete*, 204; *Timeo*, 87c; Aristóteles, *Retórica*, I, 9 (1366a 33).

5. H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendante*, 272.

6. *Ibid.*, 275.

ejemplar»⁷. El intelecto goza de hecho de una función ante todo contemplativa: la idea es una forma, una *species* que se ve y se contempla, que atrae la vista porque es *speciosa*, bella. Ya para Agustín, la forma y la *species* se dan juntas⁸. Más aún, «es la forma la que da a los seres la existencia y la belleza», como había enseñado Plotino⁹. Esta forma es activa; Juan de la Rochelle le atribuye un rasgo, también de origen agustiniano, muy importante para nosotros: «Toda belleza de un ente implica la armonía de sus partes y una cierta suavidad del color»¹⁰. La proporción dinámica de los elementos en el todo, o el equilibrio armonioso del conjunto, caracteriza la belleza según la entienden la mayoría de los autores medievales.

«Considerans», en las páginas integradas en la *Suma* de Alejandro de Hales, consagra un pequeño tratado a la belleza. Los griegos unían el bien y lo bello que, por el contrario, los primeros autores del siglo XIII intentaron separar relacionando la belleza con la verdad. Ahora se van a distinguir la verdad y la belleza, y por tanto se concederá un estatuto propio a esta última. Según «Considerans», la verdad es interior al ente, que la belleza manifiesta fuera de sí mismo; respecto al bien, y según la tradición, constituye una causa final. La belleza, que manifiesta el ente y que le hace aparecer dándole forma, representa el papel de la causa formal. Así, la belleza recibe el valor de un transcendental, ya que todo ente se presenta en una forma para ser comprendido como ente. Y como la forma caracteriza a la verdad, la belleza está también vinculada a la verdad. Sin embargo, la verdad es interior al ente, mientras que la belleza irradia exteriormente. De este modo, la belleza pone de relieve la energía interior de los entes. Todo ente es verdadero porque es consistente o está unido a sí mismo de una manera interiormente armoniosa; es bello porque resplandece exteriormente de tal modo que podemos apreciarlo; es bueno como la causa final y deseable ofrecida a nuestras intenciones espirituales. «Considerans» propone entonces una fórmula que expresa de modo muy apropiado la transcendentalidad de la belleza: «Los monstruos son entes; ahora bien, los entes en tanto que entes son bellos; por tanto, los mons-

7. *Ibid.*

8. Agustín de Hipona, *De vera religione*, 40, 20.

9. H. Pouillon, *La beauté*, 272; Plotino, *Enéadas*, 1, 6, 2; 1, 8, 3; 2, 4, 1.

10. Agustín de Hipona, *Carta* 3, 4.

truos son bellos». Es cierto que el autor no niega que una afirmación así sea paradójica, incluso escandalosa. Sin embargo, invita a discernir cómo un monstruo, y por tanto todo ente, es bello: en la medida en que se presenta en una forma, en la medida en que revela el conjunto armonioso del universo. En realidad, el monstruo no es bello considerado aisladamente, sino cuando se le sitúa en relación al conjunto de los otros entes; entonces es cuando evidencia la belleza y el equilibrio del universo. De este modo se percibe el lugar propio de la belleza, que une cada ente con todos los otros en una proporción que no es sólo interior a cada uno, como la verdad, sino exterior, resplandeciente, manifiesta.

Al mismo tiempo que se compone la *Suma* de Alejandro de Hales, se multiplican los comentarios a *De los nombres divinos* del Pseudo-Dionisio, quien, en el capítulo 4, trata del bien, de la luz, de lo bello, del deseo amoroso, del éxtasis, del celo. El § 5 de este capítulo llama «bien» a la «luz inteligible»; el § 7 habla más explícitamente de la belleza, que es luz y resplandor. En su comentario de 1243, Roberto Grosseteste, también autor de un tratado sobre *La luz*, pone el acento en la armonía de los diversos niveles de belleza, el del ente consigo mismo, el del ente con sus partes, el del ente con todos los demás entes. La belleza concierne a cada ente y a todo el universo; no pierde nada de lo que conviene a cada uno y a todos. Por eso mismo, también es bondad, tal y como la hemos distinguido del bien. En efecto, la bondad une cada ente que ejerce su energía al darse en sus múltiples elementos sin perder nada de lo que le pertenece; en el plano del universo, Dios, suma bondad, al producir la belleza del universo armonioso, no pierde nada de su unidad fontal, al contrario, la ejerce de esta manera. La belleza y la bondad son semejantes a la luz. La luz une en su potencia todo lo que ilumina y en lo que ella se multiplica. En este sentido, causa la belleza de los diversos entes, su bondad originaria.

La dialéctica de la luz, que une los elementos múltiples de lo real al difundirse en cada uno de ellos, es profundizada por Alberto Magno en su curso de Colonia sobre *De los nombres divinos* (1249-1252). Retomando las clasificaciones del hilemorfismo, el autor trata de la luz como de una forma unida de la que las partes de las cosas constituyen la materia. «Toda cosa tiene luz en la medida en que participa en la forma», asegura. La forma unifica, co-

mo la luz, y eminentemente Dios mismo, que llama a todos los elementos y a todos los entes a unirse en conjuntos más y más diversificados y que centra toda gracia en formas integradoras más y más potentes. La luz llama a los múltiples hacia su origen, afirma el conjunto de los autores medievales, que siguen en esto las sugerencias ofrecidas por la etimología de la palabra *kalon* propuesta por el Pseudo-Dionisio: *kalon* vendría de *kalleo*¹¹. La luz llama a los entes y actúa como la forma boeciana que da el acto¹²; es el acto que anima interiormente todos los aspectos de cada sustancia, tanto visible como invisible, y que de esta manera todo lo hace proporcionado. Más tarde, tras las condenas de 1277, Alberto Magno deja de lado los acentos aristotélicos de su pensamiento y su interpretación de la luz por la forma. Su *Suma teológica*¹³ dedica algunas páginas a la relación entre el bien y la belleza, pero sin aportar nada nuevo salvo el *decorum*, o la potencia de unidad que conviene al ente para que se conserve en su estado.

Según el comentario a *De los nombres divinos* de Tomás de Aquino (aprox. 1261), la belleza pertenece a la bondad más que a la verdad, pues es deseable de un modo diferente a como lo es la verdad. En efecto, la verdad se encuentra en el juicio, mientras que la belleza nos atrae comunicándose, como Dios, quien, en su bondad, regala a todas las cosas *claritas* y *proportio*. De este modo, la belleza es un bien digno de ser buscado por sí mismo; transforma a quien se deja poseer por ella. Por el contrario, en la primera parte de la *Suma teológica* (aprox. 1267), la belleza pertenece más al conocimiento¹⁴. La belleza y el conocimiento participan ambos en el mismo orden contemplativo. Sin embargo, la belleza consagra el conocimiento de los sentidos, que se deleitan en aquello que les está proporcionado y les revela su naturaleza profunda. Sin la belleza, el saber sólo sería abstracto. Por otra parte, la belleza concierne menos al gusto, tacto y olfato que a la vista y al oído, es decir, a los sentidos del conocimiento «objetivo»¹⁵. En consecuencia, la belle-

11. Cf. Pseudo-Dionisio, *De nominibus divinis*, IV, § 7, que menciona el *Crátilo* de Platón, 416b-d.

12. Cf. Boecio, *De hebdomadibus* (segunda regla).

13. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, 6, q. 26, 1, 2.

14. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1.

15. *Ibid.*, I-II, 27, 1, ad 3.

za tiene que ver con lo verdadero. Sin embargo, lo bello connota también el bien, pues ambos son deseables, uno por el conocimiento y otro por el apetito. De este modo, la belleza alcanza un significado profundamente ontológico. El bien y lo verdadero se traban en la belleza que integra lo sensible. Así, no puede negarse sin matices que lo bello goce de la riqueza del transcendental. Algunos autores¹⁶ pensaron demostrar esta riqueza gracias al silogismo: «Quien desea el bien, desea por eso mismo lo bello»¹⁷; por tanto, el bien y lo bello son convertibles; pero el bien es un transcendental; por tanto, lo bello es también un transcendental.

Sin embargo, de modo más profundo que lo demostrado por esta lógica de los términos, hay valores vitales que sólo la transcendentalidad de la belleza es capaz de poner de relieve. Al hilo de su reflexión, el Aquinate determina tres rasgos esenciales de la belleza: la integridad (o la perfección), la proporción (o la armonía) y la claridad (o el esplendor)¹⁸. Debemos fijarnos ahora en estos valores. Es cierto que la belleza ha ido perdiendo en el transcurso de la historia su pertenencia a lo que es en tanto que es. Pero el hecho de que esta pérdida sea contemporánea a la de la idea del transcendental debiera alertarnos sobre el vínculo intrínseco entre la belleza y esta idea. Cayetano es testigo privilegiado de este cambio y de esta pérdida del pensamiento filosófico: formaliza tan bien el acto de ser en el hecho del pensamiento que pierde su carácter más original, la fuerza activa cuya fecundidad señaló la deducción de los transcendentales. De esta manera eclipsan al mismo tiempo la idea del transcendental y el valor metafísico de los entes. Sin duda, el olvido de la belleza y de los transcendentales depende de los cambios impuestos al estatuto de la filosofía y a sus preocupaciones al comienzo de la Modernidad. Sin embargo, gracias a la aparición de la postmodernidad y a nuestro despertar fuera de las sociedades formales y científicas, hoy podemos retomar los valores metafísicos que se han descartado desde hace siglos, aunque los artistas hayan seguido siendo sus testigos y los hombres teniendo hambre y sed de ellos.

16. Cf. F. Kovach, *The Transcendentality of Beauty*.

17. Tomás de Aquino, *De veritate*, 22, 1, ad 12.

18. Id., *Summa theologiae*, I, 39, a. 8c.

2. *Ser bello*

La reflexión sobre la belleza, desaparecida en los autores de la Modernidad cautivados por el modo geométrico de razonar, reaparece con el idealismo alemán, y en primer lugar con Kant. Este autor trata de la belleza en su *Crítica del juicio*. No obstante, la afrenta desde el punto de vista de nuestras facultades y de la satisfacción que la belleza les otorga. Con ello, Kant se vincula a tendencias presentes en la tradición antigua que define la belleza por la delectación del sentido o del espíritu que, en consecuencia, se arriesga a desconocer en ella un rasgo que conviene al ente en tanto que es. La belleza que corresponde a la sola delectación de las potencias subjetivas no es transcendental, capaz de revelar lo que es.

Varios metafísicos recientes, a menudo siguiendo la tradición de Joseph Maréchal¹⁹, han intentado renovar las indicaciones de la Edad Media sobre la transcendentalidad de la belleza. Mencionemos a André Marc, Johannes Baptist Lotz, Emerich Coreth y Hans Urs von Balthasar. Su tesis es que la belleza pertenece a todos los entes, de los que conjuga la verdad interior y la bondad externa. En su *Dialéctica de la afirmación*, André Marc, desde la perspectiva kantiana de las facultades humanas, pero corrigiéndola en sentido netamente metafísico, muestra cómo la belleza unifica los transcendentales. En efecto, la mejor definición de lo bello se encuentra, según él, en «declararlo como la verdad del bien o la bondad de lo verdadero», «el esplendor de todos los transcendentales reunidos». Mientras que «la unidad es la identidad del ser consigo mismo, lo verdadero su identidad con el pensamiento, y el bien su identidad con la voluntad, lo bello es verdaderamente la identidad del ser con el espíritu, pues no es la unidad del ser con una función del espíritu, sino con todo el espíritu»²⁰. La transcendentalidad de la belleza, considerada según su eco en la subjetividad, añade así a los otros transcendentales una fuerza de totalidad de los que éstos no gozan por sí mismos: «Lo verdadero es el conocimiento del ser; el bien es su atracción; lo bello es su gozo. Bueno y verdadero, el ser es be-

19. Pero no sólo. Cf. C. Kowaski, *De artis transcendentalitate*; J. Maritain, *Art et scolastique*; R. Arnou, *Metaphysica Generalis*, 143-145.

20. A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, 237. La cita es de J. Maritain.

llo, es decir, el gozo y la felicidad del espíritu. Por su parte, la inteligencia es buena cuando es verdadera; y la voluntad, cuando es buena, es verdadera; por tanto, el espíritu, cuando es bueno y verdadero, es feliz»²¹. De este modo, la belleza traba nuestras potencias subjetivas; así crea en nosotros un eco del ente unido en sí. También según Coreth, «la unidad de los transcendentales, en tanto que unidad de la verdad y de la bondad, se da a sí misma una expresión particular esencial en la belleza, que debe tratarse como una propiedad transcendental del ser»²². Balthasar sostiene una tesis idéntica, que ya presentamos a grandes rasgos²³.

En la perspectiva de la psicología de las facultades e insistiendo en sus diferencias, se podría vincular la verdad con el intelecto, la bondad con la voluntad y la belleza con la afectividad. La transcendentalidad de la belleza concerniría entonces a la afectividad, que distinguimos de la sensibilidad, el primer nivel de la inteligencia, y del sentimiento, que anima a su modo a la voluntad. Sin embargo, la unidad vivida de nuestras facultades invita a no bloquear estas distinciones y a no concebir la afectividad como una tercera potencia homogénea con las otras dos, el conocimiento y la voluntad. De hecho, la afectividad implica la sensibilidad y el sentimiento; despliega una actividad más integral que las del conocimiento y la voluntad, abstractamente particulares. La afectividad forma el origen en nosotros de nuestros saberes y de nuestras voluntades. Por ella, el deseo se abre al infinito y sobrepasa todo lo conocido y todo lo querido, ampliando el conocimiento y la voluntad hasta lo que en principio sólo pueden acoger para después comprenderlo y quererlo mejor. La atención del filósofo a la afectividad aparta así los escollos que provienen del exclusivismo recíproco del intelectualismo y del voluntarismo. De este modo, la meditación sobre la belleza y sobre la afectividad conduce al corazón de nuestra humanidad y de su alianza compleja con el ente.

Con todo, el análisis psicológico de la afectividad no es el que podrá revelarnos la esencia ontológica de la belleza. Siendo fieles a la inversión metodológica que nos ha hecho pasar en el capítulo 9 de

21. *Ibid.*, 238.

22. E. Coreth, *Metaphysik*, 396.

23. Cf. *supra* el capítulo II, nota 39. Cf. también A. Rigobello, *Hans Urs von Balthasar. La bellezza radicata nell'essere*.

la analogía a los trascendentales, debemos emprender nuestra reflexión a partir de la belleza misma. La tradición antigua, como vimos sobre todo en Tomás de Aquino, distinguió tres características de la belleza: la integridad, la armonía y el esplendor. A cada uno de estos rasgos corresponde un modo de unidad interior al ente.

¿Qué es la integridad de un ente? Teóricamente, la presencia de todos sus elementos esenciales. Por ejemplo, es bello un cuerpo al que nada le falta. Pero a una belleza natural como una puesta de sol sobre una gran montaña nevada, ¿qué podría faltarle para que deje de ser bella? La integridad se arriesga a ser una característica demasiado unida a la definición formal de los entes, a su perfección abstracta. Por otra parte, muchos existentes no son capaces de manifestar la totalidad de su definición; aunque no integren todos sus rasgos formales, sin embargo no carecen de belleza. Por ejemplo, para quien tiene la vista clara y la inteligencia penetrante, una persona minusválida puede gozar de una belleza en la que no quieren creer nuestras culturas de producción industrial, pero que sus parientes y amigos, en medio del sufrimiento, reconocen de vez en cuando. Por otra parte, es verdad que ningún existente es adecuado a su definición formal y que ninguna definición formal es adecuada a un existente: la tensión o la «diferencia real» entre el existir y la esencia no es una tesis teórica, sino que manifiesta la verdad de nuestra vida.

No obstante, podría concebirse una integridad digna de una belleza distinta a la formal, y considerar la relación de cada existente con la totalidad del mundo. De hecho, la belleza de un ente no lo aísla del mundo, que, al contrario, resuena y se transforma en ella. Nuestra experiencia al respecto es común y constante. Un ser bello ilumina el mundo que lo rodea. Un árbol en mitad de un pueblo, incluso estropeado, transfigura las fachadas con frecuencia feas que lo rodean sin que deba ser «integral». Su belleza no viene de la realización de su definición, sino de su apertura a la totalidad del mundo que lo rodea y de su capacidad para darle una forma viviente. Por tanto, se ve que la integridad de un ente individual y bello se manifiesta indefinidamente fuera de sí y se hace reconocer por su generosidad. Sin embargo, el existente se perdería y no se pertenecería en este éxtasis si no atrajese también el mundo entero hacia sí ofreciéndole un centro magnífico. La belleza de cada ente cubre e

integra el mundo entero al difundirse en él para darle una forma nueva y al aspirarlo hacia sí. La belleza de cada ente constituye la respiración del universo. La integridad de la belleza no es una esencia formal, sino una vida, una plenitud.

La armonía. Este rasgo pertenece al ente, pero parece implicar en buena medida la subjetividad de quien ve y entiende: cada uno tiene su propio sentido de la armonía del existente. Para unos será geométrica y centrada, con tanto peso o volumen a la derecha como a la izquierda. Para otros será más flexible o más libre. La armonía centrada sosiega las subjetividades que buscan apoyos para calmar sus angustias naturales. Al contrario, la armonía descentrada abre a lo imprevisible; ordenada, pero sin que al principio de su orden sea evidente, guía la vista fuera del marco de su presencia, entrega a lo imprevisto, despierta los recursos de la investigación, pero también el temor del riesgo. La armonía descentrada invita a la acción prudente; empuja más allá del ente dado: prolonga su energía y su fecundidad. La armonía centrada estimula el recogimiento, pero podría contentarse con una forma soñada. Sin embargo, la armonía, incluso descentrada, está siempre unificada, aunque el principio de su unidad escape a la evidencia inmediata. El descentramiento puede inquietar, pero esto no significa que la armonía no sea real. La prolongación de la belleza en la acción nace de la belleza contemplada, como la vista que, a partir del recorrido de las líneas y de las masas de un cuadro, se deja guiar fuera de lo visible, o como el alma que prolonga silenciosamente el movimiento musical interrumpido en las últimas notas de un cuarteto de cuerda. No podemos exigir que la unidad de la armonía se dé únicamente en la apariencia geométrica centrada. E incluso tanto mejor si no la encontramos ahí. El descentramiento del existente armonioso invita a buscar en sí, interiormente, su ritmo más fecundo. La belleza armoniosa y descentrada abre a la interioridad de la vida, que, al contrario, la belleza geométrica puede encerrar en un marco.

El tercer rasgo de la belleza es su esplendor. Podríamos retomar aquí las afirmaciones antiguas sobre la luz. La luz de la belleza pasa a menudo desapercibida. La belleza no aparece ante la mirada distraída. La exigencia que impone para ser reconocida manifiesta el ocultamiento de su origen. Su esplendor expresa su retirada, la libertad de su origen, su ocultamiento fuera de la superficie de los

entes, la transfiguración misteriosa de lo dado que contemplamos y que nos fascina, nos atrae, nos lleva al éxtasis. La luz ilumina a quien se deja transportar más allá de lo dado. Da el ente, pero sin darse ella misma. El espíritu no vive este ocultamiento como una mortificación, puesto que se sabe invitado por la belleza a aceptar su pasión captadora para acoger en carne y hueso lo que se le da, y para acoger el don de sí mismo, gratuito y generoso que, sin carne ni hueso, sin embargo nunca se deja absorber. «La belleza nos aparece siempre perfeccionando el ente, o desbordando su orden. En la experiencia estética lo bello se nos impone al modo de lo superfluo. Esto no significa que podamos vivir verdaderamente en ausencia de belleza. Lo bello como fenómeno cristaliza en sí un esplendor que el mundo no posee, y así nos enseña más sobre el ser de lo que el ser manifiesta necesariamente sobre sí mismo. Lo bello 'es'. Sin embargo, hace más que estar ahí, cargado con la evidencia ontológica de los [entes] y de las cosas»²⁴. La belleza revela lo que no se agota en una presencia visible, lo invisible que no se hace evidente. La belleza nos enseña la diferencia entre los entes y el ser: hay una hondura del ente que se revela de tarde en tarde, pero que, en su gracia, abre nuestros ojos a una gran riqueza. Nuestro mundo tiene una profundidad oscura que nos maravilla. «El mundo al que da acceso la obra [de arte] es superfluo, indebido. Y la admiración suscitada por lo bello nos recuerda el orden de la contingencia y del don»²⁵.

3. *La admiración y el tiempo*

Plenitud, armonía, esplendor, estos son los rasgos esenciales de la belleza. Pero sin duda el principal de todos ellos es el esplendor, el resplandor que alumbra no sólo sobre el ente sino a partir de él y antes que él. La belleza espléndida pertenece al orden religioso: fascina y atrae al espíritu al mismo tiempo que despierta su temor reverencial. Despierta el misterio del ser tanto como venera la espera del espíritu. Nos transporta a un tiempo nuevo, no ya desazo-

24. J. Y. Lacoste, *Du phénomène à la figure*, 610.

25. *Ibid.*, 611.

nado por su futuro incierto, sino sosegado, que nos invita a unirnos a nuestro misterio y al ser que se entrega. La experiencia de la belleza engendra así la experiencia de lo real, en que se alían el espíritu y el ente en el entrecruzamiento y la consolidación de su dinamismo respectivo.

Ciertamente esta experiencia es sensible. Sin embargo, activa los sentidos que dejan ser a aquello que les informa, la vista y el oído, más que el tacto y el olfato, mucho más que el gusto que asimila los entes y los destruye para celebrar su gula. La vista y el oído no merman lo que se deja comprender por ellos. El tacto y el olfato tampoco, pero tienen necesidad de un contacto corporal con el ente; esta inmediatez de la presencia hace que la belleza apenas se afirme de superficies suaves o rugosas, ni de perfumes o de distintos olores. La «belleza» sólo se atribuye en la distancia del misterio. La vista y el oído están adaptados a ella, al ente autónomo y distante, a su representación inagotable, a su don que da a vivir un tiempo nuevo, una duración metafísica y libre.

Se ha llegado a decir que el origen de la filosofía, el principio que compromete y acompaña todo su desarrollo, es el asombro²⁶. Pero lo que confirma su movimiento, lo que en definitiva consagra y consolida su sentido, es la admiración. La admiración está acompañada por el arrobamiento y el consentimiento. Da lugar a un éxtasis y completa una plenitud inesperada. La admiración alegra el espíritu y lo satisface, pero es difícil en nuestros tiempos, llenos de la atronadora gloria de las ciencias, de sus imágenes y de nuestros escepticismos. Miramos sin ver, nos oímos sin escucharnos. Ni siquiera vemos el esplendor de la luz y la belleza de los cuerpos. Tampoco oímos ya el murmullo del viento y el grito del sufrimiento. Estamos distraídos de la realidad a fuerza de preocuparnos por nuestros proyectos y de manipular nuestros cuerpos. La asfixia de nuestros días suscita en nuestro mundo deseos que flirtean con la alienación, con experiencias que se dicen extáticas pero que, por artificiales, carecen de humanidad y provocan desfondamientos espirituales o humanos. La admiración es tranquila, sin duda más austera que esos éxtasis, menos agitada, pero responsable, unificada interiormente y, sobre todo, modesta.

26. Cf. P. Gilbert, *La simplicidad del principio*, 59-74.

La palabra lo indica: admirar es «mirar hacia», dejar que lo que se ve guíe la mirada, sin nunca penetrar en ello y apropiárselo, sin nunca absorberlo. La admiración es tensión y espera, esperanza, atención más que intención. La reserva y la prudencia hacia sí misma le son esenciales. Constituye la experiencia metafísica primera, la de la alianza del espíritu que espera el ser en el ente y del ser que se anticipa al espíritu en el ente. La admiración lleva tiempo, el del riesgo de ser, cuando prestamos atención paciente a los entes. Los distraídos y los impacientes nunca comprenderán su sabor metafísico, y vivirán sin motivo.

Una última palabra. La contemplación del universo nos hace ver en él un cuerpo viviente. Una puesta de sol magnífica nos habla. El ojo escucha, atento y silencioso. Reconocemos rasgos propiamente humanos en la belleza que admiramos. Todo ocurre como si la experiencia metafísica primera brotase de nuestras relaciones intersubjetivas, de aquello que no proviene sólo de la suma de nuestras individualidades. El poeta proyecta sobre el mundo y las cosas lo que primero ha aprendido al escuchar y al mirar. La atención al prójimo enseña el don del ser. La paciencia de ser, ¿no será entonces la paciencia de permanecer cerca de aquellos que nos revelan más que aquello que asciende de nosotros mismos en nuestros corazones? La paciencia de ser es una promesa de ser.

Podemos interpretar el universo a la luz de las relaciones humanas, porque el universo ampara una interpretación así. Y descubrimos entonces que si el universo vive debido a los hombres, los hombres viven de lo que también pertenece al universo. La esperanza de nuestros ojos y de nuestros oídos se eleva entonces hacia el Viviente, que viene cerca de nosotros, entregándose pacientemente.

BIBLIOGRAFÍA

- J. A. Aertsen, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research*: Bulletin de Philosophie Médiévale (SIEPM) 33 (1991) 130-147.
- Alberto Magno, *De bono*, Aschendorff, 1951.
- Summa theologiae*, Aschendorff, 1978
- Alejandro de Hales, *Summa theologica* I-IV, Quaracchi, Firenze 1924-1948.
- B. D'Amore - A. Ales Bello (eds.), *Metafisica e scienze dell'uomo* I, Borla, Roma 1982.
- Anselmo de Canterbury, *Le grammairien*, dans *L'oeuvre de s. Anselme de Cantorbéry* II, Cerf, Paris 1986, 52-99 (versión cast.: *Obras completas* I-II, BAC, Madrid 1952-1953).
- J. Anton, *The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and its Platonic Antecedent*: Journal of the History of Philosophy 6 (1968) 315-326.
- O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, en *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie* I, 1891, 140 sq.
- M. Arbib - M. Hesse, *The Construction of Reality*, Cambridge University, Cambridge 1986.
- Aristóteles, *Tratados de lógica* I-II, Gredos, Madrid 1988 y 1994 (en ellos se encuentran *Las categorías*, los *Primeros analíticos* y *Segundos analíticos*).
- Acerca del cielo*, Gredos, Madrid 1996.
- La retórica*, Gredos, Madrid 2000.
- Poética*, Gredos, Madrid 2000.
- Metafisica*, Gredos, Madrid 2000.
- Acerca del alma*, Gredos, Madrid 2000.
- Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid 2000.
- R. Arnou, *Metaphysica generalis*, Università Gregoriana, Roma 3 1955.
- E. S. Ashworth, *Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background*: Vivarium (Leiden, Brill) 33 (1995) 50-75.

- P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, en M. Schuhl - P. Hadot (eds.), *Le néoplatonisme*, CNRS, Paris 1971, 101-108.
- Les origines de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens: Études Philosophiques* 33 (1978) 3-12.
- Le problème de l'être chez Aristote*, Puf, Paris ⁵1983 (versión cast.: *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1989).
- Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être: Études Philosophiques* 44 (1989) 291-304.
- Agustín de Hipona, *De magistro* (versión cast.: *El maestro*, Trotta, Madrid ²2003).
- De vera religione*.
- De libero arbitrio*.
- De diversis quaestionibus octoginta tribus*.
- De Trinitate (Tratados sobre la Trinidad*, BAC, Madrid ⁵2006).
- De civitate Dei (La ciudad de Dios*, Tecnos, Madrid ²2007).
- Confessiones (Confesiones*, Ediciones Escorialenses, Madrid ⁶1987).
- J. L. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999 (versión cast.: *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona 2008).
- F. Bacon, *Works I*, Frommann, Stuttgart 1963 (versión cast.: *Novum organum*, Folio, Barcelona 2003).
- H. U. von Balthasar, *Im Raum der Metaphysik*, Johannes, Einsiedeln 1965 (versión cast.: *Teodramática II. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992).
- Wahrheit der Welt*, Johannes, Einsiedeln 1985 (versión cast.: *Teológica I. Verdad del mundo*, Encuentro, Madrid 1997).
- J. Barbet, *Le prologue du Commentaire dionysien de François de Meyronnes OFM: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* 29 (1954) 183-191.
- P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, DDB, Bruges 1969.
- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*, Westdeutscher, Opladen 1977.
- E. Benvéniste, *Catégories de pensée et catégories de langue: Études Philosophiques* 13 (1958) 419-429.
- Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.
- H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Puf, Paris ³²1932 (versión cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999).

- E. Berti, *Crisi della razionalità e metafisica*, en B. D'Amore - A. Ales Bello (eds.), *Metafisica e scienze dell'uomo*, Borla, Roma 1982, 52-78.
- *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica*, en G. Santinello (ed.), *Metafora dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, 13-33.
- M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Puf, Paris 1950 (versión cast.: *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, BAC, Madrid 1996).
- *Itinéraire philosophique*, Paris, Aubier, 1966.
- J. Bocheński, *Formale Logik*, Karl Alber, Freiburg 1956.
- Boecio, *De hebdomadibus* («Comment les substances»), en Id., *Cours traités de théologie*, Cerf, Paris 1991, 99-110.
- L. Boyer, *Cursus philosophicus I-II*, DDB, Paris 1946.
- C. Boyer, *Le sens d'un texte de saint Thomas. De Veritate, 1, 9: Gregorianum 5* (1924) 424-443.
- J. L. Brena, *Metafora e metafisica*, en G. Santinello (ed.), *Metafora dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, 215-231.
- S. Breton, *La deduction thomiste des catégories: Revue Philosophique de Louvain 60* (1962) 5-32.
- *L'idée de transcendantal et la genèse des transcendants chez saint Thomas d'Aquin*, en *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, DDB, Paris 1963.
- *Sustance et existence: Giornale di Metafisica 22* (1967) 183-200.
- E. Brito, *La création «ex nihilo» selon Schelling: Ephemerides Theologiae Lovanienses 60* (1984) 298-324.
- *La création selon Schelling. Universum*, University Press, Leuven 1987.
- C. Bruaire, *La philosophie du corps*, Seuil, Paris 1968.
- *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris 1978.
- *L'être et l'esprit*, Puf, Paris 1983 (versión cast.: *El ser y el espíritu*, Capparrós, Madrid 1998).
- R. Burggraeve, *Responsability Precedes Freedom: In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic*, en J. A. Sellling (ed.), *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, University Press, Leuven 1988.
- P. Capelle, *Heidegger et maître Eckhart: Revue des Sciences Religieuses 70* (1996) 113-124.
- J. D. Caputo, *Meister Eckhart and the Later Heidegger: The Journal of The History of Philosophy 12* (1974) 479-494; *13* (1975) 61-80.
- *Heidegger's Difference and the distinction between Esse and Ens in St. Thomas: International Philosophical Quarterly 20* (1980) 161-181.

- Heidegger and Aquinas. *An essay on Overcoming Metaphysics*, Fortham University, New York 1982.
- Demythologizing Heidegger. «Alétheia» and the History of Being: Review of Metaphysics* 41 (1987-1988) 519-546.
- R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache: Erkenntnis* 2 (1931-1932) 219-241.
- G. Casetta (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a S. Tommaso*, Vallombrosa, Roma 1987.
- Cayetano, *Tractatus de nominum analogia* (versión cast.: *Tratado sobre la analogía de nombres*, Pentalfa, Oviedo 2005). Cf. también B. Pinchard, *Méthaphysique et sémantique*.
- C. Chen, *On Aristotle's Two Expressions: «kat'upokeimenon legesthai» and «en upokeimenon einai». Their Meaning in Cat. 2, 1a20-b9 and the Extension of their Meaning: Phronesis* 2 (1957) 148-159.
- J. L. Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Minuit, Paris 1990.
- Cicéron, *De officiis* (versión cast.: *Los oficios*, Espasa, Madrid 2003).
- P. Claudel, *Traité de la co-naissance du monde et de soi-même*, en Id., *Art poétique*, Mercure de France, Paris 161946.
- E. Coreth, *Metaphysik. Eine Methodische-Systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck 31980 (versión cast.: *Metafísica*, Ariel, Barcelona 1964).
- J. F. Courtine, *Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien: Bulletin de la Société Française de Philosophie* 83 (1989) 43-67.
- Extase de la raison. Essai sur Schelling*, Galilée, Paris 1990.
- A. Crescini, *Tramonto del pensiero occidentale? Saggio su Heidegger*, La Nuova Base, Udine 1977.
- L'enigma dell'essere. Introduzione a una metafisica integrale*, Tilgher, Genova 1990.
- T. Crestani, *Objective Being in Descartes and in Suárez*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1966.
- J. Daniélou, *La crise actuelle de l'intelligence*, Apostolat des Editions, Paris 1969 (versión cast.: *La crisis de la inteligencia hoy*, San Pablo, Madrid 1969).
- A. Dardigues, *Saint Thomas d'Aquin et Heidegger d'après quelques études thomistes*, en *Saint Thomas et l'onto-théologie: Revue Thomiste* 95 (1995) 137-149.
- D. Davidson, *Essays on Actions and Evens*, Clarendon, Oxford 1980.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1969 (versión cast.: *Diferencia y repetición*, Júcar, Gijón 1987).

- H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg i.B. 361973 (versión cast.: H. Denzinger - P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999).
- J. Derrida, *La différance*, en Id., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, 1-29 (versión cast.: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989).
- Donner le temps I. La fausse monnaie*, Galilée, Paris 1991 (versión cast.: *Dar el tiempo I. La falsa moneda*, Paidós, Barcelona 2004).
- R. Descartes, *Discours de la méthode*, ed. de C. Adam - P. Tannery, *Ouvres VI*, Paris 1902 (versión cast.: *Discurso del método*, Tecnos, Madrid 2003).
- Meditations métaphysiques*, ed. de C. Adam - P. Tannery, *Ouvres IX/1*, Paris 1904 (versión cast.: *Meditaciones metafísicas*, Alianza, Madrid 2005).
- Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre*, ed. de C. Adam - P. Tannery, *Ouvres IX/2*, Paris 1904, 1-20.
- Principes de la philosophie*, ed. de C. Adam - P. Tannery, *Ouvres IX/2*, Paris 1904 (versión cast.: *Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, Madrid 1989).
- Règles pour la direction de l'esprit*, ed. de C. Adam - P. Tannery, *Ouvres X*, Paris 1908 (versión cast.: *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid 2003).
- W. Dilthey, *Einleitung in der Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften I*, Teubner, Stuttgart 41959 (versión cast.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid 1986).
- Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften VII*, Teubner, Stuttgart 1958 (versión cast.: *Teoría de las concepciones del mundo*, Alianza, Madrid 1988).
- Dionisio Areopagita, *De nominibus divinis* (versión cast.: *Los nombres de Dios*, BAC, Madrid 2007).
- S. Ducharme, *Note sur le transcendantal «res» selon saint Thomas*: *Revue de l'Université d'Ottawa* 10 (1940) 85-98.
- J. Duns Escoto, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Puf, Paris 1988 (versión cast.: *Tratado del primer principio*, en *Obras*, BAC, Madrid 1960).
- F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, Présence Africaine, Paris 1977.
- L. Elders, *Les propriétés de l'être et la philosophie des temps nouveaux*, en B. D'Amore - A. Ales Bello (eds.), *Metafisica e scienze dell'uomo*, Borla, Roma 1982, 499-506.

- J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Alcan, Paris 1954.
- C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992.
- «*Quaestio mihi factus sum*». *Heidegger di fronte ad Agostino*, en L. Alici - P. Piccolomini - A. Pieretti (eds.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, 229-259.
- J. C. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minneapolis, Minneapolis 1991.
- C. Fabro, *Neotomismo e suarezianismo: Divus Thomas 18 (1941) 168-215 y 420-498*.
- Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts et Publications Universitaires, Paris-Louvain 1961.
- Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico: Angelicum 60 (1983) 534-558*.
- Felipe el Canciller, *Summa de bono I-II*, Francke, Berne 1985.
- E. Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage. Itinéraire philosophique d'E. Lévinas*, Millon, Grenoble 1992.
- G. Fessard, *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire: Recherches de Science Religieuse 35 (1948) 5-54 y 161-225*.
- De l'actualité historique I. À la recherche d'une méthode*, DDB, Paris 1960.
- A. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936.
- J. de Finance, *Cogito cartésien et réflexion thomiste: Archives de Philosophie 16 (1946) cahier 2*.
- Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, DDB, Paris 1966 (versión cast.: *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971).
- Éthique générale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1967.
- G. Frege, *Über Begriff und Gegenstand: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 16 (1892) 192-205*.
- Über Sinn und Bedeutung: Zeitschrift für philosophische Kritik 100 (1892) 25-50*.
- H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 41975 (versión cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977).
- E. Garulli, *La differenza ontologica e la trascendentalità dell'essere*, en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario VI. L'essere*, Edizioni Domenicane, Napoli 1977, 196-205.

- R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University, Cambridge (Mass) 1986.
- L. B. Geiger, *De l'unité de l'être: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949) 3-14.
- P. Gilbert, *Esercizi, Scrittura e sistema: La Scuola Cattolica* 118 (1990) 407-431.
- Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.
- Significatio nel «De grammatico» e maius nel «Proslogion» di S. Anselmo: Studia Patavina* 40 (1993) 517-535.
- La simplicité du principe. Prolegomènes à la métaphysique*, Culture et Vérité, Namur 1994 (versión cast.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, Universidad Iberoamericana, México DF 2000).
- La crise du sens: Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 76-93.
- Expérience et métaphysique: Giornale di Metafisica* 16 (1994) 211-238.
- E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris 1913.
- Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris ⁵1945 (versión cast.: *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2002).
- L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948.
- L. Giroux, *Durée pure et temporalité. Bergson et Heidegger*, Bellarmin, Montréal 1971.
- J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Beauchesne, Paris 1987.
- J. Grondin, *Heidegger: l'herméneutique ou l'explicitation de l'existence*, en Id., *L'universalité de l'herméneutique*, Puf, Paris, 1993, 129-156.
- La rationalité de l'agir communicationnel*, en Id., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993, 113-133.
- M. Guérout, *Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques*, en *Encyclopedie Française XIX. Philosophie. Religion*, Société Nouvelle de l'Encyclopedie Française, Paris 19-24.15 - 19-26.4.
- M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993.
- J. Hadot, *Porphyre et Victorinus I-II*, Editions Augustiniennes, Paris 1968.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris ²1987 (versión cast.: *Ejercicios espirituales y filosofía anti-gua*, Siruela, Madrid 2006).
- A. Hayen, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin II. L'ordre philosophique de saint Thomas*, DDB, Paris 1959.

- F. G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein Materialien, Frankfurt a.M. 1983 (versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia 2006).
- M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (versión cast.: *Lógica: la pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid 2004).
- *Wom Wesen der Wahrheit*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe IX*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 177-202.
- *Der Satz vom Grund*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe X*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997 (versión cast.: *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona 1991).
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1984 (versión cast.: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 2003).
- *Einführung in die Metaphysik*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XL*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985.
- *Was ist metaphysik?*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 103-122 (versión cast.: *¿Qué es metafísica?*, Alianza, Madrid 2006).
- *Zur Seinsfrage*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 385-426.
- *Identität und Differenz*, Günther Neske, Pfullingen 1957 (versión cast.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988).
- *Kants These über das Sein*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 445-480 (versión cast.: *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid 1993).
- *Brief über den Humanismus*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 313-364 (versión cast.: *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2006).
- *Phänomenologie und Theologie*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, 45-78.
- *Die Technik und die Kehre*, Günther Neske, Pfullingen 1962 (versión cast.: *La pregunta por la técnica*, Folio, Barcelona 2007).
- *Unterwegs zur Sprache*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XII*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985 (versión cast.: *Del camino al habla*, Serbal, Barcelona 1990).
- *Grundbegriffe*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe LI*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981 (versión cast.: *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid 2006).
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe XXIV*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 (versión cast.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid 2000).

- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989) 237-269 (versión cast.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid 2002).
- Beiträge zur Philosophie*, en Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe* LXV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.
- M. Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, MacMillan, London 1974.
- E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie I*, en *Husserliana III*, Martin Nijhoff, Den Haag 1950 (versión cast.: *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1993).
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana IV*, Martin Nijhoff, Den Haag 1956, 314-348 (versión cast.: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1991).
- Die Idee der Phänomenologie*, en *Husserliana II*, Martin Nijhoff, Den Haag 1960 (versión cast.: *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid 1982).
- J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Puf, Paris 1953 (versión cast.: *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona 1996).
- T. Irwin, *Homonymy in Aristotle: Review of Metaphysics 34* (1981) 523-544.
- Isaac Israeli, *Liber De definitionibus*, ed. de P. Muckle: *Archives d'histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge* 12-13 (1937s) 299-340.
- G. Isaye, *La justification critique par rétorsion*: *Revue Philosophique de Louvain* 52 (1954) 205-233.
- D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas 1991.
- J. Jolivet, *Vues médiévales sur les paronymes*: *Revue Internationale de Philosophie* 113 (1975) 222-242.
- H. Jonas, *The Scientific and Technological Revolution*: *Philosophy Today* 15 (1971) 79-101.
- I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, en Ak II, 1905, 63-163.
- Kritik der reinen Vernunft*, en Ak III, 1904 (versión cast.: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2003).
- Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en Ak VIII, 1912, 33-42 (versión cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, Alianza, Madrid 2007).

- Prolegomena zu einer jeben kunftigen Metaphysik*, en Ak IV, 1903, 253-383 (versión cast.: *Los prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*, Pearson Alhambra, Madrid 1992).
- Über das radikale Böse*, en Id., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en Ak VI, 19-53 (versión cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 2007).
- R. Kearney, *Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.
- G. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy*, Loyola University, Chicago 1960.
- H. Knittermeyer, *Transzendent und Transzendental*, en *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, 195-214.
- F. Kovach, *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*, en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, De Gruyter & Co, Berlin 1963, 386-392.
- C. Kowaski, *De artis transcendentalitate: Angelicum* 14 (1937) 345-354.
- A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Puf, Paris 1962 (versión cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 2000).
- T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago, Chicago ¹²1974 (versión cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid 2005).
- J. Y. Lacoste, *Du phénomène à la figure: Revue Thomiste* 86 (1986) 606-616.
- J. Lacroix, *Spinoza et le problème du salut*, Puf, Paris 1970.
- J. Ladrière, *Les limitations internes du formalisme. Étude sur la signification du théorème de Gödel*, Nauwelaerts, Louvain 1957.
- Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Aubier, Paris 1977 (versión cast.: *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca 1978).
- G. W. Leibniz, *La monadologie*, Poussièlgue, Paris 1904 (versión cast.: *Monadología, principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001).
- E. Levinas, *De l'évasion: Recherches Philosophiques* 5 (1935s) 373-392 (versión cast.: *De la evasión*, Arena, Madrid 1999).
- La signification et le sens: Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964) 125-156.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris ³1988.
- De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris ⁵1993 (versión cast.: *De la existencia al existente*, Arena, Madrid 2000).
- Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris s.d. (versión cast.: *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977).

- Autrement qu'êre ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris s.d. (versión cast.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987).
- Heidegger, Gagarine et nous*, en Id., *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, Paris s.d., 323-327.
- Éthique et esprit*, en Id., *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, Paris s.d., 13-23 (versión cast.: *Difícil libertad*, Caparrós, Madrid 2004).
- A. de Libera, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être*: Études Philosophiques 44 (1989) 319-345.
- B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1961 (versión cast.: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999).
- Verbum. Word and Ideas in Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967.
- Cognitional Structure*, en Fr. E. Crowe (ed.), *Spirit as Inquiry*, St. Xavier College, Chicago 1964.
- J. B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg 1978 (versión cast.: *La experiencia transcendental*, BAC, Madrid 1982).
- Sein und Begriff*: Aquinas 26 (1983) 353-363.
- Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger*, en V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987, 280-301.
- Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Puf, Paris 1988.
- Vom Sein zum Heiligen. Metaphysischer Denken nach Heidegger*, Knecht, Frankfurt-am-Main 1990.
- M. J. Loux, *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Cornell University, Ithaca 1991.
- H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I-IV*, Aubier, Paris 1959-1964.
- La postérité spirituelle de Joachim de Flore I. De Joachim à Schelling*, Lethielleux, Paris 1979 (versión cast.: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I. De Joaquín a Schelling*, Encuentro, Madrid 1989).
- J. F. Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris 1986 (versión cast.: *La diferencia*, Gedisa, Barcelona 1988).
- M. Mamiani, *Traduzione, introduzione e commento de Thomas Aquinas, «La verità. Quaestio I de Veritate»*, Liviana, Padova 1970.
- S. Mansion, *La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des «Catégories»*, en *Proceeding of the Tenth International Congress of Philosophy*, North-Holland, Amsterdam 1949, 337-340, y en Id., *Études aristotéliciennes*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, 305-308.

- Plus connu en soi. Plus connu pour nous. Une distinction épistémologique importante chez Aristote*: Pensamiento 35 (1979) 161-170; y en Id., *Études aristotéliennes*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984, 213-222.
- A. Marc, *Dialectique de l'affirmation*, DDB, Paris 1952 (versión cast.: *Dialéctica de la afirmación*, Gredos, Madrid 1964).
- A. Marchesi, *Transcendentalità dell'essere e sua impossibilità con la dottrina dell'«analogia entis»*, en G. Santinello (ed.), *Metafora dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, 126-136.
- J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. 5ème Cahier. Le thomisme devant la philosophie critique*, Editions Universelles, Bruxelles 21949.
- J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélien et science cartésienne dans les Regulae*, Vrin, Paris 1975.
- Traduction selon le lexique cartésien et annotations conceptuelles de R. Descartes, «Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité»*, Martin Nijhoff, Den Haag 1977.
- L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977 (versión cast.: *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca 1999).
- Esquisse d'un concept fondamental du don*: Archivio di Filosofia 62 (1994) 75-94.
- Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, en *Saint Thomas et l'ontothéologie*: Revue Thomiste 95 (1995) 31-66.
- J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir*, DDB, Paris 31932.
- Art et scolastique*, en Id., *Oeuvres complètes I*, Editions Universitaires, Fribourg 1986, 615-788.
- R. McInermy, *Studies in Analogy*, Martin Nijhoff, Den Haag 1968.
- M. McLuan - B. R. Powers, *The Global Village. Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University, New York 1989.
- V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano 1987.
- Linguaggio analogico e linguaggio dell'essere*, en G. Santinello (ed.), *Metafora dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984, 59-87.
- Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (versión cast.: *Fenomenología de la percepción*, Altaya, Madrid 1999).
- L. Millet, *Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin*: Études Philosophiques 44 (1989) 371-383.

- A. Molinaro, *Domande sull'analogia*, en G. Casetta (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia*, Vallombrosa, Roma 1987, 17-36.
- B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain 1963.
- F. Morandini, *Logica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1966.
- E. Nagel - J. R. Newman, *Gödel's Proof*, New York University, New York 1969.
- J. L. Nancy, *Lo spazio lasciato libero da Heidegger: Con-tratto 1* (1993) 99-114.
- E. Nicoletti, *L'analogia in s. Tommaso*, en G. Casetta (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia*, Vallombrosa, Roma 1987, 116-175.
- F. O'Farrell, *Aristotle's Categories of Being: Gregorianum 63* (1982) 87-131.
- L. Oeing-Hanhoff, «Res» *comme concept transcendantal et sur-transcendantal*, en M. Fattori - M. Bianchi (eds.), *Res*, Ateneo, Roma 1982, 285-296.
- J. Onimus, *Introduction de «Les crises de la pensée scientifique dans le monde actuel»*, DDB, Paris 1971, 7-15.
- D. Panis, *La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger: Études Philosophiques 41* (1986) 59-78.
- J. Péchaire, *L'axiome «Bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme: Revue de l'Université d'Ottawa 2* (1932) 5-30.
- C. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Université de Bruxelles, Bruxelles 1970.
- E. Pérez Haro, *El misterio del ser. Una meditación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, Santadreu, Barcelona 1994.
- S. Petrosino, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980.
- B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan. Suivi de Thomas de Vio - Cajetan, L'analogie des noms*, Vrin, Paris 1986.
- Du mystère analogique à la «Sagesse des Italiens». L'invention cajétanienne de la similitude: Études Philosophiques 44* (1989) 413-421.
- Platón, *Banquete*, Gredos, Madrid 2002.
- Crátilo*, Gredos, Madrid 1983.
- Parménides*, Gredos, Madrid 1988.
- República*, Gredos, Madrid 1986.
- Sofista*, Gredos, Madrid 1982.
- Timeo*, Gredos, Madrid 1997.

- Plotino, *Eneadas I-VI* (versión cast.: *Enéadas I-VI*, Gredos, Madrid 1982-1998).
- O. Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Martin Heideggers und im Dichten Celans: Zeitwende 2* (1982) 65-92.
- M. Potepa, *Herméneutique dialectique et grammaire chez Schleiermacher*, en J. Greisch (ed.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Beauchesne, Paris 1993, 101-125.
- D. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendantes. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe: Revue Néoscholastique de Philosophie* 41 (1939) 40-77.
- H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1220-1270): Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen-Âge* 21 (1946) 263-329.
- E. Przywara, *Analogia entis*, Puf, Paris 1990.
- H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University, Cambridge 1981 (versión cast.: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid 1988).
- F. X. Puttalaz, *Le sens de la réflexion chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991.
- I. T. Ramsey, *Religious Language*, SCM Press, London 1957.
- G. Reale, *Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie: Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 49 (1957) 423-458.
- «*Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici*», introducción a A. Trendelenburg, «*La dottrina delle categorie in Aristotele*», Vita e Pensiero, Milano 1994, 15-70.
- A. Renaud, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris 1989.
- P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950 (versión cast.: *Lo voluntario y lo involuntario I-II*, Docencia, Buenos Aires 1986 y 1988).
- Négativité et affirmation originaires*, en Id., *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1967, 308-332 (versión cast.: *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid 1990).
- Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, en A. Jacob (ed.), *Encyclopedie philosophique universelle I. L'univers philosophique*, Puf, Paris 1969, 63-71.
- La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975 (versión cast.: *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980).

- On interpreting*, en A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, University Press, Cambridge 1983.
- Ce qui me préoccupe depuis trente ans*: *Esprit* 2 (1986) 227-243.
- Ipséité / Altérité / Socialité*: *Archivio di Filosofia* 54, 1986, 17-33.
- De l'interprétation*, en Id., *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, 11-35 (versión cast.: *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires 2001).
- Structure et herméneutique*, en Id., *Lecture 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992 (versión cast.: *El conflicto de las interpretaciones II. Hermenéutica y estructuralismo*, FCE, Buenos Aires 2003).
- A. Rigobello, *Hans Urs von Balthasar. La bellezza radicata nell'essere*: *Studium* 84 (1988) 667-678.
- B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Puf, Paris 1963.
- P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 6 (1908).
- L'intellectualisme de saint Thomas*, Beauchesne, Paris ²1924.
- L. Rutila, *La définition aristotélicienne du temps*, en P. Aubenque (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique* Vrin, Paris 1980, 247-252.
- F. Ruggiero, *La dottrina dell'unità essenziale nel libro X della «Metafisica» di Aristotele*: *Laurentianum* 7 (1966) 49-90.
- B. Russell, *On Denoting*: *Mind* 14 (1905) 479-493.
- C. Rutten, *L'analogie chez Aristote*: *Revue de la Philosophie Ancienne* 1 (1983) 31-48.
- J. J. Sanguinetti, *Crisi di senso nella tecno-scienza contemporanea*, en G. Chalmeda (ed.), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993, 31-51.
- G. Santinello (ed.), *Metafora dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia 1984.
- J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943 (versión cast.: *El ser y la nada*, Alianza, Madrid 1989).
- F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris ³1967 (versión cast.: *Curso de lingüística general*, Alianza, Madrid 1983).
- G. de Schrijver, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar*, University Press, Leuven 1983.
- M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* I-II, Puf, Paris 1968.
- F. F. Soulié (ed.), *La théorie de la complexité. Autour de l'oeuvre d'H. Atlan*, Seuil, Paris 1991.

- B. Spinoza, *Pensées métaphysiques*, en Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, 244-300 (versión cast.: *Pensamientos metafísicos*, Alianza, Madrid 2006).
- Éthique*, en Id., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, 309-596 (versión cast.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2005).
- F. van Steenberghe, *La philosophie du XIIIe siècle*, Peeters, Louvain ²1991.
- P. Strawson, *On Referring*: *Mind* 50 (1950) 320-344.
- P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1948.
- X. Tilliette, *Vision plotinienne et intuition schellingienne y Toutes les possibilités se réalisent*, en Id., *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Puf, Paris 1987, 59-80 y 215-226.
- O. Todisco, *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*, Anicia, Roma 1994.
- Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (versión cast.: *Suma de teología I-V*, BAC, Madrid 2001-2006).
- Summa contra gentiles* (versión cast.: *Suma contra gentiles I-II*, BAC, Madrid 2007).
- Esse et essentia, De potentia, De anima, De veritate, De unitate intellectus* (versión cast.: *Opúsculos y cuestiones selectas de filosofía I-II*, BAC, Madrid 2001 y 2003).
- In sententiae* (versión cast.: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo I-II*, Eunsa, Pamplona 2002-2004).
- In Aristotelis Ethica* (versión cast.: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2000).
- J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Puf, Paris 1955.
- La purification plotinienne*, Puf, Paris 1955.
- G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980 (versión cast.: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona 2002).
- M. T. la Vecchia, *L'evoluzione della psiche*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.
- G. Ventimiglia, *Il Trattato tomista sulle proprietà trascendentali dell'essere*: *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 87 (1995) 51-82.
- Gli studi sull'ontologia tomista. Status quaestionis*: *Aquinas* 38 (1995) 63-96.
- P. Verstraeten, *Le sens de l'Ereignis dans «Temps et tre»*: *Études Philosophiques* 41 (1986) 113-133.
- P. Vignaux, *L'être comme perfection selon F. de Meyronnes*: *Études d'histoire littéraire et doctrinale* [Montréal, Institut d'Études médiévales] (1962) 259-318.

- C. Vinti, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Studium, Roma 1984.
- P. di Vona, *Univocazione dell'ente in Louis Lavelle e nella controversia secentesca su Fr. di Meyronnes*: *Annuario Filosofico* [Milano, Mursia] 7 (1991) 121-153.
- T. Waitz, *Organon Graece I-II*, Leipzig 1844-1846.
- P. Watté, *Structures philosophiques du péché originel*, Duculot, Gembloux 1974.
- J. F. Wippel, *Thomas Aquina's Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)*: *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987) 13-34.
- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, 1961 (versión cast.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 1987).
- Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Blackwell, London 1964 (versión cast.: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México DF 1989).
- Ch. Wolff, *Philosophia prima seu ontologia*, Moroni, Verona 1779.
- M. Zanatta, *Introduzione, traduzione e commento de Aristotele, «Le Categorie»*, Rizzoli, Milano 1989.
- M. Zarader, *Effetti di silenzio*: *Contratto* 1 (1993) 191-196.
- M. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Indiana University, Bloomington (Ind) 1990.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aertsen, J. A.: 228
Agustín de Hipona: 39, 150, 159, 170, 173-178, 223s, 250s, 276, 365, 376, 378
Alberto Magno, san: 137, 230, 272, 379s
Alejandro de Hales: 230, 377-379
Anaximandro: 62
Anselmo de Canterbury: 15, 65, 111, 239, 303
Anton, J.: 108
Apelt, J. O.: 60, 86
Apelt, O.: 37, 86
Arbib, M.: 118
Aristóteles (el Estagirita): 11, 17, 52-64, 71-73, 78, 82, 88, 94, 98, 100, 102, 104, 107-113, 116, 118, 122-124, 129-131, 135-137, 141s, 157, 171-173, 177s, 213, 216, 222s, 226-228, 232, 242s, 246, 249, 252, 263, 268-271, 275, 280-284, 297, 307, 316, 320, 325s, 334s, 338, 343, 364s, 371, 373, 377
Arnou, R.: 382
Ashworth, E. S.: 216
Aubenque, P.: 129, 284, 292
Austin, J. L.: 112
Averroes: 141s, 171s
Avicena: 34, 228, 266
Bacon, F.: 49s, 62s, 103s, 370
Balthasar, H. U. von: 29, 143-146, 153, 198, 241, 254-263, 382s
Barbet, E.: 231
Baumgarten, A. G.: 233
Beauchamp, P.: 298
Beierwaltes, W.: 28
Benvéniste, E.: 58-61, 167-169
Bergson, H.: 29, 76
Berti, E.: 129
Blondel, M.: 188, 279, 286, 343
Bochenski, J.: 100
Boecio: 380
Boileau, N.: 177
Boyer, C.: 128, 322
Brena, G. L.: 132
Breton, S.: 60, 83, 86, 242, 271
Brito, E.: 21, 300s, 304, 377
Bruaire, C.: 70, 290, 305-311
Burggraeve, R.: 347
Capelle, P.: 195
Caputo, J. D.: 31-38, 195, 331
Carnap, R.: 29, 323
Cayetano: 136, 141s, 381
Chen, C.: 111
Chrétien, J. L.: 352
Cicerón: 376
Claudel, P.: 199
Considerans: 377s

- Coreth, E.: 382s
 Courtine, J. F.: 216, 303
 Crescini, A.: 52, 78
 Crestani, T.: 40

 Daniélou, J.: 49
 Dardigues, A.: 29
 Davidson, D.: 188
 Deely, J.: 31
 Deleuze, G.: 28
 Denzinger, H.: 133, 229
 Derrida, J.: 28, 311
 Descartes, R.: 40, 50-53, 63, 102, 104s, 196, 237, 275, 293, 295, 370
 Dilthey, W.: 124, 188-196
 Ducharme, S.: 267s, 321
 Duncan-Jones, A.: 112
 Duns Escoto, J.: 110, 230

 Eboussi Boulaga, F.: 282
 Eckhart: 195, 331
 Einstein, A.: 62
 Elders, L.: 227
 Ellul, J.: 52
 Esposito, C.: 41, 198
 Evans, J. C.: 28

 Fabro, C.: 31, 145, 233s
 Felipe el Canciller: 228, 230
 Feron, E.: 180
 Fessard, G.: 42, 349-351
 Festugière, A.: 54
 Finance, J. de: 308, 343, 358
 Francisco de Meyrones: 230s, 239
 Frege, G.: 112
 Freud, S.: 187

 Gadamer, H. G.: 188, 198-204
 Garrigou-Lagrange, R.: 145
 Garulli, E.: 27

 Gasché, R.: 28
 Geiger, L. B.: 273
 Gilbert, P.: 42, 78, 111, 239
 Gilson, E.: 30s, 106, 128, 130, 139, 227, 267, 292
 Giroux, L.: 76
 Goclenius: 231
 Gödel, K.: 280
 Gredt, J.: 145
 Greisch, J.: 35, 38-40
 Grondin, J.: 194, 203
 Guérout, M.: 283
 Guillermo de Auvergne: 376s
 Guillermo de Auxerre: 230

 Haar, M.: 28
 Habermas, J.: 188, 198, 202-204
 Hadot, J.: 54, 228
 Hayen, A.: 110, 142, 249
 Hegel, F. G. W.: 189, 204, 349s
 Heidegger, M.: 14, 27-41, 51s, 67-69, 76, 87, 93, 128, 164s, 178s, 187-189, 192-199, 228, 245, 255s, 261-263, 286, 292, 325-331, 360-361
 Hesse, M.: 118, 131
 Hilario de Poitiers: 253
 Hobbes, T.: 367
 Hume, D.: 90
 Husserl, E.: 25, 29s, 178s, 193, 286
 Hyppolite, J.: 160

 Ignacio de Loyola: 331, 375
 Ireneo de Lyon: 9
 Irwin, T.: 108
 Isaac Israel: 320
 Isaye, G.: 247

 Jakobson, R.: 124
 Janicaud, D.: 30
 Joaquín de Fiore: 229

- Jolivet, J.: 111
 Jonas, H.: 47
 Juan de la Rochelle: 377s

 Kant, I.: 25, 50, 65, 72, 93, 102, 105, 128, 131, 187, 189, 196, 210s, 216, 233-241, 273, 282s, 325, 370s, 382
 Kearney, R.: 122
 Kepler, J.: 166
 Klubertanz, G.: 136
 Knittermeyer, N.: 230
 Kovach, F.: 381
 Kowaski, C.: 382
 Koyré, A.: 67
 Kuhn, T. S.: 62

 Lacoste, J. Y.: 386
 Lacroix, J.: 371
 Ladrière, J.: 51, 68s, 280
 Leibniz, G. W.: 86, 104, 275, 333, 370s
 Levinas, E.: 14, 36, 68s, 178-183, 198, 340-342, 347
 Lévy-Strauss, C.: 123
 Libera, A. de: 129
 Lonergan, B.: 157, 176, 364
 Lotz, J. B.: 15, 31-35, 153, 318, 382
 Loux, J. M.: 72
 Lubac, H. de: 13, 42, 216, 229
 Lyotard, J. F.: 28

 Mamiani, M.: 267
 Manser, G.: 145
 Mansion, S.: 55, 72
 Marc, A.: 12, 382
 Marchesi, A.: 110
 Maréchal, J.: 12, 249, 364, 382
 Marion, J. L.: 16, 30, 104, 106, 259, 311
 Maritain, J.: 320, 382

 Marx, K.: 187
 Maxwell, J. C.: 131, 276
 McInermy, R.: 127
 McLuhan, M.: 46
 Melchiorre, V.: 28, 131, 211
 Mendeliev, M.: 77
 Merleau-Ponty, M.: 173, 305
 Millet, L.: 137
 Molinaro, A.: 130, 134, 137
 Montagnes, B.: 129, 136-138, 145
 Morandini, F.: 100
 Muckle, P.: 320
 Müller, M.: 31

 Nagel, E.: 280
 Nancy, J. L.: 361
 Newman, J. R.: 280
 Newton, I.: 166
 Nicoletti, E.: 136s
 Nietzsche, F.: 25, 28, 52, 187

 O'Farrell, F.: 11, 59
 Oeing-Hanhoff, L.: 268s
 Olbrechts-Tyteca, L.: 105s
 Onimus, J.: 64

 Panis, D.: 27
 Parménides: 24, 35, 198, 228, 245
 Pascal, B.: 250
 Péchaire, J.: 290
 Pedro Lombardo: 144
 Penido, M.: 145
 Perelman, C.: 105s
 Pérez Haro, C.: 255
 Petrosino, S.: 18, 183
 Pinchard, B.: 141
 Platón: 47, 53s, 57, 65, 71s, 98, 108, 122, 210, 245, 276, 283, 290, 306, 340, 343, 377, 380
 Plotino: 228, 290-293, 296-300, 336, 378

- Pöggeler, O.: 331
 Popper, K.: 323
 Porfirio: 96, 116s, 149, 152, 223, 225, 228, 241
 Potepa, M.: 189
 Pouillon, D.: 229, 376-378
 Powers, B. R.: 46
 Przywara, E.: 143
 Pseudo-Dionisio: 136, 231, 290, 379s
 Putnam, H.: 63
 Puttalaz, F. X.: 322
- Ramsey, I. T.: 119
 Reale, G.: 60, 86
 Renaud, A.: 348
 Ricoeur, P.: 16s, 25s, 119-124, 132, 134, 138, 163, 338-341, 347
 Rigobello, A.: 383
 Rioux, B.: 31
 Roberto Grosseteste: 379
 Rolando de Cremona: 230
 Rousselot, P.: 251, 253
 Routila, L.: 82
 Ruggiero, F.: 272
 Russell, B.: 112
 Rutten, B.: 129
- Sanguinetti, J.: 48
 Sartre, J. P.: 17, 193
 Saussure, F. de: 90s, 108, 114, 167, 170, 177, 181
 Schelling, F. W. J.: 229, 290, 300-305, 309, 312-315
 Schleiermacher, F. D. E.: 189-191
 Schönmetzer, A.: 133, 229
 Schrijver, G. de: 143, 146
 Serres, M.: 104
 Siewerth, G.: 31
 Siger de Brabante: 171
- Soulié, F. F.: 117
 Spinoza, B.: 25, 55, 96, 233, 323, 370s
 Steenbergen, E. van: 171
 Strawson, P.: 112
 Suárez, F.: 40, 49, 134, 216, 232-234, 239
- Tales de Mileto: 62
 Tempels, P.: 282
 Tilliette, X.: 300, 304
 Todisco, O.: 175
 Tomás de Aquino: 14, 19, 29-35, 38, 42, 83s, 98, 136-146, 149, 172, 216s, 228, 230s, 239-246, 249-253, 255, 257, 263, 265-271, 290, 297, 301, 316, 320-324, 333-338, 352, 365, 371s, 380s, 384
 Tricot, J.: 108s
 Trouillard, J.: 298
- Vattimo, G.: 28
 Vecchia, M. T. la: 344
 Ventimiglia, G.: 228, 297
 Verstraeten, P.: 36
 Vignaux, P.: 230
 Vinti, C.: 371
 Vona, P. de: 230
- Waitz, T.: 108s
 Watté, P.: 372
 Weber, M.: 69
 Wippel, J. F.: 60
 Wittgenstein, L.: 55, 112
 Wolff, C.: 233, 235
- Zanatta, M.: 109
 Zarader, M.: 361
 Zimmerman, M.: 52

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
INTRODUCCIÓN: La diferencia ontológica	27
1. La existencia y la esencia	29
2. El ser y el ente	35

Primera parte

LA ANALOGIA, SER DEL LENGUAJE

1. LA CIENCIA Y EL TIEMPO	45
1. La ciencia y la abstracción del tiempo	46
2. La ciencia aristotélica y las categorías	52
3. La ciencia moderna y el sentido futuro	61
2. LA SUSTANCIA, LA PRESENCIA Y EL TIEMPO	67
1. La ciencia y la presencia	67
2. La dualidad temporal de la sustancia	71
3. La presencia sustancial	77
3. LA LENGUA Y EL DISCURSO	85
1. La gramática y el sentido	86
2. La lengua	91
3. El discurso	98
4. LA METÁFORA Y LA ACCIÓN	107
1. Las palabras y las cosas	107
2. Unívoco, equívoco, parónimo	113
3. La metáfora	117

5. LA ANALOGÍA Y EL ACTO	127
1. La proporción y la proporcionalidad	127
2. La proporcionalidad y el acto	135
3. La proporcionalidad, la existencia y la esencia	143
6. LA JERARQUÍA DE LOS ENTES	149
1. Una jerarquía de actos	149
2. Lo mineral, lo vegetal y lo animal	153
3. Lo humano	160
7. EL HABLA Y EL LENGUAJE	165
1. El habla	166
2. Aristotelismo y Agustín	170
3. El lenguaje	178
8. LA HERMENÉUTICA Y EL SENTIDO	187
1. Wilhelm Dilthey	188
2. Martin Heidegger	192
3. Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas	198

INTERLUDIO

9. EL LENGUAJE Y LA LIBERTAD	209
------------------------------------	-----

Segunda parte

LOS TRANSCENDENTALES, LENGUAJE DEL SER

10. LA HISTORIA DE LOS TRANSCENDENTALES	221
1. La categoría y el predicamento	221
2. De la Antigüedad a la Modernidad	226
3. Immanuel Kant	234
11. LA LÓGICA DE LOS TRANSCENDENTALES	241
1. El orden tomista de los trascendentales	241
2. Antropología y ontología	249
3. Hans Urs von Balthasar	254

12. LA UNIDAD	265
1. La «res» y el «uno»	266
2. El «uno» y el modelo	274
3. Hacia un modelo universal	278
4. El modelo reflexivo	285
13. LA BONDAD QUE SE DA	289
1. Plotino y la simplicidad espiritual	290
2. Friedrich Schelling y la creación	300
3. Claude Bruaire y el ser del don	305
14. LA VERDAD QUE SE EXPONE	315
1. La verdad óptica	316
2. La verdad como «adaequatio»	320
3. La verdad ontológica	328
4. La verdad metafísica	331
15. EL BIEN QUE SE DESEA	335
1. El bien y el deseo	337
2. El mundo, tú y yo	344
3. La diferencia sexual	349
16. LA PERFECCIÓN Y EL MAL	355
1. La perfección y el don	355
2. El deseo y el mal	361
3. El mal y la libertad	369
CONCLUSIÓN: La belleza y la paciencia	375
1. La belleza trascendental en la Edad Media	376
2. Ser bello	382
3. La admiración y el tiempo	386
<i>Bibliografía</i>	389
<i>Índice de nombres</i>	409

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4093



2

En nuestra época domina más la impaciencia por tener que la paciencia de ser. Y sin embargo, aquel que lo «tiene» todo no necesariamente «es» el más importante. De hecho, aunque la metafísica se interesa por las preocupaciones reales y cotidianas, busca profundizar ante todo en el núcleo de nuestros pensamientos y decisiones, es decir, en el «ser».

Todo lenguaje, incluso el más anodino, permite entrever los paradigmas que constituyen y guían a cada persona. Sin ser a menudo conscientes de ellos, los individuos transparentan en las comunicaciones que realizan su auténtico «ser». En este ámbito, la analogía se convierte en uno de los instrumentos privilegiados de la metafísica, pues toda auténtica comunicación humana posibilita que se revele el «ser del lenguaje».

Asimismo, el «ser» no es simple fruto del consenso al que libre y dialogadamente se llegue con los demás. Por encima de la práctica de la libertad, de la aceptación de la pluralidad y de la acogida de los otros, se halla el don, el cual siempre precede a toda iniciativa humana. Son los transcendentales de la metafísica (la unidad, la bondad, la verdad, el bien y la santidad) quienes, en definitiva, prueban que únicamente el don puede articular el «lenguaje del ser».

Paul Gilbert (Bélgica 1945) es doctor en filosofía por la Universidad de Lovaina y profesor ordinario de metafísica en la Universidad Gregoriana de Roma. Especialista en el pensamiento de san Anselmo, en autores actuales como Heidegger, Lotz, Levinas y Ricoeur, y en las cuestiones metafísicas más candentes. Entre sus obras cabe destacar: «La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica» (1994) y «Sapere e sperare. Percorso di metafísica» (2003).

PVP: 25,00 €

ISBN 978-84-301-1677-5



9 788430 116775

EDICIONES
SIGUEME