



Título: El argumento ontológico

Autor: Pere Martí i Ramis

Fecha: 01/01/1984

Número: 0391

= EL ARGUMENTO ONTOLOGICO=

Tesis de Licenciatura presentada por:

Pere Martí i Ramis.

Dirigida por:

Pere Lluís i Font.

PROLOGO.

El objeto de la presente exposición es poner de manifiesto el carácter preminente del argumento ontológico para toda metafísica que quiera constituirse como tal.- En la Introducción intentaremos soslayar las refutaciones más importantes hechas a la argumentación, para poder proseguir a continuación con una mayor agilidad. Se observará que el argumento no es nombrado muy a menudo de una forma explícita; téngase en cuenta, sin embargo, que toda la exposición lo supone como base y sostén y que, por consiguiente, todo lo dicho a él va referido. En el Capítulo I, se intentará dar un a modo de marco epistemológico al que referiremos, como aquello que lo sostiene, todo lo dicho en los capítulos II y III. Tendremos presente, también, como orientando toda la exposición, la ontología hegeliana, considerada por nosotros como el reverso de la argumentación de San Anselmo y en este sentido, hemos reiterado con relativa frecuencia los vínculos de varios de los sistemas expuestos con la que después será el sistema de Hegel.

En todo esto, consideramos de suma importancia las diversas concepciones de la mente que, entendida de una u otra forma, determina realmente los contenidos intelectuales que entienda la son propios. Todo el peso del argumento ensalmadorreco en el amor de la mente y así cobra éste todo su sentido. Se verá que la asutación del amor de la mente conduce, a través del racionalismo y de la crítica de Kant, a la fundamentación de la realidad en el no-ser.

No se trata, por consiguiente, de que el argumento sea o no refutable tanto como del uso que de él se hace, de su entendimiento o del modo de refutación. En tan-

ta conciencia del Ser, las cuestiones más o menos diversas que el argumento pueda suscitar son otras tantas determinaciones - de la realidad en relación a lo mismo cuestionado. Como un intento de exposición de todo esto debe ser entendido el presente trabajo.

INTRODUCCION.

El argumento ontológico desde su
cuestionabilidad.

El objeto de esta "Introducción" no es sino un intento de exponer el argumento ontológico desde su cuestionabilidad, tomando como punto de partida el de la Crítica de la Razón Pura la cual, si bien no se inicia con un sistema de facultades propiamente dicho, lo supone sin embargo. El uso erróneo de la facultad de pensar, del que Kant hace derivar buena parte de la construcción metafísica, construcción que hace de la categoría una Idea de la Razón Pura, significa, respecto al Antiguo Filósofo, que su fundamento era, esimismo, erróneo. La Crítica manifiesta, pues, de buen principio un doble propósito: por una parte intenta conseguir un fundamento cierto e inquebrantable para toda filosofía, mientras que por otra, trata de poner en evidencia el sinsentido de anteriores disputas a partir, precisamente, del nuevo fundamento. El fundamento y la consecución forman, de este modo, un todo compacto en el sentido de que lo conseguido deriva del fundamento como el efecto de la causa que lo envuelve. Esta relación de dependencia de uno y otro es un punto de capital importancia en relación a la totalidad del sistema pues éste deriva desde aquí su propia posibilidad de una forma immanente, al haberse dado él previamente el marco de lo cognoscible desde una crítica a la facultad de conocer, que le define su ámbito y al que, frente a la antigua manifestación, Kant da el nombre de representación. Sin embargo, las vinculaciones así como los distenciamientos entre una y otra, manifestación por un lado, representación por otro, no se dejarán ver a menos que partamos de una constante común a ambas que, bajo el nombre de ente, orienta todo el pensar metafísico occidental.

En sentido estricto "ente" se dice de todo lo que es, bien sea puro concepto, bien realidad extremen-

tel. Por el primer modo, dice Sto. Tomás siguiendo a Aristóteles, "se significa la verdad de las proposiciones"; por el otro, "se divide en diez géneros" a los que debe corresponder algo en la realidad, siendo de éste de quien se toma la esencia (1). Mas, lo esencial no se dice en orden a lo accidental sino a lo fundamental, con lo cual quiere significarse que el ente se dice en orden a un solo principio (2), principio que lo orienta frente al Ser.- El ente encierra, por consiguiente, un carácter dinámico en atención al principio que lo orienta junto a un carácter de estaticidad, justo y necesario, para su aprehensión intelectual. Desempeña, pues, un acto de ser que permite entenderlo "en relación a" a la vez que permite al Juicio oponer lo absoluto -el Ser en cuanto tal- a lo relativo -lo manifestado en cuanto ente- bien sea como afirmación, bien como negación. Toda la actividad del Juicio se refiere a la vinculación de lo subjetivo con el Ser, con lo cual el dato sensible se convierte en objeto, sobrepasando en la inteligencia, por la necesidad que en ello es intrínseca, la pura contingencia. Y esto es trascendental en el sentido de que se refiere a las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo. El conocimiento se define, pues, como la coincidencia de sujeto y objeto en la identidad de un acto que se supone presente a sí mismo, es decir, que es conciencia y en la que el objeto es introyectado en sus condiciones dinámicas. Y a esta introyección en la identidad de un acto es a lo que el aristotelismo tomista llama verdad (3), con lo cual deja verse de inmediato el mismo supuesto teológico que orientaba la actividad filosófica platónico-agustiniana al hacer dependiente la noción de verdad de una Inteligencia que, como Absoluto, la sostiene. Dice Sto. Tomás: "Si nullus intellec-

(1) Sto. Tomás, Del ente y la esencia, Cap. I, párr. 1

(2) Aristóteles, Metafísica, Lib. IV, 1.003 b 5

(3) Cfr. J. Maréchal, El punto de partida de la Metafísica, Vol.V, Secc. I (en general) y Secc. II, cap. I.

tus esset eternus, nulla veritas esset eterna" (4), afirmando - de este modo la realidad de los Universales en el Entendimiento-divino que es fundamento del Logos, esto es, que es fundamento de una suprema esencia que es participada por el entendimiento finito en el acto de conocer. Pero tal afirmación comporta la siguiente cuestión: ¿es que todo argumento que tienda a demostrar la existencia de Dios es, como Kent afirmaba, ontológico? (5).

Es ésta una cuestión doblemente importante, pues, por un lado atañe a la misma razón de ser de la Crítica kantiana y, por otro, a la filosofía misma entendida globalmente y de quien la Crítica quiso constituirse, para las generaciones-futuras, en indiscutible fundamento. El hecho mismo de que Kent considere a este argumento como "el único argumento posible" (6)-delata en su entendimiento la consideración de una comunidad de fundamento que erige a la filosofía misma (metafísica) de modo idéntico al que se nos muestra en el análisis que de él lleva a cabo. Dicho de otro modo, la ilusión trascendental que considera la validez del argumento es idéntica a la que considera la validez de la metafísica en su totalidad. No es, por consiguiente, la sola metafísica la que aquí es puesta en entredicho sino también la totalidad de la Crítica en cuanto arquitectónica de la Razón Pura al suponer, al menos en principio, la validez de una la falsedad-de la otra. Por otra parte, también parece cierto que, en el modo tradicionalmente dado, tanto la prueba cosmoteológica como la fisicoteológica se remiten a su vez a la ontológica y que, por consiguiente, si la crítica kantiana es acortada en este punto, con la teología parece esimismo la metafísica.

(4) Sto. Tomás, Summa Theologica I^a, q.16, a.7, citado por Maréchal en Op. Cit., pág. 147

(5) Kent, Crítica de la Razón Pura, 607A-635B, "Dieléc. Trascen."

(6) Kent. C.R.P., 625A-653B, "Dialéctica Trascendental".

Kant vincula estrechamente la realidad de una ciencia con la realidad de sus resultados, realidad que se evidencia a través del continuo progreso del fundamento a la consecución sin necesidad alguna de nuevos planteamientos (7), - es decir, por la intemporal validez de las premisas fundamentales. Con esto, queda centrada definitivamente toda cuestión tocante a la Metafísica para quien un acceso a un fundamento tal significaría de inmediato el cese de toda disputa, a la vez que su mayoría de edad como ciencia. Así, pues, la discusión en torno a la definitiva constitución -comp criterio de científicidad- deriva a una discusión en torno al fundamento y con ello a su accesibilidad. "Se ha supuesto hasta ahora -dice Kant- que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer "a priori", mediante conceptos, algo sobre dichos objetos -algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaban en el fracaso" (8). Cabe, por tanto, suponer que la exterioridad del objeto en la que se basa el fundamento del enunciado sobre él, - en su adecuación con el sujeto, es una senda errónea sobre la que no es posible calificar, cabalmente, nada. Tal consideración no indica sino una disyunción, una separación tajante, en la que el objeto no es aprehendido en su verdad y en la que, por ello mismo, el fundamento sobre el cual éste reposa no ha sido aún alcanzado. Se considera, en la Antigua Metafísica -en el sentido que Hegel da a este término- que el ente posee un carácter autónomo frente a la razón que lo contemple y que sus determinaciones son intrínsecas a su propia naturaleza. Siendo esto así, cada ente encierra en sí mismo, por participación, la razón de su propia verdad en un todo completo y cerrado de modo que el entendimiento puede concebirlo en sí mismo. Kant entendió

(7) Kant, C.R.P., VII -VIII B, "Prólogo"

(8) Kant, C.R.P., XVIII B, "Prólogo"

tel relación como un abismo imposible de franquear y en cuyo intento la Razón crecientemente, aún más al cabo, a través de sus construcciones "a priori" sobre el objeto, tan abismal distancia, - hasta la creación de una esfera de inteligibilidad que en nada se diferencia de la simple quimera. De hecho puede, desde su óptica, remontar a Platón tal disyunción por cuanto en éste se da un primado de la inteligibilidad sobre la sensación (9); pero también debiera haber reconocido que con ello el platonismo se hacía acreedor de excepcionales méritos -y no sólo tocante a la moral- sino referente a la epistemología misma. Respecto a ella, la revolución copernicana, de la que tanto se jacta Kent de haber realizado en filosofía, se sentaba como singular precedente- el hacer precisa la existencia del arquetipo para el reconocimiento del exterior. Es este principio platónico, que sigue presente durante toda la Edad Media hasta el racionalismo, el que permite hablar de una originaria comunidad de fundamento en el platonismo agustiniano y en el aristotelismo tomista y el que sirvió, a su vez, de garantía para la formulación del argumento ontológico a pesar de todos los avatares y vicisitudes que ya, - en tiempos de San Anselmo, tuvo que soportar. La refutación de Gaunilo al argumento, primer intento de refutación, idéntico a los que después de él se realizaron, se refiere de modo fundamental a la identidad del pensar y del Ser, identidad que, con toda evidencia, parece no ser (10).

La respuesta de San Anselmo a Gaunilo, - que ahora nos va a ocupar, se realiza desde una doble perspectiva; por una parte, apela a su condición de creyente: "Que esto sea falso (se refiere a la refutación) encuentro la mejor prueba en tu fe y en tu conciencia" (11); por otra, llama la atención -

(9) Kent, G.R.P., 16-89, "Introducción"

(10) Livre de Gaunilon Pour la défense de l'insensé, párr. 6, donde se esgrime el argumento de la Isle Perdida.

sobre la excepcional singularidad que el caso reviste, haciendo hincapié en la forma en que el argumento es llevado a cabo y en la que es de una importancia suma la precisión de los términos: "Para empezar -dice San Anselmo- tú me haces decir que aquello que es más grande que todo esté en la inteligencia y que, si es tá en la inteligencia, esté asimismo en la realidad pues, de otra forma, lo más grande de todo no sería lo más grande de todo. En ninguna parte en todo mi discurso se encuentra prueba semejante"(12). La línea de argumentación de Gaunilo se nos presenta como inversa a la de San Anselmo en el sentido de que Gaunilo hace derivar el argumento de la totalidad de lo existente en cuanto tal, la posibilidad de lo cual puede efectivamente ser pensada como no siendo en efecto. El entendimiento puede, sin duda, concebir un existente mayor, por razón de perfección, que todo cuanto existe; pero este ser-cuanto, el existir en tanto que mayor ante, puede ser pensado como no siendo toda vez que engloba en su concepto la cantidad de no-ser preciso como para que el entendimiento pueda pensar un existente aún mayor. "Lo más grande que todo en efecto, y Aquello mayor que puede pensarse -dice Anselmo- no tienen el mismo valor para establecer su existencia real" (13). Efectivamente, el decir de Anselmo, lo mayor que puede pensarse debe necesariamente existir en tanto que en su concepto va implícita la existencia, por cuanto éste es considerada la máxima perfección. En un tal concepto el entendimiento debe excluir toda posibilidad adversa, pensándolo en toda la plenitud de su ser, plenitud que excluye en todo su acto todo no-ser. "En efecto, lo que no es puede no ser; y aquello -

(11) Analogie de Saint Anselme contre Gaunilon répondant pour l'insensé, Chap. I

(12) Ibid. Chap. V

(13) Ibid. Chap. V

que puede no ser puede ser pensado como no siendo" (14). Dicho de otro modo, todo en cuanto ente envuelve, por la materia que lo sustenta, la cantidad de no-ser necesaria y suficiente como para distanciarle del puro acto, comprometiéndolo con la potencialidad. Potencia que es, en tanto que potencia, posibilidad de un acto que puede o no realizarse. "Pero todo lo que puede ser pensado como no siendo -continúa Anselmo- no es, si existe, Aquello mayor que puede pensarse" (15). Es decir, implicándose en él la potencialidad, la posibilidad de no ser debe, en su ser, la efectividad de tal ser a algo extrínseco a él pues, de ser ilimitada su capacidad de acción no cabría pensar, en su concepto, su no existencia y, por tanto, su imperfección. "Pero no puede decirse que Aquello mayor que puede pensarse, si existe, no es Aquello mayor que puede pensarse o, si fuera, no sería Aquello mayor que puede pensarse" (16). La conclusión de S. Anselmo que, desde un punto de vista lógico, podría parecer una mera tautología viene a ser, esquemáticamente, como sigue: "Aquello mayor que puede pensarse es Aquello mayor que puede pensarse (formalmente $A \leftrightarrow A$ y es desde esta relación de identidad que Kant basa su refutación -asimismo Gaunilo- el establecer lógicamente la posibilidad de $\neg A$).

Dice Kant, "es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si su eliminamos su existencia, suprimimos lo que es mismo con todos sus predicados" (17). A pesar de lo convincente de la refutación, a no alcanza ni de lejos el argumento de San Anselmo; antes bien,

(14) Ibid. Chap. V. (15) Ibid. Chap. V. (16) Ibid. Chap. V

(17) Kant, C.R.P., 594A-622B, 595A-623B, "Dialéctica Transcendental".

la comparación que establece indica lo mismo, a la vez que su proximidad a Gaunilo, que no ha considerado el hecho de que para negar hay que comprender primeramente qué es lo negado, por un lado y, por otro, que la existencia no es pensada en modo alguno como atribución a un concepto sumo sino que, contrariamente, la máxima actividad del ser puro la envuelve en tanto que sólo puede ser pensado como máxima actualidad. La posibilidad misma de que algo pueda ser pensado como no existente hace referencia a la actualidad del Ser por cuanto es desde esta actualidad desde donde se determina la actualidad de cualquier ente; actualidad del Ser que es criterio de verdad y por ello mismo de negación; por tanto, algo pensado absolutamente y válido universalmente, es decir, existente, "que no puede no ser, ni ser-pensado como no existente" (18). Por todo lo cual dice San Buenaventura, "quien quisiera contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de esencia se refieren, fije el aspecto del alma en el Ser y entienda que el ser es en sí tan certísimo que ni pensar se pueda que no existe; que el ser purísimo no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándose plenamente el no ser, como tampoco se ofrece la nada al mismo entendimiento sino ahuyentándose plenamente el ser. Porque así como la nada absolutamente nada tiene del ser ni de sus propiedades, así tampoco el ser nada tiene del no ser, ni en acto ni en potencia, ni en su verdad objetiva ni en la estimación nuestra. Y, en verdad, como el no ser sea privación del ser, no se concibe por el entendimiento, sino por medio del ser; pero el ser no se concibe por otro ser, dado que todo cuanto se entiende o se entiende como no ente, o se entiende como ente en potencia, o se entiende como ente en acto. Ahora bien, si el no ente no se entiende sino-

(18) San Anselmo, Op. Cit., Chap. V

por el ente ni el ente en potencia sino por el ente en acto; y si el ser nombre al mismo puro acto del ente; luego el ser es lo primero que cae en el entendimiento, y ese ser es aquello que es puro acto. Pero esto no es ser particular, el cual es ser limitado por venir en mezola con la potencia; ni ser análogo por que tiene un mínimo de acto, cuán mínimo es. Luego tenemos que "ese ser es ser divino" (19). Así, se entiende la potencia en relación al acto, un mínimo de acto en relación a un máximo, en tanto que mínimo, máximo y potencia son patrimonio del ente; pero el Ser sólo se concibe por sí, no por otro y, como ya el mismo Anselmo dijera, "si a veces Ella (la substancia divina) tiene con las otras cierta comunidad de nombre, es también cierto que éste debe ser tomado en un sentido diferente" (20). No debe verse en esta diferencia de sentido una distinción puramente nominal como cuando se dice de Dios que es Bueno y Justo pues, en su esencia, Justicia y Bondad se confunden; tal diferencia debe ser entendida ontológicamente aún cuando el ente no sea sino por el Ser, razón por la cual puede decirse que Dios, en tanto que acto puro, es lo más evidente.

La evidencia del acto no es un primer dato que el entendimiento escoja al modo del "cogito" cartesiano, sino que es evidente una vez el ente ha sido mediatizado, interiorizándose, por la inteligencia; por consiguiente, la evidencia del acto es la evidencia de toda existencia que no ha sido reflexionada mas cuya captación consciente involucra el pensamiento. Evidente pero no consciente, evidente y consciente, diré de él San Buenaventura: "y así el Ser primero por necesidad es el fin último, el principio y la consumación, el alfa y la omega" (21). Entendiéndose esto noéticamente y se aclarará qué debe enten

(19) S. Buenaventura, Itinerario del alma a Dios, cap. V, párr. 3

(20) S. Anselmo, Monologion, Chap. XXVI

(21) S. Buenaventura, Op. Cit., cap. V, párr. 7

darse por evidente.

La evidencia es recogida por Sto. Tomás de Aquino -si bien la entiende en un sentido meramente proposicional (22)- como punto básico de su refutación del argumento ontológico. Para él la cuestión se reduce a la problematicidad de comprensión de un término en uso: "conocer que alguien llega no es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega" (23), con lo cual deja entrever que ha entendido el argumento al revés; y su forma de expresión, por otra parte, así lo atestigua: "Se llame evidente lo que se comprende con sólo conocer sus términos, cualidad que el Filósofo atribuye a los primeros principios de la demostración; y así, sabiendo lo que es todo y lo que es parte, en el acto se comprende que el todo es mayor que la parte. Pues sabido lo que significa este término, Dios, en el acto se comprende que Dios existe, porque con este nombre expresamos lo que es más grande que cuanto se pueda concebir, y más grande será lo que existe en el entendimiento y en la realidad que lo que sólo existe en el entendimiento. Por consiguiente, si por el hecho de entender su nombre existe Dios en el entendimiento -siguese que existe también en la realidad. Luego que Dios existe es evidente por sí"(24). En base a esto emprende la refutación en los siguientes términos: "Es muy posible que quien oyo-pronunciar la palabra Dios no entienda que con ello se expresa una cosa superior a cuanto se pueda pensar, pues hasta ha habido quienes creyeron que Dios era cuerpo. Pero, aún supuesto que todos entiendan por el término Dios lo que se pretende, no por esto se sigue que lo designado con este nombre exista en la realidad, sino sólo en el concepto del entendimiento. Ni tampoco -

(22) Sto. Tomás de Aquino, Suma Teológica, 1, q.2, a.1

(23) Sto. Tomás, Op. Cit., 1, q.2, a.1 (soluciones, 1)

(24) Sto. Tomás, Op. Cit., 1, q.2, a.1 (dificultades, 2)

se puede deducir que exista en la realidad, a menos de reconocer previamente que entre lo real hay algo que es superior a cuanto se puede pensar, cosa que no reconocen los que sostienen que no hay Dios" (25). Y acaba, diciendo: "Que la verdad en general exista, es evidente; pero no lo es para nosotros que exista la verdad suprema" (26). ¿Cómo puede Sto Tomás afirmar la verdad general, cualquiera que ella sea, sin afirmar asimismo la verdad suprema y deducir después el acto puro del acto en general (ontico, en lo ente)? ¿No tendría Kant razón al afirmar que lo físico del argumento físicoteológico es superfluo? Y, por último, ¿no volvió Sto. Tomás incontinentemente al argumento ontológico? Veamos, por el momento cómo Sto. Tomás sienta las bases de la demostración de la existencia de Dios, fundamento de cuya consistencia dependerá la validez de la demostración.

"Aunque por los efectos no proporcionados a una causa no pueda tenerse un conocimiento perfecto de ella, sin embargo, por un efecto cualquiera pueda demostrarse, sin lugar a dudas, la existencia de su causa, y de este modo es posible demostrar la existencia de Dios por sus efectos, aunque éstos no puedan darnoslo a conocer tal como es en su esencia" (27). Sto. Tomás argumenta en el interior de un esquema puramente formal, de los efectos a sus causas, pero a la vez en el seno de la más rigurosa ontología. El argumento, desglosado, opera a dos niveles; por una parte, todo ente tiene su causa, es decir, se hace dependiente, en su acto, de la potencia de su antecesor; por otra, toda causa contiene eminentemente el efecto producido, efecto que pueda ser formalmente inferior en atención a la máxima posibilidad de la potencia que lo envuelva. Pero, en definitiva-

(25) Sto. Tomás, Op. Cit., 1, q.2, a.1 (soluciones, 2)

(26) Sto. Tomás, Op. Cit., 1, q.2, a.1 (soluciones, 3)

(27) Sto. Tomás, Op. Cit., 1, q.2, a.2 (soluciones, 3)

y en un plano meramente óntico, el efecto es actualización de -
la potencialidad que se sufre en el acto. De este modo, las -
cinco vías que el tomismo establece para demostrar la existenc-
cia de Dios no tienen en un plano óntico de causas y efectos la
menor credibilidad; con lo cual debe admitirse en la dependen-
cia causa-efecto la noción de una diferencia ontológica entre -
una y otra. Una serie infinita de causas no es razón suficiente
para agotar, por consencio, el entendimiento puesto que tal en-
tendimiento puede pensar siempre una causa que se suma a la se-
rie infinita una vez sintetizada como óntica. La interminable -
serie de causas eficientes se hace deudora, en tal agotamiento,
de una causa original que, en cuanto tal, debe pensarse de otro
modo, es decir, incausada. Y así, "Aquello mayor que puede pen-
sarse" no es la serie infinita de causas eficientes sino el ec-
to puro del principio original, actualidad suprema que, en aten-
ción al mayor pensamiento, agota cualquier posibilidad de no -
ser; es, pues, a la vez consideración implícita de una diferen-
cia ontológica y acto de acceso al Ser, arquetipo originario y
posibilitante de apertura a lo onto; es, pues, el Ser sumo, uni-
císimo y simplicísimo, tradicionalmente entendido Dios.

CAPITULO I

Coordenadas epistemológicas:

de la pregunta por el Ser a la búsqueda de Dios.

1. El fundamento de lo real, esencia divina.

Quizás sea ésta, para la Metafísica, la más radical de sus cuestiones: "¿Por qué existe algo en lugar de la nada?" (1). Pero esta pregunta, que Heidegger entendió fundamental (2), se hace eco de otra que, anterior al racionalismo en casi dos milenios, fue formulada por Platón en el Timón: "¿En qué consiste lo que es siempre sin haber nacido nunca? ¿En qué consiste lo que siempre deviene y jamás es?" (3). Se conjuga aquí, bajo un doble interrogante, una preocupación tanto más honda y profunda en cuanto atañe, de modo paralelo, al Ser y al devenir, al per que deja entrever un genial malestar en el individuo que lo formula. Penetrar en su malestar significa elevar los extremos de la finitud, mas también su desbordamiento que es, para el hombre, la misma posibilidad de pensar. El pensamiento se inicia desde la conciencia de infinitud, en el peor de los casos en el hecho de que lo infinito, aún no captado en sí en sí, se halla presente en nosotros. Infinitud quiere decir capacidad de sobrepasar la temporalidad, las cosas en su devenir, elevarlos, a través de la enunciación, la verdad que les subyace. La intemporal validez de lo que es cierto o la aspiración del hombre a la certeza universal, parece querer indicarle que la verdad no emana de la cosa deviniente, sino que, antes bien, es esta cosa quien expresa lo que es su esencia. Pues si el fundamento de las cosas es una verdad que lentamente las arrancamos, todo cuanto existe no es sino expresión de esta verdad, un replegamiento manifestativo que se hace emer, no por ser velo que cubre, sino por ser velo que insinúa-

(1) Leibniz, Principios de la naturaleza y de la gracia, párr. 7.

(2) Heidegger, Introducción a la Metafísica, Cap. I, pág. 39.

(3) Platón, Timón, 27 b-c.

en su trasfondo la pureza que lo contiene. Así, puesto que la -
 inteligencia y el amor a la cosa serán el fin lo mismo, la com-
 prensión de la cosa misma es la intelección y el goce de lo que
 en ella se encierra, la cual va normalmente ligada al aspecto -
 con que ésta se nos ofrece. Algo, más allá de la mera estampa -
 se insinúa en el porte y recato con que se nos presenta y nos a-
 trea; y así como una palabra pronunciada puede encerrar una be-
 lla forma, la razón última que otra palabra transmite puede ele-
 var hasta la sublimidad una forma deplorable que, si bien quizá
 nunca desparecerá como cuerpo contingente, amaremos sin embargo de
 más elevada forma por el pensamiento que encierra.

Lo que se ve de la cosa, o lo que de e-
 lla se manifiesta, deja verse asimismo como accidental. Se nos
 hace con esto presente un problema, filosóficamente clásico, -
 referente a la relación de la substancia con sus atributos que, -
 bien esenciales, bien accidentales, no proporcionan por sí mis-
 mos, ya sea tomados separadamente, ya en su conjunto, una defi-
 nición expresa de la substancia en sí misma. La intelección de
 qué sea la cosa es un acto de extrínsecamiento del propio pensar -
 que, haciéndose uno con la cosa misma se identifica con ella, -
 poseyéndola de un modo que, de ser verdadero, sería esencial. -
 La verdad de la intelección, tomada la cosa en sí misma será -
 siempre un sobrepaso de sus atributos, aún cuando ésta no se o-
 nos ofrezca a la sensibilidad sino por ellos. A este propósito
 dice Aristóteles: "Pero si todas las cosas se dicen como acci-
 dentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, puesto
 que "accidente" significa siempre el predicado de algún sujeto.
 Será, pues, necesario proceder al infinito" (4). Aristóteles -
 podía tener aquí presentes la argumentación sofística y las on-
 tologías de la equivocidad, pues la predicación accidental rela-
 tiviza a la cosa consigo misma y respecto a lo otro, e incluso,

(4) Aristóteles, Metafísica, Libro IV, 1.007 a 33 y ss.

tomada bajo un solo aspecto la aprehensión de su esencia sería indudablemente, parcial. La complejidad de la forma es, para la intelección, el más relevante problema pues, viéndose su esencia complicada con la materia que es su expresión, facilita, por su aspecto, la posibilidad del error, al par que la sumerge en los avatares de la temporalidad, sometiéndola a generación y corrupción. Mas, el pensar, que aspira a lo esencial, remontando lo sensible exige la absoluta simplicidad en cuanto a forma y esencia para poder comprender. El "credo ut intelligam" agustiniano deja ver aquí su importancia epistemológica: como certeza de estar ya en lo divino, indica una previa y originaria disponibilidad del hombre para la ontología, proyectando una luz del todo-nueva sobre la actividad filosófica misma y de la que, dicho sea de peso, San Anselmo intentará sacar el mayor partido posible.

El filósofo se inicia desde una certeza que, consciente o no, el lenguaje mismo evidencia; una pre-noción de ser se hace de tal modo manifiesta que, de no ser, quedaría en suspenso la posibilidad misma de hablar y la inteligencia jamás podría haber de tal modo conciencia de necesidad. La contraposición entre la permanencia y el devenir, contraposición arquetípica en el más riguroso sentido platónico, exige una meditación en torno al tiempo y el espacio en cuanto continentes de menores formas, limitadas por la materia que las individualiza; tiempo y espacio como continentes sólo significan esto: la sumisión de lo generado a la temporalidad en cuanto que es aquello previamente determinado por la espacialidad. Dicho de otro modo, la manifestación de lo esencial es un acontecer temporal y sensible y nuestro conocer un proceso histórico en el que afinamos la verdad a la cosa sabida, como la palabra a la esencia inmutable (5). Tal consideración del tiempo, el

tiempo como devenir, deja entrever que éste no es sino el proceso de una deformación del espacio en que la cosa se nos da y que paulatinamente, la sumirá en su ocaso. Esta conciencia de devenir que se expresa en el tiempo, se hace evidente por el espacio, por la forma de una materia en perpetuo cambio y aún a pesar de ello, la temporalidad se nos muestra como algo superior y de una mayor preeminencia conceptual que aquello que nos la hace intuir.

La desemejanza de las cosas consigo mismas, desemejanza accidental, ya que no esencial (5), que las lleva a su ocaso es el transcurrir mismo del tiempo para la conciencia que las contempla. Una meditación algo profunda deja ver de inmediato que el espacio contingente y el tiempo de su disolución es la misma cosa. El tiempo será entendido, por consiguiente, número del movimiento (7), el cual número deja ver, sin embargo, el

(5) Platón, Timée, 27c-29e: Las palabras tienen un parentesco natural con las cosas que expresan. "Expresando lo que es estable, fijo y visible con la ayuda de la inteligencia son estables y fijas, y, en la medida en que es posible a la palabra ser irrefutable e invencible, nada tienen que desear en este aspecto. Expresando, por el contrario, lo que ha sido copiado sobre este modelo y que no es más que imagen, son verosímiles y proporcionales a su objeto, pues lo que el ser es el devenir, la verdad lo es a la creencia".

(6) La dialéctica, por el contrario, al reconvertir a la manifestación en la esencia de la esencia de la cosa, entenderá el transcurrir del tiempo y de la historia como un proceso de desemejanza esencial de la cosa consigo misma. Cfr. Hegel, Fenomenología del espíritu, "Lo supremacible como manifestación", pág. 91

(7). Cfr. Aristóteles, Física, Libro IV, Cap. 11, 219 b; asimismo, Kant, Crítica de la Razón Pura, "Estética trascendental", B49, A33 y ss. y la indicación de Heidegger en Ser y tiempo, Introducción, cap. II, párr. 6, págs. 36-37.

movimiento mismo, por consiguiente, el tiempo que esconde, a su vez, algo más profundo e inalcanzable. El tiempo en el que el objeto se nos da es el devenir mismo de su manifestación, el fundamento de un discurso que es la intelección humana e histórica de la totalidad de lo real. Ahora bien, esta concepción del tiempo quizá no sea más que la eclosión de la concepción del alma platónica encerrada en el seno del mundo para convertirlo en un todo vivo y, en razón de su devenir, en un todo productivo. El pensamiento de la temporalidad desde la natecia del devenir y la modificación de la figura en el espacio, bien hacia una mayor perfección, bien como un ir a su ocaso, es punto común, a través de su manifestación, a la esencial unidad de la cosa misma.

La captación primera del ente, como aquello que primero cae ante los ojos, es su informalidad, la múltiple indiferenciación. La intelección de lo indiferente exige a la cosa misma un punto común entre ella y el pensar que la interroga, así como entre su forma y el sentido que la percibe, de modo que la intelección sea alumbramiento simultáneo. La intelección de la cosa es la intelección del pensamiento que la subyace, la coincidencia entre la luz que la cosa emana y la que el pensar proyecta hacia ella (8), siendo el fenómeno un modo de síntesis de una y otra y como su expresión imperfecta. En la consideración del ente como presencia que testimonia su luz, se supone que da testimonio de la verdad sin ser, no obstante, la verdad misma; la verdad debe ser extraída de la cosa por el entendimiento, el cual, caso de lograrla se adecuará al ente según las diferencias de sus radicamentos. La razón de ello dimana de la propia ontología platónica, la cual permite concluir una triplicidad en la captación del ente -simulacro, copia y modelo- en la que éste es, primeramente, delineado por su propio manifestarse (delineación en la que el platonismo

(8) Platón, Timée, 46 a

cristiano verá un vestigio de Dios); segundamente, indicado en el substrato de la manifestación como aquello que la posibilita y de la que es indesligable, como la luz de la sombra (en este sentido es fundamento de la manifestación aún cuando él, en cuanto ente, lo tenga en otra parte); y, terceramente, sintetizado por la luz que lo contempla, en el seno mismo de esta luz la cual esconde, a su vez, el reducto del cual emana (seno de luz en el que el cristianismo hallará la imagen de Dios). La síntesis lograda entre el ente como vestigio y el entendimiento como imagen, síntesis en la que el cognoscente accede a la verdad de la cosa, impide toda consideración despectiva del ente por cuanto, al conocerlo, se hace participación con el Verbo divino a la vez que queda, por ello mismo, establecida la realidad de los universales en el entendimiento divino y se da al ente una dirección teológica.

El fundamento filosófico de la teología cristiana deja vislumbrar su ascendencia platónica al iniciarse desde la constatación de la armonía profunda que rige al devenir y a su manifestación. El acceso a la divinidad que desde aquí se logra es doble: por una parte, la rigurosa jerarquía inherente en lo ente y entendida según grados de perfección, exige un punto común como la posibilidad misma de comparación. Una idea común y acorde a la totalidad de lo real, fundada en la inteligencia, deja ver idéntica comunidad de fundamento entre el logos humano y la verdad de lo existente. Tal idea, que no puede agotarse en la totalidad de lo que es, sino que, excediéndolo, debe fundamentarlo, da razón de una Esencia suprema que es, primordialmente, Belleza, Bondad y Vida (9). La relativa plenitud de lo que existe es grado de plenitud del ente en la que se intuye la suprema perfección del Uno, del Principio primero o Ser. Estas perfecciones del Ser son, también, su gradación y, por ello mismo, grados del

(9) San Anselmo, Monologion, Caps. I y II

seber. La consecución del saber es la intelección de esta grade -
ción, que es finita sino quiere ser absurda y que el pensar debe
aceptar como tal si no quiere sumirse en el vértigo de la contra
dicción. Se sumerge, con ello, a todo ente en la dependencia del
Ser que lo hace ser, punto a partir del cual San Anselmo, en su
tratado de la Esencia divina, iniciará una indagación en torno a
lo que es de sí mismo y por sí mismo (10), tomando como premisa
fundamental la dependencia y subordinación de lo generado a lo -
generador (11). Por otra parte, la desigualdad accidental del en
te sometido al acontecer nos hace concebirlo relativamente a o -
tro, bien sea real, bien sea de razón. La inmutabilidad, por ten
to, y el ser concebido por sí no le pertenecen en absoluto, pues
to que el perecer hace contingente el grado de esencia que en él
habita, sumergiéndolo, como substancia en la nada. Y será de es
ta contraposición entre el Ser y la nada que Anselmo, en el mis
mo tratado, deducirá la imposibilidad de que sea ésta el funda -
mento de lo real, al por que se verá obligado a admitir la abso
luta necesidad y la suficiencia de la concepción por sí de la E
sencia suprema, que culminará en el argumento ontológico.

(10) San Anselmo, Monologion, cap. III

(11) San Anselmo, Ibid., Cap. V

2. La luz, manifestación de la suprema Esencia.

La contraposición entre el Ser y la nada no es sino la toma conceptual de la alteridad cotidiana elevada a su último grado. Desde otro ángulo, la misma contraposición es el comienzo de la búsqueda ontológica con que se inicia el Sofista de Platón. Ambos aspectos cierran, pues, en el puro pensar, un círculo perfecto aún cuando en ellos se insinúa, a modo de substrato, la concepción parmenídea del Ser y la problemática lógica que de ella se derivó. Como tal problemática se refiere ésta a la verdad del ente, en la medida en que por ella se dice el Ser; la verdad del ente es, sin embargo, manifestación deviniente y, por consiguiente, aprehensión intelectualmente conjunta del Ser y la nada. ¿Hasta qué punto, por tanto, diciendo el ente decimos la nada?

La comprensión de la verdad como lo que siempre y en todo lugar es, se hace aquí dependiente de la evidencia de la identidad. Lo siempre igual a sí mismo debe sustraerse, por definición, al acontecer de formas que pueda librarse de su propio ocaso. El círculo en el que se mueve el todo real, en el sentido del ente, es el del nacer y del perecer, el cual no es, en todo caso, identidad. Mas tampoco pueda decirse que no sea pues, el hecho mismo de su presencia lo atestigua como ente. Desde la suprema identidad, la toma de conciencia de que es susceptible el ente, desde el instante al futuro, es el de una semejanza, al menos aparente, consigo mismo en la que la identidad en que en un momento se nos manifiesta va dejando, paulatinamente, de ser. El proceso temporal en que el ente nos es dado -que es su historia- nos lo ofrece como un proceso continuado el no-ser. Si la verdad del ente fuera su acabamiento -

sería el silencio la última palabra; mas con ello se habría olvidado que, en otro tiempo, fue. La verdad del ente parece, pues, entender a la síntesis histórica y, a través del recuerdo, pretender el justo término medio en el que se inserta la proporción en una pretensión de justeza que arrastra por igual al Ser y la nada. El ente se hace, de este modo, relativo a la verdad suprema y a su identidad, la cual puede verse en la realidad desmoronándose hacia la nada.

Referente a la verdad, parece que, a través del ente, tan sólo podemos aspirar a la mera aproximación, en la medida en que su verdad no es la del Ser. La posibilidad del error, que Parménides no podía siquiera pensar, es la posibilidad misma del ente, en la medida en que éste es susceptible de no-ser. Yendo hacia él parece desenvolverse algo que en germen contenía implícito, si es que algo es el no-ser. En cualquier caso, en el ente, el Ser no es el todo en él sino que, constituyendo su mínima parte, lo deja vivir en la contradicción. Desde la óptica de lo absoluto que es, para nosotros, conceptual, la contradicción ínsita en lo ente es la posibilidad misma de su potencia. Y si bien no puede decirse que fuera Platón su descubridor, es cierto que por él Aristóteles la tuvo al alcance de la mano. Llevando a su extremo último la prioridad ontológica de la existencia sobre la nada, podía eliminarse la alteridad de la constitución del ente y ver tan sólo en él lo que contiene de Ser. Aquí no es ya la proporción sino el acto mismo de existir, manifestado a través de la categoría, el vehículo de indagación fundamental. La posibilidad de ser puede ser medida ahora con la necesidad de su existencia y la contradicción que en el ente habita no tiene por qué ser en él algo constitutivo, sino tan sólo la prehensión intelectual de su posibilidad de ser. Ahora bien, la referencia al puro pensar, en cuanto puede ser dicha -y ha de ser- lo forzosamente si queremos soslayar el silencio de la visión -

mística- exige la indagación gramatical como aquello que, generado de la síntesis entre el ente y su cognoscente, aspira a decir lo más fundamental. Se nos hace precisa, por consiguiente, la huida de toda consideración intuitiva del Ser como aquello que es dado al entendimiento de modo inmediato, aún cuando no se descarte el hecho -antes bien, es preciso afirmarlo- de nuestro estar en él. En este sentido, la mediación por el ente es la posibilidad misma de la refutación de lo falso y por su propio carácter mediador, el ente, puede hacer que la palabra dicha sea pronunciada, el ser que permite al entendimiento el absoluto deslinde del estético "es".

Debemos recurrir nuevamente a la temporalidad para que el ente nos muestre con exactitud en qué estriba su carácter mediador. Por la temporalidad extraemos del ente el proceso de su ocaso y, sintetizando lo que hay en él de mudable, nos es posible intuir la variación de su forma. El entendimiento puede percibir con ello, por el carácter sintético que le es propio, el devenir como algo superior, en cuanto forma, a la totalidad que deviene, totalidad que, en cuanto generada, se manifiesta deudora de un principio que le es anterior y extrínseco y que, a su vez, se manifiesta en el tiempo como acto. Un acto previo de existencia se nos evidencia, pues, como anterior a lo que genera, lo cual aún no es. Y a esto "no ser aún" lo llamemos posibilidad o potencia. Dice Aristóteles: "Toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción; pues lo que no es posible - que exista no puede existir en nada, y, por otra parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así, pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir. Pero lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente o en el sentido en que se dice que puede no existir, o bien según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y-

absolutamente, lo que se corrompe según la substancia" (1). No es, sin embargo, la forma la que se corrompe aún cuando sea por ella por quien apreciamos el proceso de degeneración sino que nos es preciso suponer que la alteración de la forma se debida a la materia que conforma. Pues, siendo todo lo que es algo un desplegamiento actual de existencia, la intelección del ente sólo nos es posible por la forma que lo envuelve; siendo esto así, la forma, en cuanto es accésit a la esencia debe identificarse en su pureza con la esencia misma que el mayor entendimiento pueda conocer. Mas, siendo el conocimiento un acto de intelección en el que el entendimiento se conforma a lo entendido (2), la intelección de una forma pura será su intelección esencial y permanente. Se salvaguarda así la verdad de la cosa y la posibilidad de conocerla, aún cuando la transparencia de la cosa al intelecto finito se vea medietizada por la sensibilidad y la materia que encierra, a la vez que se hace patente la diferencia entre la esencia y el ser, que es su existencia.

La diferencia mantenida entre la esencia y la existencia hace imposible la deducción lógica de lo real y aleja el ser de todo conocimiento intuitivo directo; dicho de otro modo, mediante una tal distinción consideremos el hecho de existir como algo dado y, por consiguiente, como la suprema categoría ontológica, de modo que el ente no es por perfección de esencia sino por razón de existencia. Accedemos a la esencia del ente porque existe y, afirmando el acto de ser por mediación de la existencia, presuponemos el hecho de estar en lo infinito. Nuestra posición en lo infinito, en el ser, no nos libera sin embargo de la reflexión, como si pudiéramos aprehenderlo intuitivamente; es, por el contrario, fundamento del filosofar en cuanto que nos entretiene la verdad que encierra. Por el sensor adquiri-

(1) Aristóteles, Metafísica, Lib. IX, 1050b9 y sgs.

(2) Aristóteles, Acerca del alma, Lib. III, Cap. IV, 431 b 20

mos conciencia de obertura, precisamente de la comunidad de fundamento que nos subyace y que, a su vez, es soporte y sostén de todo ente. La puesta en contacto con el exterior, con aquello de lo cual podemos extraer alguna verdad, se realiza justo en el momento en que, sobrepasando el puro devenir, buscamos interpretar lo. El intelecto (noús) -dice Aristóteles- "es forma de formas", dando así a entender la potencia receptiva -esto es, el "ser hecho para"- que encierra (3). La potencia receptiva del intelecto o este "ser hecho para" las esencias es, en cuanto "forma de formas", puro. "Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todos los cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es de manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: -también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia" (4). El intelecto puro y separable, que es proporcionalmente hacedor a su acto, no es deductivo ni imaginativo aún cuando englobe bajo sí la imaginación y el juicio. La capacidad de deductiva del intelecto se debe más bien a su potencia que a su acto y se hace dependiente de la sensibilidad y la imaginación; debe verse tan sólo en el intelecto puro la actividad filosófica -misma y la capacidad de acceso al Ser por cuanto participa, en cierto modo, del mismo puro acto de Ser. "Por consiguiente, el intelecto -siendo imposible- ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto a lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible" (5).

(3) Aristóteles, Acerca del alma, Lib. III, Cap. VIII, 432 a 3

(4) Aristóteles, Ibid., Lib. III, Cap. V, 430 a 15 y sgs.

(5) Aristóteles, Ibid., Lib. III, Cap. IV, 429 a 16 y sgs.

Debemos suponer, por consiguiente, dos formas de intelección: en primer lugar, aquella que, mediatizada por el ente, hace uso de la forma recibida y reflexiona sus contenidos consigo misma; y, en segundo lugar, aquella que pretende, a través de la intuición, el acceso a la verdad; tal es la actividad poética. "Y a partir de lo dicho es evidente también que no es obra de un poeta el decir lo que ha sucedido, sino qué podría suceder, y lo que es posible según lo que es verosímil y necesario. Y por eso la poesía es más filosófica y noble que la historia, pues la poesía dice más bien las cosas generales y la historia las particulares. Y lo general es exponer que a tal o cual hombre le ocurre decir o hacer según lo que es verosímil o necesario tales o cuales cosas; a eso tiende la poesía, aunque pone nombres a los personajes" (5). Ahora bien, entre la actividad poética y la actividad filosófica, media el fantasma (phantasma) en tanto que lo conocido por el intelecto puro es extrínseco del ente por la sensibilidad, justo hasta aquel punto en que es ya capaz de pensarse a sí mismo.

En su tratado Acerca del alma, Aristóteles destaca la vinculación existente entre la imaginación y la luz, poniendo de relieve la etimología de la palabra. Dice así: "Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra "imaginación" (phantasia) deriva de la palabra "luz" (pháos) puesto que no es posible ver sin luz" (7). La luz y la visión tienen un carácter de preeminencia no sólo en la obra de Aristóteles (8) sino asimismo, en la ontología platónica (9), preeminencia que llevará a Platón a ver en ella el fundamento mismo del ente en su manifestación. Puede considerarse asimismo heredera de esta concepción a aquella tradición cristiana que concibe a Dios como

(5) Aristóteles, Poética, Cap. 9, 1451 b

(7) Aristóteles, Acerca del alma, Lib. IV, Cap. III, 429 a 2

(8) Aristóteles, Metafísica, Lib. I, 980 a 20 y sgs.

(9) Platón, Timée, 45a-46b

luz de luz, lo cual determine no sólo los fundamentos de la ontología de Duns Scoto, sino que llegue casi intacta hasta la claridad conceptual del racionalismo. Entre la luz y las tinieblas parece jugar la posibilidad racional de la teología misma entendida naturalmente. La oscuridad, la luz y el deslumbramiento, que puede ser la otra cara de las tinieblas, encuadran la totalidad de lo real como manifestación devociente, esto es, fenómeno (phenomenon). La comprensión del ente o su intelección tiene en ella un común punto de arranque en cuanto que quien interroga es también ente. El fenómeno como manifestación de la luz que sintetiza en el ente frente a mí es algo que se dice y explicita de modo proporcional a la cantidad de luz que de él puedo extraer. Es allí el punto común entre la sensibilidad y el intelecto que, haciéndose acreedora de una facultad asimismo tan común como excepcional, permite inteligir la pureza de la forma de un modo que, para ser posible, ha de ser categórico. La consideración del mundo como algo real tiene aquí su punto de partida; en él puedo pretender comprender lo visto y objetivarlo pues, una vez fundada la posibilidad del conocimiento exterior, no hay razón metafísica alguna para negar su realidad. El buen sentido que, dicho sea de paso, Descartes utilizará de muy distinta forma, no posee capacidad de argumentación suficiente para contraponer, de forma antitética en el sentido del primado del Yo, el pensamiento a la sensación. Podrá hablarse en todo caso de síntesis, o de paso de la potencia al acto, en cuanto que la sensibilidad no es el entendimiento; mas, esto no es, en cualquier caso, razón suficiente para la predilección de una entelequia metafísica entre lo en cada caso mío y lo otro. La imaginación en cuanto facultad intermedia -y a ella volveré nuevamente Kant como facultad de determinación temporal, para superar el "impasse" racionalista- proporciona el ligamen justo para el ecclipsis del pensamiento o la luz.

Parece existir, sin embargo, un punto -

común y una consideración semejante en el entendimiento de aquellos procesos mentales que llevan al pasar a la intelección de los primeros principios y a su fundamento. Así, distingue Platón el conocimiento (noésis) de la opinión (dóxa) y aún a su vez, ambas distinciones son susceptibles de una nueva división. Bajo la opinión englobará la pura facultad de ver imágenes (eikasía), lo que para Hegel podría ser la corteza sensible, y la aprehensión del objeto sin análisis crítico alguno (pistis) o percepción. Por lo que respecta al plano del conocimiento, distingue entre el entendimiento (diánoia) o conciencia lógico-deductiva y la razón (noós), mediante la cual el sujeto puede ir más allá de las premisas de las ciencias particulares, hasta los valores absolutos (10). La vinculación de estas diversas facultades débese a la armonía propia del alma en cuanto don divino, esto es, al noós entendido en un sentido metaindividual, aunque común. Podemos encontrar también en Aristóteles un sistema de facultades semejante al platónico, si bien parece más acabado en sus detalles. Por una parte, el sensorio común enlazando y distinguiendo las diversas formas de la sensibilidad (11); por otra, una duplicidad intelectual en la que el noós queda liberado de la sensibilidad como puro acto (12), aunque no ligado a ella por la armonía sino por la imaginación (13). Y aún cuando aquí no sea la armonía lo común y fundante, Aristóteles legitimará lo conocido a través de la luz y sus formas, a saber, "phantasia" y "phantasma" (14).

"En vez de asociaciones, el alma discursiva utiliza imágenes (phantasmata). Y aún cuando afirme o niega -

(10) Para una exposición más detallada, véase G.M.A. Grube, El pensamiento de Platón, págs. 56 y sgs. y también págs. 385 y sgs.

(11) Aristóteles, Acerca del alma, Lib. III, Caps. I y II, 424b22

(12) Aristóteles, Ibid., Lib. III, Cap. V, 430 a 10 y sgs.

(13) Aristóteles, Ibid., Lib. III, Cap. VII, 431 a y sgs.

(14) De modo semejante, y por concebir el Ser como presencia inmediata, Hegel se valdrá de la inmanencia de la Razón.

(de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí como el alma jamás entiende sin el concurso de la imagen" (15). Y he aquí también el por qué de la consideración de lo exterior como fenómeno (*phainomenon*). La comunidad de fundamento y su intelección no es aún sin embargo el acceso al puro pensar, a aquel que, como primer motor, se piensa a sí mismo. Por el fenómeno acordamos a su principio, que lo es de la deducción; pero, más allá de la evidencia de la identidad que él nos proporciona podemos hallar su fundamento. Es ahora cuando la pureza del nous activo cobra todo su sentido y más aún la identificación de lo que entiende y lo entendido en los seres inmateriales (16). La anterioridad del acto sobre la potencia, sin lo cual nada sería y la superioridad de la intelección sobre cualquier otra actividad, pues el intelecto es la más noble y pura de las entelequias, hace necesaria, por razón de contingencia, la existencia de un primer pensamiento que sea el motor de todo lo existente. "Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto beneficiándolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más grande y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y El es el acto. Y el acto por sí de El es vida inabundante y eterno. Afirmar-

(15) Aristóteles, Acercas del alma, Lib. III, Cap. VII, 431 a 15

(16) Aristóteles, Ibid., Lib. III, Cap. IV, 430 a 3

mas, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de -
suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues -
Dios es esto." (17).

(17) Aristóteles, Metafísica, Lib. XII, 1072 b 18 y segs.

3. Aproximación filosófica a la verdad revelada.

A pesar de los distanciamientos, más o menos grandes, entre uno y otro, en un punto parecen converger - Platón y Aristóteles: en entender que el Ser es Bien y Verdad. - La idea originaria podrá ser tal vez platónica, mas fue incorporada en toda su plenitud y, quizás, con un mayor alcance especulativo por el pensar de Aristóteles. En este capítulo, la inserción de la dogmática cristiana poco y mucho vino a cambiar: poco en cuanto que los conceptos de Bien y Verdad estaban dados de en temano; mucho, en cuanto que fueron reincorporados como verdad - revelada. Esta concordancia original entre la razón y la fe pudo entenderse, y no sin motivos justificados, como que entre una y otra no era necesaria la exclusión sino, antes bien, la complementación pura, ¿por qué iba Dios a invalidar para su conocimiento la autoridad de una razón que Él mismo había creado? "San Agustín no sólo no desdén la racionalidad del alma humana, -lejos de nosotros aceptar que Dios creó aquello en lo que nos creó más excelentes que los demás animales- (Corte 120, a Consencio), sino que afirma conscientemente los valores racionales de la fe"(1).

La filosofía griega, por su parte, al - caracterizar el acto de entender como una definición de la vida- (2), posibilitaba una comprensión racional del universo cuyos - presupuestos básicos de potencia y acto -al menos en la filosofía de Aristóteles- eran una toma conceptual de un movimiento - perpetuo que, entendido como "energeia", abrazaba la totalidad -

(1) F. Gaudes Vidal, Historia de la Filosofía medieval, pág. 49

(2) Aristóteles, Metafísica, Lib. XII, 1.072 b

de lo existente. Toda esta dinámica vital podía verse así orientada hacia un principio que, vida él mismo, le indicaba su fin; el círculo de la existencia como el del ser del nacer y del perecer podía manifestarse como un perpetuo siendo, cuyo acto cotidiano no era sino un continuo persistir en sí que hacía patente, al par que una energía propia e inmanente, la caracterización definitiva de lo que debía entenderse por entelequia. Teniendo cada cosa en la forma su fin, no su estética inmovilidad, el fin mismo en que la cosa se manifestaba dejaba verse como deudor de un primer acto original y el pensamiento de la cosa o la aprehensión de su esencia podía rehuir, por la dependencia de que se hacía deudora, la inmovilidad del concepto. De este modo podemos entender la consideración aristotélica de la intelección como vida, en tanto que, como intelección, el pensar se enlaza en una esencial unidad con aquello de lo real que se despliega siendo. Mas, por este mismo pensar el intelecto cobra, también, una mayor conciencia de sí de modo tal que, en su máxima actividad, es conciencia plena. El mismo San Agustín parece situarse en este línea de pensamiento, a pesar del rigorismo conceptual de que a veces se le ha acusado, cuando, en el Tratado de la Santísima Trinidad, dice: "El conocimiento es una especie de vida de la mente del que conoce; el cuerpo no es vida; y una vida cualquiera es siempre superior al cuerpo, no en mole, sino en virtud"(3).

Puede parecer paradójica la distinción entre cuerpo y vida como si ésta pudiera darse al margen de un cuerpo cualquiera; soslayar la paradoja exige la atención del pensar a la esencia misma de lo manifestado considerando, además, la remota presencia del cuerpo muerto, la esencia del cual es, manifiestamente, la exterioridad. Frente a él, la actividad de la mente es una operación interior en la que, si es perfecta, la

(3) San Agustín, Tratado de la Santísima Trinidad, Lib. IX, 4, 4

mente se conoce y ama; pero en este amoroso conocerse se exige el repliegamiento de sí a quien ello intenta de modo que, replégandose, se sienta vivir. Vivir es interioridad, conciencia de sí mismo y, por consiguiente, superioridad frente a un cuerpo - que, si bien sostiene materialmente al pensar, no tiene, en la exterioridad, autoconciencia. De esta operación perfecta en la vida de la mente, que es su amor, surge su indivisibilidad; inversamente, la indivisibilidad misma de esta mente reclama la perfección de la operación y el amor a sí misma. Indivisibilidad y amor son ambos sunuestos a la actividad misma de la mente pues, la división supondría la pérdida de una parte de modo que la mente se buscaría a sí misma desde sí misma (4). Puede concluirse de aquí, sin necesidad de forzar la argumentación, que el abandono de la interioridad es, para el hombre, su muerte - por cuanto la pérdida y búsqueda de sí mismo en algo otro que - sí desvía la atención del repliegamiento y hace una a la esencia de la pérdida con la esencia de la exterioridad, que es su deseseparación. No se niega con esto, sin embargo, la posibilidad del amor a algo otro sino que, con una clara distinción entre el amor humano y el amor divino, se sientan las bases para el ejercicio de un amor más profundo y radical que el del simple juego de la seducción. Dice San Agustín: "Pero la mente puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y, del mismo modo, la mente no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, sino que son, - al perigual de la mente, sustancias; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia" (5). Sólo, pues, a

(4) San Agustín, Tratado de la Santísima Trinidad, Lib. X, 4, 6

(5) San Agustín, Op. Cit., Lib. IX, 4, 5

mándose a sí misma en la unidad de conciencia que es la mente, su noticia y su amor, puede la mente realizar aquel movimiento de radical entrega que es el amor a algo otro. El acceso a algo exterior no es aquí búsqueda de sí mismo como en el supuesto de la pérdida, sino entrega completa de algo que jamás se ha buscado porque nunca se ha perdido. No es, tampoco, acción y movimiento de algo desfundado -conocimiento sin amor o amor sin conciencia- sino ejercicio y entrega de la unidad radical que es el vivir. "Es el amor un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento en complejo -incorpóreo, sin confusión alguna" (6).

La indivisión esencial de la mente y su palabra es ya de por sí toda una definición de la vida; sin mente no hay palabra generada pero sin amor no puede haber entidad alguna. El estar del amor entre la mente y su palabra es una definición ontológica de primer orden en cuanto se sujeta a la locución misma en la presencia del Ser. Y sólo en la presencia del Ser, que es amor, puede la palabra pronunciada ser palabra-verdadera. "Con la mirada del alma vamos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, el actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros" (7). Más allá del sonido-articulado, más allá de la locución falsa, más allá incluso de toda palabra, se encuentra, sosténable y como su posibilidad misma de locución, la palabra interior por la cual brota todo verbo, la más íntima corteza de sí mismo, a la vez existencial y ontológica.

(6) San Agustín, Tratado de la Santísima Trinidad, Lib. IX, 8, 13

(7) San Agustín, Op. Cit., Lib. IX, 7, 12

Incluso la duda misma es tomada por San Agustín como vehículo de afirmación ontológica pues, dudando, - se afirma implícitamente una verdad metafísica esencial, a saber, la presencia del Ser como criterio definitorio de la verdad en la que, quien duda, pretende no estar. "Sin embargo, - ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; - si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás puede dudar; porque si no existiesen sería imposible la duda" (8). Por la duda se manifiesta la verdad, el amor a la verdad y la palabra interior que a la verdad se dirige. Mas también se manifiesta la dependencia del - existente al Ser por cuanto en la duda dice relación a una Verdad suprema. La toma de conciencia de la Verdad ha de serlo, - sin embargo, de la propia finitud si quien se afirma dudando - no quiere afirmarse, también, como Dios.

La dependencia del Yo a la Verdad es un acto de intelección mediante el cual la palabra interior que lo posibilita se siente participante de un Verbo anterior a ella - misma y que la da fundamento. En cuanto participante, es ésta - palabra dependiente, mas no inmanente, y esta conciencia de dependencia excluye toda tentación gnostica por la que pudiera - sentirse llevada a un desfundamiento en plenitud como palabra gterna. Pero esto que resulta evidente en la concepción agustiniana, pues el verbo interior es a rehundido desde la propia existencia, es decir, desde la aceptación de la contingencia, es, cuanto menos, problemático cuando se recorre a la autoconciencia desde la plenitud de la esencia. A este propósito, el mismo Descartes se verá obligado a una aclaración en la cuarta parte del Discurso del Método -también en las Meditaciones Metafísicas - inmediatamente después de haber concedido a la idea de un Ser so

(8) San Agustín, Op. Cit., Lib. X, 10, 14

beranamente perfecto: "Pues si hubiera sido yo solo e independientemente de todo otro, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que sabía que me faltaba, y ser infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, poseer, en suma, todas las perfecciones que advertía que existen en Dios" (9). Y aún cuando Descartes evita aquí la confusión será este mismo espíritu el que, desatado, años después posibilitará aquella concepción de la historia que entiende que en ella Dios se conoce generándose y negándose en el ir y venir de una palabra infundada. Será tal entendimiento, sin duda alguna, parodia y extrapolación de la concepción agustiniana de la palabra interior. Olvidando que el carácter propio de la mente es la vida, que es su palabra y su amor, la palabra será amputada de la mente que la sustenta y el amor, relegado al plano de lo edificante y de lo insulso; pero, al par, se habrá fundamentado la realidad en la vacuidad de la muerte y del no-ser.

Dice San Agustín: "La mente que se conoce y ama está en su amor y noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama" (10). Esta identidad esencial de la mente tiene su contrapartida en la esencial unidad del Ser primero de quien es imagen. Afirmando al unísono la identidad lógica y la ontológica, se hace posible la edificación de una "philosophia perennis", al par que una -

(9) Descartes, Discurso del Método, IV, págs. 101-102

(10) San Agustín, Op. Cit., Lib. IX, 5, 8

sistematización filosófica de la verdad revelada. El punto de -
encleaje de una y otra, es, sin duda, la palabra interior funda-
da en la mente como "imago Dei"; el reconocimiento de la verdad
como verdad participada indica asimismo la dependencia de todo-
ente a la Verdad que lo sustenta pero, estableciéndose como pun-
to común, se entrecruza al no creyente la posibilidad de aproxi-
mación racional a la verdad revelada. "Debe el hombre ser inte-
ligente para buscar a Dios" (11).

La inteligencia será inteligencia de la
verdad en un doble sentido: en tanto inteligencia de la verdad-
natural y en tanto inteligencia de la verdad revelada. Ahora -
bien, una y otra deben coincidir. En ambos casos, por consi- -
guiente, el acceso a la verdad será un proceso de alumbramien-
to anológico y simultáneo, "de la oscuridad iluminada a la luz -
incommutable" (12), cuya orientación atenderá al carácter mani-
festativo de todo ente en cuyo conocimiento nos aproximaremos a
Dios.

(11) San Agustín, Op. Cit., Lib. XV, 2, 3

(12) San Agustín, Op. Cit., Lib. IX, 12, 17

4. La búsqueda de Dios.

De Platón a San Agustín parece haberse -
 dado un giro radical en la comprensión de la verdad, de forma -
 que lo que en Platón era un alumbramiento simultáneo entre el re-
 cuerdo y la presencia, para San Agustín el alumbramiento está -
 ya en la verdad. Bien sea la mente quien se conoce, bien conozca
 éste lo que no es ella misma, la intelección de la verdad se en-
 cuentra ya, como proceso, en lo sabido; no en el sentido del re-
 cuerdo sino en la certeza de un sentimiento que dirige la búsq-
 ueda del intelecto precisamente hacia aquello de lo que, de antemano
 no está cierto. En su consideración de la mente como imagen y -
 del ente como vestigio, un dato previo orienta la indagación on-
 tológica; para la razón, el conocimiento de la verdad es conoci-
 miento "por espejo y en enigma" en una pretensión de anticipa-
 ción terrena de un ulterior "cara a cara"; mas, es precisamente -
 el sentimiento quien, en su certeza, dirige la búsqueda de lo ya
 dado. Jugando simultáneamente con el "entonces" y el "aún no", -
 la razón se encuentra condicionada entre la luz que de ella emana
 y aquella otra que, iluminándola a ella misma, no puede, sin em-
 bargo, abarcar. "Cuanto más Dios es "probado" o "comprendido", -
 podría decirse paradójicamente, menos es "encontrado", puesto -
 que la inteligencia obtenida en el primer tiempo hace tomar una-
 más viva conciencia, sino del deseo de la presencia divina, de -
 una menor ausencia que incremento ante deseo" (1). Las aspira-
 ciones de la razón aparecen así verse atraídas ante esta ignota tras-
 cendencia que es, para ella, el "Deus absconditus" pero también-

(1) H. de Lubac, Seigneur, je cherche ton visage (sur le chapitre XIV
 du Proslonion de saint Anselme)=

la luz que lo ilumine. Ontológicamente, la luz del Ser es la posibilidad misma del pensar, la fecundidad misma de la abertura de la intelección; pero el brillo de esta luz es, también, destello cegador, luz de Dios que es, para el hombre, tiniebla oscura. Lo que sea Dios en su esencia permanece, pues, sellado y velado y la teología misma es una pura negatividad en todo lo no revelado.

"En adelante, pues, Tú, mi Señor y mi Dios, enseña a mi corazón dónde y cómo debe buscarte, dónde y cómo te encontrará. Señor, si Tú no estás aquí, ¿dónde podré encontrarte? Y si estás en todas partes, ¿por qué no veo Tu presencia? Tu habites, ciertamente, en una luz inaccesible, pero, ¿dónde está y cómo accederé a ella? ¿Quién me guiará y me introducirá hasta ella para que en ella Te vea? ¿Bajo qué aspectos, bajo qué rostro Te buscaré? Jamás Te he visto, Señor mi Dios, y no conozco Tu rostro. ¿Qué haré, pues, Altísimo Señor, que hará este exiliado tan cerca de Ti? ¿Qué haré tu servidor, atormentado de tu amor y arrojado tan lejos de tu Faz? Desea tanto verte, y está Tu rostro tan lejos de él! Desea acercarse y tu morada es inaccesible. Quiere encontrarte y no sabe dónde estás. Quiere buscarte e ignora Tu aspecto. Señor, Tu eres mi Dios, Tu eres mi maestro y jamás Te he visto. Tú me has creado, Tú me has recreado; todos mis bienes, eres Tú quien me los has dado ----y yo no Te conozco aún. Creado para verte ----y no he hecho aún aquello por lo que he sido creado" (2).

La inserción del dogma revelado en la actividad filosófica la convierte al ser en una actividad religiosa y trivial; religiosa, en cuanto que orientada por la fe; trivial, en cuanto que la Razón, surgiendo de plano en un ámbito de

(2) S. Anselmo, Proslogion, Chap. I

creencia, sabe de antemano lo que busca. La búsqueda del vestigio y de la huella de Dios es admisión implícita e indiscutida de la certeza de Su existencia y la teología natural puede pasar a un discreto segundo plano al haber, frente a sí, la teología revelada. Entre una y otra, la actividad apologetica del creyente intentará la complementariedad en un afán evangélico de convertir al no creyente a la propia fe, demostrando por la actividad filosófica la no irracionalidad del dogma revelado. Una metafísica del sentimiento se incorpora, así, plenamente en el seno de la más racional de las actividades, mas, por ello mismo, la razón se encontrará, como tal, encerrada en más amplios márgenes. Y esta actividad complementaria y sintética entre razón y fe, entre lo pensado y lo sentido, alcanzará uno de sus más altos cielos en la persona de San Anselmo, con la formulación del argumento ontológico.

CAPITULO II

En torno al problema de la verdad:
de la teología a la ontoteología

1. La verdad como adecuación y restitución.

Parece darse un general acuerdo en la Historia de la Metafísica en entender la verdad como una adecuación entre el entendimiento y lo entendido, de modo que la posibilidad de la certeza se deriva en último término de la posibilidad de esta adecuación. El conocimiento del objeto será, por tanto, una adecuación intelectual al mismo en la que se aprehen de su verdad pero, donde no se define, sin embargo, cuándo está el conocimiento logrado. De Aristóteles a Kant, la comprensión de la verdad sigue según la senda tradicional, modificándose, es so sí, su reconocimiento más no su proceso. Y el mismo Hegel no le pondrá tampoco en entredicho, limitándose, tan sólo, a hacer posible nuevamente, después de la labor crítica, la adecuación al noúmeno. Se entienda a lo más verdadero como lo más bueno y mejor y tan sólo en el conocimiento de esto logra la verdad su plenitud. Mas, para poder conocerlo debe haber posibilidad de recurrir a su esencia, es decir, debe lo bueno y mejor quedararnos dado, cuanto menos, como objeto. Que dearnos dado a su conocimiento media un abismo, es evidente pues, no conocemos todo lo que vemos y, cabe decir, tampoco vemos todo lo que conocemos. Parece, pues, que si ha de haber saber sin objeto será éste propio de la filosofía más que de cualquier ciencia, aunque muy a menudo tampoco ve éste aquello de lo que habla. Pues anteponiendo, la filosofía, el saber más general al más particular, parece que debe atender a lo más abstracto y común de todos los entes y, por tanto, a lo que de ellos, precisamente, menos se ve. ¿Dónde se da, pues, la verdad de las cosas?

¿Es la cosa misma su verdad o es, por el contrario, algo a lo que la cosa se debe? De ser esto así, la verdad de la cosa sería su obligación a aquello que la sustenta y el pensamiento, como lugar de la verdad, se significaría de un modo más real que la cosa que juzga. Por esto, tal vez, se ha considerado siempre al pensamiento como lo que la vida posee de mayor entidad teniéndolo, por esta razón, como lo mejor y más perfecto de cuantas cosas tienen ser.

Si el pensamiento, como todo lo que es, se debe a la verdad, la cual es en él como en su lugar propio, pueden ocurrir dos cosas: o bien que se dé su propio contenido, o bien que acceda a él por mediación de la cosa, la cual adquiriría así un estatuto de mera expresión de la verdad que la sustenta. Respecto a lo primero parece evidente que, de ser cierto, sólo los contenidos formales serían verdaderos de hecho y todo lo pensado sería conocido; manteniendo esto al extremo, un pensar tal sería pensar divino. Respecto al segundo punto, que reclama la síntesis con el primero, la cosa jamás podría ser conocida sin un previo acuerdo entre ella y el pensamiento, de modo que los contenidos formales del pensamiento y lo que la cosa sea han de coincidir. Dando, pues, por resuelto lo que el primer aspecto atañe, vamos a proseguir con la expresión de la cosa como expresión de la verdad, acercándonos con ello, al por, a uno de los aspectos más genuinos del pensar de San Anselmo.

Al entender la verdad como "verdad y rectitud", la verdad es "la rectitud perceptible al solo espíritu" (1)- en el sentido de que las cosas sean lo que han de ser, San Anselmo introduce, en un línea netamente agustiniana, un concepto nuevo e inusual en la "adequatio intellectus ad

(1) S. Anselmo, De veritate, Chcap. IX

rem" (2). Sin olvidar la doctrina de la adecuación, la verdad a sí entendida se dirige del intelecto al ente desde la óptica del cumplimiento; cumplimiento que es cobramiento de la cosa en lo que es su ser o en lo que, de su ser, es. En modo alguno significa esto que las cosas vayan a ser lo que no son, o que algo ajeno a ellas las lleve a su culminación; ni mucho menos que las cosas vayan de por sí a ocupar un lugar que sólo el Ser corresponde. Ser lo que han de ser, aquello que precisamente en la verdad se entiende y coge, significa que las cosas tienen su culminación en aquellos márgenes que el Ser les impone y que, en modo alguno, pueden sobrepasar. "Si el fuego recibe el poder de calentar de Aquel que le ha dado el ser, hace, calentando, lo que debe. No veo, por tanto, qué inconveniente habría en decir que el fuego hace la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe" (3). Lo que ha de ser no se desliga, no se olvide, de la "adecuatio", del conocimiento que el pensar tiene de la cosa y de sí mismo.

La palabra verdadera -dice San Anselmo- "es a la vez verdadera y recta cuando expresa la existencia de lo que es" (4); para San Agustín, la palabra verdadera emana del verbo interior y de la intimidad de su certorzo frente al Ser. El carácter ontológico del "verbum mentis" en cuanto "imago Dei" es algo constatado, por cuanto su verdad es verdad de lo que es; la verdad de la mente es ella, su noticia y su amor en indesligable identidad. No es, por consiguiente, la verdad, pura palabra, ni simple coherencia lógica, sino que hay algo en

(2) Si bien la formulación es tomista y, por tanto, posterior, (Cfr. Sto. Tomás, Suma Teológica, I, q.16, a.1 Resp.), se encuentra ya presupuesta en Aristóteles en el Introducción al alma, Lib. III, Cap. VIII y sgs.

(3) S. Anselmo, De veritate, Chap. V

(4) S. Anselmo, Ibid., Chap. II

ella que es más propiamente sentido, algo que, por el verbo del que enana, espere el cumplimiento. Debemos situar en esta línea de pensamiento la concepción anselmiana de la verdad, la cual es una búsqueda de muy distinta forma de la que, en otro ámbito, pudiera hacerlo, por ejemplo, Aristóteles.

La indagación de qué sea la verdad la emprende Anselmo en un intento de corroboración racional de la fe. Remitiéndonos a lo ya dicho a propósito de los aspectos ontológicos que esto comporta, toda indagación de la verdad que desde ellos pueda realizarse atenderá a la unicidad de la mente como un todo. No es, por consiguiente, un problema de facultades lo que aquí se debate, ni una analítica del entendimiento finito con el propósito de averiguar qué puede éste, pues es lugar común de la fe que la razón, por sí, nada puede. Todo lo que de pasional pueda haber en el hombre, todo aquello que pueda llevarlo a error, no es atribuible a algo diferente de la mente y, en este sentido, dirá Anselmo, los sentidos no nos engañan. "Cuando los sentidos nos transmiten cualquier cosa, obran bajo el impulso de su naturaleza o bajo la influencia de cualquier otra causa, hacen lo que deben y, por consiguiente, obran también la rectitud y la verdad" (5).

La mente obra siempre como un todo, es decir, en sí misma, en su noticia y en su amor; lo que el amor busca es lo que quiere y lo que quiere es ser querido; en el conocimiento la mente se conoce pero, también —dice San Agustín— se ama cognoscente y se conoce amante. Conociendo dice lo que es pero también aspira, por el amor que profesa y la presencia en que se halla, a lo que ha de ser. Sin adecuación no hay conocimiento y sin aspiración de poco vale. No es verdad tan sólo lo que yo quiero, sino aquello que, conocido como lo que es, puede aspirar a lo que ha de ser. La simple adecuación se sobre

(5) S. Anselmo, De veritate, Chap. VI

pasa aquí a sí misma por la certeza de la aspiración y de un más íntimo sentir que la excede, cobrando con ello pleno carácter ontológico. No es que con esto pueda yo revivir la flor marchita o resucitar el cerro muerto pues, por más que yo lo quiera y ame, en su esencia está el marchitarse y el morir y en su contingencia alcanzan estas cosas su plenitud. En cualquier caso su grandeza estribará en ser lugares de verdad, y la rectitud de la mente que a ellos se dirige, en ser capaz de atender a su cumplimiento.

Lo que la mente ha de atender de la cosa es el fin esencial al que ella se dirige y este fin sólo a ella es accesible. El fin esencial de la cosa es su cumplimiento según una Verdad que le es anterior y que la alberga desde su origen. Se establece así una gradación jerárquica en los lugares de expresión de la verdad según su relación con la Verdad suprema. Dice Anselmo: "así, cuanto que la verdad contenida en la existencia misma de las cosas es efecto de la Verdad suprema, ella (la verdad de las cosas) es a su vez causa de la verdad del pensamiento y de la enunciación y estas dos verdades no son, a su vez, causa de verdad alguna" (6). Es esta misma gradación la que, atendiendo al orden de relaciones de la mente, llevó a Anselmo en otro lugar -el Monologion- a afirmar la existencia de la Suprema Esencia; mas todas ellas se encuentran ya en la búsqueda, quien las ilumina de raíz. Y si el grado de concordancia o adecuación entre la mente y su objeto es ya de por sí una cuestión emblemática en lo que a lo contingente se refiere, ¿qué decir de esta Esencia suprema? Importa aquí, más que en otro lugar, no desconsiderar el aspecto unitario de la mente, fijando con detalle toda la atención en el amor que ésta se profe

(6) S. Anselmo, De veritate, Chap. X

sa, a sí y a lo conocido.

Abocada cada cosa, por su propia esencia, al fin que le es natural, tiene en él su ecobemiento, que es su determinación. Entendemos por determinación aquel punto límite en el que todo lo que es alcanza su máximo grado de perfección; por consiguiente, se ama en él. El amor es el aspecto-sentido de la plenitud del ser que culmina en la plenitud de conocimiento y en la plenitud de conciencia. Una verdad no es, pues, subjetivamente tal en tanto no ha sido sentida, en tanto la mente no reposa en ella sintiéndose plena; por esto lo finito es angustioso. Ahora bien, tampoco puede la mente hallar su-reposo en algo igual a ella pues, esta misma igualdad le daría en un conocimiento pleno, una mayor conciencia de finitud. Todo amor a lo finito exige, en consecuencia, la presencia de lo infinito como habitáculo, de algo que, sin principio ni fin, le dé albergue y sostén. Mas esto no es algo sabido sino, más propiamente, sentido y lo sentido es, en este aspecto, trascendente. Sin embargo, sólo en esto puede la mente hallar, paradójicamente, su determinación, esto que es, para ella, la máxima seducción, "Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado".

2. La destrucción de la teología. Racionalismo y muerte de Dios.

En la obra de San Agustín sobre la Santísima Trinidad puede decirse que quedó definitivamente cerrada, al menos para la ortodoxia oficial, la dispute en torno a la esencia e hipóstesis divina. Conviene tener esto en cuenta a la hora de enfrentarnos con el Racionalismo, cuya traducción política portía de presupuestos optimistas respecto a lo que se consideró inusitada capacidad del hombre para el progreso, bajo la égida de la Razón. Las definiciones dogmático-cristianas que habían dado la pauta de lectura de los textos filosóficos griegos durante toda la Edad Media, iban ahora a ser cuestionadas en nombre de la autonomía de una razón que, cansada de ser escéptica, buscó certeza y seguridad en la evidencia de un "cogito". En la fundamentación de este "cogito", cartesiano por excelencia, jugó un papel importante, aunque soterrado, la noción de temporalidad en relación a la efectividad. Ya F. Bacon en el Novum Organum, había dicho: "La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto" (1). Y en esta búsqueda del efecto desempeñó el máximo papel la causalidad eficiente en detrimento de la final, que quedó máximamente relegada. La eliminación de la causa final parecía ser el objetivo primordial de la nueva ciencia que se estaba gestando y que excluía de ella todo yugo e imposición cualitativa. Se exigía para ello una consideración del ente como simple cosa que, manejable y medible, pudiera dar razón de sus propias manifestaciones, consideración ésta cuyo postulado metafísico se explicitó en la noción de "causa sui".

(1) F. Bacon, Novum Organum, Lib. I, párr. 32

La comprensión spinozista de la Substancia, al presentarse como alternativa a la dogmática medieval debía, si pretendía credibilidad, remonter la discusión a presupuestos pre-quistinianos de forma que quedara en entredicho el dogma de la unidad trinitaria. En el desarrollo de la noción de Substancia (Deus sive Substantia sive Natura) se manifestaban resonancias del errieanismo y del platonismo latino de Merio Victorino "Afer", más de extrapolaciones escolásticas que, bajo la noción de infinito, culminaron en insensibilismo materialista. En todo esto, el Racionalismo, al presentarse como ajeno a toda teología, lajónia que obedecía a los principios de la evidencia, dio un giro radical frente a la Edad Media al entender la manifestación del ente como presencia de la claridad del concepto. Podía con esto hacer suyas buena parte de las pretensiones de la Antigua Metafísica puesto que, hasta cierto punto, la presencia de la claridad era también manifestación, pero, sobre todo, podía discutir con ella. Los fines de la discusión, que a menudo no era sino olvido, se encaminaban, sin embargo, hacia la supresión. Supresión de todo lo no evidente o de todo aquello que no partía de la evidencia, que se redujo en un primado del concepto sobre la realidad y en lo que la nueva física jugó un nada desdeñable papel. Las observaciones astronómicas de Tycho Brahe, el heliocentrismo de Copérnico y las leyes de Kepler dieron el modelo, junto a las leyes del movimiento de Galileo, para una nueva forma de comprensión de la realidad. Lo que esta nueva ciencia venía a expresar no era, en definitiva, sino la superioridad de un lenguaje matemático y por tanto, cuantitativo, sobre cualquier otro que se estuviera a ocultas cualidades. La filosofía se fundamentó, paralelamente, en la independencia del pensamiento así como sobre sus ilimitadas posibilidades de las que eran buena muestra la rigurosidad y eficacia matemáticas. La geometrización cartesiana de la extensión daba así pie a una concepción materialista del exterior que en Spinoza alcan

zó su cota máxima al atribuir a una Substancia única el pensamiento y la extensión.

Ciertamente, Spinoza, queda haber llegado a su noción de Substancia llevando al límite las posibilidades de la indeterminada "res extensa" cartesiana bajo la noción de infinito. Pero, sea como fuere, lo cierto es que los conceptos de infinitud e ilimitación juegan un predominante papel en la filosofía de Spinoza, conceptos éstos que permiten un diálogo con uno de sus más insignes predecesores en el concepto unívoco de ser, a saber, Duns Scoto. Scoto entra de lleno en la escolástica tardía del siglo XIV, tanto por la forma de comprensión del ente como por los principios teológicos de los que parte al dirigirse a él, hecho éste que debe ser tenido en cuenta, pues, más teólogo que filósofo, su concepto del ente le sitúa en una línea de comprensión que lo entiende manifestación de luz, a la vez que recoge plenamente aquella tradición platónica que se pregunta por la esencia del mismo Ser. Es una y la misma pregunta la que, desde una óptica spinozista, envuelve, a diez siglos de distancia, en idénticas preocupaciones a Mario Victorino "Afer" y a Duns Scoto, a la vez que es la respuesta dada a la misma pregunta, y que Spinoza sintetiza, la que los distancia abismalmente.

La obra más importante de Mario Victorino, Sobre la generación del Verbo divino, está dirigida fundamentalmente contra el erriano Góndilo y a su concepción del Logos divino, concepción según la cual, en tanto que engendrado, el Logos es inferior y de distinta naturaleza que el Padre (2). La indagación platónica en torno a lo que es Ser imponía al pensar filosófico una exigencia de inmutabilidad y eterna persistencia que el errienismo interpretó, en relación a la Trinidad, como una imposibilidad de que en Dios se diese generación alguna. "Si Dios es el Ser, no puede ser engendrado; ahora bien, se

(2) Para la exposición de Mario Victorino, v. Gilson, La filosofía en la Edad Media, págs. 114-118.

dice que el Verbo es engendrado; luego no es el Ser; no es, pues, Dios" (3). Mario Victorino quiso por su parte, y cartiendo del dogma, dar una explicación satisfactoria al misterio de la generación divina. Recurrió para ello al concepto plotiniano de Uno según el cual el Uno es anterior al mismo Ser: "Antes de todo cuanto verdaderamente es, hubo el Uno, o el Uno mismo antes de que hubiese ser uno...; el Uno antes de toda existencia, antes de toda existencialidad y, sobre todo, antes que todo lo inferior, antes que el ser mismo, porque este Uno es antes que el ser..." (4). Dios no era, para Mario Victorino, sino una especie de pre-Ser que engendró al Ser que en él se ocultaba, esto es, el Hijo o Logos que estaba en Él desde la eternidad. Y una comprensión meramente formal de su pensamiento pudiera parecer incluso acorde con el evangelio de Juan, según el cual el Verbo es anterior a toda creación; pero Victorino olvida un hecho fundamental, a saber, que el Hijo es de la misma naturaleza y esencia que el Padre, estableciendo un principio de diferencia impensable en el Ser de Dios y en virtud del cual, según la doctrina del pre-ser, Dios sería causa de sí mismo en tanto que, como Hijo, es también Dios.

Entre los errianos y Mario Victorino puede situarse la teología de Guinza: vinculado al errianoismo por cuanto niega a Dios el entendimiento, colocándolo en la Naturaleza natural, esto es, en el modo, para poder de esta forma instalar su pensamiento más allá del bien y del mal, identificando libertad y necesidad y situando la esencia de la verdad en una pura conexión formal; vinculado al neoplatonismo de Mario Victorino en cuanto que la Substancia como Natura naturans es causa immanente y, por tanto, de sí misma en tanto que Natura natura-

(3) E. Gilson, La filosofía en la Edad Media, pág. 115

(4) Plotino, Enéades, Citado por Gilson en Op. Cit., pág. 118

to. Y en esta concepción de Dios como Substancia o Naturaleza iba a producir una inversión no sólo de la teología sino, incluso de la epistemología, trastocando completamente toda la metafísica.

Spinoza se dirige al ente desde la noción de infinito, ilimitada "res extensa" cartesiana llevada al límite de sus posibilidades y a la que da el nombre de Substancia. Esta Substancia en tanto que infinita, debe ser entendida unívocamente. La univocidad del ente que, dicho sea de paso, llevará a Scotus a muy distintas conclusiones, plantea, en relación a la existencia del modo finito, una cuestión de trascendental importancia pues, o bien el modo se disuelve en el seno del ser y éste se hace uno con la naturaleza, o bien, la univocidad se convierte en cuestión nominal resolviéndose, en definitiva, en escepticismo. En esta disyunción, Scotus representa un punto intermedio en el que el ente, siéndolo unívoco, no se confunde en sus grados de ser. El principio fundamental del ente es, para Scotus, que es; y en este máximo de abstracción que, como ya dijimos, se sitúa en una concepción luminosa del ente en razón de un fundamento que es luz de luz y que puede remontar sus orígenes a Platón, Scotus como haber hallado una definitiva piedra de toque para la comprensión del ente en su determinación concreta. La consideración del ente como luz emanada por el supuesto originario no es, sin embargo, en Scotus, como en Platón, carencia de esencia por razón de desequilibrio (pongamos por caso, de un mal recuerdo) sino que en él la luminosidad del ente es immanente al fundamento que lo posibilita. La razón ontológica fundamental, que por motivos teológicos, intenta delimitar los alcances de la metafísica en los logros de la razón, hace una e la esencia del ente con la esencia del fundamento, en el cúlmén de la abstracción. Siendo la esencia del ente aquello en lo cual el ente es conocido, la esencia debe tener por sí al

guna realidad en tanto que la Metafísica la posee, realidad que no se identifique plenamente con el modo concreto aunque en él - se determine. Hay en Scotto un trasfondo indeterminista e indiferente de la esencia, indiferencia heredada probablemente de Avicena, que no le exige ni individualización concreta ni estricta universalidad y que las somete, a una y otra, al intelecto (5). Una tal indiferencia se hace dependiente, en su subordinación - al intelecto, del primado de la voluntad que es quien, en definitiva, la alberga y en el origen, de la voluntad divina, que - le da su ser conociéndola como posible.

La realidad de la esencia, aún concebida en todo su indiferentismo, dimana de la realidad que de ella se alberga en el seno del pensar divino, ilimitada libertad sometida, en su concreción, al principio de no contradicción. La relación entre la esencia y la existencia se establece en relación a la pura posibilidad, con carácter virtual, alcanzando toda su realidad en la "heccoidad" como modelidad y acto último - de ser. Se instituye así una gradación modal de esencias a las que, en cuanto reales, se les supone asimismo un "fundamentum in re" que las sostiene. El ante como diferencia del Ser o intensidad de luz queda definido, consiguientemente, según grados de esencia que oscilan entre lo infinitud y la nada, determinándose, en atención a ellos, su diferencia intrínseca. De idéntico modo esta diferencia intrínseca es la que, constituyéndose - en "fundamentum rei" de razón de la esencia a través de su modelidad que, en cuanto lo es del Ser, soporta, frente a él, toda - distinción.

El ante como modelidad permite, salvando la distinción real, alcanzar aquella otra que, no siendo meramente de razón, es considerada formal. La distinción formal -

(5) Cfr. E. Gilson, L'être et l'essence, págs. 131 y sgs. y La filosofía en la Edad Media, págs. 580 y sgs.

no es, pues, numérica en tanto que, suponiendo un mínimo de distinción real, remite a la identidad que la sustenta y ello en razón de una comunidad de esencia o de aquel principio ontológico que Scoto tanto gustaba repetir después de Avicena: "Equinitas est equinitas tantum" (6) y que le evita la acusación de panteísmo al no complicar al ser con sus modos. Hoy, sin embargo, en todo ello un presupuesto teológico fundamental, presupuesto que remite a las atribuciones y nombres de Dios de quien, diciéndose diversos predicamentos no se rompe su unidad, y que se ha constituido en vehículo de integración fundamental. Todo a aquello que se dice propiamente de cada una de las Divinas Personas es, sin embargo y salvada la distinción personal, común a todas ellas en razón de la comunidad de esencia que se sustenta en la Trinidad; de idéntica forma los modos bajo los cuales el entendimiento concibe a Dios son otras tantas fijaciones del alma que, o bien según el ser o bien según la bondad, significan todos ellos idéntica unidad. (7). La diversidad de atributos y nombres divinos mediante los cuales el entendimiento se aproxima, en cierto modo, a Dios no nos hace presentes, sin embargo, la realidad de su esencia sino que nos proporciona una imagen virtual que expresa su fundamento.

La vía iluminativa y la vía óptica se constituyen en los modos de acceso a este fundamento bajo los cuales el ente es considerado luz o manifestación de la luz, es la voz que proclama que da testimonio de la luz. Se establece con ello una trilogía en la que se nos da, en una especie de gradación, lo fundamentado, el ente, como vestigio de Dios; la posibilidad de acceso al fundamento mediante el conocimiento de lo fundado, el entendimiento, como imagen; y, por último, el fundamento como última consecución, en tanto que Dios mismo.

(6) Citado por E. Gilson en La filosofía en la Edad Media, pág. 552

(7) San Buenaventura, Itinerario del alma a Dios, Cap. V, 2

Mes, este imagen, vestigio y visión de Dios lo es, por ello mismo de la Trinidad: hay vestigio de la Trinidad en el ente y en el hombre, en el conocimiento, en la voluntad y en cualquier lugar en que el ojo deposite su mirada, incluida la visión misma. Esta participación debe considerarse, sin embargo, como puramente análogica. Frente a ello, Scotto, en la disputa en torno a los universales, al predicar la univocidad, se ve obligado a dar a toda la extensión ontológica idéntico carácter de ser por lo cual -aún cuando la modelidad que para el ente concibe sea finita- la esencia que en el entendimiento se predica tiene unívocamente el mismo carácter de ser -no el mismo grado- que la E esencia divina (8). La participación del entendimiento en el Ser, por su logos, se traduce en la posesión de la esencia de la cosa; ahora bien, respecto a la esencia y a la cosa se nos plantea un problema fundamental pues, aléndonos la esencia acaso -ble por la forma, parece como si la cosa, por su materia, la individualizara (9) negando, de este modo, toda relación a los Universales y haciendo de ellos una cuestión puramente nominal, lugar ésta en el que se inserta el nominalismo en toda su plenitud.

(8) Duns Scotto, Questiones quodlibetales, Quest. III, art. 2

(9) El tomismo, sin caer en esencialismo ni en nominalismo representa, aquí, una vía intermedia. Dice Sto. Tomás: "Pero como el principio de individuación es la materia, parece seguirse de esto que la esencia, la cual comúnmente ha si la materia y la forma a la vez, es sólo particular y no universal; de lo cual se seguiría que los universales no tienen definición, si la esencia es aquello que se significa por la definición. Por tanto, debe saberse que la materia no es principio de individuación to modo de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y se llama materia signada la que se considera bajo ciertas dimensiones" Sto. Tomás, El ente y la esencia, Cap. II, párr. 5

De hecho Spinoza no hace sino recuperar aquí la vieja postura ockamista que entiende al ser como "ser - percibido" y que lleva a la univocidad por vía meramente óptica. La Substancia así entendida viene a ser, en relación al Ser, una especie de trampa conceptual al modo de una petición de principio, que desempeña una función de mera trascendentalidad respecto al modo finito, síntesis a la que se llega mediante abstracción óptica y a la que, por ello mismo, se identifica con la Naturaleza. El carácter immanente de la producción en virtud de la cual se niega a Dios el entendimiento y que convierte a los Universales en mera cuestión nominal, identificando la verdad en mera cuestión formal, se convierte en un punto de capital importancia para un entendimiento de la disolución del Yo, paralelo a la muerte de Dios.

La revolución epistemológica que se --
 lleva a cabo mediante la disolución de la teología, bajo cuyo --
 garante el conocimiento era entendida participación con el Logos divino, afecta asimismo a la propia naturaleza del hombre --
 por cuanto, al dejar a un lado la dogmática, la filosofía se ve abocada a la indagación de un nuevo fundamento para un nuevo aval de la verdad. Fundamento que es edificado --ya que no, busca-- sobre la presencia de la claridad del concepto y que, frente a la física newtoniana, por ejemplo, se revelará totalmente ineficaz. La disyunción que se establece en el racionalismo entre una y otra "res", aún cuando se dirigiera contra el escepticismo de Montaigne, no subsana en modo alguno la crítica que una razón que se sabe autónoma pudiera dirigirle; antes bien, el Racionalismo, se ve obligado a admitir la existencia de un Dios todo voluntad, existencia a la que llega a partir, precisamente, del argumento ontológico, que le sirva de garantía de la verdad de lo verdadero. Por otra parte, en la ecuación "ser = ser-percibido" se plantea un problema fundamental que viene a complicar aún más los ya de por sí difíciles avatares de un Yo no sus

tentado; bien se trate de un olvido de la experiencia como en Descartes, bien de un primado de la sensación como en Hume, las discusiones son, en su totalidad, envolventes. Y la razón de ello hay que buscarla, sin duda, en el Dios muerto, Dios que ya no puede garantizar la unidad de conciencia frente a la más próxima experiencia ni, por consiguiente, la participación que en ella se alberga y que le debe fundamento.

La escolástica tardía del siglo XIV deja ya entrever, en la persona de Ockam, los conflictos de la modernidad; de idéntica forma, esta misma escolástica insinúa, en la forma de comprensión del ente y de los alcances de la razón, la Reforma protestante en todo lo que ésta conllevará de anti-dogmatismo y primacía de la conciencia individual. Ockam, en su negación de la realidad de los Universales y en su afirmación de una teología de la fe como la única y exclusiva, al margen de toda especulación, basa su argumentación en lo siguiente: "todo conocimiento abstracto de la cosa, ya se trate de la cosa en sí, ya en concepto común a sí y a otros que se abstraen inmediatamente de la cosa, presupone en la misma potencia un conocimiento intuitivo de aquella cosa de la cual se abstrae, porque la cosa no es conocida abstractivamente, sino porque el hábito dejado por el conocimiento intuitivo precedente inclina al abstractivo". Y porque es "imposible que una cosa lleve al conocimiento primero de otra en sí o en el concepto simple que le es propio... conviene que sea por un concepto común a sí y a otros..." (10). La consideración del ente como lo común lo convierte, en Ockam, en lo más abstracto siendo ésta la forma de comprensión que la contemporaneidad hereda. Deja verse en todo ello un preludio hegeliano que identifica el ser y la nada en nombre de lo más primero y común; concepción que tiene, sin embargo, un gran aval en la obra de Kant y que se hace deu-

(10) Ockam, De los principios de la teología (Sobre la univocidad del concepto de ente).

dora de él en un doble sentido: en su sistematización entidog -
mética y en el asentamiento definitivo de un Yo disuelto como -
conciencia autónoma.

3. El Racionalismo: argumentación ontológica y ontoteología.

I: El Yo como fundamento.

Con su búsqueda de un nuevo fundamento para una firme edificación de las ciencias, el Racionalismo llegó, a través de la evidencia del "cogito", a la ineludible necesidad de afirmar, para el sostenimiento de sus verdades, la existencia de un Dios que se las garantizara. En este espíritu -recobró nuevo vigor la argumentación ontológica de San Anselmo- que, a decir verdad, poco tenía que ver aquí con la del Proslogion. Dice San Anselmo, "Pues yo no busco comprender para creer, sino que creo para comprender; pues creo también, que si no creyera no comprendería" (1). Nada más alejado de la claridad y distinción cartesianas que este creer anselmiano el cual se aproxima, en todo caso, a las razones del corazón de Pascal. La exigencia de plenitud que reclama la doctrina de la verdad de San Anselmo es una exigencia de amor de la mente que busca complacerse en la plenitud de lo entendido. Se parte, por consiguiente, de la unicidad de la mente en sentido agustiniano sin dudar, - por otra parte, de la realidad de lo exterior; es, por el contrario, este mismo exterior quien reclama, por su profunda armonía, la existencia de su Creador. Frente a ello, es la absoluta soledad de una mente emputada la que reclama, en el Racionalismo, - esta existencia.

El "cogito" cartesiano es, sin duda, - fundante y lo es en la medida en que pueda serlo la afirmación-

(1) S. Anselmo, Proslogion, Cháp. I, final.

de una identidad originel entre el pensar y el ser. Ahora bien, esta identidad que se explicita en el "cogito, sum" es ya de por sí todo un proceso si quien se afirma pensante quiere, desde ahí, afirmarse también existente; pues la certeza del "cogito" es, en esta relación de identidad, algo indeterminado, indeterminación que si pretende autoconciencia precise contenidos-determinantes que, ajenos al sí mismo, puedan dársele a entender como algo otro. El problema de la determinación del "cogito" en cuyo acto parece quedar envuelto el ser, radica precisamente en el hecho de su transparencia actual a sí mismo; toda su entidad, lo que podría llamarse su espesor ontológico, se debe precisamente a su verbo, es decir, al acto de decirse sus propios contenidos, en aquello que debiera darle dato de otra parte o, para lo que aquí nos interesa, en aquello que pudiera darle determinación concreta. El pensamiento es, en este sentido, algo determinable y en el hecho de su determinación radica su actividad como interés por algo otro. La duda cartesiana deja verse así como puramente hiperbólica, como un recurso metafísico para llegar a un ya conocido punto de partida; sólo que la certeza conseguida, cabe decirlo, conceptualmente vacua, no pueda facilitar con todo rigor el salto del pensar a lo concreto determinado ni, por tanto, el ser propio. El argumento ontológico, que debe facilitar aquí el tránsito, es, más que garantía de verdad de lo externo, sostén de la autoconciencia.

En la tercera de sus Meditaciones Metafísicas, dice Descartes: "(tengo) antes(en mí la certeza) de Dios que la de mí mismo" (2). Esto, que para el racionalismo puede resultar evidente es, desde la óptica del sentido común, falso a todas luces. Entre la tercera y la quinta de las Meditaciones Metafísicas se da una esencial discontinuidad en el modo de llegar

(2) Descartes, Meditaciones Metafísicas, III, n.º 39

a Dios; efectivamente, en la "Tercera meditación" la argumentación empleada procede según grados de perfección, aunque habida cuenta de que no hay a qué atenerse al margen del "cogito", el planteo -- global puede hacer pensar, más que en una auténtica demostración, en una aceptación "a priori" de ideas innatas. De no ser éste el -- caso, se introduciría, a través del principio de causalidad, un -- concepto no analizado. En la "Quinta meditación" sin embargo, parece querer redondearse la demostración de la tercera, en una más -- clara sujeción al argumento ontológico. Se distingue para ello, en todo lo contingente, entre la esencia y la existencia, que es en g llo separable: "Pues teniendo por costumbre, en todas las demás co sas distinguir entre la existencia y la esencia..." (3). Ahora -- bien, ésta distinción supone la aceptación implícita de que todo -- cuanto es tiene su razón de ser en algo extrínseco, esto es, que -- todo, en cuanto ente, es creado y por, por tanto, en su defini -- ción no va implícita la necesidad de su existencia. Pero, ¿puede de ducirse esto de algo cuya esencia es la extensión? Sea como fuere, lo cierto es que, para Descartes, la existencia de Dios a la que -- se llega por plenitud de esencia es una necesidad metafísica de -- primer orden, el ser imposible sin ella cualquier determinación -- del Yo. Una y otra se suponen.

Esta suposición y dependencia necesarias -- fueron expuestas muy acertadamente por Kent quien, en la Crítica -- de la Razón Pura, refiriéndose al "cogito" dice: "En la conciencia de mí mismo, en el caso de mero pensar, soy el ser mismo, pero, na -- turalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento" (4). La -- determinación de la existencia en el sentido del "sum" precisaría, si quiere ésta conocerse como tal, de una intuición sensible que, -- aquí, obviamente, no le es dada. Ahora bien, prosigue Kent, "supon

(3) Descartes, Meditaciones metafísicas, V, pág. 55

(4) Kent, Crítica de la Razón Pura, 429 B, "Observación general so bre el tránsito de la psicología racional a la cosmológica".

gamos que, más adelante, encontráramos motivos, no en la experiencia, sino en ciertas leyes del uso puro de la razón (no sólo lógicas, sino leyes establecidas "a priori" y relativas a nuestra existencia), para considerarnos como "legisladores" enteramente "a priori" en relación con nuestra propia existencia y para considerar que somos nosotros mismos quienes determinamos esta existencia. En tal caso, surgiría una espontaneidad en virtud de la cual nuestra realidad sería determinable sin necesidad de las condiciones de la intuición empírica. Y entonces advertiríamos que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido "a priori" que puede servirnos para determinar ésta, la cual, si bien no es perfectamente determinable más que de modo sensible, puede ser determinada en relación con cierta facultad interior que se refiere al mundo inteligible (sólo pasado, claro está)" (5). El texto kantiano está pensado doblemente: en primer lugar, como una impugnación a la determinación cartesiana del "cogito" en tanto que sólo puede ser conocido más no conocido, e incluso que, en segundo lugar, facilite el tránsito al uso práctico de la razón pura. Kant es consciente de las dificultades de supervivencia del Yo, como texto básico de la psicología racional, si no puede probarse la existencia de Dios como garantía de su unidad. Las dificultades del "cogito" dimanan del propio transcurrir del tiempo, que Descartes debe soslayar dejándolo a manos de una supuesta creación continua. La determinación temporal del sujeto pensante, en virtud de la cual podrá éste decirse existente, conculca de raíz la supervivencia del Yo que se va así disuelto en la inmediatez de sus representaciones.

Incluso admitiendo la determinación en el reino de lo inteligible, dice Kant, "esto no haría progre -

(5) Kant, C.R.P., B 430-431 "Observación general..."

ser en lo más mínimo las tentativas de la psicología racional, ya que, si bien poseería por medio de una maravillosa facultad que sólo me es revelada por la ley moral, un principio puramente intelectual para determinar mi existencia, ¿con qué predicciones la determinaría?" (6). La determinación de mi existencia como sujeto moral es una determinación según los fines -- que la propia facultad de desear se propone; ahora bien, esta determinación sólo podría ser realizada --tal es la opinión de Kant-- en analogía con las leyes de la naturaleza, leyes que, --por tanto, revierten a la sensibilidad; " con lo cual volvería una vez más a la situación en que me hallaba en la psicología racional" (7).

La duda here, pues, necesaria la dependencia, la cual precisa a su vez de la conciencia de infinitud. La noción de lo infinito se presenta así como anterior y más clara que sus determinaciones accidentales y con una razón de existencia más poderosa que lo concreto y determinado. En estos sistemas, Dios se ve, en cierto modo, impelido a existir --para satisfacer sus exigencias de cohesión los cuales, bajo --inspiración cartesiana, intentan la deducción de la realidad-- al modo de la matemática o del cálculo deductivo.

De la pretensión de que lo más conocido es el intelecto se infiere la absoluta distinción de dos --substancias, constante y extensa, cuya coordinación precisa de la verdad garantizada por Dios; ahora bien, esta inminente dualista, tomada absolutamente, identifica en último término --y quizás, no sin seguir la lógica del propio cartesianismo-- al --infinito matemático con la infinitud de Dios. Y si en el caso de Malebranche puede resultar dudoso, en Spinoza es evidente.--

(6) Kant, C.R.P., 431 B

(7) Kant, C.R.P., 431 B

Esta preeminencia del "cogito", esto es, del entendimiento lógico de la realidad, excluye todos los contenidos existenciales que en ella puedan darse de forma que, en definitiva, de un Dios existencialmente afirmado, el Racionalismo llega a un Dios lógicamente deducido. Hay aquí un problema importante que atañe a la propia intencionalidad de la mente y a lo que es, para ella, su objeto primero. Las concepciones tradicionales del alma la habían entendido siempre, en su potencia intelectual, como abierta al ente; y si bien se afirmaba su estar en el Ser como presupuesto básico, desde su conocimiento de los primeros principios, para el filósofo, este "estar en" no se afirmó jamás, salvo quizás en Parménides, como conocimiento intuitivo directo. El "estar en" el Ser no es, para nosotros, algo inmediatamente captado sino que debe ser inferido de la propia dinámica interna del pensar; en cierto sentido, es un reconocimiento de la actividad universalizadora del Juicio en la que el pensamiento deja ver, en su actividad, su carácter ontológico y su actividad. Que a Aristóteles le fuera precisa una cierta atención al lenguaje mediante lo que poder buscar lo referido, en el doble sentido de manifestación y permanencia, en una dirección ontológica semejante a la platónica, si bien más depurada en sus logros, después del equívoco sofista y de las paradojas eleáticas, parece dejar bien sentado el carácter de "no intuitivamente dado" del Ser. El descubrimiento mismo de la identidad es posterior a la experiencia de lo dado, cuya anterioridad manifiesta al pensar cuál es su objeto propio, objeto que no es, en todo caso desde el inicio, el pensar mismo.

"El "cogito" no concluye más que en Dios, porque sólo el pensamiento divino, pura actualidad, se identifica con el mismo ser. En toda creatura, la inteligencia es necesariamente potencia relativa al ser; por consiguiente,

tiene como objeto primero el ser y a sus leyes y no a tal ser-particular: nuestro propio yo. Negarlo es querer de una manera perversa imitar a Dios, y como nuestro propio pensamiento no es el ser, ni creador del ser, es encerrarse en un solipsismo-del que nada nos hará salir" (8). Este solipsismo acaece a la mente desde el momento en que éste se siente como fundamento-objetivo de la verdad. "La consecuencia, empero, es que la destacada dualidad de la extensión y la conciencia se agudiza hasta llegar a la dualidad de esencias opuestas de sustancias, a una separación absoluta dentro de la realidad, el crudo dualismo" (9). Es éste el problema clave del racionalismo -la comunicación de las substancias- que le obliga a una afirmación si no más no, nominal, de la existencia de Dios, problema éste que evidencia el por qué aquí del argumento ontológico. Ahora bien, ¿no era esto sino una forma válida de pensarse, aquí también, a sí mismo?

Lo que en cualquier caso garantiza la presencia de lo infinito en nosotros es nuestra conciencia de dominio, al par que nuestra superioridad sobre lo finito. Desde esta perspectiva, el yo es el yo, por poca entidad que tenga, por su vinculación, en lo infinito, a Dios. Será esta vinculación la que garantizará en el Racionalismo de Descartes, asimismo en el de Leibniz, la pluralidad de substancias, al menos de substancias consentes. Descartes y Leibniz se mantendrán, en este sentido al menos, en la órbita del teísmo cristiano, y aun cuando la necesidad de su Dios proceda según el principio de razón suficiente -no formulado expresamente por Descartes- no se lo encuentre aún complicado con la naturaleza. Puede decirse, sin embargo que, especulativamente, ha muerto el no ser ya el interés propio de la metafísica. Le afirma

(8) Garrigou-Lagrange, El sentido común, pág. 183

(9) H. Heimsboeth, La metafísica moderna, pág. 66

ción de Dios es vehículo para la afirmación del Yo, de la primacía del pensar humano sobre la totalidad de lo real. En el polo opuesto, dice San Anselmo: "Yo no intento, Señor, penetrar tu Altitud pues en modo alguno puedo compererle mi inteligencia; pero deseo comprender en la medida de lo posible la Verdad que crea y ama mi corazón" (10).

II. La substancia: fuerza y expresión.

La concepción de la substancia individual como mónada aislada fue tema ex resso del pensar de Leibniz; en la vertiente contraria Spinoza intenta mantener la concepción de una Substancia única entendida Dios, en quien es todo lo demás. Entre Spinoza y Leibniz parece existir, sin embargo, un punto común, su entendimiento de la Substancia como fuerza y expresión. Ahora bien, ya en trato del pluralismo de Leibniz, ya del monismo de Spinoza, la dependencia de la Substancia al intelecto es, en ambos casos, evidente. Esta dependencia parece presentarse como un intento de dar una respuesta satisfactoria al problema abierto por Descartes referente a la comunicación de las substancias. La concebida solución cartesiana de la glándula pineal no podía satisfacer a mentes más exigentes, y fue así como Leibniz recurrió a la armonía preestablecida, Malebranche al ocasionalismo o concurso de Dios y Spinoza intentó solventar el problema apelando a una simple distinción de razón entre dos atributos de la substancia divina. Sin embargo, mientras Leibniz parece mantenerse en una línea más notamente cartesiana en su concepción de la substancia individual, Spinoza se hace heredero de una tradición que, si bien es más antigua, resultó a lo largo más revulsiva. El factor determinante continúa siendo, sin embargo, la forma de com

(10) S. Anselmo, Proslogion, Chap. I (final)

presión de la divinidad y del acceso a la misma.

La Ética de Spinoza parece situarse de plano en el seno del pensar divino, de modo que el acceso es aquí, -- más que nada, un supuesto; hay sin embargo una forma de argumentación latente que recuerda, en cierto modo, la deducción cartesiana por la presencia de lo infinito. Dice Spinoza: "Entiendo por Dios un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por una infinidad de atributos en que cada uno expresa una esencia eterna e infinita" (11). Esta expresión de la esencia por el atributo, exige, en cuanto que la esencia es perfecta y lo infinito entendido geométricamente, la ilimitación de aquello que es expresado. El carácter geométrico de la D f. VI es el resultado de la definición II, en que se dice: "Llamamos finito a un cuerpo, por ejemplo, porque podemos concebir algo de mayor. Del mismo modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento". Lo infinito, por consiguiente, reclama la exclusividad y la expresión. Ahora bien, en cuanto que lo infinito es conceptualmente puesto como un "a priori", es decir, se parte de la definición de su esencia, ello exige en el plano real la puesta de sí mismo como aquello que se da la existencia. Todo en la naturaleza está, pues, en acto: la Substancia se expresa en los atributos, éstos en los modos y, según el concepto de Dios aquí impleado, esta gradación sucesiva es su vida interna. Una consideración immanentista(12) del obrar divino es tomada así como explicación del fundamento del acontecer temporal, en el que "todo lo que existe expresa de un modo cierto y determinado la naturaleza o esencia de Dios" (13).

El carácter expresivo de la Substancia divina traslada su lenguaje al ámbito de lo ente en tanto que lo di-

(11) Spinoza, Ethique, I, Def. VI

(12) Spinoza, Ibidem., I, Prop. XVIII, "Dios es causa immanente pero no transitiva de todas las cosas".

(13) Spinoza, Ethique, I, Prop. XXXVI, Dem.

cho es naturedo, lo cual, en tanto dicho o diciéndose Dios en-
 ello, es Verbo divino. El carácter de actualidad que Dios tie-
 ne en el ente da a todo el ámbito ontológico el mismo carácter
 y grado de ser y, por tanto, las distinciones de esta Substan-
 cia unívocamente dicha son reales, aunque concebidas, eso sí, -
 según sus diferentes atributos. La continuidad emanativa de la
 Substancia al atributo y al modo en un concepto -el de Substan-
 cia- geométricamente entendido, suprime el concepto de distin-
 ción formal que evitaba a Spinoza la complicación de modos y atri-
 butos en la univocidad de su Ser. El pensamiento como atri-
 buto constituye el ligamen definitivo de los modos con la Subs-
 tancia, siendo la extensión, en cuanto infinita, su reverso. -
 Pensamiento y extensión son, pues, constitutivos de la esencia
 de la Substancia los cuales se entienden, a su vez, por sus mo-
 dos, cuerpo o alma según el atributo bajo el que caigan. Ahora
 bien, siendo concebidos todos estos modos en los atributos que
 los envuelven, su existencia individual se somete a la depen-
 dencia del atributo. En este sentido, pues, el Yo es el puro-
 resultado de un más amplio fenómeno de encuentros e interaccio-
 nes de ciega necesidad: "La idea que constituye el ser formal-
 del alma humana no es simple sino compuesta de un número muy -
 grande de ideas". "La idea que constituye el ser formal del -
 alma humana es la idea del Cuerpo (Propos. 13) el cual (Post.1)
 está compuesto de un gran número de Individuos muy compuestos
 (14). Siendo esto así todo valor universal o trascendente al
 sujeto humano desaparece con la misma ciega necesidad que la
 Substancia produce sus modos; de idéntica forma, el valor del-
 sujeto humano como tal deja de ser, afirmándose en su lugar la
 necesidad del acontecer, que es la expresión misma de Dios (15)
 situándose de plano en el seno mismo de la ontoteología.

(14) Spinoza, Ethique, II, Prop. XV y Demos.

(15) Spinoza, Ethique, II, Prop. XI, Corol.; Court Traité, I,
 Chap. VII, 7 y Chap. IX, 2-3.

La trascendencia que Spinoza abole y - en la que no ha lugar una mínima noción de verdad ontológica, - es mantenida, sin embargo, por Leibniz quien, como ya dijimos - asume en este aspecto el teísmo cristiano aceptando, además, - el carácter individual del alma humana. Ahora bien, la substancia individual de Leibniz parece atender a múltiples definiciones; es, en primer lugar, un sujeto lógico: "La naturaleza de una substancia individual o de un ser completo es tener una noción tan completa que sea suficiente para comprender y hacer - deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien ésta - se atribuye" (16). De aquí que Leibniz proponga la solución de las cuestiones metafísicas según el proceder del cálculo deductivo (17). En segundo lugar, la substancia es una unidad expresiva -indiscernible sin expresión-, que es como un espejo de Dios que dice todo el universo: "Además toda substancia es como un mundo completo y como un espejo de Dios; o bien todo el universo que cada una de ellas expresa a su manera" (18). En tercer lugar, principio de identidad, por tanto, sujeto ontológico y soporte de todo cambio (19). Y por último, es fuerza o poder de acción: "Y yo digo que este poder de actuar es inherente a toda substancia, y que todo acto proviene de él" (20). "Dondequiera hay acción; y esto lo establezco ya mejor que la filosofía tradicional, pues que sostengo que no hay cuerpo sin movimiento ni substancia sin esfuerzo" (21). "La substancia es un ser capaz de acción" (22). Todos estos aspectos, fundamenta

(16) Leibniz, Discours de métaphysique, 8

(17) Leibniz, De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance.

(18) Leibniz, Discours de métaphysique, 9

(19) Leibniz, Ibid., 12

(20) Leibniz, De la réforme de la philosophie première....

(21) Leibniz, Aclaración del "Nuevo sistema..." para servir de respuesta a la memoria de M. Foucher

(22) Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce, 1

les para la comprensión de la substancia, son, además, complementarios, desembocando cada uno de ellos en una concepción de Dios que le es afín. En este sentido tienen un carácter de argumentación propio que, en último término, expresa un aspecto-determinado de la divinidad misma.

Por el primer aspecto, carácter lógico, se deduce la existencia de Dios, en cuanto suprema Esencia, por el argumento ontológico: deducida la existencia de la suprema-Esencia, como el predicado lo es del sujeto, Dios, si es posible, existirá ---posibilidad infinita que en El es necesidad --- (23). Del carácter expresivo se deduce su existencia por razones de perfección: "Llamo perfección a toda cualidad simple - que es positiva y absoluta o exprese lo que quiere que exprese sin límite alguno" (24): la suma expresión será, pues, suma perfección y viceversa, esto es, Dios. Por el principio de identidad, la existencia puede deducirse desde la no-contradicción, esto es, la Identidad suprema: "Así, sólo Dios, (o el Ser necesario) tiene este privilegio: que si es posible ha de existir. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra límite alguno, ninguna negación y por consiguiente, - ninguna contradicción, esto solo basta para conocer su existencia "a priori" " (25). "Sólo Dios es la unidad primitiva o la substancia simple originaria..." (26). Y, por último, de la fuerza o poder de acción puede deducirse la ilimitada Potencia que es Dios: "Hay en Dios la Potencia, que es la fuente de todo...." (27).

(23) Leibniz, Méditations sur le connaissance, la vérité et les idées, "Critique de la preuve ontologique...". Monadologie, 45

(24) Leibniz, Nuevos ensayos, Citado por F. Copleston en Historia de la filosofía, vol. IV, pág. 382.

(25) Leibniz, Monadologie, 45

(26) Leibniz, Ibid., 47

(27) Leibniz, Ibid., 48

Todas las demostraciones de la existencia de Dios están realizadas "a priori", por el paso al límite de lo que la mónada es en sí misma. Y, puede decirse, en el sistema de Leibniz parece no haber lugar, por la razón misma de la incomunicabilidad de la mónada, para ninguna prueba "a posteriori", pues su carácter expresivo es, según grados que van al infinito, la constitución misma del universo. Cualquier "a posterioridad" no puede ser más que virtual, en el sentido en que se admite la realidad de lo externo. Lo externo como realidad es una suposición inferida del carácter limitado de la expresión de la mónada, cuya limitación no hace, cuanto menos, contradictoria la posibilidad de existencia de otras mónadas semejantes a ella y limitadas, también, en cierto grado. De aquí la posibilidad de formular con "una cierta "a posterioridad" la necesidad de la existencia de Dios, ligámonos tanto del sistema como coordinador de las jerarquías monádicas. Y será a través de esta "a posterioridad" que Leibniz introducirá el más genuino de sus argumentos en favor de la existencia de Dios, el principio de razón suficiente: "Ahora es preciso elevarse a la metafísica, haciendo uso del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo" (20).

En el principio de razón suficiente parece conjugarse toda la metafísica de Leibniz: un entendimiento infinito que conoce las verdades eternas, la identidad absoluta de este mismo entendimiento en cuanto contemplado por estas verdades y la determinación de todo lo que es por las mismas verdades. La verdad cobra, por el principio de razón suficiente, un súbito primer plano en cuanto que se presenta como-

(20) Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce, 7

lo determinante mismo del obrar divino: "Pues, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y que no -- puede existir más que uno solo, es preciso que haya una razón-suficiente de la acción de Dios que lo determine a uno más que a otro" (29). Es decir, el principio de razón suficiente es el principio de la posibilidad de las cosas, en cuanto su no implicación contradicción; más esto es la definición misma de -- la verdad (30). Dicho de otro modo, el principio de razón suficiente se determina, en cuanto razón de todas las verdades de lo contingente y por la eternidad de las mismas, como Dios. -- Por consiguiente, la posibilidad es considerada principio de esencia y el grado de esencia principio de existencia. Se responde así a la pregunta, "¿Por qué existe algo en lugar de la nada?" "Pues la nada es más simple y fácil que el algo" (31). "Además, habiendo sido dicho una vez que el ser prevalece so -- bre el no-ser, o que hay una razón por la que exista algo en -- lugar de la nada, es decir, que algo debe pasar de la posibilidad al acto, se sigue de aquí, incluso si nada hay de más de-- terminado, que habrá tantas existencias como lo permiten la capacidad del tiempo y del lugar (es decir, la capacidad del orden posible de existencia)" (32).

La razón del "lleno" universal es, por tanto, consecuencia de la necesidad interna de las esencias -- mismas que es su determinabilidad para la existencia: "Estas -- reflexiones hacen comprender y admirar de qué manera, en el origen mismo de las cosas, se ejerce una cierta matemática divi

(29) Leibniz, Monadologie, 53

(30) Leibniz, Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées, "Idées vraies et idées fausses. Possibilité....."

(31) Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce, 7

(32) Leibniz, De l'origine radicale des choses, 5

na o mecánica metafísica, donde se orienta la determinación del máximum de existencia" (33). Determinabilidad, posibilidad y razón de ser, se hacen uno por el principio de razón suficiente, - principio que lo es de la determinación lógica de lo real. Aquí concluye Leibniz, pero al per se asientan en esta conclusión -- las bases de un posterior desarrollo que culminará, junto con -- la filosofía de Spinoza y después de la crítica kantiana, en la ontoteología contemporánea.

Spinoza y Leibniz, siguiendo cada uno a su modo las implicaciones del racionalismo, se reúnen en un punto común, quizás el más importante de ambos sistemas: en la necesaria subordinación del obrar divino a los principios de razón, que es la posibilidad de deducción lógico-conceptual de la existencia. Dice Spinoza, "De la necesidad de la naturaleza divina deben seguir en una infinidad de modos una infinidad de cosas, es decir, todo lo que puede ser bajo un entendimiento infinito" (34). Esta Substancia divina obra libremente, según la necesidad de su esencia infinita, por tanto, involucrada en una existencia lógicamente deducible. Nos hallamos por consiguiente, en un terreno común a Leibniz y a sus razones de existencia; -- También a Descartes y a las perfecciones de la esencia; y al -- mismo Malebranche anda por estos derroteros. Sólo hará falta el genio de Hegel para que, sintetizando todo el racionalismo, nos lo ofrezca fundamentando la contemporaneidad en el devenir de -- la Idea.

(33) Leibniz, De l'origine radicale des choses, 8

(34) Spinoza, Ethique, I, Prop. XVI

4. La voluntad de la mente.

El racionalismo, al erigir a la mente en el fundamento de toda realidad, acabó convirtiendo las ques tiones metafísicas en un problema de facultades. Al partir del Yo, el acceso a la realidad acabó siendo problemático y ello de tal modo que el interrogar racionalista acabó en circularidad: se parte del Yo frente a una realidad de la que nunca se ha dudado y que hay que explicar; en consecuencia, se vuelve al Yo para tratar de hallar en él alguna facultad que permita hacerlo. Pero el Yo racionalista no es el alma aristotélica, ni opera a su modo; como transparencia actual a sí mismo -"cogito"; carece de facultades; por consiguiente opela a la divinidad, - mayor pensamiento o identidad absoluta. Y ni aún así -diré - Kent- evita el dualismo. En el racionalismo, nada se manifiesta, nada hay que exorase fundamento alguno; todo es en él deducido de un concepto claro y evidente, siempre presente al pu ro pensar. Incluso la vida tiende, como concepto, a desaparecer. En este sentido es manifiesto que, del primer motor aristotélico al Dios racionalista, se ha operado un cambio en la concepción de la divinidad, cambio que debía tener mayores alcances por cuanto, por medieción de la "res extensa" y del dua lismo subsiguiente, debía quedar en entredicho la concepción a nalógica del Ser. La ontología aristotélica se edifica, efectivamente, en el seno de un entendimiento de participación vital del que emerge toda la explicación de la realidad, la cual es sustentada por un Viviente sumo. Análogamente, la derucción ló gica se hizo dependiente, en el racionalismo, de un Concepto -

sumo que, más que vida, es entendido como fuerza y verdad y el que intentó alcanzarse desde la física y la matemática. Las verdades de Dios son así las verdades de la "raz extense" y la fuerza que en El reside, la potencia en germen del despliegamiento tecnológico. Se envuelve, en todo ello, la pérdida de toda substancialidad, la crítica a cuya noción -la de Substancia- es ejercicio obligado para el logro de la transcendencia conceptual matemática. La implicación teológica resultante fue que todo lo que no era Verbo se vio relegado a la oscuridad, edificándose, a partir de aquí, una jerarquía social basada en la luz de la Razón y en cuyo ejercicio se entendió que residía la libertad. En este marco es posible encuadrar el sistema crítico de Kant, cuya construcción según facultades obedece a un intento de indagación de las posibilidades de legislar en tres dominios diversos, natural, estético y moral, sometiendo los dos primeros al último en cuanto esfera de la libertad. En la esfera de la libertad se determina, para Kant, el uso supremo de la Razón pura.

Que la esfera de la libertad sea la determinante del supremo uso de la Razón significa que ésta tiene allí sus propios fines. El término "fin" puede entenderse doblemente; en primer lugar, como objetivo final de la Razón pura, aquello hacia lo que tiende y en este sentido crea bajo su concepto las naciones de historia y progreso. En segundo lugar, puede entenderse como aquello que la Razón no puede sobrepasar y desde donde se legisla a cualquier otro fin siendo, en este sentido, el enlace completo del sistema kantiano. Por la primera concepción el sistema crítico cobra un sentido histórico pleno en cuanto consecución de una aspiración humana colectiva; por la segunda, se desvela el sentido total del criticismo kantiano como sistema de la libertad. Ambos aspectos son, pues, concurrentes y dan el marco exacto de toda posible-

filosofía. "Desde este punto de vista -dice Kent- la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana" (1). Así entendida, la filosofía se reviste de un carácter cósmico (2) y legislador en una comprensión plena de todas las preguntas de la razón, bajo la impronta de la metafísica. "La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley moral, primero en dos sistemas distintos y, finalmente, en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral, sólo a lo que debe ser" (3). En último término, por consiguiente, el ser la filosofía moral determinación en lo inteligible, todos los fines esenciales de la razón humana se determinan en la metafísica y se subordinan a la moral. "Los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer" (4). Ahora bien, el ámbito de la razón pura es, también, el ámbito de sus facultades, a quienes debe apelar para la determinación concreta de los fines que se propone. La misma duplicidad de la Razón, en cuanto facultad propiamente dicha y en cuanto síntesis de facultades o sistema completo, hace precisa la realización de una crítica en los tres ámbitos en que es legisladora, bien ella misma, bien sus facultades delegadas, crítica que lo será, por tanto, de las facultades que, en cada caso, entren en juego.

En un primer sentido, la palabra facultad remite a las relaciones sujeto-objeto, según leyes de coherencia. La representación de un valor de concordancia entre-

(1) Kent, Crítica de la Razón Pura, "Arquitectónica", A839-B867

(2) Kent, Ibid., A840-B868

(3) Kent, Ibid., A840-B868

(4) Kent, C.R.P., "El Canon de la Razón Pura", A816-B844

causa y efecto (en las leyes de la naturaleza) remite a la facultad de conocer, en cuanto que ésta es legisladora de la naturaleza en general. Cuando la representación es causa de la realidad del objeto, entra en juego la facultad de darse, como aquella que "es por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de estas representaciones" (5); y, en tercer lugar, si el objeto se relaciona con el sujeto provocando en él determinado efecto entra en juego la facultad de placer y dolor. Cada una de estas facultades es legisladora en su dominio: la facultad de conocer legisla en la naturaleza, la razón o facultad de darse, en el dominio práctico (moral y libre) (6) y el juicio, o facultad de placer y dolor, e si mismo, en el dominio estético.

En un segundo sentido, la palabra facultad remite al origen de las representaciones. Habré, pues, tentos facultades como diversidad en el origen de las representaciones, las cuales provienen, o bien de una intuición, o bien de un concepto. Si el concepto es producido como categoría corresponde, como producto de la unidad sintética "a priori", al entendimiento; si es producido como Idea, a la Razón. La intuición, por su parte, corresponde a la sensibilidad. Tenemos, pues, tres facultades de las cuales una de ellas, la sensibilidad, es pasiva, permitiendo sólo la intuición de objetos; las dos restantes, entendimiento y razón, son activas en virtud de su propia espontaneidad.

El término representación es susceptible, también, por su parte, de doble significación: se entiende, en primer lugar, como el modo en que nos es dada la intuición en cuanto nuestro entendimiento, para conocer, necesita pensar (a diferencia del "intuitus originarius" en quien la in-

(5) Kant, Reflexión de la Razón Práctica, "Prologo", nota

(6) "Práctica es todo lo que es posible mediante la libertad": Kant, C.R.P., "El canon de la Razón Pura", A800-B820

tuición sería creación) (7), y en este sentido hace referencia a lo que inmediatamente se presenta. Mas, para poder presentarse, lo que ello sea, tiene que estar sometido a las condiciones necesarias de espacio y tiempo, en cuando condiciones "empíricamente" necesarias para la existencia misma del objeto. De aquí errónea el segundo sentido del término representación que pone en juego, al partir de ella, a la espontaneidad de la conciencia: si en un primer sentido, representación, es lo que se me presenta de forma inmediata, al espacio y al tiempo indeterminados, en este segundo sentido, representación, debe entenderse como conciencia de lo que se presenta, es decir, como determinación en un cierto espacio y tiempo. Mas, para que exista representación debe ser posible la síntesis de lo dado en ella en cada una de las facultades, y de ahí la puesta en marcha de la espontaneidad: en la intuición, la síntesis de lo múltiple es realizada por la imaginación; en la facultad de conocer quien realiza la síntesis es la propia espontaneidad del entendimiento; y en la facultad de desear es la Razón la que sintetiza lo dado por el entendimiento.

Ahora bien, el sistema de facultades se establece además en relación a los intereses de la Razón en un momento dado: cuando el interés sea meramente especulativo, el entendimiento legislará en relación a lo dado en la intuición, según la facultad de conocer; cuando el interés sea estético entrará en juego la imaginación y el juicio se legislará, según las formas superiores (de intenciones) de placer y dolor; y, finalmente, cuando el interés sea moral la Razón legislará en la facultad de desear. Las tres "Críticas" se relacionan, pues, según el juego de las facultades pero, se hallan, sin embargo, sometidas en su totalidad al Ideal de la Razón Pura, inclinado en el dominio práctico: "Hay que representarse el mundo -dice Kant- como surgido de una idea si se quiere que

(7) Kant, C.R.P., "Lógica trascendental", B139 y B145-146

concuere con equal uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos comportaríamos de una manera indigna de la razón, es - decir, con su uso ético, que, en cuanto tal, descansa enteramente en la idea del bien supremo" (8).

La voluntad de legislar moralmente al mundo y lo en él conocido, obliga a Kant a establecer un enlace entre la facultad de conocer y la de desear que, instaurándose entre una y otra, se traduce en facultad de juzgar.

Si la vida es definida como "la capacidad de un ser de obrar según leyes de la facultad de desear" - (9), debe admitirse también que esta facultad en su forma inferior -interesada- es empujada a obrar según las leyes de la facultad de placer y dolor. El primer móvil del desear estará, pues, en función de las representaciones de placer o dolor, en vista al fin de conseguir. Y así, debe admitirse un móvil final en el que determinado objeto se constituye como fin de todo obrar. Este fin, que en su forma superior se determinará "estético", se constituye como enlace entre la facultad de conocer y la de desear mas también, en su forma inferior, en principio de ambas; el primer acercamiento a un objeto débese, pues, a su agradabilidad, a "aquello que place a los sentidos en la sensación" (10). Para lograr de un objeto placer estético de-sinteresado puro se impone la totalidad de un proceso cultural que Kant, por razones obvias, desconociera, no porque lo ignore sino porque en su propósito no le interesa. Mas, ratione, no obstante, el hecho: "La posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprenda a ambas es el fundamento de un placer muy notable, o menudo hasta de una admiración, incluso de-

(8) Kant, S.R.P., "El canon de la razón pura", A816-B844

(9) Kant, Crítica de la Razón Práctica, "Prólogo", nota

(10) Kant, Crítica del Juicio, párrafo 3.

una admiración que no cesa, aunque ya se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma" (11). Y es este hecho, la satisfacción intelectual pura, que permite el sentimiento de placer en su forma superior, el placer estético.

El placer estético, en cuanto superior, es intelectual y, por consiguiente, desligado en su propósito de cualquier interés sensible o egoísta, atendiendo sólo a la mera forma del objeto, la cual se constituye como fin. La facultad de juzgar estético atiende, pues, tan sólo a la mera forma del objeto en relación a su finalidad, finalidad que es totalmente subjetiva en cuanto el placer es su consecuencia y no atiende para nada a las leyes fácticas de la naturaleza. El legislador de sí mismo en esta actividad, reflexiona el objeto en la imaginación, en cuanto facultad de determinación sensible, determinándose, por esto, como reflexionante. El paso de la contemplación reflexionada o estética a la reflexión acerca de la naturaleza precisa no más que del esquematismo para acercarse a ella y darnos así el concepto de finalidad objetiva de la naturaleza. Se establece de esta forma, por virtud de la imaginación, el tránsito de lo estético a lo gnoseológico, con la posibilidad de unificación de la experiencia fáctica en un sistema. Una vez obtenida la ley por el juicio reflexionante, el determinante encadenará cada fenómeno al sistema global de la naturaleza, con lo cual la experiencia estética obtendrá sentido y significación trascendentes.

La representación de la finalidad a través del juicio proporciona a la razón la posibilidad de tránsito, por analogía, de los fines de la naturaleza al fin moral: "la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas" (12). Esta representación de

(11) Kent, C.J., "Introducción", VI

(12) Kent, C.J., "Introducción", IV

un entendimiento que, por analogía con el juicio estético, se constituye como causa de los fines de la naturaleza es la que da a la Razón lo determinable para la ley moral, frente a la indeterminación de lo pura experiencia sensible. El mismo entendimiento que, bajo la facultad de conocer, legisla a la naturaleza en general como fenómeno, dejándola indeterminada tocante lo suprasensible, indica al juicio, por la posibilidad de una síntesis más allá de lo empírico, la existencia del noúmeno que intuye; el juicio proporciona la "determinabilidad -- por medio de la facultad intelectual" (13) al elaborar, en su reflexión, la ley. "Ahora bien, la razón da, por medio de su ley práctica "a priori" la determinación, y así hace posible el juicio el tránsito de la esfera del concepto de naturaleza a la del concepto de libertad" (14).

Con la Crítica del Juicio parece cerrarse, de modo definitivo, todo aquello que el Racionalismo había dejado abierto, pero la situación a la que se llegó parece doblemente paradójica. Por una parte, el sistema crítico parece cerrar toda posibilidad de especulación metafísica al modo tradicionalmente entendido; por otra, nos ofrece el ámbito de lo inteligible, el Ser, como determinación de la voluntad. En cierto sentido puro, pone al Ser al alcance de la mano pero entendido como aquello que el obrar ha de hacer, todo ello en el rigor del más puro formalismo ético. La determinación de lo -- mente como logro de plenitud en el Ser, que identificaba voluntad y amor, parece quedar relegado, no se sabe dónde, identificándose ahora la voluntad a la forma, lugar ésta en el que realice su libertad. Por ello mismo, Kant facilitó el tránsito a la ontoteología hegeliana la cual no tenía más que retomar las determinaciones inteligibles de la voluntad pura, desde el sentimiento de lo sublime, proclamar la transparencia de Dios a

(13) Kant, C.J., "Introducción", IX

(14) Kant, C.J., "Introducción", IX

la razón del hombre. Se trata, sin duda alguna, de llevar a la plenitud de sus consecuencias toda la teología invertida - que, tomando al hombre como objeto y fin del pensar, se escondía en el racionalismo.

5. Las decepciones de la Razón.

Las decepciones de la Razón parecen haber sido el motivo fundamental de la Crítica de la Razón Pura. Desde el inicio de la misma, Kant, hizo derivar de ellas, de los constantes recommienzos y fracasos en las cuestiones más propias del hombre, la equivocidad del fundamento que las sustenta. Mas, del inicio de la Metafísica a Kant el fundamento se ha invertido: del Ser ha pasado al hombre. Este cambio de perspectiva debía variar, por consiguiente, incluso el entendimiento de cuestiones ya resueltas, si es que puede haber aquí solución definitiva alguna. Para Kant, la cuestión parece clara: siendo al hombre el fundamento de la Metafísica todo fracaso que en ésta se manifieste debe ser atribuido a la propia naturaleza del hombre, a la limitación, o al uso erróneo de sus facultades.

La inmersión del hombre en lo ente mediatiza todo su intuir -y para Kant conocer es primariamente intuir- por la sensibilidad, de modo que todos sus contenidos de conciencia, incluido él mismo, han de serle dados en y por ella. Significa esto que no hay en el hombre intuición intelectual pura y que, por consiguiente, la metafísica como conocimiento de lo inteligible, la está vetada. Tan sólo en el dominio práctico es la razón humana creadora, creación ésta que no sobrepasa, sin embargo, la mera hipótesis en el más puro formalismo ético. El bien supremo es una Idea de la Razón pura encaminada a fines prácticos y real en cuanto en ella se determina el obrar. Pero en esto, sin embargo, Kant trajo nuevamente a presencia el argumento ontológico, no como una deducción de la mente sino como el supuesto mismo de la determinación de

la voluntad. Ahora bien, desde aquí y en el supuesto de la determinación de todos los fines esenciales por el fin último, se recupera, nuevamente, la metafísica; desde el instante en que la voluntad tiene acceso, cualquiera que sea éste, a la divinidad, bien supremo o suma perfección, puede, en consecuencia, reelaborar toda la metafísica, concibiendo la totalidad de la naturaleza en relación y desde este último fin. Lo que se pone, por consiguiente, en entredicho es la tajante separación de las facultades mismas, sobre todo las de conocer y de seer, -cosa que hace pensar en un paralelismo interiorizado-, y el olvido de la intencionalidad propia de la mente que la lleva a conocer. No hay conocimiento desinteresado, ni amor ignorante, "conocimiento sin amor, ni amor sin conocimiento", decía San Agustín, añadiendo que ambos son, "el parigma de la mente, substancia".

La capacidad de conocer y el amor derivan de la propia dinámica interna de la mente bajo tres aspectos en cuanto ésta se nos da a sí misma, en una unidad esencial consigo misma. La voluntad de la mente es el amor que profesa a su objeto, pero esta voluntad es indisoluble del conocimiento que del objeto tiene. El formalismo kantiano puede, sin duda, olvidar esto, mas entonces queda toda su ética vacía de contenido ontológico alguno y, fundada en Razón, queda al arbitrio de una razón caprichosa -por más que intenten ponérsela límites bajo el peso a la universalidad- que puede darle sus contenidos de modo coactivo. Se olvida aquí que quien determina, por lo general, los fines de la humanidad es el Estado, en cuanto Razón soberana, fines que, si como dice Kant se determinan al obrar, el Estado encasillará, por ello mismo, el ejercicio de la libertad y sus derechos serán en consecuencia, absolutos.

Las leyes del Estado, tomando el lugar

de los fines supremos de la Razón, reconocimen así la intencionalidad de la voluntad, del Ser a la Razón soberana, la cual se identifica aquí con aquello que, en absoluto, es lo mejor. El ontologismo ético-formel kantiano facilita así el tránsito, posiblemente impensado, a la dialéctica hegeliana. La moralidad como ciencia de lo que ha de ser nos dice: haced el Ser; pero en cuanto somos el fundamento de este hacer somos, por ello mismo, fundamento de la divinidad. Todas las cuestiones kantianas se resumen, en definitiva, en la pregunta "¿qué es el hombre?" y la teología se resuelve por ello, en antropología. Pensándose, por tanto, a sí misma no ha de temer ya, la Razón, ni decepción, ni fracaso alguno. Imperceptiblemente se ha vuelto a "Aquello mayor que puede pensarse" como fundamento de toda metafísica, sólo que aquí no se trata en modo alguno ni del Ser ni de Dios.

CAPITULO III

La superación de la finitud.

I. El progreso, cuestión teológica.

Kent, en su Respuesta a la pregunta, -
¿qué es la Ilustración?, compara el progreso al desarrollo del
hombre desde la infancia a la madurez, en el sentido en que el
hombre es capaz de "servirse del propio entendimiento, sin la
dirección de otro" (1), desarrollo que considera inevitable. -
De idéntico modo Hegel, siguiendo sus huellas, dirá: "La razón
pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma" (2).
Lo que debe entenderse, en Hegel por limitación, en Kent
por dirección de otro, no es sino la actividad entorpecedora -
de la dogmática que, diluyéndose en interminables disputas, e
jerce, no obstante, su tiranía incapaz de eliminar la contra -
dicción (3). La razón de ello estriba en el hecho de que el dog -
mático no se ha percatado o bien de que sus pretensiones van -
más allá de lo que nos es posible conocer, o tal vez del hecho
de que "el pensamiento es, por su esencia, infinito" (4). En
esta disyunción se encuadra, para todo tiempo, todo lo pensa -
ble, en tanto que el desarrollo completo de la misma se nos -
presenta como prácticamente ilimitado.

La infinitud del pensamiento que Hegel
siguiendo a Spinoza, tan pomposamente proclama, recide para él,
en la ilimitada capacidad de este mismo pensamiento para elimi -
nar toda antítesis y, por consiguiente, toda disyunción. La e -
liminación de toda oposición, en virtud de la cual la dogmáti -
ca nos es presentada como saber ajeno, es para el pensamiento -

(1) Kent, Respuesta a la pregunta, ¿qué es la Ilustración?

(2) Hegel, Historia de Jesús, pág. 27

(3) Hegel, Lógica, XXXII

(4) Hegel, Lógica, XXVIII

la síntesis del más alto grado de conocimiento; y así la disyunción "o lo sabemos todo o no sabemos nada" se muestra, como - ya indicara Kant, como la conjunción máxima convirtiéndose, por ello mismo, en una cuestión teológica.

..

II. El substrato nouménico y la destrucción del Yo.

Entre la aparición y la aparición, la intuición kantiana optó por la primera dejando bien entendido, sin embargo, que la posibilidad de la misma había que buscarla en otra parte que, aunque incógnita, no dejaba de ser el texto del que el ente era el pretexto. La aparición kantiana dejó de este modo el libro cerrado; aquello que se ocultaba detrás de todo fenómeno, llámese "nouménico" o mundo inteligible, se convertía en una Idea de la Razón pura encaminada a fines prácticos; al haber, el propio Kant, establecido sus límites al conocimiento posible, límites que Hegel, a partir precisamente de las posibilidades prácticas, iba a poner en entredicho. Mas, para ello, - tuvo que apelar a la historicidad, de forma que el tiempo fuese el encargado de barrer, por medio de los avatares del espíritu, aquellos principios que Kant pretendió desacreditar a partir de un minucioso análisis de la facultad de conocer y a los que no hizo dependientes, en modo alguno, de una presunta explicación temporal. El tiempo jugaba en Kant un papel radicalmente distinto al que posteriormente le asignó Hegel y hasta cierto punto, entitético pues, mientras que Hegel refirió a él una identidad absoluta, Kant lo empleó para llevar a cabo algo que venía gestándose desde el Racionalismo, a saber, la destrucción racional del Yo. Sería, sin embargo, interesante, llevar a discusión esta realización de una Identidad puramente, la forma de llevarla a cabo así como sus implicaciones más fundamentales, preguntón-

donos a este propósito acerca de la aparente entitasis en que se nos muestra la temporalidad en Kant y Hegel, pues bien podría resultar que esta entitética no fuera sino aparente y que a aquella expresión de suprema identidad que en Hegel se manifiesta no debiera todo su esplendor sino a una anterior devastación por parte del sistema, del singular concreto.

III. La inversión de la teología.

La destrucción del Yo, principio básico de la psicología racional, arrastró consigo a la cosmología y a la teología al limitar las aspiraciones de la primera en base a la ecuación "ser = ser-percibido" y al reconvertir a la teología en una cuestión de fe y superstición. En las implicaciones teológicas del sistema crítico se ve, sin embargo, la Reforma protestante en lo que ella connotaba de independencia -- frente a la dogmática, independencia que, al dar una mayor autonomía a la razón frente a los textos sagrados debía, de alguna forma, incidir, a través de la Crítica, sobre la forma de lectura de su contenido. "La filosofía de Kant quiso ser totalmente-modificación. Una modificación racional que los instructores de su tiempo, no sólo entre el empirismo inglés y el racionalismo francés y alemán, sino también entre los librepensadores y la ortodoxia, entre la Razón y la Biblia, entre el saber y la fe, entre la filosofía moderna y el cristianismo, e incluso, en cierto sentido, entre el pecado y la gracia" (1). Todo ello envolvía un problema teológico fundamental que, desde la Baja Edad-Media, iba revertido con rasgo filosófico y que alcanzaba su

(1) H. Küng, La encarnación de Dios, pág. 125

punto álgido en la cuestión de los Universales. Pero, paralelamente a esto, existía, también, un importante problema político y que perduró hasta Hegel, problema que alcanzaba su máxima expresión en los intentos de unificación de Alemania desde Carlos I y que sirvió de revulsivo para destruir cualquier intento de reconstrucción del Sacro Imperio (2); la aparición de la noción de Estado y la independencia de los poderes civil y eclesiástico dan, por su parte, el marco adecuado a la aparición del Racionalismo. Con él y sobre todo, con Spinoza, la posibilidad de una "civitas Dei" se viene definitivamente abajo aún cuando, curiosamente los argumentos esgrimidos fueran teológicos. De forma parecida a la escolástica tardía del siglo XIV, la teología se volvió contra sí en la persona de Spinoza, recuperando planteamientos que, desde el siglo V, se debían por definitivamente zanjados.

IV. Hacia la superación del criticismo.

Toda la teología invertida que se escondía en el Racionalismo se revelaría, siglos más tarde, en las obras de Feuerbach y Stirner, así como en las de Nietzsche y Marx, para citar algunos, salidas todas ellas, bien en oposición bien en dependencia directa, del hegelismo. Se consumía así dos milenios más tarde, una caída semejante a la que el judío-cristianismo había atribuido a Adán; lo que el cristianismo entendió intrínsecamente malo, el darar a sí su propio principio, se presentaba ahora como la suprema culminación de una teología racional invertida, que la genial intuición de Nietzsche previó en todas sus consecuencias. Pero, arrojándola como para previo a toda transmutación de valores, Nietzsche quedó también preso en ella y mucho más atado de lo que él mismo creía a la voluntad kantiana, que había recuperado a través de Schopenhauer y a

(2) J. Lortz, Historia de la Reforma, Vol. I, parte I

la que llevó, a diferencia de Kant, a la plenitud de sus consecuencias.

Con la voluntad de poder, Nietzsche daba al troste con el imperativo categórico kantiano (moral de -
chinos) no sin tener en ello a un genial entecesor -Hegel- que
había resucitado a la metafísica de los garros de Kant y, para-
dójicamente, en nombre de la dignidad del antiguo pensar, para-
sepulterarla definitivamente. Y aun cuando el protestantismo se -
hallara en la base de la crítica kantiana, ni él ni el catoli-
cismo debían pie, en sentido estricto, para una ofrenda semejan-
te. La olvidada cristología iba a convertirse ahora en el cen-
tro alrededor del cual giraba una metafísica que no había podi-
do soportarla y la obra medidora de Kant, entre razón y fe, en
un definitivo tránsito para la racionalización de todo lo real.
Óptica desde la cual es posible entender el kantismo no simple-
mente como un sistema de facultades o una arquitectura de la
Razón pura, sino como un habercelos la Razón consigo misma y -
con su potencia. Respecto a esto, parece haber una innata ten-
dencia a reducir todo el criticismo kantiano a su Crítica de la
razón Pura como si toda su labor pudiera derivarse de ella, pe-
ro, ¿por qué no entenderla como un pie necesario para un fin -
deliberado?

El protestantismo había adquirido, a --
través de Lutero y sus maestros, una consideración nominalista
de los conceptos (1) que tendía, por su propia naturaleza, a im-
poner límites a todo conocimiento posible; a Kant le era, por -
consiguiente algo dado, que faltaba sistematizar. Pero, como --
contrapartida de la sistematización nominalista, iba a surgir,
a través de la Razón, un futuro idealismo, que si se quiere era
tan nominalista como el nominalismo, aunque sin conciencia. Sólo
de este modo y no de otro, puede entenderse el originario punto

(1) J. Atkinson, Lutero y la R. fama protestante, pág. 46 y ss.

de partido hegeliano según el cual el ser es el primero y más vacío de los conceptos. "La antigua metafísica -dice Hegel- tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento de ellas (...) coinciden en sí y por sí, esto es que el pensamiento en sus determinaciones immanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido" (2). Jénalo un hecho fue tan bien explicado y peor entendido; pues, en la unidad de fundamento que Hegel toma para su explicación de la razón racional, esto es, la inmediatez del en sí, la antigua metafísica, como suele llamarsele, veía el "elfe" del Logos divino, no la pura vicuidad de un concepto que en tanto que vacío, es susceptible de una determinación ulterior e immanente.

De idéntica modo, la pretendida objetividad con la que arremete contra las determinaciones de la subjetividad kantiana, siendo formalmente correcta es conceptualmente - vacío. Del sistema de Hegel dice Feuerbach: "la filosofía que infiere lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, nunca llega a una verdadera posición de lo finito y determinado. Lo finito se infiere de lo infinito, es decir: lo infinito, lo indeterminado, es determinado; se admite que lo infinito sin determinación, es decir sin finitud, es nada; se pone lo finito co

(2) Hegel, Science de la Logique, "Introducción", pág. 43.

mo la realidad de lo infinito. Más el negativo no-ser (Unwesen) de lo absoluto sigue subyacente y la finitud puesta siempre será, por consiguiente, suprimida de nuevo. Lo finito es la negación de lo - infinito y lo infinito, a su vez, es la negación de lo finito. La filosofía de lo absoluto es una contradicción" (3). Lo que se pretendió en todo caso, era abrir las puertas de una inteligibilidad que Kant había cerrado soslayando, en cierto modo, a la Crítica de la Razón Pura desde la teoría de la representación en la Crítica - de la Razón Práctica.

V. La verdad, sujeto y substancia.

Para Hegel, "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como "substancia" sino también y en la misma medida como "sujeto"". Hegel pretendió evitar con esto toda oposición entre sujeto y substancia para erradicar el "noúmeno" kantiano y soslayar así la imposibilidad del conocimiento de las e s e n c i a s; toda realidad (fenómeno, manifestación) es determinación-finita de un pensamiento infinito, dicho de otra forma, el fenómeno en cuanto tal no es más que lo absoluto extrínseco de sí mismo y que en él se manifiesta como contraposición. La contraposición sujeto-substancia es trasladada, de esta forma, al ámbito del espíritu que se ve obligado a la negación "por necesidad interna" (1) y, al identificar objeto y substancia, esta negación es colocada en la - esfera del ser, en el centro mismo del plano ontológico y por ende, en el del saber: "la actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento..." (2), el cual puede separarse así de lo "vinculado", y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro"(3),

(3) Feuerbach, Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, p.10.

(1) Hegel, Fenomenología, "Prólogo", pág. 9.

(2) Hegel, Ibid., pág. 23.

(3) Hegel, Ibid., pág. 24.

que es, frente al espíritu, "la inmediatez absoluta, la que sólo "es" en general" (4). A través del desgarramiento de la separación llegará el espíritu a la diferenciación, "a la desigualdad del saber con su substancia" (5), de la que surgirá su igualdad la cual, a través del mismo proceso de negación, volverá a la diferencia (6), diferencia sólo existente en cuanto negación, desigualdad y oposición; diferencia de una substancia que sólo se sabe en cuanto se niega y que negándose se identifica.

La negatividad, en cuanto ser de lo negativo por el carácter autónomo que adquiere el atributo, es el eje capital del círculo hegeliano, la cual, situándose en el centro mismo del ser lo conforma, como reacción, negándolo. Del producto de esta lucha entre el ser y lo negativo surge el elemento diferencial que permite la identificación del momento, del universal indeterminado a la autoconciencia, y la posibilidad de resolver lo idéntico, reconociéndolo, en cada uno de sus estados.

No reconocer el poder de lo negativo, no percibirse de la mediación a través de la cual la substancia se reconoce, representa para el saber, cualquiera que sea el estado en el que se encuentra, la inmediatez y, por consiguiente, la imposibilidad de su sistema. Tal forma de captar la verdad, que atendería más al ser-de-la-verdad como núcleo ya dado, por tanto inmediatamente captado o intuitivo, que a su desarrollo, sumergiría el espíritu en el reino de la ambigüedad y de la incertidumbre es decir, en el reino de todo lo que es falso y arbitrario. "En efecto, la cosa no se reduce a su "fin", sino que se halla en su "desarrollo", ni el resultado es el todo "real", sino que lo es en unión con su "devenir" (7).

(4) Hegel, Fenomenología, "Prólogo" pág. 24.

(5) Hegel, Ibid., pág. 27.

(6) Hegel, Ibid., pág. 27.

(7) Hegel, Ibid., pág. 8.

VI. La superación de la finitud en las figuras de la conciencia.

Detrás de la analítica de la infinitud hegeliana persiste la creencia de que el pensamiento le es posible acceder a la inteligibilidad de la cosa en sí misma, inteligibilidad mediatizada por la manifestación en su pura manifestarse y en la que Hegel verá la esencia misma de la esencia de la cosa (1). En este entendimiento de "lo suprasensible como manifestación", entendimiento desde el cual es superada la analítica de la finitud kantiana, Hegel se hace deudor de una tradición que, remontándose a Parménides, entiende que el ser se da en el puro comprender intuitivo. Más, de Parménides a Hegel, tal comprensión ha sido mediatizada por las Disputaciones Metafísicas de Suárez que, al decir de Heidegger, determinan "los presupuestos básicos de su ontología" (2). Comprender intuitivo quiere decir el convencimiento de que el ser nos es dado en la pura presencia, de que en lo más originario y general, un puro esto: "lo único que anuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto asimismo, como puro esto" (3).

El paso del universal al universal in condicionado que Hegel realiza en el inicio de la Fenomenología, deja ver que de lo que allí se trata es del pensamiento, esto es, de la captación de la dinámica propia de la mediación que, en un próximo paso, entenderá como manifestación de la fuerza. Ahora bien, esta fuerza, de cuya consideración Hegel podría pensar a Leibniz, no es, a su vez, más que la exorcisión

(1) Hegel, Fenomenología, "Lo suprasensible como manifestación", p. 91

(2) Heidegger, Ser y Tiempo, párr. 6, Sep. II, "Introducción", pág. 32

(3) Hegel, Fenomenología, "La certeza sensible", pág. 63

de una ley mucho más general y que puebla el reino de lo inteligible. El juego de fuerzas que se establece, a modo de sujeto oculto y persistente en el ir y venir de los fenómenos, encuentra su explicitación propia en la negatividad del puro manifestarse y que el entendimiento aprehende como diferencia absoluta. Para esta diferencia, que es absoluta en tanto el pensar la aprehende y universaliza, no es sino la ley misma que rige a los fenómenos y que ya no debe ser buscada, precisamente porque ha sido mediaticizada, en un absoluto más allá. La fuerza se expresa, ciertamente, en el juego de la negatividad, mas la ley, que es el concepto, túna en sí la fuerza y su propia manifestación de modo que el pensar pueda considerarla en toda su simplicidad.

El juego que se establece entre la fuerza y su manifestación es el juego mismo de la inversión de la realidad; mas, en esta inversión reside la posibilidad de aprehensión intelectual de sencilla cosa en sí que, en Kant, quedó fuera de los márgenes de la representación. Desde el punto esto que la certeza sensible supone (4) hasta la autoconciencia, el proceso es, en general, ascendente y gradual. La recuperación del movimiento que hace el objeto negarse y ser distinto de sí, se hace una con el puro pensar ya desde la consecución del universal. Se ha dicho pura, casi de antemano, un negarse al individual concreto que tiene que ser, por ello mismo, un sustrato; mas, en su captación como universal —única— forma de decirlo— la propia negación sensible ha quedado refutada por una posterior percepción. Y a esta percepción —diré Hegel— pertenece la riqueza del ser sensible, "pero solamente la percepción tiene en su esencia la negación, la diferencia o la multiplicidad" (5). Percepción de la multiplicidad en

(4) Hegel, Fenomenología, "La certeza sensible", pág. 65

(5) Hegel, Fenomenología, "La percepción", pág. 71

la que, ora lo uno se niega al múltiple, ora éste en aquel, y en la que el pensamiento otorgará a la dinámica propia de esta negatividad para, desde la fuerza que en ella se expresa, aprehender la ley de su interior: "esta esencia verdadera de las cosas se ha determinado ahora de tal modo que no es inmediata para la conciencia, sino que ésta mantiene un comportamiento mediato hacia lo interior y, como entendimiento, contempla, a través de este término medio del juego de las fuerzas, el fondo verdadero de las cosas. (6).

Hegel parece tener ante sí la Crítica kantiana para refutarla; los márgenes de la representación que Kant impuso a todo conocimiento posible, van a ser superados por Hegel desde el mollo mismo del kantismo, el recuperar, desde la autoconciencia, la aserción kantiana según la cual el conocimiento de sí propio es dependiente del conocimiento del exterior. Desde la contraposición de las fuerzas subyacentes a todo fenómeno, fuerzas que se reelocan y extrañan, se deriva la necesidad de estar precedido en la ley expresa, a saber, aquella forma de ser en que la conciencia entendía que lo verdadero era, para ella misma, un otro. Mas, el entender su verdad en un otro, expresaba al mismo tiempo la irreductible necesidad de su existencia para el propio conocimiento de su verdad: "ambos términos diferentes subsisten y son en sí, son en-sí como contrapuestos, es decir, son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tienen su otro en ellos y son solamente una unidad " (7). Lo otro es, puro, como tal, conciencia extrañada pero, por ello mismo, será, en su replegamiento, autoconciencia. Lo otro no es, pues, pensado como tal otro, en el sentido de la dogmática, por ejemplo; si ya resulta sospechosa la necesidad de su existencia, en tanto que en ella la conciencia

(6) Hegel, Fenomenología, "Lo interior", pág. 89

(7) Hegel, Fenomenología, "La infinitud", pág. 101

adquiere su verdad, al final del proceso se elimina esta contraposición paradójica, mas, al eliminarla como paradoja se la elimina asimismo como construcción autónoma, como otro, y al pensar adquiere nuevo solaz al volver a pensar lo mismo. "La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma" (8).

Puede decirse, pues, que con Hegel se cierra un círculo, el círculo de la identidad platónica. El aspecto de la cosa, la célebre "morphé", incentivo del recuerdo, logra en Hegel toda su plenitud; con el mundo al revés, el recuerdo se hace superfluo, el cielo toca la tierra, el Ser es su devenir, por tanto, la nada. Pero no es sólo esto: el Dios puesto en tierra es asimismo Trinidad y son las figuras de la Trinidad las que encarnan el devenir de la Idea. El sistema de Hegel es el sepulcro de Dios; con Hegel no se trata ya de agonía, de resurrección. Antes bien, lo que Hegel ofrece es una crucifixión sin remedio, la enajenación absoluta, para lo cual el término "resurrección historicista" no sería sino un bello epitafio. El presupuesto básico se encuentra ya explicitado en un genial sofisma, en el inicio de la Fenomenología, en el registrar un "aquí" y un "ahora" en el lenguaje y contraponerlos a todos los "aquí" y "ahora" que la corteza sensible supone. "El lenguaje es lo más verdadero" dice Hegel (9), con lo cual se sitúa deliberadamente contra el intento aristotélico de afirmar, frente a la unidad del ser, la pluralidad de las categorías, negando al carácter analógico del lenguaje y su capacidad de referencia significativa. Y en este esencialismo del que se hace dudar el hegelismo se presupone, al ser que una raíz en el platonismo, una consi-

(8) Hegel, Fenomenología, "La autoconciencia en sí", pág. 108

(9) Hegel, Fenomenología, "La corteza sensible", pág. 65

deración unívoca del Ser que en él será retomada desde la dialéctica. El todo racional hegeliano presupone, pues, un decir sin dicente, una palabra sin fundamento, extrapolación de la moralidad kantiana que, en su inversión de lo divino, se fundamenta a sí mismo en el cumplimiento de los fines de la Razón-Práctica.

EPILOGO

Dice San Anselmo: "Si algún espíritu, en efecto, pudiera concebir algo mejor que Tú, la criatura se elevaría sobre su Creador y lo juzgaría: -lo que es absurdo". (1). "No solamente, Señor, Tú eres Aquello mayor que lo cual- nada puede ser pensado, sino que eres lo más grande que puede concebirse. Puesto que podría pensarse, en efecto, la existen- cia de un tal Ser, si Tú no lo fueras, es decir, se podría - concebir algo mayor que Tú, lo que es imposible" (2). La infe- rioridad de la criatura a su Creador se hace manifiesta desde el momento en que, impelido a pensar su existencia, sólo con- sigue, en tal empeño, no más que tinieblas. "Elle se esfuerza en ver más pero no ve más que lo que ya ha visto, tinieblas, o mejor aún, no ve tinieblas porque no hay en Tí tiniebla al- guna; pero constata que no puede ver más a causa de sus pro- pias tinieblas" (3). Esta declaración de San Anselmo, inserta justo en el lugar en que se alberga su célebre prueba, parece querer decir que a Dios en modo alguno se puede llegar. Hay - que distinguir, sin embargo, la visión de Dios -a Quien nadie ha visto jamás- de la línea de argumentación de su existencia que nos lo ofrece como evidente. Toda la línea -y en ello re- side su valor metafísico- parece centrarse en la siguiente - cuestión: "Si tú no has encontrado tu Dios, ¿cómo es este Ser que has encontrado y has comprendido con una verdad tan cier- ta y una certeza tan verdadera?" (4). En la interrogación si-

-
- (1) S. Anselmo, Proslogion, Chap. III
 - (2) S. Anselmo, Ibid., Chap. XV
 - (3) S. Anselmo, Ibid., Chap. XIV
 - (4) S. Anselmo, Ibid., Chap. XIV

guiente dejaré verse el nudo de la cuestión: "Pero si tú lo has encontrado, ¿por qué no sientas lo que has encontrado?"

(5). Se distingue, por tanto, la intelección racional, en cuyo hallazgo se encuentre la mente en presencia del Ser, de la intelección intencional que llena al alma con la posesión del Amor. Por el primer aspecto se deriva la posibilidad de toda metafísica; por el segundo, la posibilidad de una ética teológica. Ahora bien, considerada la unidad de la mente, metafísica y teología, han de coincidir. Cualquier disyunción o desviación de la mente han de afectar, por consiguiente, a la naturaleza propia del argumento y a la duplicidad complementaria de sus posibilidades.

Que la intencionalidad de la mente es su amor, es evidente; si no amara, no querría y si no amara en absoluto, no querría en absoluto. Si quiere, es que encuentra en lo querido aquello que a sí le falta; por lo mismo, si quiere conocer, ama lo conocido experimentalmente a su perfección, que es, para él, un bien. Sólo por el bien, que es plenitud de ser, puede entenderse que cada cosa busque persistir en sí y en sus perfecciones, más que en su carencia; de idéntica forma, si el fundamento de lo real fuera el mal, jamás habría sido nada en tiempo alguno puro, en el no-ser se explicitaría su fundamento. Con un tal fundamento, todo cuanto fuera alcanzaría su plenitud dejando de ser, lo cual es absurdo. Es en este sentido que debe verse la validez del argumento de San Anselmo, es decir, en el sentido de que todo cuanto es, es porque es en el Ser. De ello se deriva la posibilidad misma de pensar, pues, pensamos en tanto somos y no, como decía Descartes, somos en tanto pensamos.

La persistencia de la argumentación -

(5) S. Anselmo, Proslogion, Chap. XIV

ha de venir constante, como posibilidad que es del filosofar, en todo intento de comprensión sistemática; negarla supondría negar el propio carácter universalizador de la mente, mente - en la que no habría lugar para comprensión alguna. Insistimos, sin embargo, en el carácter fundamental del amor de la mente - que conoce, única forma de mantener en ella la plenitud de lo entendido y la esencial diferencia ontológica para no complicar "Aquello mayor que puede poseer" con el infinito matemático o con cualquier otro ente. Por el amor de la mente se destaca la carencia, el anhelo y la voluntad de algo que es - sobre contingente y, por tanto, deador de su causada existencia; sometido a la serie temporal en cuanto ente e infinito - mente distinguido del Ser que lo hace ser.

Dice San Buenaventura: "Y como por el libre albedrío de la voluntad podía tender al bien sumo o volverse al bien privado, Lucifer, movido por la consideración de su hermosura y alteza a amarse a sí mismo y su bien privado, presumió de la alteza alcanzada y ambicionó la excelencia propia no conseguida todavía; y de este manera, con la producción, se constituyó a sí mismo en principio para sí, glorificándose en sí mismo; y con la ambición se erigió a sí mismo en sumo bien para sí, desconsolando en sí mismo. Pero como él no era ni sumo principio ni sumo bien, necesariamente debió caer por su desordenada subida; y por la misma razón todos los que en esto siguieron su ejemplo" (6). Mítico o no, el texto buenaventuriano, dejó entender que la intención de la mente a sí misma o en algo otro que el Ser es, en cuanto privación de la visión de Dios, no-ser, en consecuencia, la instauración del mal a escala ontológica, la identificación absoluta del Ser y la nada.

(6) S. Buenaventura, Breviloquio, II, Cap. 7, 3

Resalta, así, la otra cara de la argu
mentación ontológica, aquella que entiende al Ser como presen-
 cia inmediata, es decir, el más abstracto de los entes, lo -
 más indeterminado en su concepto, una pura nada. Con el "cogi
to", el Racionalismo dio el primer paso; con el sistema de -
 las facultades se instrura al Yo de modo definitivo, como con
ciencia autónoma y legisladora; en el sistema de Hegel se lle-
 va el proceso a su culminación. De San Anselmo a Hegel, puede
 decirse sólo equívocamente "argumento ontológico" en Descar-
 tes, Leibniz, Spinoza o Kant; claro bien, su deducción formal
 continúa en todos ellos vigente, más no ya como intencionali-
 dad de la mente al Ser, sino, cada vez más, a sí misma. Pare-
 dójicamente, fue a través de este sí mismo llevado al extremo
 que en Hegel -ya en Spinoza- desaparece de una forma total to-
 do indicio de vida o individualidad concreta. Se alcanza, --
 pues, partiendo del Yo, lo más pura nada, a lo que intenta es-
 sostenerse disfuncionando la Palabra Eterna de la Mente que la -
 sustenta.

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTIN, San, Tratado de la Santísima Trinidad, BAC, Madrid, 1.968
- ANSELME, Saint, Monologion, Proslogion, De Veritate en Oeuvres philosophiques, Aubier-Montaigne, París, 1.947
- ARISTOTELES, Acrota del alma, Grados, Madrid, 1.978
Poética, E. Nacional, Madrid, 1.977
Metafísica, 2 vol., Grados, Madrid, 1.970
- ATKINSON, J. Lutero y el nacimiento del protestantismo, E. Alianza, Madrid, 1.968
- BACON, F. Novum Organum, E. Fontanella, Barcelona, 1.979
- BUENAVENTURA, San, Breviloquio, Itinerario del alma a Dios en Obras vol. I, BAC, Madrid, 1.968
- CAVALS VIDAL, F. Historia de la filosofía medieval, Herder, 1.976
- COPLESTON, F. Historia de la Filosofía, Vol. IV, "De Descartes a Leibniz", E. Ariel, Barcelona, 1.979
- DSCARTES, Discurso del Método, Revista de Occidente, Madrid, 1.974
Meditaciones Metafísicas, E. Alfaguara, 1.977
- FEUERBACH, L. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Principios de la filosofía del futuro, E. Labor, 1.976
- GARRIGOU-LABRASSE, R. El sentido común (La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas), E. Palabra, Madrid, 1.968
- SILSON, E. La filosofía en la Edad Media, E. Grados, Madrid, 1.972
L'être et l'essence, E. J. Vrin, París, 1.972
- GRUDE, G.M.A. El pensamiento de Platón, E. Grados, Madrid, 1.973
- HEGEL, G.W.F. Ciencia de la lógica, E. Solar, Argentina, 1.968
Fenomenología del Espíritu, FCE, México, 1.966
Historia de Jesús, E. Taurus, Madrid, 1.975
Lógica, E. Ricardo Aguilar, Madrid, 1.973
- HEIDEGGER, M. El Ser y el Tiempo, FCE, México, 1.974
Introducción a la Metafísica, E. Nova, Buenos Aires, 1977
- HEIMSOETH, H. La metafísica moderna, Rev. Occidente, Madrid, 1.966

- KANT, Crítica de la Razón Pura, E. Espasa Calpe, Madrid, 1.978
Crítica de la Razón Práctica, E. Espasa Calpe, Madrid, 1.975
Crítica del Juicio, E. Espasa Calpe, Madrid, 1.977
Respuesta a la pregunta, ¿qué es la Ilustración? en Filosofía de la historia, E. Nova, Buenos Aires, 1.964
- KUNG, H, La encarnación de Dios ("Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura"), E. Herder, Barcelona, 1.974
- LEIBNIZ, G.W, Discours de métaphysique, De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance, Principes de la Nature et de la Grâce, Méditations sur la connaissance, La vérité et les idées, Monadologie, De l'origine radicale des choses, en Oeuvres, Aubier-Montaigne, Paris, 1.972
Aclaración del "Nuevo Sistema de la comunicación de las Substancias" para servir de respuesta a la memoria de M. Foucher, en Escúculas filosóficas, E. Calpe, Madrid, 1.918
- LORTZ, J, Historia de la Reforma, 2 vol., Taurus, Madrid, 1.963
- LUBAC, H. de, "Seigneur, je cherche ton visage", (Sur le chapitre XIV du Prologue de Saint Anselme) en Archives de philosophie, Avril-Juin, 1.976
- MARECHAL, J, El punto de partida de la metafísica, vol. V, "El tomismo ante la filosofía crítica", E. Grados, Madrid, 1.969
- OCCAI, Tratado sobre los principios de la teología, E. Aguilar, Buenos Aires, 1.972
- PLATON, Apología de Sócrates, Garnier-Flammarion, Paris, 1.965
Carta VII, Instituto Estudios Políticos, Madrid, 1.970
El Banquete, Fedón, Fedro, E. Guadarrama, Madrid, 1.969
Sophista, Timée, Garnier-Flammarion, Paris, 1.969
La république, Idem., 1.966
Théétète, Parménide, Idem, 1.967

SCOTO, Duns, Questiones quodlibetales, BAC, Madrid, 1.968

SPINOZA, Court Traité en Oeuvres, Garnier-Flammeryon, Paris, 1.964

Ethique en Oeuvres, III, Idem, 1.965

TOMAS, S, Suma Teológica, I, BAC, Madrid, 1.964

El onto y la esencia, E. Aguilar, Buenos Aires, 1.974

INDICE

	pág.
Prólogo.....	1
Introducción.....	4
<u>Capítulo I.</u> Coordenadas epistemológicas.....	17
1. El fundamento de lo real, esencia divina.....	18
2. La luz, manifestación de la suprema <u>E</u> sencia.....	25
3. Aproximación filosófica a la verdad revalada.....	35
4. La búsqueda de Dios.....	42
<u>Capítulo II.</u> En torno al problema de la verdad: de la teología a la ontoteología.....	45
1. La verdad como adecuación y rectitud..	46
2. La destrucción de la teología. Racio <u>n</u> alismo y muerte de Dios.....	52
3. El Racionalismo: argumentación ontológica y ontoteología.....	63
I. El Yo como fundamento.....	63
II. La substancia: fuerza y expresión...70	
4. La voluntad de lo onto.....	78
5. Las <u>r</u> epresiones de la Razón.....	87
<u>Capítulo III.</u> La superación de la finitud.....	90
I. El progreso, cuestión teológica.....	91
II. El substrato nouménico y la destrucción del Yo.....	92
III. La inversión de la teología.....	93
IV. Hacia la superación del criticismo... 94	
V. La verdad, sujeto y substancia.....	97
Epílogo.....	104
Bibliografía.....	109

