

Pontificia Universidad Gregoriana
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Metafísica
SER EN ACTO

Primavera 2004

ROMA
PAUL GILBERT sj

¿Adónde te escondiste,
amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti, clamando, y eras ido.

Pastores, los que fuerdes
allá, por las majadas, al otero,
si por la ventura vierdes
aquél que yo más quiero,
decidle que adolezco, peno y muero.

Buscando mis amores,
iré por esos montes y riberas;
ni cogeré las flores,
ni temeré las fieras,
y pasaré los fuertes y fronteras.

(Pregunta a las Criaturas)

¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano del amado!
¡Oh prado de verduras,
de flores esmaltado,
decid si por vosotros ha pasado!

(Respuesta de las Criaturas)

Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.

Esposa:

¡Ay, quién podrá sanarme!
Acaba de entregarte ya vero;
no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.

Y todos cuantos vagan,
de ti me van mil gracias refiriendo.
Y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.

Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*

FP2072 PROBLEMI ODIERNI DI METAFISICA ED ANALOGIA

La metafisica odierna ha fatto suo il termine 'differenza ontologica'. La prima parte del corso, *Composizione*, presenta differenti significati possibili di un tale sintagma, mettendo in evidenza i suoi aspetti classici, sia epistemologici sia pratici. La seconda parte, *Scomposizione*, osserva come questo stesso sintagma è stato assunto dalle filosofie «post-moderne», spesso nichiliste, e della loro contestazione del sapere concettuale e unificante della filosofia classica. La terza parte, *Ricomposizione*, tenta di superare le critiche post-moderne, senza ignorare però il loro valore; la 'filosofia prima' non è numerabile tra le 'filosofie seconde', vale a dire della ragione organizzatrice del suo mondo; l'essenza e il *logos* della filosofia prima esercitano ed espongono un atto che si riconosce dato a sé. L'ultima parte del corso, *Invocazione*, affronta infine le questioni del male, del perdono e della speranza.

Bibliografia: P. GILBERT, *Sapere e sperare*, Vita e pensiero, Milano, 2003; P. GILBERT e S. PETROSINO, *Il dono*, Il Melangolo, Genova 2001.

P. GILBERT



Curso 2003-2004 Segundo Semestre

Apuntes del curso de metafísica tomados en clase por

Hna. Pilar Goterris, Hermanas de la Consolación

Rvdo. Francisco Callejas Sánchez, diócesis de Albacete

Rvdo. Emilio José Gil Fernández, diócesis de Ourense

Rvdo. José Santiago Pons Doménech, diócesis de Valencia

ESQUEMA DEL CURSO

I PARTE: PROBLEMÁTICA 1 IV.....	VIII
1. Historicidad de la metafísica 1 IV.....	VIII
1.1 Tomismo aristotélico y magisterio 1 IV.....	VIII
1.2 Antigüedad y sabiduría 3 IV.....	VIII
1.3 Medievo y responsabilidad del hombre 8 IV.....	VIII
2. Significación y sentido 12 IV.....	VIII
2.1 Metafísica y sistema 12 IV.....	VIII
2.2 Lógica y sentido 15 IV.....	VIII
2.3 Ruptura moderna 16 IV.....	VIII
3. Ser y espíritu 19 IV.....	VIII
3.1 Certeza y verdad. La esencia de la modernidad 19 IV.....	VIII
3.2 Espiritualidad ignaciana 22 IV.....	VIII
3.3 El giro contemporáneo 25 IV.....	VIII
II PARTE: COMPOSICIÓN 27 IV.....	VIII
4. Analogía 27 IV.....	VIII
4.1 El logos humano 27 IV.....	VIII
4.2 Explicar y comprender 30 IV.....	VIII
4.3 Diferentes analogías 31 IV.....	VIII
5. Saber y conocer 35 IV.....	VIII
5.1 Principio de razón 35 IV.....	VIII
5.2 Apertura del saber 40 IV.....	VIII
5.3 Del saber al conocer 42 IV.....	VIII
6. Conocimiento y metafísica 44 IV.....	VIII
6.1 Ontología analítica 44 IV.....	VIII
6.2 Intencionalidad fenomenológica 48 IV.....	VIII
6.3 El deseo 50 IV.....	VIII
III PARTE: DESCOMPOSICIÓN 53 IV.....	VIII
7. Metafísica y cristianismo 53 IV.....	VIII
7.1 Metafísica y teología 53 IV.....	VIII
7.2 Contradicción en el conocer 58 IV.....	VIII
7.3 Ética de la finitud 61 IV.....	VIII
8. El Uno y la Nada 62 IV.....	VIII
8.1 Uno formal 62 IV.....	VIII
8.2 Uno dialéctico 68 IV.....	VIII
8.3 Diferencia y nihilismo 69 IV.....	VIII
9. Kenosis y fragmentos 73 IV.....	VIII
9.1 Generosidad del Uno 73 IV.....	VIII
9.2 Pensamiento débil 77 IV.....	VIII
9.3 Fragmentación del Uno 80 IV.....	VIII
IV PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA 84 IV.....	VIII
10. Residuo y necesidad 84 IV.....	VIII
10.1 Estabilidad de lo pensado 85 IV.....	VIII
10.2 Aparecer a 89 IV.....	VIII
10.3 Paciencia del pensar 91 IV.....	IX

11. Acto y reflexión 93 V.....	IX
11.1 Hecho y acto (fatto e atto) 93 V.....	IX
11.2 Un modelo 94 V.....	IX
11.3 Hermenéutica 98 V.....	IX
12. Trascendentalidad del ser 102 V.....	IX
12.1 Deseo de conocer. Bernard Lonergan 102 V.....	IX
12.2 Fusión de los horizontes. Gadamer 105 V.....	IX
12.3 Preguntar. Emerich Coreth 107 V.....	IX
13. La analogía, de nuevo 110 V.....	IX
13.1 Libertad 110 V.....	IX
13.2 Maius 112 V.....	IX
13.3 Don 112 V.....	IX
I PARTE: PROBLEMÁTICA 1.....	IX
1. Historicidad de la metafísica 1.....	IX
1.1 Tomismo aristotélico y magisterio 1.....	IX
1.2 Antigüedad y sabiduría 3.....	IX
1.3 Medievo y responsabilidad del hombre 8.....	IX
2. Significación y sentido 12.....	IX
2.1 Metafísica y sistema 12.....	IX
2.2 Lógica y sentido 15.....	IX
2.3 Ruptura moderna 16.....	IX
3. Ser y espíritu 19.....	IX
3.1 Certeza y verdad. La esencia de la modernidad 19.....	IX
3.2 Espiritualidad ignaciana 22.....	IX
3.3 El giro contemporáneo 25.....	IX
II PARTE: COMPOSICIÓN 27.....	IX
4. Analogía 27.....	IX
4.1 El logos humano 27.....	X
4.2 Explicar y comprender 30.....	X
4.3 Diferentes analogías 31.....	X
5. Saber y conocer 35.....	X
5.1 Principio de razón 35.....	X
5.2 Apertura del saber 40.....	X
5.3 Del saber al conocer 42.....	X
6. Conocimiento y metafísica 44.....	X
6.1 Ontología analítica 44.....	X
6.2 Intencionalidad fenomenológica 48.....	X
6.3 El deseo 50.....	X
III PARTE: DESCOMPOSICIÓN 53.....	X
7. Metafísica y cristianismo 53.....	X
7.1 Metafísica y teología 53.....	X
7.2 Contradicción en el conocer 58.....	X
7.3 Ética de la finitud 61.....	X
8. El Uno y la Nada 62.....	XI

8.1	Uno formal 62.....	XI
8.2	Uno dialéctico 68.....	XI
8.3	Diferencia y nihilismo 69.....	XI
9.	Kenosis y fragmentos 73.....	XI
9.1	Generosidad del Uno 73.....	XI
9.2	Pensamiento débil 77.....	XI
9.3	Fragmentación del Uno 80.....	XI
IV	PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA 84.....	XI
10.	Residuo y necesidad 84.....	XI
10.1	Estabilidad de lo pensado 85.....	XI
10.2	Aparecer a 89.....	XI
10.3	Paciencia del pensar 91.....	XII
11.	Acto y reflexión 93.....	XII
11.1	Hecho y acto (fatto e atto) 93.....	XII
11.2	Un modelo 94.....	XII
11.3	Hermenéutica 98.....	XII
12.	Trascendentalidad del ser 102.....	XII
12.1	Deseo de conocer. Bernard Lonergan 102.....	XII
12.2	Fusión de los horizontes. Gadamer 105.....	XII
12.3	Preguntar. Emerich Coreth 107.....	XII
13.	La analogía, de nuevo 110.....	XII
13.1	Libertad 110.....	XII
13.2	Maius 112.....	XII
13.3	Don 112.....	XII
I	PARTE: PROBLEMÁTICA.....	1
1.	<u>Historicidad de la metafísica.....</u>	<u>1</u>
1.1	<u>Tomismo aristotélico y magisterio.....</u>	<u>1</u>
1.2	<u>Antigüedad y sabiduría.....</u>	<u>3</u>
1.3	<u>Medioevo y responsabilidad del hombre.....</u>	<u>8</u>
2.	<u>Significación y sentido.....</u>	<u>12</u>
2.1	<u>Metafísica y sistema.....</u>	<u>12</u>
2.2	<u>Lógica y sentido.....</u>	<u>15</u>
2.3	<u>Ruptura moderna.....</u>	<u>16</u>
3.	<u>Ser y espíritu.....</u>	<u>19</u>
3.1	<u>Certeza y verdad. La esencia de la modernidad.....</u>	<u>19</u>
3.2	<u>Espiritualidad ignaciana.....</u>	<u>22</u>
3.3	<u>El giro contemporáneo.....</u>	<u>25</u>
II	PARTE: COMPOSICIÓN.....	27
4.	<u>Analogía.....</u>	<u>27</u>
4.1	<u>El logos humano.....</u>	<u>27</u>
4.2	<u>Explicar y comprender.....</u>	<u>30</u>
4.3	<u>Diferentes analogías.....</u>	<u>31</u>
5.	<u>Saber y conocer.....</u>	<u>35</u>
5.1	<u>Principio de razón.....</u>	<u>35</u>

5.2	Apertura del saber.....	40
5.3	Del saber al conocer.....	42
6.	Conocimiento y metafísica.....	44
6.1	Ontología analítica.....	44
6.2	Intencionalidad fenomenológica.....	48
6.3	El deseo.....	50
III PARTE:	DESCOMPOSICIÓN.....	53
7.	Metafísica y cristianismo.....	53
7.1	Metafísica y teología.....	53
7.2	Contradicción en el conocer.....	58
7.3	Ética de la finitud.....	61
8.	El Uno y la Nada.....	62
8.1	Uno formal.....	62
8.2	Uno dialéctico.....	68
8.3	Diferencia y nihilismo.....	69
9.	Kenosis y fragmentos.....	73
9.1	Generosidad del Uno.....	73
9.2	Pensamiento débil.....	77
9.3	Fragmentación del Uno.....	80
IV PARTE	RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA.....	84
10.	Residuo y necesidad.....	84
10.1	Estabilidad de lo pensado.....	85
10.2	Aparecer a.....	89
10.3	Paciencia del pensar.....	91
11.	Acto y reflexión.....	93
11.1	Hecho y acto (fatto e atto).....	93
11.2	Un modelo.....	94
11.3	Hermenéutica.....	98
12.	Trascendentalidad del ser.....	102
12.1	Deseo de conocer. Bernard Lonergan.....	102
12.2	Fusión de los horizontes. Gadamer.....	105
12.3	Preguntar. Emerich Coreth.....	107
13.	La analogía, de nuevo.....	110
13.1	Libertad.....	110
13.2	Maius.....	112
13.3	Don.....	112

CONTENIDO

I PARTE: PROBLEMÁTICA	1 IV VIII.....	IV
1. Historicidad de la metafísica	1 IV VIII.....	IV
1.1 Tomismo aristotélico y magisterio	1 IV VIII.....	IV
1.2 Antigüedad y sabiduría	3 IV VIII.....	IV
1.3 Medioevo y responsabilidad del hombre	8 IV VIII.....	IV
2. Significación y sentido	12 IV VIII.....	IV
2.1 Metafísica y sistema	12 IV VIII.....	IV
2.2 Lógica y sentido	15 IV VIII.....	IV
2.3 Ruptura moderna	16 IV VIII.....	IV
3. Ser y espíritu	19 IV VIII.....	IV
3.1 Certeza y verdad. La esencia de la modernidad	19 IV VIII.....	IV
3.2 Espiritualidad ignaciana	22 IV VIII.....	IV
3.3 El giro contemporáneo	25 IV VIII.....	IV
II PARTE: COMPOSICIÓN	27 IV VIII.....	IV
4. Analogía	27 IV VIII.....	IV
4.1 El logos humano	27 IV VIII.....	IV
4.2 Explicar y comprender	30 IV VIII.....	IV
4.3 Diferentes analogías	31 IV VIII.....	IV
5. Saber y conocer	35 IV VIII.....	IV
5.1 Principio de razón	35 IV VIII.....	IV
5.2 Apertura del saber	40 IV VIII.....	IV
5.3 Del saber al conocer	42 IV VIII.....	IV
6. Conocimiento y metafísica	44 IV VIII.....	IV
6.1 Ontología analítica	44 IV VIII.....	IV
6.2 Intencionalidad fenomenológica	48 IV VIII.....	IV
6.3 El deseo	50 IV VIII.....	IV
III PARTE: DESCOMPOSICIÓN	53 IV VIII.....	IV
7. Metafísica y cristianismo	53 IV VIII.....	IV
7.1 Metafísica y teología	53 IV VIII.....	IV
7.2 Contradicción en el conocer	58 IV VIII.....	IV
7.3 Ética de la finitud	61 IV VIII.....	IV
8. El Uno y la Nada	62 IV VIII.....	IV
8.1 Uno formal	62 IV VIII.....	IV
8.2 Uno dialéctico	68 IV VIII.....	IV
8.3 Diferencia y nihilismo	69 IV VIII.....	IV
9. Kenosis y fragmentos	73 IV VIII.....	IV
9.1 Generosidad del Uno	73 IV VIII.....	IV
9.2 Pensamiento débil	77 IV VIII.....	IV
9.3 Fragmentación del Uno	80 IV VIII.....	IV
IV PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA	84 IV VIII.....	IV
10. Residuo y necesidad	84 IV VIII.....	IV
10.1 Estabilidad de lo pensado	85 IV VIII.....	IV
10.2 Aparecer a	89 IV VIII.....	IV

10.3	Paciencia del pensar 91 IV IX.....	IV
11.	Acto y reflexión 93 V IX.....	V
11.1	Hecho y acto (fatto e atto) 93 V IX.....	V
11.2	Un modelo 94 V IX.....	V
11.3	Hermenéutica 98 V IX.....	V
12.	Trascendentalidad del ser 102 V IX.....	V
12.1	Deseo de conocer. Bernard Lonergan 102 V IX.....	V
12.2	Fusión de los horizontes. Gadamer 105 V IX.....	V
12.3	Preguntar. Emerich Coreth 107 V IX.....	V
13.	La analogía, de nuevo 110 V IX.....	V
13.1	Libertad 110 V IX.....	V
13.2	Maius 112 V IX.....	V
13.3	Don 112 V IX.....	V
I PARTE:	PROBLEMÁTICA 1 IX.....	V
1.	Historicidad de la metafísica 1 IX.....	V
1.1	Tomismo aristotélico y magisterio 1 IX.....	V
1.2	Antigüedad y sabiduría 3 IX.....	V
1.3	Medioevo y responsabilidad del hombre 8 IX.....	V
2.	Significación y sentido 12 IX.....	V
2.1	Metafísica y sistema 12 IX.....	V
2.2	Lógica y sentido 15 IX.....	V
2.3	Ruptura moderna 16 IX.....	V
3.	Ser y espíritu 19 IX.....	V
3.1	Certeza y verdad. La esencia de la modernidad 19 IX.....	V
3.2	Espiritualidad ignaciana 22 IX.....	V
3.3	El giro contemporáneo 25 IX.....	V
II PARTE:	COMPOSICIÓN 27 IX.....	V
4.	Analogía 27 IX.....	V
4.1	El logos humano 27 X.....	V
4.2	Explicar y comprender 30 X.....	V
4.3	Diferentes analogías 31 X.....	V
5.	Saber y conocer 35 X.....	V
5.1	Principio de razón 35 X.....	V
5.2	Apertura del saber 40 X.....	V
5.3	Del saber al conocer 42 X.....	V
6.	Conocimiento y metafísica 44 X.....	V
6.1	Ontología analítica 44 X.....	V
6.2	Intencionalidad fenomenológica 48 X.....	V
6.3	El deseo 50 X.....	V
III PARTE:	DESCOMPOSICIÓN 53 X.....	V
7.	Metafísica y cristianismo 53 X.....	V
7.1	Metafísica y teología 53 X.....	V
7.2	Contradicción en el conocer 58 X.....	V
7.3	Ética de la finitud 61 X.....	V

8. El Uno y la Nada 62 XI.....	V
8.1 Uno formal 62 XI.....	VI
8.2 Uno dialéctico 68 XI.....	VI
8.3 Diferencia y nihilismo 69 XI.....	VI
9. Kenosis y fragmentos 73 XI.....	VI
9.1 Generosidad del Uno 73 XI.....	VI
9.2 Pensamiento débil 77 XI.....	VI
9.3 Fragmentación del Uno 80 XI.....	VI
IV PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA 84 XI.....	VI
10. Residuo y necesidad 84 XI.....	VI
10.1 Estabilidad de lo pensado 85 XI.....	VI
10.2 Aparecer a 89 XI.....	VI
10.3 Paciencia del pensar 91 XII.....	VI
11. Acto y reflexión 93 XII.....	VI
11.1 Hecho y acto (fatto e atto) 93 XII.....	VI
11.2 Un modelo 94 XII.....	VI
11.3 Hermenéutica 98 XII.....	VI
12. Trascendentalidad del ser 102 XII.....	VI
12.1 Deseo de conocer. Bernard Lonergan 102 XII.....	VI
12.2 Fusión de los horizontes. Gadamer 105 XII.....	VI
12.3 Preguntar. Emerich Coreth 107 XII.....	VI
13. La analogía, de nuevo 110 XII.....	VI
13.1 Libertad 110 XII.....	VI
13.2 Maius 112 XII.....	VI
13.3 Don 112 XII.....	VI
I PARTE: PROBLEMÁTICA 1.....	VI
1. Historicidad de la metafísica 1.....	VI
1.1 Tomismo aristotélico y magisterio 1.....	VI
1.2 Antigüedad y sabiduría 3.....	VI
1.3 Medioevo y responsabilidad del hombre 8.....	VI
2. Significación y sentido 12.....	VI
2.1 Metafísica y sistema 12.....	VI
2.2 Lógica y sentido 15.....	VI
2.3 Ruptura moderna 16.....	VI
3. Ser y espíritu 19.....	VI
3.1 Certeza y verdad. La esencia de la modernidad 19.....	VI
3.2 Espiritualidad ignaciana 22.....	VI
3.3 El giro contemporáneo 25.....	VI
II PARTE: COMPOSICIÓN 27.....	VI
4. Analogía 27.....	VI
4.1 El logos humano 27.....	VI
4.2 Explicar y comprender 30.....	VI
4.3 Diferentes analogías 31.....	VI
5. Saber y conocer 35.....	VI

5.1 Principio de razón 35.....	VI
5.2 Apertura del saber 40.....	VII
5.3 Del saber al conocer 42.....	VII
6. Conocimiento y metafísica 44.....	VII
6.1 Ontología analítica 44.....	VII
6.2 Intencionalidad fenomenológica 48.....	VII
6.3 El deseo 50.....	VII
III PARTE: DESCOMPOSICIÓN 53.....	VII
7. Metafísica y cristianismo 53.....	VII
7.1 Metafísica y teología 53.....	VII
7.2 Contradicción en el conocer 58.....	VII
7.3 Ética de la finitud 61.....	VII
8. El Uno y la Nada 62.....	VII
8.1 Uno formal 62.....	VII
8.2 Uno dialéctico 68.....	VII
8.3 Diferencia y nihilismo 69.....	VII
9. Kenosis y fragmentos 73.....	VII
9.1 Generosidad del Uno 73.....	VII
9.2 Pensamiento débil 77.....	VII
9.3 Fragmentación del Uno 80.....	VII
IV PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA 84.....	VII
10. Residuo y necesidad 84.....	VII
10.1 Estabilidad de lo pensado 85.....	VII
10.2 Aparecer a 89.....	VII
10.3 Paciencia del pensar 91.....	VII
11. Acto y reflexión 93.....	VII
11.1 Hecho y acto (fatto e atto) 93.....	VII
11.2 Un modelo 94.....	VII
11.3 Hermenéutica 98.....	VII
12. Trascendentalidad del ser 102.....	VII
12.1 Deseo de conocer. Bernard Lonergan 102.....	VII
12.2 Fusión de los horizontes. Gadamer 105.....	VII
12.3 Preguntar. Emerich Coreth 107.....	VII
13. La analogía, de nuevo 110.....	VII
13.1 Libertad 110.....	VII
13.2 Maius 112.....	VII
13.3 Don 112.....	VII
I PARTE: PROBLEMÁTICA.....	1
1. Historicidad de la metafísica.....	1
1.1 Tomismo aristotélico y magisterio.....	1
1.2 Antigüedad y sabiduría.....	3
1.2.1 Aristóteles.....	3
1.2.2 Presocráticos.....	5
1.3 Medioevo y responsabilidad del hombre.....	8

1.3.1	Edad Media.....	8
1.3.2	Philosophia perennis.....	9
1.3.3	Ontología.....	10
2.	Significación y sentido.....	12
2.1	Metafísica y sistema.....	12
2.1.1	Sistemas.....	12
2.1.2	La razón humana.....	13
2.1.3	Episteme — ciencia.....	13
2.2	Lógica y sentido.....	15
2.2.1	La escisión entre significación y sentido. La controversia eucarística de los siglos IX y XI.....	15
2.3	Ruptura moderna.....	16
3.	Ser y espíritu.....	19
3.1	Certeza y verdad. La esencia de la modernidad.....	19
3.1.1	Descartes.....	20
3.1.2	Montaigne.....	20
3.1.3	Huérfanos de Dios.....	21
3.2	Espiritualidad ignaciana.....	22
3.2.1	Modos de realizar la exégesis.....	23
3.2.2	La estructura de los Ejercicios y comparación con los sentidos exegeticos.....	24
3.3	El giro contemporáneo.....	25
II PARTE: COMPOSICIÓN.....		27
4.	Analogía.....	27
4.1	El logos humano.....	27
4.1.1	La pregunta metafísica.....	28
4.1.2	La pregunta metafísica en la antigüedad.....	28
4.1.3	La pregunta metafísica en la modernidad.....	29
4.1.4	La pregunta metafísica después de Kant: Metafísica como teoría de la ciencia.....	29
4.2	Explicar y comprender.....	30
4.2.1	Autoimplicación de la pregunta metafísica.....	30
4.3	Diferentes analogías.....	31
4.3.1	Discurso sobre la analogía.....	31
4.3.2	Analogía intrínseca y denominación del acto.....	33
5.	Saber y conocer.....	35
5.1	Principio de razón.....	35
5.1.1	De qué cosa el fundamento es el fundamento.....	36
5.1.2	¿Por qué el fundamento debe ser expresamente aportado?	37
5.1.3	¿Dónde y a qué viene remitido (dado) el fundamento?...38	
5.2	Apertura del saber.....	40
5.2.1	Dianoia — nous.....	40
5.2.2	Episteme — teorei.....	41

5.3	Del saber al conocer.....	42
5.3.1	Conocer.....	42
5.3.2	Pensar.....	42
5.3.3	Saber — esperar.....	43
6.	Conocimiento y metafísica.....	44
6.1	Ontología analítica.....	44
6.1.1	La propuesta de Ferraris.....	44
6.1.2	La propuesta de Rumggaldier-Kanzan.....	46
6.2	Intencionalidad fenomenológica.....	48
6.2.1	La intencionalidad en la perspectiva agustiniana y tomista	48
6.2.2	La intencionalidad en la perspectiva de Brentano y Husserl	49
6.3	El deseo.....	50
III PARTE: DESCOMPOSICIÓN.....		53
7.	Metafísica y cristianismo.....	53
7.1	Metafísica y teología.....	53
7.1.1	Aristóteles.....	53
7.1.2	Santo Tomás de Aquino.....	55
7.1.3	Duns Scotto y Suárez.....	57
7.2	Contradicción en el conocer.....	58
7.2.1	Nietzsche.....	58
7.2.2	Emmanuel Severino.....	58
7.3	Ética de la finitud.....	61
7.3.1	Salvatore Natoli.....	61
8.	El Uno y la Nada.....	62
8.1	Uno formal.....	62
8.1.1	Violencia del principio primero.....	62
8.1.2	Planteamiento del problema.....	63
a)	Texto de Kant.....	63
b)	Comentario.....	65
8.1.3	El uno como función formal.....	66
8.1.4	Esta a prioridad debe ser meditada y apreciada.....	66
a)	Cada ciencia se construye desde el uno.....	66
b)	El principio primero articula las ciencias entre ellas.....	67
8.2	Uno dialéctico.....	68
8.2.1	¿Cómo viene utilizado este uno?.....	68
8.3	Diferencia y nihilismo.....	69
8.3.1	Heidegger: la problemática de la diferencia ontológica... ..	69
8.3.2	La primera característica del ser es la indeterminación... ..	70
8.3.3	La maravilla: las cosas son.....	71
9.	Kenosis y fragmentos.....	73
9.1	Generosidad del Uno.....	73
9.1.1	Un giro en Heidegger.....	73

9.1.2	La diferencia en Ser y tiempo.....	73
9.1.3	La diferencia ontológica.....	75
9.1.4	La temporalización.....	76
9.2	Pensamiento débil.....	77
9.2.1	El olvido del ser. Heidegger.....	77
9.2.2	Vattimo - Nietzsche.....	78
9.2.3	La técnica.....	78
9.2.4	La kénosis.....	79
9.3	Fragmentación del Uno.....	80
9.3.1	El olvido de la diferencia, aspecto negativo.....	80
9.3.2	La filosofía contemporánea asume el aspecto positivo del olvido.....	81
IV PARTE	RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA.....	84
10.	Residuo y necesidad.....	84
10.1	Estabilidad de lo pensado.....	85
10.1.1	Carmelo Vigna: El fragmento y el entero.....	85
a)	Parménides, Aristóteles: solución clásica.....	86
b)	Contradicción: estabilidad del saber – diversidad de expresión.....	87
c)	La duda fragmenta, el pensar busca la totalidad.....	87
d)	La profundidad no puede ser óptica.....	88
e)	Pensar el todo implica al sujeto.....	88
10.2	Aparecer a.....	89
10.2.1	¿Por qué la metafísica toma un giro hermenéutico?.....	89
10.2.2	Reflexión sobre el todo y los límites de los entes.....	90
10.3	Paciencia del pensar.....	91
10.3.1	Donación y reenvío.....	91
10.3.2	La alteridad.....	91
11.	Acto y reflexión.....	93
11.1	Hecho y acto (fatto e atto).....	93
11.1.1	La subjetividad centro de la reflexión.....	93
11.1.2	Levinas frente a Heidegger.....	93
11.1.3	Lenguaje y alteridad.....	94
11.1.4	Ricoeur frente a Levinas.....	94
11.2	Un modelo.....	94
11.2.1	Modelos.....	94
11.2.2	Límite y apertura.....	96
11.2.3	Conocimiento intencional.....	96
11.2.4	Conciencia- responsabilidad.....	97
11.2.5	Conocer con, hacer con, co-acción.....	97
11.2.6	El ser paradoxal.....	98
11.3	Hermenéutica.....	98
11.3.1	El cogito inseguro de Descartes.....	98
11.3.2	El cogito ilusorio de Nietzsche.....	99

11.3.3 Ricoeur:un cógito reflexivo, un cogito entre Descartes y Nietzsche.....	99
12. Trascendentalidad del ser.....	102
12.1 Deseo de conocer. Bernard Lonergan.....	102
12.1.1 Conocer es un modo de ser.....	102
12.1.2 El conocer nos acerca a la realidad.....	103
12.1.3 Conocimiento como progreso.....	104
12.2 Fusión de los horizontes. Gadamer.....	105
12.2.1 Collingwood y la hermenéutica romántica.....	105
12.2.2 Gadamer y la fusión de horizontes.....	106
12.3 Preguntar. Emerich Coreth.....	107
13. La analogía, de nuevo.....	110
13.1 Libertad.....	110
13.2 Maius.....	112
13.3 Don.....	112

I PARTE: PROBLEMÁTICA

1. HISTORICIDAD DE LA METAFÍSICA

La perspectiva en la que se sitúa hoy la metafísica es desde una perspectiva histórica, que nos introduce en el significado propio de lo que es la misma metafísica. Actualmente la investigación más de cara a lo que sería la labor propia del metafísico, que a preguntarse por la definición de metafísica.

1.1 Tomismo aristotélico y magisterio

En el magisterio de la Iglesia se observa una progresiva insistencia por el tomismo como filosofía a partir de 1850. Esto responde a dos actitudes de la Iglesia:

- Aparición de una multiplicidad de explicaciones y esquemas propuestos por la filosofía. La teología, como acceso inteligente a la fe, no puede contentarse con una multiplicidad de discursos. Necesita de un discurso coherente, unificado, que le permita el acceso a la conciencia de los creyentes. A partir de 1850 se hace necesario explicitar un sistema así. La filosofía de santo Tomás tenía estas características.
- El siglo XIX ha sido el siglo en que ha aparecido la genialidad de la ciencia, el siglo XX ha sacado las conclusiones de esto. La honorabilidad de la teología se debe proponer; una teología que tenga una mínima estructura científica, racional. El sistema tomista tiene la ventaja de proponer un discurso teológico articulado que tiene la apariencia de ser fiel a las exigencias de la razón.

Santo Tomás ha ofrecido un discurso teológico que parecía responder a esa necesidad de adecuar el discurso teológico a la razón. Es por este motivo, por el cual se recurre a él: apariencia de científicidad y un esquema aceptable. Es obvio que Santo Tomás en la historia de la Iglesia ha sido alabado por el magisterio¹ de la Iglesia², los textos mas determinantes son tres³

León XIII *Aeterni Patris*. 4 agosto de 1879. Sobre la restauración de la filosofía cristiana⁴.

San Pío X *Doctoris Angelici*. 29 junio 1914. Sobre el estudio de la doctrina de santo Tomás de Aquino⁵.

¹ Se pueden ver citas del magisterio de la Iglesia sobre santo Tomás en http://www.mercaba.org/Filosofia/AQUINO/tomas_y_el_magisterio.htm

² CORNELIO *Introducción a santo Tomás*. Documentos sobre santo Tomás en el magisterio de la Iglesia.

³ JACQUES MARITAIN *El doctor angélico*.

⁴ <http://www.mercaba.org/LEON%20XIII/leo13-02.htm>

⁵ http://www.mercaba.org/PIO%20X/doctoris_angelici.htm

Pío XI *Studiorum Ducem*. 29 junio 1923.

Esta alabanza del magisterio de la iglesia a la filosofía de S. Tomás debemos analizarla críticamente. Pocos años después de la muerte del Santo los franciscanos ponen objeciones cuando se pretendía que la filosofía de la Iglesia fuese tomista.

En 1926 el Padre Ledochowski, superior general de los jesuitas, enviaba una carta a todos los centros de estudio de la orden informando que el santo Padre no ponía objeciones a algunas tesis tomistas como la distinción entre esencia y existencia, pero cuando la doctrina que se seguía era aquella de Suárez.

Ya en 1983 en la Carta a todas las universidades pontificias *Sapientia Cristiana* de Juan Pablo II, aparece dos veces en las notas complementarias el nombre de Tomás (φ 71, 80), en la segunda citando a Pablo VI en una carta⁶ al superior general de los dominicos con ocasión del 7 centenario de la muerte de santo Tomás en 1974.

Más adelante en la encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*⁷ de 14 septiembre 1998, en el número 49 dice:

«La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este “estatuto constitutivo” suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada.»

Por lo que el creyente no podrá nunca contentarse con una verdad filosófica que esté en contradicción con la fe. Y también:

«59. La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más recientes, de acuerdo con una metodología propia. Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; quienes, además, pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral; quienes, además, crearon

⁶ Pablo VI *Lumen Ecclesiae* <http://www.multimedios.org/docs/d000260/>

⁷ <http://www.multimedios.org/docs/d000181/>
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html

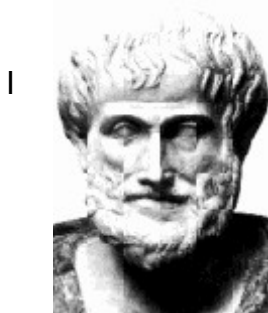
una filosofía que, partiendo del análisis de la immanencia, abría el camino hacia la trascendencia⁸; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica. En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón.»

Lo que viene alabado en santo Tomás no son las 23 tesis, sino el *perfecto equilibrio entre razón y fe*. Este equilibrio que se propone como criterio de nuestra tarea científica es fundamento de sabiduría. El sabio es el que busca la verdad. Es cierto que la verdad ha sido dada, pero no de modo que podamos acceder a ella inmediatamente, por eso se puede buscar en la esperanza de estar en armonía con ella. La verdad no puede ser tomada como punto de partida sino que es una invitación a buscarla y a permanecer en ella. El trabajo específico del filósofo es la búsqueda de la verdad, búsqueda confiada en la posibilidad de permanecer en la verdad

La verdad se despliega en nuestras investigaciones que se realizan siempre en unas condiciones concretas, en contextos históricos determinados. Es una verdad capaz de asumir en sí nuestra tarea de búsqueda científica, no está dada de una forma definitiva en ningún lenguaje, no es punto de partida. Lo que se cree no va más allá de su expresión, la expresión de la fe es siempre provisional.

1.2 Antigüedad y sabiduría

1.2.1 Aristóteles



Es sabido que el término «metafísica» (lo que está más allá de la física) no es un término aristotélico, surgió en el siglo a.C. en la edición que Andrónico de Rodas, director del liceo peripatético, realizó de las obras de Aristóteles, para referirse a los 14 libros⁹ que se encontraban en la biblioteca *después* de los libros de física.

Definir el contenido de estos libros que no tenía nombre no era fácil. Parece que siempre suponen los libros de física. Los libros de Aristóteles en su inicio explican el tema del mismo, al inicio del libro de la física indica que se trata de cosas de la física, en *Ética Nicomachea* indica que se trata de la doctrina en busca de la felicidad. Si miramos el inicio del primer libro de la metafísica parece que nos encontremos ante un libro de epistemología: «Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas en sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales», pero no es así; Aristóteles desarrolla su

⁸ Esta es una clara referencia a Maurice Blondel, cuyo nombre aparecía en la primera redacción del documento para desaparecer en la definitiva, en la que aparece el nombre de Rosmini.

⁹ Texto de la metafísica en castellano, traducción de Gredos en: http://www.inicia.es/de/diego_reina/antigua/aristoteles/metafisica.PDF

epistemología en los *Analíticos primeros*, en cambio el inicio de la metafísica no indica el discurso que va a tratar.

En el libro 4 indica que se trata de *una cierta ciencia*, en griego $\tau \iota \sigma$ indica alguna cosa, algo incierto, no se sabe...

Vemos también que los libros de metafísica no constituyen un tratado progresivo, hay repeticiones, profundizaciones, cambios de doctrina. Es una especie de ciencia que trata el ser en cuanto ser, $\sigma \upsilon \nu \tau \eta \sigma \upsilon \nu$, siendo el $\sigma \upsilon \nu$ un participio. Más adelante dice que se debe meditar la *ousia* (que es sustantivo no ya un participio), este término ha recibido una sobrecarga de significados, según el significado del griego ático sería el *ser en cuanto ser*. También en el abanico de significados encontramos el término *hypokeímenon* que indica “lo que está debajo de lo que está”, es decir, la sustancia. Todos estos términos traducidos como *sustancia* no tienen, seguramente, el mismo empeño racional.

Aubenque (1963) en “*Il problema dell'essere in Aristotele*” afirma que la metafísica es la ciencia que no puede ser encontrada, la misma ciencia que se busca. No propone una reflexión definitiva porque, seguramente, lo que busca Aristóteles no tiene una respuesta unívoca.

También G. Reale en *la filosofía primera* se pregunta si estos libros tratan de *ontología* (sobre el ser), de *ousiología* (sobre el logos), *aitiología* (sobre las causas primeras),... no se sabe bien. El libro de Aristóteles es un libro abierto, atemático. Existe, no obstante, en la metafísica de Aristóteles un punto incontrovertible, el explicado por Aristóteles cuando habla del principio de no contradicción (libro IV capítulos 3 y 4) nos dice que no se puede hablar de *demonstración* sino de *mostración*, una especie de intuición de la razón¹⁰. Pero si el principio de no contradicción no viene negado no podemos decir que sea incontrovertible (el principio de no contradicción es una intuición presentada en modo dialéctico, que aparece evidente con una condición, que sea contestado,

¹⁰ Capítulo 4 «Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden, por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza. Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos mostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no.

Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste? Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración. Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro, esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido. Pero el culpable no será el que demuestra, sino el que se somete a la demostración; pues, al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento. Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración [por consiguiente no se puede afirmar que todo sea así y no así]».

negado). Aristóteles, en su metafísica, va a la *búsqueda del primer principio* (libro II), una investigación intelectual debe ir hacia el infinito.

1.2.2 Presocráticos

Tales de Mileto propone el agua como primer principio, como causa de todo. Se trata de una novedad absoluta, no tanto por proponer el agua cuanto por buscar un primer principio. La genialidad de Tales es, pues, el hecho de plantearse la pregunta. Hay una dificultad al optar por un solo principio, no acaba de explicar el cambio, si no hay otro principio, no se explica el paso de agua a nieve —v.gr.

El mismo Aristóteles comenta que la misma naturaleza ha impuesto al hombre la búsqueda en la profundización de las cuestiones.

Se puede pensar que al principio estamos en una relación, en una tensión enunciada como la contraposición de dos fuerzas contrapuestas. La “respiración” de un cosmos que se expande y que vuelve al centro —expansión-contracción, sístole-diástole — una fuerza de explosión — odio — y una fuerza de unión — amor—. Con *Empédocles de Agrigento* tenemos en el origen un principio dialéctico que él llama amor-odio.

Pero no basta con dos fuerzas que se oponen para dar razón del mundo, pues esas fuerzas deberían existir antes de la unidad del mundo. Se debe encontrar una unidad que sea capaz de producir en sí misma la multiplicidad.

Parménides de Elea en su poema distingue tres vías¹¹: la de la verdad, la de la opinión falaz (*doxa falaz*) y la de la opinión plausible (*doxa plausible*) y descarta la vía del no-ser¹² que dice que no se puede recorrer. ¿Es verdadera

¹¹ **Fragmento 1** «Oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te arrastran, salud, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia. Es preciso que aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la Verdad bien redonda como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera ciencia. Aprenderás, empero, también estas cosas, cómo las apariencias, pasando todas a través de todo, deben lograr la apariencia de ser.»

¹² **Fragmentos 2-3** «Pues bien, te contaré (y tú, tras oír mi relato, trasládalo) las únicas vías de investigación pensables. La primera, que es y no es no-ser, es el camino de la persuasión (pues acompaña a la Verdad); la otra, que no es y es necesariamente no-ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente impracticable. Pues no podrías conocer lo no-ente (es imposible) ni expresarlo; pues lo mismo es el pensar y el ser.»

Fragmento 8 «Un solo discurso como vía queda: es; en éste hay muchos signos de que lo ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, inmóvil y sin fin. No fue en el pasado, ni lo será, pues es ahora todo a la vez, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías? ¿Cómo, de dónde habría nacido?

Ni voy a permitir que digas o pienses «de lo no-ente»; pues no es decible ni pensable que no es. Pues, ¿qué necesidad le habría impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? De modo que es necesario que sea absolutamente o no.

Ni la fuerza de la verdad permitirá que de lo no-ente nazca algo a su lado; por eso la Justicia no permite ni que se engendre ni que perezca, aflojando sus cadenas, sino que las mantiene firmes; la decisión sobre estas cosas se basa en esto: es o no es.

Pero se ha decidido, como es necesario, abandonar a (una vía) como impensable y sin nombre (pues no es la vía de la verdad) y que la otra es real y verdadera. ¿Cómo podría lo ente después de eso perecer? ¿Cómo podría nacer? Pues si nació, no es, ni ha de ser alguna vez. Por tanto, queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción.

Ni está dividido, pues es todo igual; ni hay más aquí, esto impediría que fuese continuo, ni menos allí, sino que está todo lleno de ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.

esta afirmación? o ¿no tiene ningún significado? Si es verdad que la vía de la negación no puede recorrerse — la vía de la verdad considera esta vía — la vía de la negación es inmanente a la de la verdad, una verdad en búsqueda. Con Parménides se afirma que se puede asumir lo que es contrario, que para pensar hay que acoger lo que es opinión.

Ser y pensar son dos operaciones diversas. Pensar es esencialmente una búsqueda que no se contenta con el ser brutalmente presente, el pensar es capaz de afrontar el no-ser. Por eso la orientación fundamental de la filosofía no puede detenerse en la contemplación de sus tesis, debe ir siempre más allá, va más allá del pensar. Existe una “imagus” que anima al pensamiento a ir siempre más allá.

Platón no va a mitologizar, reutilizará los mitos para explicar el origen de la matemática y del lenguaje con el mito del *Theuth* (*Fedro*).

El origen no es *noética* sino *mítica*, *metanoético*, *va más allá de la razón*. Platón propone una filosofía narrativa, el mito dice más que el *nous*, las preguntas fundamentales van más allá de lo que el pensar puede con su potencia.

Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas, está sin comienzo ni fin, puesto que el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los rechazó. Permaneciendo lo mismo en el mismo lugar, yace por sí mismo y así se queda firme donde está; pues la firme necesidad lo tiene dentro de las cadenas del límite que por ambas partes lo aprisiona, porque no es lícito que lo ente sea ilimitado; pues no es indigente de nada, y si lo fuera, carecería de todo.

Lo que puede pensarse es sólo el pensamiento de que es. Pues no hallarás el pensar sin lo ente, en cuya relación es expresado; pues el Hado lo ha encadenado para que sea entero e inmóvil. Por tanto, todas las cosas son meros nombres que los mortales pusieron convencidos de que son verdaderos, nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y variación del color resplandeciente.

Pero puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes; pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí. Puesto que tampoco es lo no-ente, que le podría impedir alcanzar lo homogéneo, ni es posible que lo ente sea aquí más y allí menos que lo que es, pues es todo inviolable; puesto que, siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites».

(Traducción española de Jesús García Fernández, en Kirk-Raven: *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos, Madrid 1970.)

En la *Ética a Nicómaco*¹³ X Cáp. 8, Aristóteles se detiene en el pensar, reconociendo que somos débiles. La contemplación, el pensamiento de la intuición es un pensamiento que las categorías no pueden articular, por eso Aristóteles no va más allá. Lo que da significado a la actividad del hombre es un “más allá” del hombre.

La razón humana desmitologiza y no reinterpreta el mito religioso para recomponerlo en el interior de una exigencia racional, la de buscar un principio primero que nunca se agota en un pensamiento, el origen es *meta-noético*, no es la razón (la metafísica) la que nos mostrará el principio primero.

¹³ **Capítulo 8. Superioridad de la vida contemplativa** «La vida, de acuerdo con la otra especie de virtud, es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia.

Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el compuesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad, de acuerdo con estas virtudes, serán también humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requiriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, pues ¿cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recorriéramos todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la

1.3 Medievo y responsabilidad del hombre

1.3.1 Edad Media

En la edad media el influjo estoico es grande. Los estoicos son los filósofos de un imperio pacífico donde todos podían convivir bajo el poder romano, un poder pacífico, de pensamiento globalizante, uniformizante. Este pensamiento estoico se cree el logos divino (cfr. la respuesta de Pilatos a Jesús). El orgullo estoico logra, desde estos presupuestos, poner orden en un cosmos con tantos pueblos diversos, instituyendo el Estado Romano (La razón del hombre histórico no es la razón divina).

Con Boecio se ha conocido la lógica (*organum*) de Aristóteles, los *primeros analíticos*, esto en el siglo VII dará origen al *Trivium*¹⁴ de las universidades medievales. Estos libros, que serán la materia prima del primer ciclo, son de lógica, adaptada a cualquier estudio, es una lógica formal, no va a las cosas.

Será a partir del siglo X-XI en que el *quadrivium*¹⁵ entra con fuerza en el ciclo científico. Este ciclo va a las cosas mismas, la matemática como interpretación del mundo. Se utiliza lo preparado en el *trivium* intentando una verdadera búsqueda científica. La búsqueda que se confronta con la realidad, la ciencia de la época es la matemática, es decir, una ciencia "*a priori*", una ciencia formal que interpreta la realidad. Enseñan una forma que integra el lenguaje. Así la ciencia en el medievo es una ciencia formal del principio al fin. El punto decisivo es esa formalidad.

contemplación. Pues ésta es, por naturaleza, honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación. Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá también Solón se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos. Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afín a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres».

¹⁴ Gramática, *categorías*; Retórica, *retórica*; Dialéctica, *primeros analíticos*.

¹⁵ Aritmética, Geometría, Astronomía y Música.

Todo lo precedente entra en relación con el hecho del hombre que se encuentra ante una tierra que puede organizar. En Europa comienza el desarrollo de la agricultura. Cuando el hombre actúa sobre la tierra con responsabilidad, según un proyecto humano sin contentarse con el “destino divino”, ésta es más fecunda. Sobre todo a partir del año 1000 el hombre toma la responsabilidad de la tierra, del lenguaje y de la interpretación del mundo que no es sólo un destino, todo está a disposición del hombre que en todo hace su camino. Los griegos conocían el divino, los estoicos lo eliminaron atribuyéndose ellos mismos las características del divino. La crisis del medioevo es la de una lógica que se hace autónoma, del hombre que toma la responsabilidad. Progresivamente Dios será eliminado.

1.3.2 *Philosophia perennis*

El término de *philosophia perennis* es inventado por Agostino Steuco en 1640 con el significado de «corpus escolastico» globalmente entendido, un *corpus* que es capaz de englobar todas las corrientes filosóficas (salvo el empirismo epicúreo). No se trata de una doctrina u otra, se trata de una casa, la casa del pensamiento. La idea vuelve en 1714 con Leibniz, las verdades perennes son aquellas en las que se desarrolla el pensamiento. La *philosophia perennis* es la casa de la investigación, es una casa abierta. Esta expresión la encontramos también en la encíclica *Humani Generis*¹⁶, allí nos muestra tres principios con los que se alcanza la verdad: «Y esta filosofía, confirmada y comúnmente aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y genuino valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos —a saber: los de razón suficiente, causalidad y finalidad— y, finalmente sostiene que se puede llegar a la verdad cierta e inmutable» (HG 23).

¹⁶ Pío XII *Humani Generis*. Carta encíclica acerca de las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica. Promulgada en 12 de agosto de 1950. En el n° 26:

«Por ello es muy deplorable que hoy en día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, y que imprudentemente la apelliden anticuada por su forma y racionalística (así dicen) por el progreso psicológico. Pregonan que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera; mientras ellos sostienen, por lo contrario, que las verdades, principalmente las trascendentales, sólo pueden convenientemente expresarse mediante doctrinas dispares que se completen mutuamente, aunque en cierto modo sean opuestas entre sí. Por ello conceden que la filosofía enseñada en nuestras escuelas, con su lúcida exposición y solución de los problemas, con su exacta precisión de conceptos y con sus claras distinciones, puede ser útil como preparación al estudio de la teología escolástica, como se adaptó perfectamente a la mentalidad del medioevo; pero -afirman- no es un método filosófico que responda ya a la cultura y a las necesidades modernas. Agregan, además, que la *filosophia perenne* no es sino la filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua evolución. Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, orientales u occidentales, de tal modo que parecen insinuar que, cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole -si fuere menester- algunas correcciones o complementos, puede conciliarse con el dogma católico. Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso, principalmente cuando se trata de sistemas como el Inmanentismo, el Idealismo, el Materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico, o también el Existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si impugna el valor del raciocinio en el campo de la metafísica».

<http://www.mercaba.org/PIO%20XII/pio-12-5.htm>

El Concilio Vaticano II en el decreto *Optatam totius*¹⁷ no habla de filosofía perenne, pero sí que habla de «patrimonio filosófico siempre válido»¹⁸ que debe ser enseñado a los alumnos.

En la encíclica *Fides et ratio* se tiene la misma prudencia y se evita decir que la filosofía perenne tenga por principio el de la razón suficiente y se habla de principios básicos que mantienen su valor cognoscitivo universal¹⁹.

Hay una verdad, trabajamos por la verdad, esperamos permanecer en la verdad²⁰, esta es la característica de la filosofía perenne, el hombre tiene la responsabilidad de esa búsqueda, es el hombre mismo quien busca.

1.3.3 *Ontología*

Es una creación moderna, inventado en 1613. En principio se refiere al logos en su más grande generalidad, al ente en cuanto ente. Progresivamente aparece más formal. El hombre piensa y mide aquello que piensa, mide la realidad desde sus formas matemáticas.

Este término salió a la luz con Goclenius. Desde esta perspectiva la *ontología* se ve como una posibilidad de la metafísica. G. Reale distingue entre *usiología* (tratado sobre la ousía), la *ontología* (tratado sobre el ente), la *etiología* (tratado sobre las causas) y la *teología* (tratado sobre el ente supremo que es Dios).

¹⁷ Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, aprobado el 20 de octubre de 1965

¹⁸ «Las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas de suerte que los alumnos se vean como llevados de la mano ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido, teniendo también en cuenta las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos sobre todo las que influyen más en la propia nación, y del progreso más reciente de las ciencias, de forma que los alumnos, bien conocida la índole de la época presente, se preparen oportunamente para el diálogo con los hombres de su tiempo.

La historia de la filosofía enséñese de modo que los alumnos, al mismo tiempo que captan las últimas conclusiones de los varios sistemas, retengan cuanto hay de probadamente verdadero en ellos y puedan descubrir las raíces de los errores y rebatirlos.

En el modo de enseñar infundase en los alumnos el amor de investigar la verdad con todo rigor, de respetarla y demostrarla juntamente con la honrada aceptación de los límites del conocimiento humano. Atiéndase cuidadosamente a las relaciones entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, y las cuestiones que preocupan a las almas de los alumnos, y ayúdeselos también a descubrir los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que, en la teología superior, se consideran a la luz de la fe» (OT 15).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html

¹⁹ «la historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan. Si no fuera así, la filosofía y las ciencias no podrían comunicarse entre ellas, ni podrían ser asumidas por culturas distintas de aquellas en que han sido pensadas y elaboradas. El problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución. Por otra parte, el valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión» FR 96.

²⁰ También P. Ricoeur habla de historia y verdad.

2. SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO

2.1 Metafísica y sistema

2.1.1 *Sistemas*

Podemos afirmar que una característica de la metafísica moderna ha sido la búsqueda del sistema. En la época medieval no se conocía ni se trabajaba con ese concepto. Podría parecer que las *Summas* reúnen la condición de sistema, sobre todo si nos fijamos en la obra de Sto. Tomás. Las *Summas* no son sistemáticas, pero están constituidas por una sucesión de cuestiones disputadas. Dentro de la obra de Sto. Tomás la obra más sistemática es el *De ente et essentia*, mientras que en la *Summa Theologica* estaría una exposición de la doctrina cristiana en orden a la explicación sistemática.

Para entender la noción de sistema se puede acudir a Kant. En él aparece la distinción entre **sistema** y **rapsodia**. La rapsodia sería un concepto musical en el cual existe una sucesión de motivos musicales pero la unión de los mismos se hace en base a la voluntad de quien escucha. En un sistema los temas se generan desde el interior, uno después del otro.

Generándose de esta manera desde el interior, un sistema tiene que ser único, como una obra perfectamente terminada y armónica, donde existe una interrelación entre todos los elementos que la forman. Se hace preciso por tanto encontrar en el sistema un principio unificante.

En el ejemplo de Sto. Tomás nos podemos preguntar por qué dos *Summas*. La respuesta puede ser porque son dos sistemas distintos o porque no se está buscando un sistema. La construcción de un sistema cerrado es típicamente moderna.

En 1613 como ya hemos hablado Goclenius proponía el término ontología. Wolff había propuesto una ontología nocional, Kant la critica en la II prefación a la *Crítica de la Razón Pura*, porque utiliza unas categorías vacías que no se sabe de dónde proceden. Wolff publica su obra en 1740-50 son 7 u 8 volúmenes sin un orden preciso, pero el resultado final, comienza con una obra de lógica, donde se habla del principio de no contradicción y luego de la ontología²¹. Distribuye la totalidad del saber en los libros en forma de cosmología, psicología y teología filosófica. En primer lugar la reflexión sobre el mundo, después del mundo al hombre, y posteriormente la reflexión sobre Dios, siguiendo en este aspecto el camino agustiniano, siempre con la perspectiva de la ontología que precede todo y asegura un significado unificado al posterior desarrollo del sistema metafísico.

Leibniz en su *Ars Combinatoria*²², propone que entre los varios sectores de la vida humana existiría una estructura armónica que debe ser estudiada. Leibniz en este libro trata la hipótesis según la cual debe existir una ley

²¹ Es interesante hacer notar cómo la lógica, el pensar, precede a la misma ontología, al ser.

²² Gilbert llega a afirmar que en este libro se darían características que pueden ser denominadas preestructuralistas.

universal, una armonía, para la música, para las lenguas, para las esferas celestes y para las cosas. Es la idea de un sistema original que justifique todos los aspectos. Este proyecto no es medieval sino moderno.

2.1.2 *La razón humana*

La razón humana desde siempre ha buscado una unidad. Ya hemos visto como Tales, busca esa unidad de principio en su postulación del agua como principio original. En el término logos, Heidegger señala que encontramos dos letras “l” y “g” que volvemos a encontrar en el verbo italiano leggere, leer, siendo esta última la capacidad de recorrer los signos para captar el sentido unificado en una intención intelectual de significado.

Si es verdadero, la razón encuentra su máxima expresión en la Modernidad con Kant, en 1784²³ con su clásico *sapere aude*, saber de un modo autónomo, sin depender de una autoridad. Antes de la modernidad, la razón está en un estado de minoría y con la Ilustración se convertirá en autónoma pasando a esa mayoría de edad.

2.1.3 *Episteme — ciencia*

Los antiguos ya habían conocido la necesidad de la unificación. La ciencia antigua es una teoría, un observar la realidad, un dejar aparecer las cosas. Se trata de entender de alguna manera lo que en una observación se ha podido encontrar. En la Metafísica de Aristóteles, la naturaleza misma invita al filósofo a contemplar las cosas, a encontrar el orden que allí existe.

Los griegos hablan de *episteme*, de ciencia. Severino nos hace ver como *episteme*, es *epí-istemi*, ‘estar sobre’, sería como el filtro que nos permite ver la realidad, dando una interpretación de la misma. La teoría hace referencia a la realidad, respeta la cosa en su distancia, la visión en este sentido sería el sentido más objetivo, mientras que la teoría, la *episteme*, introduce una distancia, la idea de un filtro que transforma la visión.

En la Modernidad la ciencia es vista como interpretación del mundo, se intenta ordenar de esta manera las realidades en un sistema coherente. La *episteme* se convierte en técnica, capacidad de modificación y transformación del mundo, cuando en realidad la ciencia no era así en su sentido originario.

La cosmología se desarrolla progresivamente en un cálculo. Dios, según Leibniz, crea calculando, el mismo mundo es un cálculo. El mundo medieval veía la misma naturaleza como un libro abierto que nos habla de Dios para quien sabe leerlo, sabe reconocer al creador, al que está en el origen de la belleza y coherencia de las cosas, el logos. El logos de los estoicos vuelve a hacer aparición en la Modernidad. La *episteme* desarrolla en sí misma la racionalidad del mundo, *episteme* divina y sistemática. Progresivamente la ciencia se va convirtiendo es una interpretación del mundo, que va más allá de la pura descripción. Con el tiempo estas ciencias, toman su responsabilidad eliminando el principio divino y entrando así, en una modernidad atea, la

²³ Kant ¿Qué es la ilustración?

<http://www.ideasapiens.com/textos/S.%20XVIII/qsilustracionsegunkant.htm>

metafísica ha dejado de ser reflexión sobre Dios, y el hombre asume la entera responsabilidad.

Bacon en 1610 afirma que es preciso dejar a los escolásticos que discutan sobre cuestiones vacías. Hay que volver a las cosas y analizarlas, entrando en los laboratorios. La ciencia no entiende de grandes sistemas, sino sobre lo particular de las cosas, la ciencia requiere análisis precisos.

De esta manera en la ciencia se deben tener en cuenta las reglas del *Discurso del método* que propone Descartes²⁴. En primer lugar, y más importante evitar la precipitación²⁵ y la prevención, abandonar los prejuicios y dejar a las cosas aparecer. En segundo lugar la regla del análisis tratando de descomponer lo que se presenta en sus elementos más simples, descomponiendo la complejidad. La tercera regla sería la síntesis, retomando esos elementos se reconstruyen de modo nuevo. Se recompone habiendo analizado primero. Toda la problemática científica correría sobre la regla del análisis, para poder reducir cada cosa a sus elementos, es preciso conocer previamente algunos elementos en su compleja estructura inicial.

Sin embargo aquí resulta central la primera regla que es la regla de la evitar la precipitación frente a una visión anticipada de la realidad. Toda ciencia por tanto debe estar atenta a esta regla. El científico debe someterse a una reflexión previa para analizar el modo en que se acerca a las cosas. La ciencia no es puramente objetiva, por eso el científico debe estar atento a la primera regla de Descartes. La ciencia está abandonada a la buena voluntad de los científicos y no sólo a la teoría que quiere ver las cosas, la realidad. La ciencia es una episteme y no una teoría²⁶.

La unidad del mundo depende de la responsabilidad del hombre, en tomar esta unidad. No es más una unidad dada, sino que se debe realizar. Por ello, debe darse este proceso de construir y reconstruir el mundo, de hacerlo nuevo, pero siempre a través de un método, la esencia de la mente científica es hacer un mundo a medida de la intencionalidad científica.

²⁴ 1. Regla (Evidencia) «No admitir jamás como verdadero cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era: es decir, evitar con todo cuidado la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviese ocasión alguna para ponerlo en duda»

2. Análisis «Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible y como requiriese para resolverlas mejor»

3. Síntesis «El tercero, en conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, suponiendo incluso un orden entre los que se preceden naturalmente unos a otros».

4. Comprobación «Y el último, en realizar en todo unos recuentos tan completos y unas revisiones tan generales que pudiese estar seguro de no omitir nada»

<http://www.capitalemocional.com/descartes.htm>

²⁵ Se trataría de la epoche filosófica. Dejar los prejuicios, aunque resulte una tarea difícil, porque normalmente accedemos a las cosas con todo nuestro bagaje cultural.

²⁶ La episteme añade a la teoría de la realidad un plus, hace interpretación de la realidad de la cosa en sí.

2.2 Lógica y sentido

La posibilidad de hablar de la metafísica no es algo que cae del cielo, sino que expresa una preocupación fundamental del hombre que va desarrollando. Esta preocupación del hombre en la Edad Media se desarrolló a modo de discurso conceptual. Ha dado lugar a la distinción contemporánea entre significación y sentido.

La problemática del significado engloba estos dos términos:

- El **sentido** indica una dirección, una orientación dinámica, referencia a una realidad.
- La **significación** viene determinada en el interior de un discurso, se trataría de la definición que aparece en nuestros diccionarios, que usa las mismas palabras del diccionario, es sistemático.

La palabra **significación** traduce el alemán *Sinn* y el inglés *meaning*, mientras que la palabra **sentido** traduce el alemán *Bedeutung* y el inglés *reference*. El sentido va a la realidad, la significación no tiene una alteridad real ya que se refiere a palabras.

2.2.1 La escisión entre significación y sentido. La controversia eucarística de los siglos IX y XI.

Según Gilbert los orígenes de esta distinción, al menos en cuanto al concepto, se encontrarían ya en la Edad Media, en la llamada *controversia eucarística*, de los siglos IX y XI²⁷.

Si consideramos que la eucaristía es un sacrificio, un memorial y admitimos a la vez que Cristo se inmoló de una vez para siempre, como dice la carta a los Hebreos ¿cómo podemos entender que este sacrificio se actualice en la eucaristía? Por entonces se apelaba a una solución platónica, se distinguía la realidad y el símbolo, el *corporaliter* y el *in fine*, de la eucaristía cotidiana, en cuanto ésta última es una figura del sacrificio realizado *corporaliter* en la cruz. De esta manera dos realidades unidas, como son in figura y realidad se separan.

Ratramno en su obra *De corpore et sanguine Domini* acepta que la eucaristía es un sacrificio, pero Cristo se inmoló una sola vez en la cruz. Ya que el cambio que se produce en la eucaristía no podemos observarlo con nuestros ojos él afirma que no se realiza el sacrificio *corporaliter*, sino *spiritualiter*, es decir en figura²⁸. El poder del Logos es el que hace posible convertir los elementos corporales en figuras de las realidades invisibles.

Radberto reaccionará contra estas ideas. La virtud o fuerza que transforma los elementos no puede medirse por la fe que acoge *spiritualiter* el pan eucarístico. Produce realmente una entidad original, real y objetiva ya que el pan hecho eucaristía es realmente el cuerpo de Cristo. Por ello no se puede separar figura y veritas, verdad.

²⁷ Cf. P. GILBERT, *Introducción a la teología medieval*, Verbo Divino, 91-97

²⁸ Dice así Ratramno: «El cuerpo y la sangre son figuras en sus formas sensibles, pero según su naturaleza invisible, es decir, según el poder divino del Logos, son verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo»

Posteriormente en el siglo XI prosigue la discusión. En este caso **Berengario** de Tours sigue la línea iniciada por Ratramno. Berengario asume la doctrina agustiniana del *signum sacrum*, pero acentuando la naturaleza espiritual de aquello a lo que el signo hace referencia. La presencia real no puede ser *corporaliter*, la presencia es un signo que debemos acoger espiritualmente. Ante el peligro de irrealismo, Roma en el 1059 imponía una corrección dogmática con expresiones bastante carnalistas. Se decía que la manducación se hacía *sensualiter*.

Lanfranco, que fue maestro de S. Anselmo en Bec, respondió a Berengario en su *De corpore et sanguine Domini* en donde intentó interpretar la estructura del signo por medio de la apariencia y la realidad, o la del accidente y la sustancia, hablando de la transformación de la sustancia, la transubstanciación.

El problema fundamental ya era bastante antiguo. S. Agustín lo presenta cuando define la eucaristía trataba de articular el *sensualiter* o *corporaliter* con el *spiritualiter*. En definitiva la aplicación del sentido espiritual o literal a la eucaristía. Para S. Agustín no sólo se está conmemorando un evento, sino que se hace en un modo que se entiende el significado en aquello que debe recibirse santamente.

En este aspecto, en la controversia eucarística, el *spiritualiter* y el *corporaliter* vienen separados. El *spiritualiter* tiene una eficacia que no es la del *corporaliter*, la significación funciona por sí sola, el sentido, la realidad se añade más allá. La unidad entre *corporaliter* y *spiritualiter* viene rota por Ratramno y Berengario. El *spiritualiter* viene desunido del *corporaliter*, sin que se puedan unir.

Roscelino, considerado por algunos autores como el primero de los nominalistas, aplicaban este tema de la nominación a la teología trinitaria. Al existir un solo Dios, si el Hijo de Dios se ha encarnado, entonces el Padre se ha encarnado, y el Espíritu Santo se ha encarnado también.

S. Anselmo responderá en su *Cur Deus homo* a esta polémica. Es interesante la presentación que hace en su obra *De Grammatico* al distinguir entre *significatio* (significación) y *appellatio* (sentido). La *significatio* tiene una potencia en el juego lingüístico en que participa²⁹. Anselmo insiste en que cuando se habla de la estructura trinitaria se debe saber de qué se está hablando (la res) y no puede ser limitado por lo que viene de las leyes de la lógica.

2.3 Ruptura moderna

Algunos autores contemporáneos como Heidegger afirman que expresiones como 'filosofía cristiana', o 'círculo cuadrado', son expresiones en las cuales funciona la significación pero no poseen ningún sentido. Sentido indicaría aquello que es mostrado en la realidad, mientras que la significación sería el modo en el cual el objeto viene dado. El sentido intencional u objetivo puede conceder la verdad del signo, mientras que la significación depende de los códigos arbitrarios del lenguaje, o su forma lógica. Expresiones como 'un

²⁹ Saussure dice que aquello que constituye un término es aquello que lo distingue de los otros al interno de un sistema.

círculo cuadrado' tienen una significación pero no un sentido. Nace la potencia del lenguaje formal. El hombre liberado del sentido puede construir discursos que tienen verificación pura. Por ello negamos que estas expresiones tengan un sentido verdaderamente real. Por ello la distinción entre significación y sentido, da lugar a la distinción entre comprensión formal (significación) de la palabra y la afirmación de su verdad (sentido)³⁰.

La pretensión de S. Anselmo con la expresión de Dios como *id quo maius cogitare nequit*, era entender que la significación tiene un sentido, pues hay tantas significaciones que no tienen sentido. Todo sentido tiene una significación, pero no toda significación tiene un sentido. En este caso, Anselmo nos obliga a pensar que hay un sentido, aunque la inteligencia es incapaz de comprenderlo. Se puede negar que esta significación tenga un sentido, como diría el necio. Pero el ateo comprende la distinción entre el significado y el sentido pero no va hacia el sentido, no se abre a él.

El lugar más espontáneo de la razón es el mundo de la significación. La significación condiciona el sentido. Progresivamente la razón humana se descubre capaz de construir discursos que valen autónomamente, tomando cada vez más poder. Con el nominalismo a un término conviene una realidad. La significación es el lugar de la realidad. El sentido está más allá de la comprensión.

Avicena en este sentido, afirma la idea del Logos que está en Dios, todas las cosas, todas las esencias en su origen están en Dios. La esencia sería la inteligibilidad de las cosas³¹, esencia es por necesidad universal, el paso de la esencia universal a la singularidad del individuo es un acto creativo. Sería el paso del universal al concreto, un paso de la esencia a la singularidad del individuo. La realidad sería el término de una decisión buena de Dios, las cosas singulares son queridas, porque son queridas por Dios. La razón del individuo está en la bondad de Dios, responde a un acto voluntario de Dios (estamos en el nominalismo). La realidad de la razón despliega el mundo de la significación; el mundo de la realidad está más allá de la significación, hay una realidad porque Dios ha querido, la realidad es el término de una decisión buena de Dios. El hombre puede calcular las cosas, calculando participa de la inteligencia de Dios. El saber no es sólo intelectual, depende de las elecciones de quien quiere saber. El paso entre sentido y significación depende de un querer. La modernidad es este querer la realidad, no en sí, sino en lo que yo quiero. Con el nominalismo cristiano comienza la modernidad.

Sería recorrer los términos a la formalidad del saber, Aristóteles caracteriza la metafísica como "la ciencia³² que estudia el ente en cuanto ente y sus atributos". Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*^{1,26} afirma que el objeto adecuado de esta ciencia es el "ente en cuanto ente real", habla de 'objeto', es decir, hay una elección; 'adecuado', recordar la verdad como *adequatio* en sto. Tomás; 'a la ciencia', a esta ciencia, no es una ciencia que se busca sino una

³⁰ Cfr. P. GILBERT, *Sapere e sperare*, 33.

³¹ Cf. GILSON *Filosofía medieval*

³² El término griego sería *tis episteme*, una cierta ciencia, mientras que Suárez la reduce a una ciencia concreta, ésta ciencia.

ciencia encontrada, *esta* ciencia tiene un *objeto adecuado*. Objeto ordenado a la ciencia, y la ciencia al sujeto a partir del cual se puede discernir el objeto.

Existe por tanto esta distinción entre ente objetivo y ente real:

- **Ens como objeto:** Sería la cosa en sí, que tiene que ser representado.
- **Ens real:** Sería el venir hacia mí de la cosa en su representación.

El ente tiene verdaderamente la forma del intelecto. La metafísica llega a ser epistemología que se funda en modo a la significación. La metafísica actual es formal ha olvidado aportar a la significación el sentido.

3. SER Y ESPÍRITU

Hemos visto la aportación del medioevo a la impostación filosófica hasta el nominalismo, quedando a un paso del idealismo desde la orientación presentada. El mundo es un texto o fórmula matemática que se interpreta y entiende, una fórmula con la cual la mente humana puede coger la verdad.

En este tema desarrollaremos los tres siguientes puntos:

1. La esencia de la modernidad.
2. El modelo especulativo de los Ejercicios Espirituales.
3. Reflexión programática a partir de las tres preguntas de Kant en la crítica de la razón pura.

3.1 Certeza y verdad. La esencia de la modernidad

Gilbert pretende en este punto contestar las habituales y clásicas teorías que afirman entre otras cosas que la modernidad llega al agnosticismo separando la fe y la razón. Él piensa que esta separación la heredamos del nominalismo.

También se afirma que la modernidad ha roto la relación Dios-hombre y éste es el motivo que ha llevado Europa a la crisis. El hombre moderno elige la prepotencia de la subjetividad que se impone a la objetividad. A nivel de mentalidad se pasa a un rechazo de la acogida y obediencia a la autoridad, a la realidad y a Dios. Todas estas afirmaciones para Gilbert no son más que una interpretación ideológica y política de las cosas.

En la época moderna el hombre asume la responsabilidad de su destino, signos de esto son la creación de bancas, de universidades (cuya autonomía es reconocida con gran dificultad por los poderes reinantes). El hombre culto y económico rechaza el destino en la historia. Con el tiempo el poder político tomará el esplendor del barroco hacia la ilusión de ser sacro (en realidad “hace como si ...”, pues ¿de qué sacralidad es expresión?). El hombre pretende la autonomía a partir de la responsabilidad, pero el poder por las armas se impone. La vida de la edad moderna ha descartado una estructura de orden vertical, y el hombre ha tomado las riendas y la autoridad sobre el mundo.

Dios desaparece del mundo poco a poco. Realmente Dios se ha convertido en algo muy ambiguo. El hombre moderno ya no desea confiarse a verdades últimas y definitivas. Nos encontramos en un mundo dudoso, con un escepticismo distinto del griego. El escepticismo griego está bien caracterizado en el *Gorgias*³³ de Platón que proclama la imposibilidad de conocer más radical. Es el escepticismo que afrontó en su tiempo San Agustín con su famoso “dubito ergo sum”. En el “dudo luego existo” agustiniano emerge una posibilidad de conocer.

³³ http://www.inicia.es/de/diego_reina/antigua/platon/gorgias.PDF

3.1.1 Descartes

Al origen de la modernidad encontramos el *cogito* cartesiano. “Cogito ergo sum” dirá Descartes. En este caso se pone el *cogito* como lugar de la certeza. Pasando de la formula agustiniana a la cartesiana se pasa a la modernidad de la subjetividad prepotente.

No obstante, el texto de Descartes insiste en el hecho que el *cogito* nace a si mismo a partir de una duda. Se trata de un *cogito* que puede equivocarse, es frágil y requiere una fundación en Dios. Aparece un *cogito* limitado, revelador de la realidad limitada del hombre. Todo se supedita a la subjetividad pero esta aparece frágil. Un signo de esta situación aparece en el libro de las Confesiones IV: “el yo se ha convertido en una gran pregunta para mí”.

3.1.2 Montaigne

Montaigne³⁴ muere antes de que Suárez³⁵ escriba en 1597 sus “Disputaciones Metafísicas”. Se trata de un sabio escéptico, que niega la fundación de las certezas de las cosas más banales. Todo es opinión y a partir de las opiniones (buenas o malas) se realizan las elecciones (buenas o malas). La razón no es aquí una razón científica, su función es liberarnos de las pasiones que emergen de nuestras opiniones, tiene pues función de dirigirnos, pero renuncia a un saber definitivo. Por ello el lugar de nuestras decisiones es

³⁴ Montaigne, Michel Eyquem (señor) de HIST. (1533-1592): Filósofo escéptico francés, nacido en el castillo de Montaigne, Périgord. Su padre quiso darle una exquisita educación e impidió que, hasta los seis años, conociera otra lengua que el latín. Estudió en las universidades de Toulouse y Burdeos, fue un gran conocedor de la literatura humanista de su época, y participó en la vida política de su tiempo como miembro del parlamento de la ciudad de Burdeos e incluso como alcalde durante cuatro años. Tras un viaje a Italia, se retiró a su castillo entregado a la lectura y a la corrección de sus obras. Su obra más conocida y más influyente son los tres volúmenes de *Essais* [Ensayos], publicados entre 1580 y 1588, siendo de ellos el fundamental el denominado *Apología de Ramon Sibiuda*, que escribió tras haber leído las recientemente publicadas obras de Sexto Empírico y haber traducido y comentado la *Theología naturalis sive liber creaturarum* (Teología natural o libro de las criaturas) del médico y filósofo catalán (llamado Sabunde, Sebonde, Sebond o Sibiuda), que afirmaba que el hombre puede conocer por la razón natural todas las verdades religiosas. Montaigne sostiene decididamente la total incapacidad del hombre para conocer con certeza y, frente al optimismo renacentista, se adhiere a posiciones propias del estoicismo, el epicureísmo y el pirronismo, sobre todo. Adopta como lema de su vida, *Que sais-je* [¿Qué sé yo?], a saber, la actitud escéptica del sabio que duda de todo y es consciente de sus limitaciones en el conocer. El influjo de las obras de Montaigne fue considerable entre los llamados libertinos, y muchos autores del s. XVII, entre ellos Bacon, Mersenne, Gassendi y Pascal y, sobre todo, Descartes, que seguramente tuvo presente el escepticismo de Montaigne en su búsqueda de un criterio de verdad.

³⁵ Suárez, Francisco (1548-1617) HIST: Filósofo y teólogo español, nacido en Granada, de una familia de ocho hermanos, seis de los cuales ingresaron en religión. Es considerado el filósofo escolástico de mayor relevancia del s. XVI. Ingresó joven en la Compañía de Jesús (padres jesuitas) y enseñó en Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá y Coimbra. Sus obras y su enseñanza intentan renovar la filosofía escolástica, en la época de la Contrarreforma en España. De orientación básicamente tomista, rechaza en muchos puntos las tesis tradicionales del tomismo, buscando a veces una vía de conciliación entre esta corriente escolástica y el escotismo, o sosteniendo tesis independientes. Una de sus teorías discutidas es el llamado congruismo, también llamado «ciencia media», con el que intenta componer la aparente contradicción entre la libertad humana y la presciencia y omnipotencia divinas (postura semejante al molinismo), y que opone a la explicación que de esta cuestión ofrece Tomás de Aquino.

Su obra de mayor importancia es *Disputationes metaphysicae* [Disputaciones metafísicas] (1597). En *De legibus ac legislatore* [De las leyes y el legislador] (1612) trata del derecho natural y el derecho de gentes, posteriormente llamado derecho internacional.

el lugar del testimonio de los otros, testimonios que dejan espacio entre el yo-mundo y la sociedad, para la forma nosotros, es decir, para las fuerzas comunes, donde se juega una efectividad de relaciones humanas, donde se busca la verdad. Así en Montaigne encontramos un escepticismo, pero abierto a la esperanza. Es escéptico en cuanto se opone al racionalismo griego, por querer respetar la realidad de la vida humana. Vivir bien no es un vivir fundando todo en primeros principios, vivir bien es vivir modestamente, a la medida de la naturaleza humana. Montaigne está desencantado del mundo porque afronta los límites insuperables del conocimiento. La posición de Montaigne es la sabiduría del hombre limitado y no la del hombre prepotente.

3.1.3 Huérfanos de Dios

El modelo de Bacon³⁶ acoge esta modestia del hombre que sabe que no sabe, sin pretender más. Así invita a abandonar la teoría de los Escolásticos y su sistema cerrado. Ir a los laboratorios donde la experiencia enseña a reconocer los límites. El mundo de la ciencia es incierto y en él se busca la verdad progresivamente. No se trata de escepticismo sino de realismo científico.

Descartes contempla y busca el fundamento de la certeza porque encontrarla es problema. La subjetividad moderna no es gloriosa.

La ciencia del pulmón occidental de la Iglesia debe permanecer abierta a la ciencia del pulmón oriental, para no caer en reducciones del saber que llevan a totalitarismos a nivel práctico.

Volviendo a la Antigüedad: según Anaxágoras, contemporáneo de Sócrates, el primer principio es el $\sigma\tau\alpha\tau\eta\sigma$; antes que él, Heráclito afirmó el $\pi\alpha\rho\alpha\tau\eta\sigma$ como primer principio, para los griegos el primer principio es noético, del orden del saber, de la razón. Con la Revelación cristiana, el logos no es el principio sino es el fin. La dimensión afectiva desarrollada por San Agustín da testimonio del cambio acaecido en la comprensión de los términos y se distancia de la objetividad griega.

³⁶ Bacon, Francis (1561-1626) HIST: Principal filósofo inglés del Renacimiento, padre del empirismo moderno y gran promotor de la idea de que el saber es útil para la vida práctica. Nació en Londres, ingresó en la universidad de Cambridge a los 12 años e, hijo como era del Lord Guardasellos de la reina Isabel, se preparó para la vida política estudiando jurisprudencia en el Gray's Inn de Londres. Su notable carrera política se vio interrumpida cuando, acusado de corrupción, en 1621, ante la Cámara de los Lores, fue declarado culpable y encerrado por un corto período de tiempo en la Torre de Londres, quedando excluido de la vida pública y muriendo sin ser rehabilitado. A pesar de su actividad política halló tiempo para la intelectual, por la que principalmente la historia le recuerda. Tras numerosas obras de crítica de la tradición filosófica clásica, medieval y hasta la renacentista de su tiempo, proyecta una obra enciclopédica, a la que da el nombre de *Instauratio Magna*, La gran restauración, que divide en seis partes, de las que el *Novum Organum* (publicado en 1620) es su parte segunda.

El gran mérito de Bacon es haber previsto la utilidad práctica del saber teórico y la posibilidad de transformar la sociedad mediante las aplicaciones de la ciencia y la técnica. Para ello, entrevió la necesidad de una reforma del saber de su época, consistente en una reorientación de la ciencia hacia la naturaleza y hacia los hechos, y el recurso a una metodología adecuada, no basada en la lógica aristotélica. Este nuevo método es el que expone en su *Novum Organum*, obra que pretende ocupar el lugar otorgado hasta entonces a la lógica aristotélica, u *Organon*. Su nueva lógica tiene dos partes: la destructiva, que consiste en la doctrina de los ídolos, y la constructiva, que expone las reglas del nuevo método, al que denomina interpretación de la naturaleza. La inducción baconiana supone de hecho la obtención de hipótesis o conjeturas por eliminación, las cuales somete de nuevo a otras pruebas.

En el siglo IV con el Concilio de Constantinopla surge toda la problemática del *Filioque*³⁷. El modelo occidental es el modelo de uno de los pulmones de la Iglesia, si olvidamos el otro pulmón se corre el riesgo de volver a un logos cercano a la concepción griega, el logos *primo principio*. Es contra esta impostación racionalista que vuelve en el cristianismo occidental que la modernidad se resiste. Si existe un ateísmo en la modernidad es respecto a este modelo. En la realidad de su vida el hombre sabe de no saber más, ha conocido las guerras de religión, enfermedades, peste... Las grandes catástrofes acaecidas al inicio del mundo moderno han contribuido no poco a que el hombre sea para sí mismo una gran pregunta, como escribía ya San Agustín en sus confesiones. Más que haber entrado en un tiempo de ateísmo, la modernidad se ha convertido en huérfana de Dios, Dios se ha oscurecido. El hombre se ha convertido en una gran pregunta y de ahí nace la historia como ciencia.

Descartes por un lado está atento a no perder la mentalidad antigua, por eso el cogito será una filosofía del instante. Pero el mismo Descartes hace memoria de su historia y escribe su propia teoría. El hombre se interesa por la historia. Con el renacimiento se vuelve al pasado. Es también cuando Spinoza en su *Tratado Político Filosófico* reconstruye la historia del pueblo de Israel. El tiempo moderno es el tiempo del hombre inseguro de sí, atento al pasado. El saber será de laboratorio y memoria histórica. El hombre moderno se siente ya huérfano de Dios.

3.2 Espiritualidad ignaciana

La espiritualidad de San Ignacio es una espiritualidad moderna. El trato característico es el de la subjetividad del hombre que debe decidir. De hecho la misma estructura de los ejercicios que duran cuatro semanas lleva a la elección entre la segunda y tercera semana. En ellos la libertad se implica y compromete.

Hay tres maneras de realizar la elección:

- a) Cuando se tiene una evidencia inmediata (que debe siempre verificarse en un segundo momento)
- b) Verificando los sentimientos (después será también necesaria una verificación con el tercer modo)

³⁷ El tema trinitario que ocupará la atención a finales de la época patristica y al comienzo de la Edad Media es sin duda alguna, la polémica teológica entre Oriente y Occidente del *Filioque*. El origen de la controversia es la procesión del Espíritu Santo, o más concretamente sobre el papel del Hijo en dicha procesión.

- La teología oriental parte de las personas: El Dios Uno es el Padre que da la divinidad al Hijo, mientras que el Espíritu recibe su divinidad del Padre por medio del ($\delta\tau\alpha$) Hijo.
- La teología occidental, por el contrario, parte de la única naturaleza divina que se actúa (a través de mutuas relaciones) en las Tres Personas: En el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, el Padre engendra al Verbo; del amor mutuo entre el Padre y el Verbo procede el Espíritu.

Siguiendo el esquema lineal, los orientales subrayan que el Espíritu Santo es el extremo de Dios, el desbordamiento del amor del Padre y del Hijo sobre la creación y la historia, y al mismo tiempo, afirman la distinción de las personas y su "orden" en la vida divina.

Con su esquema circular, los occidentales subrayan que el Espíritu Santo es la intimidad de Dios, el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, y destacan la unidad y la equidivinidad de los Tres.

- c) Escribiendo en un folio en columnas diferentes y para cada una de las elecciones los aspectos positivos y los negativos.

Es un proceso lento que no se fía de las iluminaciones, es un modo analítico, prudente, basado en la propia historia, las circunstancias,... Decide y después se confía a la voluntad del Señor. Esta espiritualidad ignaciana siendo moderna está muy inserta en la tradición.

3.2.1 *Modos de realizar la exégesis*

Para el desarrollo de este punto nos apoyamos en dos autores franceses: G. Fessard y H. de Lubac. Este último en 1950 escribe en cuatro volúmenes la obra "Exégesis Medieval" dónde trata el problema de saber como se organiza una exégesis. Descubrimos que han existido técnicas diferentes. De Lubac expone un modelo que atravesó todo el Medioevo. En este modelo se distinguen cuatro sentidos (o etapas):

1. **Sentido literal:** es el que se estudia con la historia, la gramática, la fuente literal.³⁸ La exégesis contemporánea es especialista en este sentido, pues surge en reacción al modernismo. Es la época de Lagrange, de la creación del PIB. Se insiste en el carácter literal y en la historia de los textos.
2. **Sentido espiritual:** que se desdobra en otros dos o tres sentidos.
 - a. Una primera serie presenta dos sentidos espirituales: inicia con un *sentido espiritual moral* y después pasa a un *sentido espiritual intelectual*. Aquí podría situarse Orígenes, por ejemplo. Si pongo el sentido ético antes del intelectual, es la ética la que orienta el modo de interpretar los textos, que establece la ciencia del significado. De aquí aparece un modelo de Iglesia, es el modelo clásico de la filosofía que medita sobre el hombre, y sobre Dios como posibilidad de ser afirmado. El hombre aparece tendido hacia Dios, hacia la Revelación. Se va del sentido moral al sentido dogmático. Es un modelo muy rico que pertenece a una estructura de Iglesia que no está cerrada en su propia casa sino que habla la lengua de la gente.
 - b. Otro esquema que se practicó y que ganó el terreno al anterior, presenta tres sentidos espirituales:
 - *sentido dogmático:* momento de la comprensión, de la explicación. Es el lugar del saber.
 - *sentido ético:* momento práctico, iluminante del sentido, que viene iluminado por el sentido dogmático. Es típicamente aristotélico, primero debo saber y después elegir. Es hacer pasar en la vida lo concebido en modo abstracto a través de la elección.
 - *sentido analógico:* es el sentido de la alabanza, filosóficamente el sentido de la maravilla.

³⁸ Suma Teológica I, q. 1, a. 10.

3.2.2 *La estructura de los Ejercicios y comparación con los sentidos exegeticos.*

En los Ejercicios estos cuatro sentidos son retomados así.

1ª semana. Es la reflexión de la historia personal marcada del mal y del pecado. Se trata de ver el mal actuando en el mundo, un mal “injustificable”, pero que está, como dice J. Nabert. Al final de esta semana el hombre pierde toda gloria personal. Aunque queda siempre la memoria del Principio y fundamento, donde el hombre aparece a imagen y semejanza, dependiente del Creador. Ante el sentido literal de la historia dañada por las guerras, el hombre toma la responsabilidad.

2ª semana. Contemplación de pasos del Evangelio donde Jesús está entre nosotros. Se trata de contemplar lo que hace, dice. Desde El se ve una nueva creación. Es el momento de la representación. De frente a la primera semana aquí la esperanza aparece posible. Pero para pasar esto a la vida es necesario hacer elección. En este momento pido ponerme al servicio del Jesús contemplado. Estamos pasando del sentido dogmático al ético. Esta elección se hace valorando los dones que cada uno ha recibido y según sus capacidades.

3ª semana. Contemplación de la pasión de Cristo. Hay una referencia al mal de la primera semana. Cristo siendo el Hijo de Dios soporta todo esto. El me ama, ama al hombre en su fragilidad. Este seguir a Cristo es una elección que no abandona, sino que tiene en cuenta el mal de la primera semana. No se trata de una libertad gloriosa (“yo decido seguirte”), en este contexto la libertad no es maestra de si misma, no es gloriosa, sino que es una libertad que se empeña en lo cotidiano, en este mundo que nos hace sufrir. La libertad se descubre en este mundo unida al Hijo del Padre. Es una semana ciega, no se ve. La meditación es caminar con Jesús.

4ª semana. Es la semana de la resurrección. No es la gloria del mundo. Se trata de ver como Jesús consuela, es decir acompaña. La alegría no es huida de la realidad, sino de quien se sabe amado y acompañado por Dios. La alabanza es un caminar paso a paso de aquel hombre que se sabe amado de Dios.

Es importante hacer notar cómo en los ejercicios se articula la esencia de la libertad según el ejercicio efectivo, es decir, su historicidad. En la dialéctica de estos ejercicios se unifican diversos elementos de la existencia humana siguiendo el ritmo de un dinamismo espiritual donde las etapas están concatenadas las unas con las otras.

Esta manera de reflexionar es típicamente moderna y rompe con los hábitos aristotélicos que orden el discurso metafísico en función de una jerarquía de objetos de ciencia. Con la Modernidad surge una nueva idea de objetividad. La ciencia moderna, es eficaz en cuanto pone en evidencia la apertura indefinida de la subjetividad, su proyecto hacia el mundo.

La división de los ejercicios espirituales es en cuatro semanas y de otra parte, en tres vías. Esta división en tres tiempos es fiel a la secuencia tradicional de las tres vías espirituales (purificativa, iluminativa y unitiva).

Los ejercicios espirituales no conducen la libertad a la plenitud de su realización subjetiva, sino que recorren los misterios de la salvación según una

articulación en la cual el dinamismo más vivo de la libertad es revelado a sí mismo indisponible. La unión de las cuatro semanas con los tres vías sugiere la apertura subjetiva a la necesidad de un tiempo objetivo.

3.3 El giro contemporáneo

En la tradición filosófica encontramos los tres trascendentales: verdadero, bueno y bello, que se corresponden con el sentido dogmático, el sentido ético y el sentido de la maravilla. Esta confluencia entre la metafísica más auténtica y los sentidos de la Escritura nos hace pensar, más aún si se compara con la estructura de los ejercicios.

Kant en la Crítica de la razón pura pone las tres preguntas:

- qué puedo saber -- CRPura --verdadero—dogma --saber limitado, que se construye progresivamente, no inmediato. Hay un límite al saber.
- qué debo hacer -- CRPráctica --ética --bien
- qué me está permitido esperar --C del juicio -- bello- estética

La metafísica es la reflexión de lo más universal, dice Heidegger, pero ¿qué es eso más universal? ¿Sólo el esente en cuanto esente? O más bien todo este abanico de posibilidades que hemos contemplado: el verdadero -- el bien -- el bello?

Tabla comparativa				
Sentidos escritura	Literal o Histórico	Espiritual		
		alegórico o dogmático	tropológico o ético	anagógico o de alabanza
Semanas de los ejercicios	1. Historia personal marcada por el mal	2. Jesús maestro	3. Pasión de Jesús	4. Resurrección
Vías	Purificativa	Iluminativa		Unitiva
Trascendentales		<i>Verum</i>	<i>Bonum</i>	<i>Pulchrum</i>
		Dogma	ética	estética
Kant		¿qué puedo saber? Crítica razón pura	¿qué debo hacer? C. razón práctica	¿qué puedo esperar? Crítica del juicio

II PARTE: COMPOSICIÓN

4. ANALOGÍA

Hemos visto en la sesión precedente que la metafísica tiene una historia problemática. Aparece con los primeros filósofos presocráticos y luego se desarrolla en una dirección con modo específico. Al meditar sobre la historia de la metafísica no podemos decir que sea el objeto de la metafísica lo que ha venido profundizado. Pues no se desarrolló la metafísica considerando su objeto (el ser en cuanto ser). Ésta permanece inaferrable al horizonte como una pregunta: los instrumentos racionales para alcanzar el término no fueron nunca adaptados a lo que el intelecto (nous) percibe como horizonte de su pregunta. Esto es lo que constituye la historia de la metafísica.

La profundización sobre la pregunta metafísica no se apoya sobre la cosa interrogada, sino que fija su atención en la crítica de los medios racionales que tienen la pretensión de alcanzar este horizonte. Por eso las categorías fundamentales de la metafísica (causa, principio, sustancia, etc...) no se tratan en perspectiva objetiva; el punto de partida de la pregunta metafísica es un autoconocimiento (nacido con Tales) de la posibilidad de decir el principio uno que abarca todo.

La pregunta metafísica no se pregunta sobre el ser sino sobre el espíritu humano en cuanto es capaz de abrirse a lo universal que engloba al mismo espíritu o mente que se abre a lo universal³⁹.

Este es el espíritu de la metafísica: la mente o espíritu entra dentro de la misma pregunta que se hace, dentro de lo que se está interrogando. Lo más inquietante es que el espíritu humano tenga la pretensión de dirigirse no sólo a regiones del saber sino a la totalidad, en la que él mismo es comprendido. Por eso la metafísica no es ciencia objetiva, en cuanto que la misma mente humana viene implicada en dicha ciencia.

De aquí Gilbert afirma la tesis siguiente:

4.1 El logos humano

La metafísica fue desde siempre hermenéutica. Esta es la tesis que va a defender Gilbert. Lo que recientemente están haciendo los metafísicos de afrontar la metafísica desde un filón de la hermenéutica, estuvo ya desde el inicio presente. Esta comprensión se inicia ya con las categorías.

La categoría metafísica central es la de analogía. No podemos entender bien la analogía considerándola únicamente según la modalidad de la antigüedad. Por ello buscaremos ver ahora cuál ha de ser la forma actual de interpretarla.

La interpretación como modalidad específica del sentido dogmático.

³⁹ Aquí habló de su primera dispensa de metafísica titulada *Espíritu y ser*, y que algunos le criticaron el título, pues el mismo espíritu viene integrado en el ser; pero el sostiene el título como alternativa pero entiende perfectamente que ese espíritu está (incluido) en el ser.

4.1.1 *La pregunta metafísica*

El hecho de interpretar supone siempre hacer inteligible. Hay varios niveles de inteligibilidad. La inteligibilidad que debemos poner en evidencia es autoimplicativa, implica al sujeto que realiza la interpretación, viene implicado él mismo en dicha interpretación. La experiencia espiritual originaria es la pretensión de poner una pregunta universal: el principio uno. El filósofo ha tenido siempre este deseo que constituye la experiencia originaria. En esta pregunta por el universal (principio uno) viene implicado el que realiza la pregunta, por ello la pretensión de la pregunta no puede ser abstracta, puesta fuera de la metafísica.

Heidegger en su obra *Introducción a la metafísica*⁴⁰, distingue tres aspectos en la pregunta metafísica:

1. **Universal.** La pregunta metafísica abarca (abrazo) todo. Es la más universal.
2. **Fundamental.** La pregunta metafísica es la más fundamental; por fundamento debemos entender la causa. Se trata de la pregunta metafísica que se dirige a la causa primera. Por tanto el fundamento sería la causa y el problema del fundamento sería luego el problema de la causa.
3. **Originaria.** La pregunta metafísica es la pregunta más originaria. Queremos decir con ello que no hay ninguna pregunta si no hay quien pregunte. Es la pregunta que surge de la inteligencia del hombre (dassain), de la experiencia humana.

Heidegger dice que el Dasein es el ente (essente) para el cual importa a más alto nivel el ser (essere)⁴¹.

El mismo Heidegger en su *Carta al humanismo*, usa la expresión: el Dasein como pastor del ser (essere). El hombre tiene la responsabilidad de decir lo que es más importante. Si el hombre no pone la pregunta sobre el ser ¿qué hombre será?; el hombre económico, el hombre de la técnica; etc... , pero no sería el hombre capaz de poner la pregunta por la causa última.

4.1.2 *La pregunta metafísica en la antigüedad*

Esta posición podría sugerirnos la posibilidad de interpretar los primeros siglos de la metafísica diciendo que ya al inicio de la metafísica no sólo había una pregunta sólo universal sino también una autointerpretación del hombre en el horizonte del confronto de la noésis. Es el hombre que se abre a lo que no es. Esta idea ya la encontramos al inicio del pensamiento de los antiguos. Ya Parménides dice que pensar y ser es lo mismo.

Aristóteles manifiesta que pensar el horizonte del hombre supone un proceso de abstracción que no se lleva a cabo sin interpretación realizada por las facultades del hombre. La pregunta metafísica no se puede hacer sin el hombre, sin una antropología y una hermenéutica. En la época moderna se hace especial atención a la mente humana que se auto comprende. La

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, pp. 14-15.(colocación en Biblioteca Gregoriana Mag. 637 M 143).

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, México 1971, &4. (colocación biblioteca Mag. 637 M118).

ontología moderna se desarrolla a partir de posiciones nominalistas, donde el filósofo reconoce la libertad de juegos lingüísticos que son una interpretación de la realidad, y no un mero espejo de la misma. Es un pensar capaz de transformar la realidad. Aunque lo realiza un cogito que se conoce frágil, herido. Así se desarrolla la historia de la filosofía.

4.1.3 *La pregunta metafísica en la modernidad*

El padre Henrici⁴² afirma que con la modernidad la filosofía se ha vuelto filosofía trascendental, sustituyendo a la metafísica clásica (que buscaba las condiciones de posibilidad de todo lo que es)⁴³. E. Gilson afirma que el término *ente* puede ser traducido como *lo que es*, *lo que es* una determinación del *es*; si no se da el “es” no tiene sentido (no es) “*lo que*”. El “es” es condición de posibilidad del “*lo que*”. El *ser* aparece como condición de posibilidad de *lo que es*, de todo ente. La metafísica moderna (en camino hacia el idealismo alemán) se concentra sobre lo constitutivo de una reflexión trascendental. Era un modo de meditar sobre el destino del hombre, con una lógica trascendental. El logos no es la propia norma para sí mismo. Estamos en un mundo determinado siempre por una lógica, y por tanto en el *cogito*, no interesa tanto el “*ergo sum*” cuanto el *cogito*, dice Henrici. Es éste por sí mismo auto consciente de sí, poniéndose como punto de referencia para todo ser y saber.

4.1.4 *La pregunta metafísica después de Kant: Metafísica como teoría de la ciencia*

Después de Kant esta reducción en el camino de la reflexión originaria, toma diferentes direcciones, una de ellas sería la de profundizar la pregunta metafísica en una explicación que se contentaría con *dar razón de los procesos científicos*. Aparece así la **metafísica como teoría de las ciencias, que sustituye a una lógica trascendental que a su vez sustituyó la metafísica clásica**. Pero una teoría de las ciencias deja u olvida lo que desde el inicio ha hecho surgir la pregunta metafísica (el por qué, la autoimplicación del sujeto pensante) por el horizonte. Se produce en esta teoría una reducción del sujeto pensante que no conlleva a concluir la historia de la metafísica en esta impostación.

Debemos encontrar lo que sostiene la metafísica, la autoimplicación del hombre en el horizonte infinito de su pregunta. De ahí la propuesta del padre Henrici desarrollada por Coreth (con ella se corresponde la de Gilbert), establece que lo que debe buscar el metafísico, lo que constituye el ánimo de la metafísica es el dinamismo de la pregunta universal; si se le saca la dimensión universal a la pregunta, no se podrá establecer un discurso metafísico que se disponga al diálogo, convirtiéndose así la pregunta metafísica en un enunciado, (una pregunta que debe ser comprendida). La atención al otro, el diálogo, el hablar a los otros, que constituyen una

⁴² El padre Henrici nos ofrece una exposición sobre la historia de la filosofía entorno al idealismo de la filosofía alemana (**falta título libro**), colocación biblioteca SL 645 B4, pp. 596-7.

⁴³ Nos ha señalado Gilbert, tres libros fundamentales de metafísica: *El ser y tiempo* de M. Heidegger; *El ser y la esencia* de E. Gilson, *Verdad del mundo* de H.U. von Baltasar.

posibilidad de la metafísica, no vienen consideradas en una metafísica como teoría de las ciencias⁴⁴.

El diálogo es condición de posibilidad de búsqueda intelectual, sobre todo en el caso de la metafísica. La autoimplicación personal en el diálogo es el punto de partida de la metafísica en clave hermenéutica.

4.2 Explicar y comprender

Paul Ricouer explica (distinguiéndolos) los términos *explicar* – *comprender*, retomando la distinción de Dilthey. Las ciencias naturales buscan explicar la cosas desde la explicación de sus causas. Pero una causa debe ser proporcional al efecto; hay una cierta homogeneidad entre causa explicativa y efecto explicado. Esta homogeneidad hace que el discurso científico pueda presentarse como ciencia objetiva. Las *ciencias del espíritu*, en cambio, tratan de comprender. También se ha intentado explicar al hombre en estos mismos términos, explicar en sentido natural, cuando el hombre no puede ser *explicado* sino *interpretado*.

4.2.1 Autoimplicación de la pregunta metafísica

La interpretación es autoimplicativa a diferencia de la explicación científica. El hombre que busca comprender es el hombre que se expresa; la expresión es modalidad de ejercicio de efectividad y afectividad del cogito que se pone fuera de sí y donde el hombre viene implicado. Es necesario reconocer en esta expresión la actuación del cogito. Un cogito que se manifiesta expresándose, que está autoimplicado en sus expresiones. El cogito no podría explicarse sin el análisis de estas expresiones (actuaciones) en las que está autoimplicado. Encontramos aquí la paradoja del conocimiento del cogito a partir de aquello que no es él mismo y son sus actuaciones. En la búsqueda de las explicaciones se trata de entender el destino de la subjetividad que se despliega fuera de sí. La verdad de estas explicaciones no se revela sin la atención al cogito que en la expresión se expone.

La metafísica es reflexiva: Descartes trataba el *cogito* como si fuera una cosa del mundo situada ante él. Se han presentado los riesgos que supone hablar de la metafísica como reflexiva, ya que supondría poner el cogito fuera de sí, objetivándolo.

En defensa de la metafísica reflexiva está: la distinción entre discurso explicativo e interpretativo. El discurso interpretativo no es un discurso objetivante, cerrado, sino que permanece abierto a un cogito que se deja coger en un sistema autoimplicativo y ninguna expresión podrá agotar la originalidad del cogito.

Para terminar, el discurso metafísico es autoimplicativo, no se cierra en el mundo de sus representaciones, y en cuanto tal es abierto, atento a la alteridad como tal, a la que no se cierra en la posición autónoma del cogito. Esta apertura a la alteridad da razón expresa del movimiento de expresión del cogito (del pensamiento que se expresa), pero a la vez previene para no cerrar la

⁴⁴ Gilbert ha puesto como modelo de ello a Austin, con su teoría de los actos de habla. Se busca entender el acto de ser como performativo.

apertura a cualquier discurso interpretativo. Hace posible todos los discursos de alteridad y diferencia sin agotarse en ninguno de ellos. La metafísica hermenéutica se abre a la alteridad como alteridad; tiene como estructura fundamental la alteridad.

4.3 Diferentes analogías

4.3.1 Discurso sobre la analogía

El término “analogía”, que viene de *logos* (palabra, discurso, razón) y de *ana* (hacia el alto), significa un movimiento desde lo bajo hacia lo alto, que pertenece o ha estado atribuido a un elemento del lenguaje. Este movimiento “dal basso” hacia lo alto, considerado en su forma más elemental, procede tradicionalmente de lo múltiple (“dal basso”) hacia lo uno (hacia lo alto). Se trata de un término que viene utilizado cuando el discurso metafísico se hace discurso sobre Dios. Este modo de la analogía o analógico de hablar de Dios pasa a través de la negación⁴⁵.

La cuestión que nos planteamos aquí es cómo pensar la vía de la negación como algo esencial en este discurso.

La analogía es un discurso que nos conduce hacia lo alto, un *alto* que permanece indeterminado, que es la alteridad como tal.

Aristóteles traduce el término “análogo” por relación, así, podemos hallar una analogía entre “el cielo que hoy está bello y el paraíso”, se da una relación entre la alegría que produce un día así y la alegría del paraíso, hay una relación entre la alegría y la luz del día. En este caso podemos hablar de una analogía pobre (en realidad se trata de una metáfora), que se refiere a dos términos de nuestro mundo.

Para explicar la apertura de la analogía debemos acudir a términos que converjan. En el libro sobre las Categorías Aristóteles distingue entre unívoco – equívoco – análogo. Llama *unívoco* un término que no cambia de significado en una secuencia de proposiciones que se requieren coherentes, pues un término no es unívoco en sí mismo sino en una secuencia de proposiciones, la problemática de la univocidad no está en la definición del término sino en la relación. *Equívoco*, el que cambia de significado en una secuencia de proposiciones.

Duns Escoto ha presentado la tesis de que el ser (*essere*) debe ser unívoco, porque es el más universal de todos, y si se quieren comprender las cosas, éstas deben ser coherentes, es decir unívocas.

El ser constituye la forma más universal de todo; sin embargo en nuestra realidad, en el mundo no sucede así, pues las cosas en su realidad propia son

⁴⁵ ¿Podemos decir que Dios es bueno?

Vía afirmativa: Podemos afirmar de Dios que es bueno ya que pensamos que la experiencia que podemos tener de bondad es aplicable a Dios.

Vía negativa: No podemos afirmar que Dios es bueno si la medida que tenemos de bondad es la mía, deberemos decir que Dios no es bueno.

Vía eminente: Puedo sobrepasar esa negación retomando la primera afirmación, sabiendo que no lo afirmo igual que lo afirmo en mi experiencia, y diré que Dios es bueno de una manera eminente. En esta vía es habitual olvidarse que previamente debo haber pasado por el momento negativo, sino puedo confundirla con la primera vía.

siempre únicas, irrepetibles. Un “es” no es un “eso”. Lo que es no es universal, por eso se puede distinguir de otro. Por ello se debe decir que el término *ser* es equívoco, porque nos envía a algo que no puede ser la misma cosa. El es une y distingue. El término *ser* es unívoco en el discurso científico y equívoco en perspectiva real.

Analogía es síntesis de univocidad y equivocidad. Todo lo que es surge en presencia de nosotros, apareciendo así la proposición de Parménides *pensar el ser* es normativa : reconocemos todo lo que se presenta al pensamiento, lo que no se presenta al pensamiento no se conoce, y lo que no se conoce no se dice y lo que no se dice no es.

Pero la presencia aparece de muchos modos: ser sensible, ser matemático,... (Santo Tomás distingue la materia sensible y materia inteligible -la de la matemática-)

La materia es aquello sobre lo que reposa el pensamiento, la mente. El ser, que es el lugar donde se reposa la mente, se presenta en diversos modos, es ambiguo. Sin embargo se puede decir que la estructura común de todo lo que es, es el venir en presencia, surgir en presencia del nada, la postración de un origen que me viene a la presencia, siendo. Viene en presencia y a la vez siendo en alguna determinación. Es siempre lo mismo, el mismo, pero a la vez siempre diferente en su venir a la presencia. El ser demuestra su univocidad (aparece, viene, ...), y a la vez su equivocidad (en modo suyo —particular—, en diversos modos,...). El “es” en el vocabulario significa dinamismo, movimiento. Lo que quiere meditar la analogía es sobre esta dinamicidad.

Para comprenderla nos referimos a la metáfora, que no es propiamente analogía pero es relación. Aristóteles en la Retórica dice que hay diversos tipos de metáfora, pero lo que aquí nos interesa es ver cómo esa relación de la metáfora tiene una norma o medida (no es algo absurdo). La metáfora literalmente destruye el significado pero sin engañar sobre el sentido.

Así el decir: “la vejez es la tarde de la vida.” Descubrimos que hay una relación “normativa” entre los dos términos.

Vida	x	Se da una relación de igualdad entre dos
_____	=	relaciones, que se funda sobre una relación
Vejez	tarde	necesaria entre las dos partes de la
		relación. Tenemos una parte antropológica y
serie	serie	otra cosmológica. Al interno de estas dos
antropológica	cosmológica	series independientes, hay una necesidad a
		pesar de la independencia. Se da una

necesidad de ligamen, de paso de un término al otro que hace que convengan, según la medida de la relación, x no puede ser cualquier término, en este caso requiere x=día. Una relación continua que consiste en un dinamismo de un término hacia el otro.

La metáfora sería una analogía de relación extrínseca, atributiva porque se hace una determinación del sujeto. En el contexto de la analogía, el pensamiento no es tanto llevado “al lado” (como sucede en el caso de la metáfora) cuanto “hacia arriba”, hacia algo que está por encima, que une en sí mismo las diferencias sin llegar a identificarse ni ser alguna de ellas.

Según el rigor de la metafísica, la analogía es intrínseca no extrínseca, es una característica de aquello que es, no una característica atributiva. El *Es* significa una modalidad, dinamicidad de aquello que es hacia su expresividad.

4.3.2 *Analogía intrínseca y denominación del acto*

El ser es en acto en su expresión. El acto de ser es venir en presencia, cada essente expone una modalidad de un acto originario. La reflexión metafísica que medita sobre la ulterioridad, medita sobre este ser en acto en su expresión intentando recomponer el camino de esta donación, que se da en modos diversos —el ser que está al origen es específico de cada cosa—.

Melchiorre que ha escrito *La vía analógica*, insiste en este libro que lo que vuelve posible y necesario la analogía es que todo lo que está en nuestro mundo viene suponiendo una anterioridad fundante, ulterioridad que permanece en secreto. No hay ninguna determinación que se me aparezca si no está detrás algo que yo no veo (un “mundo” indeterminado, velado, que es el ser para el metafísico, en lenguaje heideggeriano); ser que permanece velado, pero que se propone aparecer determinado en la *lightun*, pero es aparición de un origen que poniéndose (presentándose) en la determinación se esconde. Por eso la analogía es un camino que tiende hacia lo alto, hacia un origen que se ofrece en la determinación, que es un acto de ser.

La reflexión metafísica es una reflexión analógica, no pretende nombrar, conocer el origen como ente, sino que después de cruzar la vía de la negación, sube hacia el ser, a la universalidad modulada en varios modos pero con una única fundamentación (con un único fundamento).

El instrumento mayor de la metafísica es el de la analogía del acto de ser, dado que el objeto de la metafísica es meditar lo que va más allá del dinamismo.

Al plantearnos hablar de la analogía, no se trataba de estudiarla a fondo sino de presentarla. El discurso analógico pertenece a la esencia de la razón y nos lleva a sus propios límites. Kant, en sus *Prolegómenos a toda metafísica* en el §57 distingue entre frontera y límite. La frontera remite a lo que se encuentra dentro de las fronteras; límite envía a lo que está más allá; el límite es una introducción al otro que no está dentro de las fronteras, abre a la inteligibilidad del otro, el límite no bloquea el discurso.

5. SABER Y CONOCER

EL SABER CIENTÍFICO Y EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

5.1 Principio de razón

Con la modernidad se abandona la problemática de la analogía. Se mantiene un logos positivo, determinado por los hechos (los datos). El discurso científico no tiene como norma propia una negación, rechaza esta como camino hacia la totalidad del saber. La ciencia moderna asume la responsabilidad de sí misma, el pensamiento moderno se encuentra deseoso de fundarse a sí mismo, angustiado de sí mismo, de ahí las guerras de religión y hechos similares.

Buscamos precisar esta mentalidad moderna por ello tomaremos el texto de una conferencia de Heidegger de 1956 *La proposición del fundamento*⁴⁶ donde aborda la problemática del principio de razón suficiente. Este principio había sido formulado por Leibniz como uno de los dos principios de conocimiento:

«31. Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo opuesto o contradictorio a lo falso.

32. Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que así sea y no de otro modo. Aunque las más veces esas razones no puedan ser conocidas por nosotros.»

LEIBNIZ; *Monadologia* 31-32

Heidegger afronta esta problemática y busca una explicación:

«La proposición del fundamento reza: ***Nihil est sine ratione***. Se traduce: ***nada es sin*** fundamento. Cabe transcribir lo que la proposición enuncia de la forma siguiente: todo, es decir, toda suerte de cosas que, de algún modo, ***sean***, tiene un fundamento. ***Omne ens habet rationem***. Aquello que cada vez es efectivamente real tiene un fundamento de su realidad efectiva. Aquello que cada vez es posible tiene un fundamento de su posibilidad. Aquello que cada vez es necesario tiene un fundamento de su necesidad. ***Nada es sin*** fundamento.[...]

Leibniz eleva el ***nihil sine ratione***, el «nada sin fundamento», a la dignidad de proposición fundamental suprema mostrando hasta qué punto la proposición del fundamento fundamenta todas las proposiciones, es decir fundamenta ante todo cada proposición como tal. Ese carácter de la proposición del fundamento se pone de manifiesto en el título latino

⁴⁶ Heidegger; *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, pp. 183-200
http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/der_satz_vom_grund.htm

completo que Leibniz da al principio. Leibniz lo caracteriza como el ***principium rationis sufficientis***. Traducimos ese título elucidando cada una de sus determinaciones. El ***principium rationis*** es ***principium reddendae rationis***. ***Rationem reddere*** significa: volver a dar el fundamento. Preguntamos tres cosas:

1. El fundamento que hay que volver a dar, ¿de qué es fundamento en cada caso?
2. ¿Por qué hay que volver a dar el fundamento, es decir proporcionarlo de propio?
3. ¿A dónde viene retrotraído el fundamento?»

Así veamos estas tres preguntas: ¿de qué cosa el fundamento será el fundamento?, ¿por qué el fundamento necesita ser expresado? y ¿dónde y a quien viene dado el fundamento?

5.1.1 *De qué cosa el fundamento es el fundamento*

«A la primera pregunta responde Leibniz con una observación breve, pero de gran alcance. El fundamento es tal que hay que volver a darlo, ***quod omnis veritatis reddi ratio potest*** (Gerh. Phil. VII, e] 309), «porque una verdad lo es sólo, en cada caso, si es posible volver a dar su fundamento». Verdad es siempre para Leibniz - y esto es lo que sigue siendo decisivo - ***propositio vera***, una proposición verdadera, es decir, un juicio correcto. El juicio es ***connexio praedicati cum subiecto***, conexión de lo enunciado con aquello de lo que se enuncia. Aquello que en cuanto unidad unificante de sujeto y predicado soporta su conexión es el suelo, el fundamento del juicio. El fundamento confiere su derecho al acto conectivo. Rinde cuentas de la verdad del juicio. Cuenta se dice en latín ***ratio***. El fundamento de la verdad del juicio viene representado como ***ratio***. [194]» HEIDEGGER; *La proposición del fundamento*

Leibniz responde a la primera pregunta con: “es *de la verdad*”. La verdad está siempre fundada, hay criterios para descubrir la proposición verdadera. El fundamento se sitúa en el juicio, en la buena construcción de la proposición. Juicio entendido como conexión entre sujeto y predicado; una proposición bien hecha establece una buena conexión entre sujeto y predicado. El fundamento es el fundamento de la verdad, la verdad se encuentra en el juicio, es decir en la relación entre sujeto y predicado. En el mismo término de “conexión” encontramos un *logos* que une elementos varios, la razón, el principio de razón suficiente, es una conexión en el interior de un juicio entre términos que convengan. La razón busca conexiones legítimas, equilibradas, verificables, etc; la razón busca la manera como un sujeto puede colocarse en un conjunto con otros sujetos, la razón que cumple su ser, su naturaleza busca qué unir, relacionando un sujeto particular con la universalidad de un predicado.

La razón une un singular al universal⁴⁷, pero esta reducción del singular al universal se hace, paradójicamente, con un trabajo analítico. El predicado

⁴⁷ En la proposición *Pedro es hombre* estoy uniendo al sujeto particular con un concepto universal que se puede predicar de este sujeto concreto.

universal sigue a un análisis, este análisis diluye la unidad singular, existencial, para sacar de ella una variedad de aspectos que son universales, que relaciona un sujeto a otros sujetos en varios sistemas universales⁴⁸. El singular es capaz de ser relacionado con una infinidad de otros sujetos que pertenezcan a otros sistemas universales; el análisis descompone el sujeto y lo relaciona con otros sujetos. La ratio tiene la función de relacionar al sujeto a un universal donde el mismo sujeto se diluye, el análisis científico no respeta la singularidad del sujeto sino que lo lleva a un universal.

El fundamento de verdad del juicio viene de la razón que descompone el sujeto en varios sistemas universales y después recompone, es la razón del principio de razón suficiente.

Leibniz insiste en el hecho de que en una proposición tengamos nociones, una afirmación es aquella en que convienen diversas nociones, la conveniencia de las nociones resulta de un buen cálculo. Heidegger de nuevo:

«De acuerdo con esto, Leibniz, en una carta a Arnauld, escribe:

'Hanovre le 14 juillet 1686: il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions. C'est là mon grand principe, dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'on peut toujours rendre pourquoi la chose est plutôt allée ainsi qu'autrement...' Traducido: ***'es siempre necesario que haya un fundamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquéllos.*** Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que admitir, siendo uno de sus corolarios este axioma común: que nada acontece sin un fundamento, que siempre se puede volver a dar un fundamento por el que la cosa ha sucedido así más bien que de otra manera'. (Correspondencia entre Leibniz, Arnauld y el conde Ernst von Hessen-Rheinfels. Ed. por C.L. Grotefend, Hannover 1846, p. 49: cf. Gerhardt, Phil. II, 62).

El gran principio es el ***principium reddendae rationis***, la proposición fundamental del fundamento que hay que volver a dar.»

No se sabe nada sin el trabajo de la razón humana, que descubre o impone su orden a lo que viene analizado y después re-sintetizado.

5.1.2 ¿Por qué el fundamento debe ser expresamente aportado?

¿Por qué buscar el fundamento? ¿por qué buscar la verdad que está en el juicio?

Para la modernidad la verdad está en el juicio, mientras que para la filosofía sucede al revés. La idea de Heidegger sería que la necesidad del fundamento viene de la necesidad de producir juicios que sean correctos. Es la corrección la que hace necesaria un discurso sobre la verdad:

⁴⁸ Pedro es hombre, Pedro es electricista, Pedro es grande, pequeño, ... todo lo que se quiera que se pueda predicar de Pedro (descubierto por medio de un análisis) y que relaciona a Pedro con un conjunto de otros sujetos que participan del mismo predicado universal.

«Planteamos la segunda pregunta: ¿Por qué hay que volver a dar propiamente el fundamento como fundamento? Porque el fundamento es **ratio**, es decir: dar cuenta. Si no se da, no se confiere derecho al juicio. Falta probar su corrección. El juicio no es ninguna verdad. El juicio es una verdad sólo cuando se indica el fundamento de la conexión, cuando se suministra la **ratio**, cuando se dan cuentas. Tal suministro necesita de un sitio donde la cuenta se deposite, de una instancia ante la cual se den cuentas.»

Esta idea la desarrolla Heidegger en una conferencia de 1938⁴⁹ en la que dice que la modernidad considera, elabora, los modelos representativos del mundo. La ciencia trabaja sobre modelos que permiten universalizar el mundo. Son representaciones. El trabajo del laboratorio no es una observación pura de la naturaleza, es una observación provocada, elaborada, interpretada conforme a unos criterios previos. La ciencia es hipotético-deductiva, la observación no es nunca inmediata, observa lo que es según su hipótesis, no lo que es como es:

«El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud. Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza, han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y el cálculo. Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la exactitud.»(3) pp. 75-76 de la trad. Italiana.

Se pretende que el cálculo sea susceptible de “doblar” para la inteligencia la realidad misma. Se pretende por eso que la verdad sea la exactitud asumible en el cálculo correcto (que la realidad en sí se defina según la exactitud, obviando a la inteligencia la realidad tal como es en sí). El mundo de la edad moderna es un mundo representado según la necesidad inmanente de la *prioridad matemática*⁵⁰.

Las ciencias humanas podrían constituirse de un modo diverso, pero la ciencia exacta quiere ser maestra de las ciencias humanas. Heidegger no profundiza más en esta línea, sólo indica el problema.

5.1.3 ¿Dónde y a qué viene remitido (dado) el fundamento?

El fundamento viene remitido (reso) necesariamente a la capacidad de representar, al hombre que determina a los objetos como objetos en la modernidad del representar.

⁴⁹ HEIDEGGER; *Die Zeit des Weltbildes* conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938 en la "Kurstwissenschaftliche, Naturforschende un Medizinische Gessellschaft" de Frisburgo de Brisgovia, publicada en *Holzwege*. Trad. *La epoca de la imagen del mundo*. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Publicada en Heidegger, M. , *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

⁵⁰ Esto significa que la ciencia moderna esta abandonada a la imagen que el hombre tiene de su poder, y aquí estamos en las críticas de Nietzsche al otro, es una voluntad de poder que es ambigua, por no decir sólo negativa, que constituye la fuente de la ciencia moderna.

Podemos hacer una referencia a Suárez que distingue entre *ens objectivum* del *ens realis*⁵¹.

El objeto propio de la ciencia es la representación.

«Esta objetivación del ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente */la realidad, el ens realis/* ante sí */es decir objetivar, colocar ante sí/* de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro */es decir, cierto/* del ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación.» HEIDEGGER; *La época de...*⁵²

El hombre calculador puede estar seguro. La verdad es reducida en la representación segura, es decir una representación que permite al operar del científico desarrollarse tranquilamente, sin inquietud, con certeza. La epistemología de Descartes quiere dar las condiciones de certeza, no es la verdad metafísica la que interesa sino la certeza que sostiene la validez de un juicio científico del mundo. La certeza epistemológica asume un momento de certeza ontológica, pero lo que le interesa a Descartes es la certeza del sistema.

Este fundamento se dirige al hombre que crea su representación, que la sistematiza y lo hace con previsión. La elaboración de sistemas implica la división del mundo en subsistemas que se puedan referir a uno más grande. Las ciencias modernas son determinadas.

Estas partes de la realidad son abstracciones que elaboran parcialmente representaciones del mundo. Durante la modernidad la realidad se ha reducido a las representaciones del mundo.

El mundo presentado por la ciencia está hecho a piezas, bien determinado, con precisas fronteras.

Heidegger dice que el principio de razón es el principio de razón suficiente. Suficiente de modo que lo que viene oculto en el sistema científico, viene del mismo sistema. La razón humana no es el operar de un crear humano sino que cumplirá la totalidad de las representaciones⁵³.

El operar de las ciencias es un operar en que el hombre despliega la propia comprensión del mundo, el hombre se cree **potente**, capaz de regir el mundo, esta es una de las posibilidades⁵⁴. Pero hay otras posibilidades:

«Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes

⁵¹ El término *objectivum* distinguimos este par ob-jectum, lo que está enfrente, lo que puede ser determinado, es el mundo de la representación que toma por eso el carácter del *ens objectivum*. Es el mundo de la representación, que la subjetividad podrá manejar como crea mejor según sus hipótesis.

El *ens realis*, lo que está en el horizonte de la búsqueda intelectual, que no es la representación del objeto sino que viene intencionado por el *ens objectivum* con una intencionalidad abierta e indefinida.

⁵² Lo que está en cursiva entre */../* son breves comentarios que fue introduciendo Gilbert.

⁵³ Cita ahora una tesis doctoral de C. CASALONE. 7 BC 603 Tesis 1086 “Medicina y técnica” pp. 73-215. También se refiere a Ladrière en su libro de epistemología de las ciencias.

⁵⁴ San Agustín a los donatistas: “yo te contradigo para que tú puedas recoger el mundo” De alguna manera lo que pretende hacer Gilbert es la relación entre esta cita de S. Agustín y el tema de la posesión en la ciencia actual.

más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. [...]

Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas [a los que aún no han visto la causa], o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, según el proverbio, como sucede en los casos mencionados, después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable. Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método». ARISTÓTELES; *Metafísica* I, 2 (982b)

Las cosas que aparecen fuera del lugar — ■ . ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ donde deberían situarse o esperaríamos que estuvieran situadas, provocan maravilla, admiración, por eso la maravilla impulsa al hombre a buscar un lugar donde situar eso que aparece fuera de sitio y termina la maravilla cuando se encuentra un lugar y la razón descubre la coherencia del sistema.

La prospectiva aristotélica busca la sistematicidad que despierta la razón humana, que provoca su búsqueda. Esto significa que la razón humana está a distancia de la realidad.

El sistema científico no es un sistema de la realidad sino un sistema que se construye para interpretar la realidad, sería una interpretación de la realidad acomodada a la razón.

5.2 Apertura del saber

Las perspectivas modernas: Algunos términos del acto de conocer

La razón humana no es sólo eso que hemos indicado. Consideremos algunos términos del acto de conocer.

5.2.1 *Dianoia* — nous

Sapere (de sabor, tomar gusto por) Heráclito en el fragmento 40

• • • • • 20 «Mucha erudición (saber) no enseña comprensión (inteligencia); si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su

Platón distingue *dianoia* de *nous*. *Dianoia*, tenemos algo que encontramos en *nous*, *noetico*, *gnosologia*, *nous* como capacidad de conocer. *Dia*: a través de, pasando a través de ... (diacronia: un discurso que pasa por varios momentos).

Dianoia capacidad nuestra de argumentar, de pasar de un argumento a otro. Temporalidad de la argumentación, partir de principios hacia las conclusiones.

Nous como capacidad de tomar los principios, de ir hacia las formas, ir más allá, para encontrar lo que es siempre.

5.2.2 *Episteme* — *teoreí*

Estos términos pasan a Aristóteles. Él definirá la *metafísica* en el libro 4

.....
..... «Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de : ciencia. *Stenai*: estar; *eipi*: sobre. La ciencia se pone sobre la realidad (está sobre...), *episteme* como una lámina⁵⁵ que se coloca sobre la realidad y que me hace verla de un modo determinado.

Se refiere a la *dianoia* de Platón, ésta impone a la realidad las claves disponibles para el entendimiento, por eso la *episteme* pone la lámina, interpreta la realidad en cuanto ésta viene a la inteligencia (*nous*) como fenómeno. *Episteme* como interpretación de la realidad. A la *dianoia* platónica corresponde la *episteme* aristotélica.

¿Dónde se funda esta interpretación?

..... (la teoría). La ciencia platónica es la del *nous* que coge las formas eternas. Una ciencia, que vuelve en Aristóteles, que *contempla* el ser en cuanto ser en su unidad originaria que no impone sus claves racionales sobre la realidad sino que quiere tomarlas de ella misma. Aparecen dos movimientos del conocimiento:

- 1) una interpretación epistémico de la realidad que se deja medir en:
- 2) una teoría precedente.

A la *episteme* primera de Aristóteles corresponde una ciencia primera que no se destaca de esta estructura fundamental, a la ciencia primera corresponde una teoría primera (una visión primera), pero Aristóteles no insiste sobre esto.

⁵⁵ Gilbert usa la palabra “lastra” italiana que se traduce por losa, lámina, plancha. Creo que aquí la está empleando en el sentido de filtro, de rejilla *a través* de la cual se contempla.

En el libro 12 de la Metafísica encontramos⁵⁶: “Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo en cuanto pensamiento viviente” (también aparece en la *Ética a Nicómaco*, en el 10, 8).

Los griegos conocían una tensión en el acto de conocer. Saber-contemplar no es lo mismo. Pero no hay contemplación de la ealidad que no deba pasar por la episteme noética. No hay un saber que no se articule sobre el contemplar, no hay un contemplar que no pase por ese saber dianoético⁵⁷.

La ciencia moderna, con Descartes, ha dejado perder la “intuición”, y se somete al “método”, una ciencia interpretativa.

Descartes sustituye la *intuición* por la *evidencia*, pero ¿dónde se funda la evidencia? (tendrá que establecer las reglas). La evidencia se elabora, indica que la mente humana está atenta a su camino de búsqueda, que no se pierde. La ciencia es epistémica, interpretativa de la realidad, por ello la primera regla del discurso del método es la de evitar la prevención y la precipitación.

5.3 Del saber al conocer

5.3.1 Conocer

Conocer. En nuestro vocabulario normal hablamos de conocer (hacer con, Claudel). Conocer se cumple en relación con el otro, uno pasa al otro. El término del conocimiento no se da en uno, implica una transformación del que conoce, lo conocido pasa al que conoce. El conocimiento implica una transformación de quien conoce. No hay conocimiento si no hay acogida. No podemos acoger si no estamos disponibles, no se precipita sobre las cosas, sino que deja venir eso que es. No puedo decir que el conocimiento se termina. Aquí se podría hablar de la maravilla. La maravilla en Aristóteles provoca un proceso epistémico, la maravilla en Platón es teórica. En *Teeteto* nos explica Platón que el inicio de la filosofía es la maravilla porque viene sugerida por la mensajera de los dioses, la diosa Isis que sugiere, es de origen divino. La teoría es la capacidad de acoger lo que está eternamente en el mundo de los dioses, la maravilla nos pone en disposición de acoger ese mundo que viene, que no está a disposición del hombre, que tiene su mensajera, el mundo *a priori*, que Isis nos acerca. El saber puede concluir, el conocimiento no, el saber cierra el sistema, el conocimiento lo abre.

5.3.2 Pensar

Pensar. Dos modos: *pensar que...*, *pensar a...*

⁵⁶ Metafísica XII, cap 7 «20 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 sustancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable 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 Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.»

⁵⁷ La noesis sería el saber mientras que lo dianoético sería el contemplar.

Pensar que..., es un pensar determinado (pienso que...), indica un matiz de tiempo, es el resultado de una argumentación, concluye una tarea hecha en el tiempo, concluye una tarea de la dianoia.

Pensar a..., es un pensar abierto, es pensar a una persona, a un problema, que no se resuelve. Se parte de premisas no ciertas y termina en incertidumbre que corresponde a la excelencia de lo que se piensa, es orientar el pensamiento a una alteridad, es dejarse determinar por la persona sobre lo que se piensa, es un pensamiento estimulante, abierto, abierto a la reflexión, No tiene tiempo.

5.3.3 *Saber — esperar*

Saber — esperar. Distinto de razonable-racional⁵⁸. El animal racional calcula, se cierra, el razonable se abre.

Podemos tomar también el vocabulario de la meditación. Meditar es acoger “en casa suya” algo que me pasa, que acojo en la medida en que pasa, inspeccionar, observar. Meditar requiere su tiempo, un tiempo que no viene medido por el proceso final del objeto sobre el que se medita, la meditación se termina cuando la apertura se adecua a eso acerca de lo que se medita, se termina en la alegría de esta apertura. El conocimiento es también afectivo.

Eric Weil dice que el horizonte del saber es la alegría, la satisfacción de la razón. Sin satisfacción no se hace ciencia, el conocer no se puede reducir a un saber mecánico, sino que se abre al misterio de la vida, de los otros, del mundo. Hay una afectividad originaria que dinamiza, que es el alma del conocimiento del saber. Para desarrollar este sentido dogmático, para encontrar su raíz debo meditar sobre esta afectividad originaria que estimula el saber. Esta afectividad es la que nos hace esperar, no hay un *pensar a ...* sin atención. Atención de la que comienzan a hablar algunos autores contemporáneos y que es una condición del conocer, está en el origen de la experiencia del saber⁵⁹.

⁵⁸ Ver distinción en GILBERT; *Sapere e sperare* 106-111

⁵⁹ Sugiere el libro de B. CASPER *Evento e preghiera* (1998) publicado en italiano en 2003. Está en la biblioteca. “la atención en cuanto es ese ... estar atento implica una prestación de nuestra libertad...”

6. CONOCIMIENTO Y METAFÍSICA

Dentro de la segunda parte del curso, tratamos sobre los datos del conocer. En la primera hemos afrontado las razones de la analogía, la segunda lección hemos hablado sobre una explicación sobre los términos que son determinantes de la actividad cognitiva del hombre, el hombre que no sólo sabe, sino que conoce, piensa, medita y reflexiona. La intención del tema de hoy es de retomar las exigencias que la filosofía postwittgensteniana, analítica, sobre todo en el tema de la referencia.

La lección de hoy quiere profundizar en las tesis esenciales de la filosofía analítica, después meditar sobre el término de *intentio*, y finalizando con una reflexión sobre Blondel⁶⁰.

La líneas fundamentales de la filosofía analítica: Las propuestas de Ferraris y Rumgaldier-Kanzian.

Lo que nos ocupa durante esta segunda parte del curso es el hecho que en la metafísica contemporánea se ha producido un giro que, con Henrici, podemos llamar un giro hacia una meta-antropología. Este giro no es aceptado por todos los filósofos. El motivo es que la antropología depende mucho de la circunstancia particular del hombre, mientras que la metafísica tiene un objeto más amplio que el propio hombre, es esta preocupación que se ve en los libros publicados recientemente, en la línea de una ontología con orientación analítica⁶¹.

6.1 Ontología analítica

6.1.1 La propuesta de Ferraris

El libro de Ferraris, *Ontologia*, 2003, afirma que la metafísica sirve para clasificar y explicitar, como la física sirve para explicar a través del conocimiento de causas en un contexto empírico. Si la física se mueve a nivel de la *empiria*, buscando las causas, la metafísica serviría a la clasificación que explicita esas causas. Aristóteles señala que el término ser engloba todo aunque se dice de maneras diversas. El verbo ser vale para todo, el esfuerzo de Aristóteles sería de clasificar los varios modos de ser: sustantivo, sustancia, el accidente, la forma, la materia... todos analógicamente en base al ser.

El ser se dice de muchos modos, pero tiene un significado común⁶², único, que hace referencia a la propiedad que trascienden las indagaciones particulares, en torno a los entes observados bajo cualquier aspecto. Hacemos

⁶⁰ En este momento Gilbert nos hace caer en la cuenta que la línea sistemática es la expuesta por el curso impartido en las clases, no la de su libro *Sapere e sperare*. Éste último sirve de cara a profundizar los fundamentos de las intuiciones mencionadas en clase.

⁶¹ Los libros citados son M. FERRARIS, *Ontologia*, Firenze, 2003; RUMGGALDIER-KANZIAN, *Problemi fondamentali della ontologia analitica*, Milano, 1997.

⁶² M. FERRARIS, *Ontologia*, p. 6.

notar la oposición en este texto distinguiendo los entes particulares, vistos desde un punto de vista, y aquello que trasciende estos entes particulares que sería el ser, que tiene un significado común.

La clasificación propuesta por Aristóteles se hace según un principio de clasificación. Este principio sería un principio de división en una generalidad de campos particulares. El principio de clasificación es entonces esta multiplicidad de puntos de vista que consideran al ser en un modo particular. Hay que subrayar que el principio de clasificación no pertenece al principio global, lo que permite la clasificación es una mirada hacia el principio más universal, pero se trata de una mirada determinada desde el punto de vista de quien observa. La división del ser no nace del interno del ser, del interior de la ontología.

Es obvio que tal perspectiva impugna al principio de una ontología general que pretendería abrazar todo, pero se sabe que el principio que abraza todo está fuera de él.

En el 1613, como ya sabemos, fue acuñado el término ontología. Posteriormente se distingue la ontología propiamente dicha y la ontología especial.

La ontología especial trata de tipos particulares de entes, que son el alma (psicología), el mundo (cosmología), Dios (teología). Lo que propone Ferraris, es que la metafísica especial dividida así se preguntaría si existe un Dios (teología) o si somos libres (antropología). Mientras la ontología trataría de decirnos qué es existir, en que consiste la causalidad⁶³. La fórmula es precisa: la metafísica especial trataría de la realidad, de Dios, si el hombre es libre, mientras que la ontología general trataría de la forma más general de todo lo que es, no si existen unas realidades, sino en qué consiste existir.

La ontología es estrictamente esencial, busca la esencia de la realidad, la definición más exacta de la realidad, la definición más genérica de ser. La metafísica especial se pregunta si existe Dios, la libertad; son metafísicas que se desarrollan según el modelo del argumento ontológico, porque lo que permite la reflexión es la asunción del principio primero, el cual viene meditado en la ontología general, ontología esencialista. La metafísica especial, debe retomar la ontología general, más global y elemental, y llevar la reflexión hasta el reconocimiento del existir de estos entes especiales como son Dios o la libertad. Esta es la perspectiva cuando Sto. Tomás habla del argumento ontológico, pero será Kant en el 1764 y en la *Crítica de la Razón Pura*, retomando a S. Anselmo, el que le dé el título de ontológico. El argumento consistiría en reconocer en la excelencia de un concepto la implicación de existir.

La perspectiva ontológica propuesta por Ferraris, retoma sin saberlo, el sentido dado por Kant a la argumentación ontológica en cuanto se parte del pensamiento para llegar al existir. La metafísica general que trata de las formas genéricas, de aquello que es más general, es decir, el ser; y la metafísica especial que trata del existir, de los entes particulares. Asistimos a la gran ruptura epistemológica en el siglo XIX con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, o entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida. Ferraris propone una estructura que permite distinguir el mundo de la física y el mundo de la vida. La ontología, p. 7 se ocuparía de la formalización

⁶³ M. FERRARIS, *Ontologia*, p. 6.

de aquellas partes de la experiencia que no resultan regulables por la ciencia. Tal ontología general pero que asumiría lo que las ciencias físicas no abrazan, tal ontología sería llamada *ecológica* (de *oikos*, casa)⁶⁴.

Esta ontología especifica nuestro ser, en modo que el mundo es nuestra casa. Es una ontología que considera el dominio del hombre, que es abierto a todo, al mundo, al hombre mismo. Una ontología formal, que se preocupa de la vida, inevitablemente la ontología analítica tendrá un giro antropológico. Se distingue bajo este punto de vista dos ontologías: Una prescriptiva y una descriptiva.

La prescriptiva sería la propia de Quine, la descriptiva la propia de Strawson. La ontología prescriptiva asume el proyecto de la ontología del 1613, ontología que clasifica los elementos que pertenecen al ser y así permite clasificar todo. Esta ontología prescriptiva se opone al fisicalismo de Quine. Según el fisicalismo el ser más universal es de orden físico, porque en el mundo de la física nos podemos encontrar todos de acuerdo, es ámbito de referencia común. La ontología prescriptiva asume esta idea fundamental: la ontología general nos debe ofrecer criterios comunes a todos, asumidos por su evidencia. Una ontología prescriptiva es una ontología que diseña las categorías más fundamentales de todo tipo de ente y de experiencia.

Según Ferraris una ontología prescriptiva no debe ser aquella que se proponga hoy, porque le falta a esta ontología este giro meta-antropológico, ese giro hacia la ontología ecológica. Esta ontología ecológica debe ser descriptiva, que describa la experiencia en base a sus principios. Los principios de la experiencia no son aquellos de la explicación. Explicar no es interpretar. Lo decisivo es su corte descriptivo donde se toma la experiencia del hombre, que puede ser explicada. Explicar la experiencia no basta, por ello una ontología descriptiva debe estar atenta a las ciencias del espíritu, que hacen así que la ontología descriptiva que debería ser la ontología general, primero sea una ecología, una ontología del hombre, que experimenta, pero el hombre que experimenta es una parte de la realidad. Ferraris cae en una ambigüedad entre ser y el hombre, ambigüedad que clásicamente era entre el ser y Dios.

6.1.2 La propuesta de Rumggaldier-Kanzan

Los autores definen la ontología como “una disciplina filosófica que estudia aquello que existe, y ofrece información sobre la naturaleza y esencia de toda cosa”. No se habla de la ontología como la *primera* disciplina, sino como *una* disciplina. Que estudia *Id quod est*. Lo que existe es un cierto ente determinado: La ontología estudia la determinación y ofrece información sobre la esencia, sobre la estructura inteligible⁶⁵. Y también sobre la naturaleza de una cosa, ese surgir en presencia, acto de presentarse en el mundo. El acto de ser se manifiesta, se da. La naturaleza es también una determinación.

La ontología medita sobre la estructura más general de la determinación. Esta disciplina se desarrolla en base al lenguaje, la realidad aparece en el lenguaje⁶⁶. La ontología afronta la experiencia más global de la realidad,

⁶⁴ M. FERRARIS, *Ontologia*, p. 7.

⁶⁵ La definición de esencia según Gilson sería la inteligibilidad del ente.

reflexión dentro del lenguaje, y sobre el lenguaje que articula los argumentos en base a la determinación.

Todos nuestros tipos no son del mismo tiempo⁶⁷. Hay niveles en el lenguaje, no todos los términos tienen el mismo nivel de abstracción. En nuestro lenguaje tenemos una gran diversidad de términos, una labor de los filósofos es poner orden en el lenguaje. Las categorías de Aristóteles, el esquematismo en Kant serían modelos de clasificación.

El punto es que ver que una filosofía analítica debe tener en cuenta la variedad de términos que entran en nuestro vocabulario filosófico, términos que significan los actos específicos de la autocomprensión que surge de la capacidad de conocer del mismo hombre. Cuando hablo de categorías aristotélicas o del esquema kantiano hablo de una estructura que pertenece al conocimiento efectivo, la filosofía analítica asume la gran variedad jerarquizada de nuestros términos.

La propuesta analítica de estos autores permanece atenta a la cualificación del lenguaje. Dicen que como carácter específico analítico de una ontología se debe entender, no la inclinación a ésta o aquella solución de contenido de los problemas ontológicos fundamentales sino un determinado modo de discutir tales cuestiones o problemáticas.

La filosofía analítica descarta el intentar solucionar los problemas del lenguaje, sino que hace referencia al modo de discutirlos, será cercana a una semántica formal, por tanto. La referencia es siempre formal, va hacia los conceptos más universales. Perspectiva casi idéntica a Ferraris, así se puede pensar realizar, el sueño de hacer de la filosofía una ciencia, o que al menos tenga una estructura científica. Una estructura científica es caracterizada por la universalidad y la necesidad. La formalidad permite la universalidad, la formalidad es ejercitada en todo tipo de ejercicio lingüístico. La forma es universal y será necesaria en cuanto la relación entre las formas principales constituyan un sistema, un sistema en el cual aparece todo tipo de significación.

Esta perspectiva nos lleva a introducirnos en el existir de las cosas. Por una determinada respuesta a la pregunta sobre qué existe, sobre el existir, nos abrimos a una filosofía esencialista que nos lleva a los individuos, a los diferentes. La filosofía contemporánea sería una filosofía de lo diferente, de la distancia, olvidando así un modo de vivir las cosas. Recordemos la distinción entre la metafísica y la ontología. La ontología discurso sobre el ente más general, la metafísica es un discurso de diferenciación, ejercicio de pasar a aquello que está más allá de la física, ejercicio de diferencia. Esta diferencia desaparece en el mundo de la filosofía analítica. Desaparecen las dimensiones analógicas, desaparece un *logos* que va más allá.

El conocimiento científico reduce todo a la forma, y ese modelo fascina a la filosofía analítica, pero el hombre está hecho para el universal, es legítimo ese movimiento hacia lo universal. Hay que combinar lo universal y lo individual, en un discurso filosófico.

⁶⁶ Sería una versión contemporánea del Logos de Heráclito.

⁶⁷ Aquí Gilbert introduce un discurso en torno a los trascendentales y al lenguaje y remite a su libro *La Paciencia del Ser*.

6.2 Intencionalidad fenomenológica

La vía filosófica será el camino analógico o metafísico. Esta propuesta la tomamos al hilo del concepto de intencionalidad.

6.2.1 La intencionalidad en la perspectiva agustiniana y tomista

El término *intentio* viene propuesto por S. Agustín cuando habla de la visión del cuerpo, cuando nosotros vemos algo necesitamos tres cosas: la cosa que se ve, el que ve, y la atención de aquel que está viendo. Debe haber una *intentio* en el ver, la mirada que se fija sobre el objeto pertenece a la visión, la visión implica una actividad de la subjetividad, actividad de atención, de ponerse disponible para acoger aquello que se ve. La *intentio animae* no es una precipitación, sino *intentio*, atención y disponibilidad de sí mismo. La primera actividad de la sensibilidad será ponerse disponible para acoger las cosas.

La *intentio animae* no es una precipitación, la subjetividad no construye la realidad. La *intentio* es un acercamiento de regreso, para dejar aparecer aquello que es. La sensibilidad es la pasividad querida. La primera actividad del hombre es sobre sí mismo y así deja aparecer las cosas.

En Sto. Tomás la *intentio* se entiende dentro del concepto de asimilación, hacerse similar a. La realidad para Sto. Tomás es intencional, el ser es intencional, *intentio essendi*, *intentio entis*, es la realidad, el ente el que es intencional. Se debe distinguir en el vocabulario de Sto. Tomás la forma y la especie.

La *forma* es una condición del intelecto para acoger aquello que es, mediante la abstracción. Las formas son universales. La forma es una cierta representación de la realidad que nosotros construimos según nuestra experiencia, no es *a priori* ni *a posteriori*.

La *especie*, pertenece a la realidad, como algo de más que posee la realidad. Este *algo de más* es lo que se llama la intención de la realidad, la *intentio entis*. La realidad no se cierra en sí misma. La especie dice la apertura de la realidad hacia las formas intelectivas, la especie significa que la realidad se presenta, en tal modo que nuestras representaciones no sean tan sólo fantásticas. A la forma, que podría ser vacía, corresponde la especie, como modo de presentarse de la realidad. El *intentio* pertenece a la especie.

Se puede comentar este tipo de estructura con la filosofía contemporánea con el hecho que es un acto de ser que pasa al hecho de ser. Un acto de ser que no se presenta, no existe. Nuestras representaciones son formales, el conocimiento realista de corte tomista, implica que lo que esté en acto de ser se presente y esa presencia es la que acogemos en nuestras representaciones.

La presencia de aquello que es, el hecho del acto se llama especie, esta especie es susceptible de ser acogida, y así define la esencia de la realidad. La *intentio* para Sto. Tomás es la *intentio* del acto de ser, no sólo una *intentio animae*, el dinamismo mismo del ser.

En la asimilación encontramos dos actos⁶⁸, el espíritu mismo es un movimiento, el conocimiento es una alianza, una asimilación, ese movimiento interno del acto de ser que se hace hecho de ser, de paso, corresponde el trabajo del intelecto humano que construye su propia forma, prestando atención a lo que se presenta. El conocimiento resulta de un doble movimiento, un movimiento ontológico que es fundamental, y un movimiento explicado por Aristóteles con los medios de cualquier psicología. El acto de ser es la *intentio enti*.

6.2.2 La intencionalidad en la perspectiva de Brentano y Husserl

Esta tradición viene asumida por Brentano⁶⁹, que se inspira en la tradición medieval. Brentano toma la intencionalidad revisada por las intuiciones de Suárez. Suárez insiste sobre el objeto real y el objeto formal. Esta distinción es importante porque es la misma de Sto. Tomás distinguiendo la forma y la especie. El objeto formal es el modo de acoger la realidad, este modo es la forma que se construye con nuestras experiencias. Lo que acogemos mediante el objeto formal es la realidad, un objeto real, que se debe presentar de manera que sea asumible por el objeto formal.

Brentano señala que el trascendental kantiano tiene una raíz suareciana. Con Suárez toma importancia la intencionalidad de la mente humana⁷⁰, que mira la realidad a través del objeto formal. El análisis de esta intencionalidad constituye la preocupación mayor de Suárez. La metafísica no es para él una cierta ciencia, sino una ciencia determinada que tiene como objeto formal el ente en cuanto ente. Con Suárez pasamos de la perspectiva ontológica, de atención al ente que está delante, de acogida del ente, a una perspectiva de condición de posibilidad de acogida del ente. Estas condiciones de posibilidad son determinadas antropológicamente. La *intentio animæ* llega a ser la intencionalidad de la subjetividad. Brentano irá en la línea medieval de la intencionalidad, la intencionalidad que tiende hacia un horizonte cognoscitivo.

Brentano, maestro de Husserl, quería reconstruir las ciencias del espíritu, en una modalidad que no venga sometida a las críticas que se hacen a una ciencia del todo subjetiva. La psicología no puede ser sólo observación, debe

⁶⁸ Aquí hace referencia su dispensa *Essere e spirito*.

⁶⁹ Franz Brentano, Filósofo alemán. Nació el 16 de enero de 1838 en Marienberg bei Boppard. Cursó estudios en Aschaffenburg, Munich, Wurzburg, Berlín, Münster y Tübinga. Ordenado sacerdote el 6 de abril de 1864, se habilitó en Wurzburg con su tesis: "El verdadero método de la filosofía no es otro que el de las Ciencias de la naturaleza". Fue profesor de filosofía en Würzburg y en Viena. En 1873 abandonó su condición sacerdotal, ya que, habiendo sido encargado por el episcopado alemán de estudiar las dificultades histórico-doctrinales de la infalibilidad pontificia, no pudo aceptar las definiciones dogmáticas del concilio Vaticano I. El 22 de enero de 1874. Sus investigaciones se centraron en la psicología; basándose en la psicología empírica, creó la doctrina idealista acerca de la «intencionalidad» de los fenómenos psíquicos. Dicha teoría, sostiene que el objeto existe únicamente como punto de referencia de la «intención» del sujeto, como objeto de las vivencias del sujeto. Ejerció influencias sobre el pensamiento de Husserl y otros filósofos. Esta considerado como uno de los fundadores de la teoría idealista de los valores en la filosofía austriaca. Entre sus obras destacan: «La psicología desde el punto de vista empírico» (1874). «El origen del conocimiento moral» (1889), «Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual» (1895). Falleció el 17 de marzo de 1917 en Zurich (Suiza).

<http://buscabiografias.com/cgi-bin/verbio.cgi?id=8396>

⁷⁰ Según Cornelio Fabro el trascendental kantiano tiene una base o matriz en Suárez.

ser de otro tipo, aunque considere el origen de los fenómenos psíquicos. La observación viene asumida, y nos debe llevar a ver la interioridad de los fenómenos psíquicos.

La interioridad de los fenómenos psíquicos según Jean-François Courtine, se caracteriza porque los fenómenos psíquicos tiene un rol específico de donación, son inmediatos y no engañan. La presencia a la conciencia hace esto posible. Ejemplo de Descartes, habla del sueño, lo que sueño no sucede en la realidad, pero si en el sueño siento miedo, realmente estoy sintiendo miedo. La afección es un contenido de autoconciencia de estado, esta conciencia es innegable.

La conciencia es capaz de tomar los eventos innegables, dados inmediatamente, estos datos donados pertenecen a la conciencia. La identidad de la conciencia es ser consciente de estos datos innegables e inmediatos. Tener conciencia es tener conciencia de cualquier cosa que sea inmediata. Cada acto se relaciona a un objeto inmanente en la medida en que la experiencia y el acto sean un acto y una experiencia de la conciencia de algo.

Estas reflexiones son tomadas por Husserl, que critica a Brentano ser demasiado psicológico. Husserl había pensado en una estructura intencional en 1891, antes de conocer a Brentano, así se puede ver en su artículo *Estudios Psicológicos*. Este artículo es un estudio sobre la lógica fundamental. En este texto Husserl distingue intuición y representación.

Hay objetos que no corresponden a una construcción objetiva, porque no son presentes a la conciencia, estos objetos no presentes a la conciencia son las representaciones, a estas representaciones no corresponde una intuición sino una intención, intencionalidad no va hacia lo existente sino hacia el objeto formal, hacia la representación.

La intencionalidad se sitúa en una reflexión sobre los contenidos propios de la conciencia. También si a estos contenidos no corresponden las realidades. La intencionalidad no es una intencionalidad que viene del ser *intentio entis*, no una *intentio animae*, sino una intencionalidad de la conciencia hacia un contenido que se ha llenado realmente o idealmente.

6.3 El deseo

Deseo. Esta intencionalidad subjetiva de Husserl, está siempre presente en la filosofía clásica, También sto. Tomás habla del deseo. Se distingue entre necesidad y el deseo⁷¹. La necesidad es de tipo corpóreo, señala una falta que puede ser llenada, y así la necesidad termina. Por ejemplo la necesidad de comer.

El deseo es siempre abierto, indefinidamente o infinitamente, si el deseo tiene como modelo una perspectiva espiritual. La espiritualidad del hombre abre una búsqueda infinita. El deseo para Sto. Tomás es abierto al infinito, para ello se basa en Aristóteles. Así, se debe acoger el principio que viene meditado en el II libro de la *Metafísica* de Aristóteles, refuta la continuación al infinito, en

⁷¹ Así también lo hace E. Levinas en su libro *Totalidad e infinito* en el cap. I.

una serie de causas debemos llegar a la causa primera, porque si no existe una primera causa, no existiría un primer efecto.

La regla que refuta, expresa una necesidad de la razón y no se verifica en los hechos, es una regla trascendental, no de los hechos. El deseo según Sto. Tomás debe alcanzar un primero, de donde el deseo natural de conocer a Dios. La naturaleza no hace nada en vano, y allí Sto. Tomás separa la constitución trascendental de la refutación del regreso al infinito y su determinación óptica. La naturaleza está bien hecha, la naturaleza no hace nada en vano. Por ello habrá un término último al deseo espiritual.

¿Cómo pensar este deseo último?

III PARTE: DESCOMPOSICIÓN

7. METAFÍSICA Y CRISTIANISMO

La semana pasada terminamos la segunda parte del curso, que propone las categorías fundamentales de la dinámica de la metafísica, el vocabulario de la analogía o la reflexión de algunos términos que enuncian nuestros modos de conocer que no son solo los modos científicos. La semana pasada abordamos el tema del deseo y de la apertura.

Ahora nos preguntamos sobre el término del horizonte del deseo, de esta apertura. De la parte precedente del curso se recuerda la tercera lección de la primera parte, sobre los sentidos espirituales. La semana pasada terminamos la reflexión sobre el sentido dogmático de la metafísica, la pretensión de la metafísica de poder ir más allá. A este sentido dogmático sigue el sentido ético. El paso al sentido ético no se hace inmediatamente, sino a través de una crítica fundamental del sentido dogmático. Una técnica fundamental que consiste en mostrar que el sentido dogmático no puede llevar al resultado desde el mismo, no se cierra en sí. Si las afirmaciones, en cuanto la apertura del discurso, son necesarias, la determinación del horizonte de la apertura no pertenece a reflexiones de tipo dogmático. Veamos. Hoy el tema es: *metafísica y cristianismo*. Después de pascua veremos el tema *ser y nada*, y después *la fragmentación del ser de la verdad*. Hasta llegar a elaborar la posibilidad de una metafísica audible hoy.

La idea fundamental es que el primer principio hacia el que tiende la reflexión metafísica, toma habitualmente la figura de Dios, con todas las ambigüedades que ya hemos señalado y sobre las que volveremos hoy. La ambigüedad fundamental es aquella de la confusión entre la ontología y la metafísica. La ontología es el discurso del ente o esente en general, la metafísica el discurso constituido por el movimiento de pasaje, o de ultrapasaje, y de negación, por eso mismo, del punto de partida que es la física. En realidad la confusión entre estos términos, aunque Aristóteles no los conocía como términos, se encuentra ya en él⁷².

7.1 Metafísica y teología

7.1.1 Aristóteles

En el libro VI E, Aristóteles nos propone una jerarquía de las ciencias teóricas que se presentan en este orden: física, matemáticas y filosofía primera. Es interesante que lo que constituye el criterio de estas tres ciencias, viene de la consideración de su objeto. El texto de Aristóteles es en la tradición de los manuscritos un texto difícil que da lugar a muchas hesitaciones. Gilbert

⁷² Ver la interpretación que propone G. Reale de la metafísica de Aristóteles, sobre todo en su volumen *“Il concetto della filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele”*. Nella 5ª ed. Pág. 143-171 “Metafísica ed ontologia nel libro ε ”

repropone una estructuración que es contestada por la edición inglesa hecha por Ross, pero que es adoptada por ediciones Becker que es una edición fundamental de Aristóteles.

La *física* trata del movimiento, de las cosas móviles, de la cualidad, que según la teoría hilemórfica no está separada de la materia, luego es un objeto no separado.

La *matemática* trata de las cosas inmóviles, de la cantidad, que no es separada.

La *filosofía prima* trata también de las cosas inmóviles, de un objeto inmóvil separado.

El problema textual que encontramos es que algunos textos y manuscritos dicen que el objeto de la física es móvil y separado. Se puede entender este separado en clave de abstracción, no en la realidad, sino sólo para nosotros, según nuestro modo de construir el objeto.

Recordar que la jerarquía de las ciencias de Aristóteles, al menos en este libro, encuentra su criterio en las características objetivas. La filosofía primera trata del objeto separado, no en cuanto a nosotros sino separado en la realidad. ¿En que modo?

La filosofía primera trata de las cosas eternas, no de este mundo, al que pertenecen las cosas que se mueven y pasan. El objeto de la filosofía primera es el objeto inmóvil y eterno y separado por este motivo, no de este mundo sino diferente en sí. Por eso es la consideración del objeto de la ciencia lo que define la ciencia y la filosofía primera trata del objeto inmóvil, separado, eterno, ese al que todos dicen Dios. Si las ciencias se determinan por su objeto, no se puede decir que el objeto de la ciencia sea separado, es no separado, luego esta línea de manuscritos tiene toda su validez, con muchos argumentos especulativos a favor de su tradición. Finalmente hay una cuarta posibilidad, que no existe, la de una ciencia de algo móvil y separado. De esta ciencia no se habla, porque la inmovilidad del objeto separado que constituye el objeto de la filosofía primera hace que el objeto separado sea de algún modo pensable. Un objeto separado de nuestra experiencia y sin ninguna entrada en nuestras condiciones de conocimiento sería un objeto desconocido, inaccesible. Aquí nace la ambigüedad de Aristóteles. Lo que constituye el objeto de la ciencia prima es un objeto separado e inmóvil. Aristóteles dice que el objeto de una ciencia fundada no puede cambiar continuamente, porque si el objeto de la ciencia cambia continuamente apenas sea conocido ya habrá cambiado y el conocimiento será siempre obsoleto. Es por eso que en física, aunque trata de objetos móviles los trata de inmovilizar, se habla de la estructura eterna, de la *dynamis* y de la *entelecheia*, para tener un movimiento inmovilizado en su estructura fundamental. El carácter móvil-inmóvil es muy ambiguo. La realidad de la ciencia es aprehender en la inmovilidad lo que es móvil a nivel de la ciencia. Por eso el que hace matemáticas es más sabio que el que hace física, según Aristóteles⁷³. Así como el que se ocupa de un objeto inmóvil y separado es más honorable que el que se ocupa de las matemáticas.

Veamos el argumento sobre el que se está apoyando: sobre la inmovilidad presupuesta del objeto de la ciencia prima, inmóvil y separado. Separado tanto del mundo que pasa, como del mundo circular, que es la regularidad perfecta

⁷³ A Santiago le conviene seguir la interpretación de otros autores.

del movimiento, lo que es alto es más alto que esta regularidad mixta de un movimiento eterno. La inmovilidad del objeto de la filosofía prima constituye la excelencia de esta ciencia. Parece que progresivamente desaparezca la necesidad de considerar la separabilidad del objeto de la filosofía prima, y lo que aparece siempre más potente en la reflexión es la formalidad del inmóvil, es aquí donde la filosofía prima que habla de un objeto separado y eterno deviene una ontología.

Según Reale, Aristóteles en el libro Λ , segundo capítulo, existe una $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ que se llama $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, ciencia de las cosas divinas, y quien tiene esta sabiduría prima se sitúa al nivel más alto, éste considera la $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ prima, $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, la prima sustancia. Esta prima sustancia es y no es la sustancia divina, porque en el libro Λ , primer capítulo pag. 1026 a 30-31, se dice que la prima sustancia es $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, aparece la ontología. La ambigüedad de Aristóteles es la de no poder abandonar totalmente a Platón: la forma eterna deviene la figura del divino, y el separado no viene considerado tanto. Con Aristóteles la ambigüedad entre metafísica y ontología se presenta fuertemente. Según Reale, se puede entender esta fusión metafísica-ontología considerando que la prima sustancia, que es también el esente en cuanto esente, juega el papel del primer principio o de la primera causa. La prima sustancia, dice Reale en la página 152, es causa y principio de todo el ser, de toda la realidad, el $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ es el principio de toda la realidad. En la misma página cita al editor inglés de Aristóteles —Ross— que dice “*la verdadera naturaleza del ser es mostrada no en aquello que puede existir sólo como elemento, en un todo concreto, ni en aquello contaminado de potencialidad o cambiamento, sino solo en aquello que es sustancial e invariable*”. Estamos ante la $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ considerada como tal $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, sin considerar sus accidentes. Reale en su libro analiza varios autores que presentan soluciones diversas, para después afirmar su tesis de que la ontología es metafísica, que la teología Aristotélica es ontología. Y esto, según Gilbert, porque no ve el problema, porque es hijo de la escuela tomista de Bontadini, escuela neo-escolástica del tomismo milanés.

El problema es afrontado por Santo Tomás en un modo que la neo-escolástica apenas ha visto. Pero el problema está. Parece que para Aristóteles, Dios es la sustancia común, aún cuando aparecen matices diversos en el libro 12 de la Metafísica. El modelo especulativo para pensar a Dios no es el modelo de objetos de ciencia, sino el modelo del hacer ciencia, es decir, el modelo del pensar y más radicalmente, el modelo de la vida, porque pensar es vivir, pensar es la actuación misma de la vida⁷⁴.

7.1.2 Santo Tomás de Aquino

Para el estudio de Santo Tomás, tomamos como punto de partida un artículo de Biffi, profesor a Milano, *Teoría, storia e contemplazione in Tommaso di Aquino* SL 36 B 9,3 pag. 129-175 *Ricerche su teologia e su metafisica in S. Tommaso*.

⁷⁴ Como refuerzo de lo dicho a propósito del libro E puede verse el libro Λ , donde Aristóteles refuerza las cosas en el sentido dicho.

“Por ser (*esse*) se entiende aquello que trasciende y no coincide con las determinaciones o especificaciones de tales entes (*entia*), ni tampoco con sus (*esserci*) ser-aquí. Sujeto de la metafísica es la *ratio entes*, *l’ens absoluto* (el ente absoluto), *l’ens simpliciter* (el ente considerado simplemente), expresiones que se pueden dar objetivamente con el ser del ser-aquí (*esserci*), es decir, del existir especificado, o de la existencia determinada y esencializada” (pág. 173). Lo que se entiende por (*esse*) ser, es lo que constituye la totalidad de todo lo que es, una totalidad que sobrepasa, irreducible a cualquier determinación de este ente. Cada *esserci* del mundo está determinado pero no es la determinación la que constituye su ser, sino su “acto de ser” propio, que es el acto de ser propio a todos; no se puede pensar este acto de ser propio fuera de una cierta analogía. El acto de ser no puede ser sólo una palabra unívoca porque significa una realidad, la realidad única de cada ente. Por eso cuando se dice que este acto de ser es el *ens communiter*, *l’ens en comunidad*, *l’ens común*, según Tomás, se debe entender que no es un *ens formalis*, es decir, el ente en cuanto ente haciendo abstracción de todas las diferencias. El *ens communiter* no existe abstracto de las determinaciones, pero las determinaciones no constituyen la razón del *ens communiter*, que es apropiado de cada uno y común a todos, y por eso mismo análogo. Realmente, este *ens* ofrece un conocimiento del singular en su singularidad. Esta singularidad, que se piensa en el trascendental del uno como trascendentalidad por ejemplo, indica la interioridad de todo aquello que es su propio acto de ser, y esta interioridad es más rica en inteligibilidad que todas las determinaciones que podamos acoger de esta sustancia en acto de ser. La interioridad de la sustancia no se deja perder en las determinaciones relativas en las que el acto de ser nos aparece, y de esta transcendencia del acto de ser tenemos un cierto conocimiento. Sabemos que lo que es en acto de ser, en su singularidad, no se diluye en las determinaciones de su presentación. El acto de ser viene así acogido en cuanto meta comprensible. Dice Biffi en pág 174 que “este *ens communiter* ofrece el conocimiento de las condiciones últimas de su posibilidad de ser conocido”, ponemos el acento sobre su. Estas condiciones no son a nivel de las determinaciones, no son presentables con cualquier término y ahí los filósofos inventan sus categorías, ahí intervienen categorías como sustancia, acto, Dios,... que nos dicen aquello que viene, *meta*, después cada determinación relativa. La acentuación que Santo Tomás pone sobre los singulos, era abandonada por Aristóteles cuando hacía la opción de considerar la sustancia sobre todo desde el punto de vista de la forma, dejando perder el punto de vista de la materia, y así el individuo no se podía conocer absolutamente en cuanto a su individualidad. Mientras que para Santo Tomás el acento sobre la singularidad o la individualidad, que se hace posible por la Revelación cristiana y de la meditación sobre la creación que es creación de individuos, se hace una exigencia.

Muchos autores como Philippe Enders alaban el Aristóteles de Santo Tomás en una espléndida operación, que hizo daño a la Iglesia, de paganización del Santo y olvido de su originalidad cristiana. Es un punto difícil pero esencial. Lo reencontramos al considerar como Tomás se coloca a distancia de Boecio, que fue un Aristóteles para el Medioevo, que transmitió traducciones de Lógica y

comentarios, que formaron a los escolares escolásticos y produjeron también sus anticuerpos en el mundo de los creyentes.

Tomemos la definición la persona. Para Boecio: "*Persona es sustancia individual de natura razonable*" (*ragionalis*). Para Santo Tomás no es sustancia sino subsistencia. El paso es muy matizado. La sustancia es aquello que es en sí y por sí, que rige por sí misma. Este *regir por sí* no puede ser aceptado por el pensamiento cristiano.

En s. XII con Ricardo de San Víctor, el término de sustancia de Boecio se sustituye por el de existencia, entendida según Ricardo, etimológicamente desde "existencia", *estar ex*, estar fuera de sí. Existente es aquello que es porque lo ha recibido, su existente está en eso pero viniendo de otro origen. Lo que existe no es el origen de su propio ser. *La persona humana es una existencia individual de naturaleza razonable*. En Santo Tomás "subsistencia" con el matiz de la existencia, significa que la persona humana no es por sí misma, como la sustancia de la filosofía pagana, si no que recibe el ser. Eso significa que "el ser" da "ser", si los existentes son porque reciben "el ser" del "ser", se puede concluir que "el ser" da "de ser", que el Ser es dar "de ser", el ser es relacional. Aristóteles no podía pensar a la Trinidad, pero Tomás sí y también nosotros, y tenemos la obligación de no paganizar el cristianismo.

La ontología permanece aquella ciencia global de la sustancia, pero si esta sustancia es a un tiempo el objeto inmóvil (separado pero inmóvil) del saber, ¿en que mundo estamos? Veremos que Duns Scotto no escapa a la ambigüedad de Aristóteles, posiblemente con él hacemos retorno al paganismo del que hoy pagamos las consecuencias.

7.1.3 Duns Scotto y Suárez

Entramos en una modernidad muy formalizada. Scotto acepta el argumento de San Anselmo en cuanto a lo que podría llamarse el nombre de Dios "*id quo maius cogitari nequit*" entendiendo esto como infinito. El argumento en la mente de Anselmo es que Dios es a un tiempo infinito y ser. Ahora entre infinito y ser — y esta es la argumentación de Scotto — no hay contradicción. Por ello el ser implica el infinito o el infinito el ser. Pensar uno es pensar el otro. El infinito, no siendo a medida del pensamiento, es, y eso basta. Toda la argumentación se sostiene por este matiz que se encuentra ya en San Anselmo que es "*sine contradictione*", sin contradicción. El criterio de la afirmación de Dios es, pues, un criterio lógico de contradicción entre términos, una argumentación formal. Por ello, cuando se piensa Dios se debe pensar en orden lógico y no en otro orden, se puede decir que Dios pertenece al mundo de los entes en cuanto entes. Es la fórmula de Suárez que dice que desde un punto de vista absoluto, Dios cae bajo el objeto de la metafísica, que ya hemos definido como ciencia cuyo objeto adecuado es el ente en cuanto ente⁷⁵. Para Suárez la teología es una región de la ontología, aún si el principio Dios no es el principio esente,

⁷⁵ Recordar la definición de metafísica de Suárez que retoma y transforma radicalmente la definición de Aristóteles y la lleva en modernidad clara y distinta, abandonando la tensión y ambigüedad del texto aristotélico, haciendo una ontología: ciencia clara y formal, que toma cada vez más cuerpo, y Dios cae en el objeto de esta ciencia.

discusión introducida por Aristóteles pero que irá desapareciendo poco a poco, a favor de una prospectiva de pura ontología.

7.2 Contradicción en el conocer

7.2.1 Nietzsche

De esta prospectiva ontológica reductiva de la teología, Nietzsche nos despierta, en *el Nacimiento de la Tragedia* (SL 636 S 32). El tema del libro es el progresivo abandono de la cultura de Occidente de la genialidad de los orígenes, esta genialidad que desde los principios griegos, en tiempo de Homero estaba compuesta de dos principios, el dionisiaco y el apolíneo. El dionisiaco es un principio de sobreabundancia de la vida que siempre va más allá de sí misma, es el principio del deseo que explota en todas las direcciones. La temática de Apolo es la temática de la belleza apagada, que deviene fuerza corpórea, belleza de la escultura de la Grecia clásica, belleza de un cuerpo que es plenamente poseedor de sí mismo. La temática de Dionisio es una temática de sobreabundancia que va siempre más allá del individuo, la apolínea es el individuo (el singular) que toma posesión de sí, que apaga Dionisio, pero un Apolo sin Dionisio termina en el desastre. Apolo y Dionisio se necesitan uno a otro para poder vivir. El hombre es hombre de deseo y de paz y armonía, de la fuerza tranquila, que no es todavía el hombre de la razón pero que dejará pronto el espacio a la razón socrática.

Con Sócrates nace el mundo occidental. Apolo no es ya el moderador que armoniza Dionisio, sino el que domestica Dionisio. Con Sócrates en la época de las tragedias de Eurípides, la razón se posesiona de la vida. Apolo vence sobre Dionisio, pero viene él mismo vencido, la belleza clásica griega se pierde en el academismo. Sócrates es el hombre del razonamiento frío, es un sabio, pero lleno de una frialdad que simula no ser poseída sino poseer el deseo, una sabiduría enmascarada, o mejor, una sabiduría que es una máscara. La razón es una máscara sobre la vida.

En el capítulo 12 del *Nacimiento de la Tragedia* (pag. 83), Nietzsche dice que «*hasta Eurípides era en un cierto modo sólo máscara de la divinidad que hablaba por su boca, no era ni Dionisio ni Apolo, sino un demonio nacido recientemente, llamado Sócrates ... podremos, finalmente, acercarnos a la esencia del socratismo estético cuya ley suprema suena a “todo debe ser racional para ser bello”, como proposición paralela al principio socrático “sólo quien sabe es virtuoso”*».

En capítulo 14 Nietzsche cuenta esta leyenda a propósito de Platón “*el joven Platón para poder ser escolar de Sócrates en primer lugar quemó sus poesías*”, es la victoria de la razón sobre la vitalidad de la vida.⁷⁶

7.2.2 Emmanuel Severino

Tomamos como referencia el libro: *L'essenza del nichilismo*. Dónde está: *Sul significato di Dio*, en la edición publicada en el año 72 ó 73.

⁷⁶ Los textos de Nietzsche los cita porque la cultura postmoderna es post-nietzscheana, y quiere afrontar el tema del cristianismo evocando dos autores contemporáneos: E Severino y S Natoli.

El punto es: ¿qué validez tiene esta prepotencia de la razón?

Para Severino el término occidente significa el lugar donde el sol desaparece, es la tierra del crepúsculo⁷⁷, dónde reina el nihilismo, porque en occidente nadie está contento con aquello que es. El occidente es tierra de crepúsculo porque fuerza a todo a ser otra cosa de aquello que es, es el fin de aquello que es, en el occidente desaparece la realidad, lo que es para el occidente no es todavía, y eso que es no puede ser. La tierra de occidente es una tierra racional que transforma todo, no está contenta de nada, destruye todo, es la tierra del fin del hombre, es por esencia nihilista, niega todo lo que es, para poder organizar un mundo nuevo según la propia voluntad.

Un signo se muestra en nuestra ideología del progreso y del devenir. El Occidente está proyectado hacia el futuro, pero el futuro no es, y aquello que será, será una negación del presente, pues cuando será el futuro el presente de nuestros proyectos no existirá.

La experiencia del tiempo que pasa es esencialmente negativa, nihilista, el tiempo que pasa, la esperanza del futuro, la proyección de occidente manifiestan el alma nihilista de Occidente que quiere y se expresa en términos de progreso tomando o asumiendo la idea de la nada. *En la esencia del nihilismo*. Ed. adelphi (pag 254) dice Severino, *“la nada (nientità) del ente se ha convertido en la evidencia de todas las evidencias y de esa saca todas sus fuerzas aún cuando no nos damos cuenta el ethos de la civilización occidental”*. Porque nada es, finalmente se puede hacer todo. También esto es un modo de pensar la modernidad como tiempo de la posibilidad, la realidad es posible, pero el posible que no es. El término ethos que usa Severino, etimológicamente significa la casa, el estado normal, la habitación, la estancia de occidente tiene su fuerza de la nada. Esta nada (nientità) del occidente, de la modernidad es la que en clave de Nietzsche niega la vitalidad de la vida, la espontaneidad de Dionisio, aún cuando viene exaltada en la escultura apolínea, es la misma que se dice en el término theos, que dice la negatividad. El término theos significa luminoso, luminosidad que proviene de un origen que no es él, luz que proviene de otro mundo, el theos está separado y por eso ilumina y puede poner en evidencia, y permite al mismo tiempo reconocer el orden del mundo, el theos es el origen del orden del mundo. El demiurgo de Platón es un theos, pone orden en el mundo y nos permite vivir, es la luz de la razón que pretende poner orden en todo. La razón es theos. Eso significa que sin theos no hay nada.

Severino, discípulo de la escuela bontadini neotomista de Milano de la que fue expulsado después, critica este theos, este Dios de Santo Tomás porque este rige el ex-nihilo. Dios creador ex-nihilo, sería la confirmación de un Dios nihilista, que niega, y porque existe la nada se recurre, se refiere la mente a un dios, como si este dios pudiera negar la negación originaria, como si pudiese contradecir la contradicción originaria. La creación es nada y ¿cómo la nada puede ser un principio?, es entonces, se dice, que el principio es Dios. Esta afirmación es una máscara, el nihilismo no puede ser una causa y por ello viene trasfigurado en el nombre de Dios. La cultura occidental esta enmascarada.

Para Gilbert, el problema fundamental es que Severino, que por otro lado no es claro, combate mucho a quien pretende colocarse bajo el principio de no-

⁷⁷ por eso Heidegger dice que el filósofo es como el búho.

contradicción. (En realidad quien combate así lo que hace es ejercitarlo continuamente, como lo dirá también Aristóteles). Por eso el principio de no-contradicción no puede ser una verdadera ley de la razón, es una ley que enmascara el funcionamiento real de la razón.

Aristóteles en el capítulo 3 del libro IV de la Metafísica dice que los primeros principios no se demuestran sino que se muestran. Para mostrar la racionalidad de los primeros principios se debe proceder de otra manera. Se muestran o se confutan, no se demuestran. ¿Cómo se muestra la necesidad del principio de no-contradicción? Es necesario que alguien hable, diga algo con significado y conteste la validez del principio de no-contradicción. Si alguno contesta que el principio de no-contradicción vale le haré observar que según su criterio su propia opinión no soporta la contradicción. A quien me dice que el principio de no-contradicción no vale, me dice que no se puede contradecir su opinión, lo que es ejercitar el principio de no-contradicción. Conclusión: no se demuestra el principio de no-contradicción, pero se muestra que no se puede prescindir de él. Es importante ver que no se muestra nada si el principio no viene contestado. Luego el principio se muestra sólo si se contradice la no-contradicción. La validez del principio tiene una necesidad que contradice formalmente, a nivel de la lógica, el principio. Ciertamente Aristóteles tiene razón, el principio no puede ser contradicho porque haciéndolo así lo afirmo. Pero a nivel de la hermenéutica de la muestra del argumento filosófico no puedo sino contradecir un principio para mostrar que vale. Todo esto demuestra que quien pretende, argumentando sólo el mostrar aristotélico, acceder a los primeros principios coloca una máscara sobre el lenguaje, realiza una operación de ocultamiento de aquello que pretende realizar.

Severino es hijo de Nietzsche, de Feuerbach, de toda la reflexión alemana del XIX sobre la ilusión, pero el que pretende fundar un discurso filosófico en este modo, o no toma en serio a la gente o se ilusiona. La ilusión deviene así principio de la metafísica realmente propuesta de la filosofía occidental que en su esencia es profundamente nihilista. Pero hay un nihilismo enmascarado que debe ser desenmascarado, un nihilismo profesado cuando se habla de creación ex-nihilo, es un falso nihilismo que se funda sobre un nihilismo más fundamental, de este nihilismo más fundamental Severino no parece decir nada.

La crítica más evidente es que la mayor parte de los discursos de Severino se desarrollan a nivel formal afrontando la argumentación aristotélica de la no-contradicción y mostrando que la formalidad no puede bastar sin decir nada más, al menos esa es la interpretación que hace Gilbert de Severino. Tomemos un ejemplo, en una conferencia que dio y que acabó en escándalo, el tema era el sufrimiento. La teoría de Severino es que el devenir es totalmente nihilista, el occidente niega siempre eso que es en el instante. Debemos proponer una filosofía capaz de evidenciar la eternidad del fenómeno. Aristóteles decía que era necesario salvar el fenómeno, ¿cómo? Mostrando que los fenómenos no pasan, ni vienen, porque esto es nihilismo, los fenómenos son eternos, por ejemplo: el sufrimiento, las lágrimas para la eternidad, las lágrimas de la madre por su hijo que muere... ¿para la eternidad? (argumento débil pero radical), es un instante sí pero eternizado...

La lectura de Severino hace pensar. Hay una formalidad que invade los discursos filosóficos y que no puede regir. Por eso, tal vez, Severino es también músico y como Platón que era poeta, Severino si no es compositor de mitos, sí atento a los mismos y a la poesía, que en Platón vienen cuando el discurso no puede dar más de sí, ni seguir adelante. Es la poesía que salva al filósofo de los límites de sus categorías. Es necesario decir cualquier otra cosa, es demasiado pobre hablar de la eternidad de los fenómenos, es demasiado mortal para los hombres, demasiado injusto, debemos encontrar otro tipo de lenguaje para ir más allá de la formalidad nihilista de la lógica occidental. ¿Cómo ir más allá?

7.3 Ética de la finitud

7.3.1 *Salvatore Natoli*

Natoli es profesor de la universidad estatal de Milano, es el ateo de servicio. En *I neo pagani*, del año 95, encontramos textos simbólicos de la mentalidad contemporánea y un artículo que recoge la esencia de su pensamiento respecto al cristianismo.

Natoli propone una ética de la finitud, propuesta que realiza después de una historia del pensamiento occidental, que es un pensamiento del crepúsculo. La finitud no es una invención reciente. Los griegos sabían que eran finitos, que la vida del hombre es finita y que este está hecho para morir, pero se han armonizado con esta finitud, hay un cierto estoicismo que constituye el ánimo del mundo griego. Aún si el héroe sabe luchar contra los límites de su poder, de su vida, aún si el héroe puede alargar las potencialidades de la humanidad sabe que morirá. La finitud del hombre griego es una finitud que consiente al destino, no porque el destino se imponga, puedo luchar contra el, pero hasta cierto punto, la dignidad del hombre es luchar hasta que pueda y luego basta. El hombre es finito y su grandeza es aceptar esa finitud sin rendirse a todas las desgracias que le pueden venir en la vida.

Con el cristianismo el sentido de la finitud ha cambiado profundamente, la finitud del cristiano es la finitud de aquel que no está en su propio origen, pero el origen del hombre no es el destino, sino un Dios Bueno. La finitud del hombre cristiano es una finitud bendecida, del hijo amado, por eso el cristiano puede aceptar sus límites, porque aún en sus límites está viviendo la bondad y la acción de Dios. Morirá pero su vida está en las manos de Dios, ¿qué puede temer? (Cf. Salmos). La finitud cristiana es más ética que la finitud griega que es cosmológica; de esta finitud ética podemos hacer tesoro, aún si los dioses griegos han desaparecido y el Dios cristiano no existiese más podemos vivir esta finitud ética. La finitud ética es la finitud del hombre que está lleno de ternura por el hombre que sufre y por todos los hombres. Es una actitud de cordialidad que conoce los límites de la dignidad, que consiente a estos límites y en cualquier modo salva a cada uno en cuanto puede, gracias a su amabilidad.

En cuanto la crítica al cristianismo, la veremos después de Pascua.

8. EL UNO Y LA NADA

SER Y ENTE. PRIMER PRINCIPIO Y NIHILISMO

Estamos meditando sobre la posibilidad de acoger en modo significativo la posibilidad de un principio primero. En la última clase hemos visto cómo este principio primero ha recibido una interpretación en cuanto da significado a la historia y cómo esta interpretación ha estado desmontada por los tiempos recientes.

Hoy intentaremos afrontar el problema más especulativo del nihilismo que afirma que el primer principio es impensable. El próximo día veremos la aportación de Vattimo y el tema de la fragmentación (dos capítulos del libro *Sapere e sperare*).

8.1 Uno formal

8.1.1 *Violencia del principio primero*

Con Nietzsche y después de éste, es habitual decir que la metafísica es violenta. La metafísica occidental expresa la voluntad violenta del occidente porque un principio primero no puede ser más que reductivo. El principio primero es una reducción de muchos en una (su) forma. Es una reducción de muchos que proviene de la voluntad de potencia o del correlato de la voluntad de potencia que es la afección del miedo de lo múltiple. La multitud hace sentir inseguro al hombre. Éste para estar seguro de sí debe ser prepotente, debe tener la unidad, el uno en su dominio. La búsqueda del principio primero puede llegar a tomar la forma de una búsqueda intelectual que mira a destruir lo múltiple para dar razón a lo uno.

En los debates de la cultura contemporánea es habitual decir que los monoteísmos son violentos. Toda reducción a un primer principio (monoteístico) resulta de la inaceptabilidad de lo diverso. La unidad destruye las cosas reales que son siempre únicas y diversas las unas de las otras. El monoteísmo por esta razón es el engaño del hombre a favor, quizás, de su idealismo espontáneo (del cual hablaremos enseguida). Sería la expresión de una voluntad que escapa a lo diferente, lo diverso.

En el término *ontología* tenemos la expresión de esta voluntad de unificar la realidad bajo un logos; esta voluntad anima a la modernidad. En cambio el término *metafísica*, a causa de la preposición “meta” (que significa después) sugiere una diferencia, una no-igualdad bajo todos los puntos de vista de lo que es; la metafísica nos invita a tomar un movimiento que hace dejar lo físico (el mundo físico) para ir más allá, para ir hacia... (no se dice qué cosa, sólo metafísica).

Pero la tendencia occidental es una tendencia que va hacia la ontología. El uno, es el horizonte de todo el esfuerzo de la razón. La razón pone las cosas juntas buscando un equilibrio entre ellas, buscando sistematizarlas. La razón de una cosa no es la cosa misma, sino el ser adaptada a otra cosa. Pero el

principio que adapta la cosa a otra viene pensado habitualmente bajo el tema de la causa. Esta causa, por tanto, se impone a los diversos efectos y niega de éstos (efectos) el que sean diferentes, diversos, muchos. La razón no puede actuar sin una búsqueda de la unificación y por ello la ontología parece corresponder en el modo mejor al destino de la razón.

El problema de saber cómo pensar este “uno” en el modo recto, esa es la cuestión.

8.1.2 Planteamiento del problema

Para encauzar el discurso retomamos una página de la *Crítica de la razón pura* de Kant⁷⁸. Antes de introducirnos en el texto hacemos atención al vocabulario de Kant que distingue la *razón* y el *intelecto*.⁷⁹

El *intelecto* es la facultad de comprender las cosas, y que por ello puede explicarlas. Es la facultad que constituye las ciencias.

La *razón* es la facultad, no de coger el principio primero sino, de coger la necesidad inmanente a todo acto de comprensión y de sensibilidad.

En la estética trascendental, según Kant, nuestras potencias sensibles son regidas por las condiciones de posibilidad que son el espacio y el tiempo; éstas constituyen la razón de nuestras perfecciones unificadas, las condiciones de posibilidad de la percepción, son las formas que unifican el sentido.

La comprensión unifica la experiencia, pero en un nivel superior, no al nivel percibido inmediato, sino a un nivel superior (de retomar lo sentido en un discurso racional científico). Al nivel de la comprensión hay elementos esenciales de unificación (son los conceptos) y la elaboración de éstos conceptos se somete a una medida (la de las categorías) que hacen que la unificación de la experiencia sea posible al nivel del saber.

Toda la crítica de la razón pura de Kant está meditando o articulando esta idea del uno que la hace posible (la elabora) como un preformativo al nivel de la sensibilidad y al nivel de la comprensión. La idea del uno como tal es una idea que pertenece al pensamiento, lo que se traduce habitualmente con la palabra razón⁸⁰.

a) Texto de Kant

Pasamos ahora a ver el texto de Kant:

⁷⁸ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Laterza, p. 504.

⁷⁹ «Entendimiento (inteligencia, *Verstand*): facultad de la unidad de los fenómenos mediante reglas». (juzgar, emitir juicios.)

«Razón (*Vernunft*): facultad de la unidad de las reglas del entendimiento mediante principios». (silogizar).

KANT, *Crítica de la razón pura*. ²¹Madrid-2003. Ediciones Alfaguara. Traducción de Pedro Ribas. Prólogo del traductor, XXXI, citando a Kant.

⁸⁰ Gilbert señala que el vocabulario filosófico depende de los filósofos, y así la relación razón-intelecto en Kant es totalmente diferente de la relación razón –intelecto en el medioevo. En el medioevo la razón razona discursivamente y el intelecto coge la realidad en un principio simple. En realidad para el medioevo el principio simple es un principio que se coge inmediatamente, un principio del intelecto; la razón en cambio discute, expone con sus argumentos la verdad científica que es adquirida. Este vocabulario es totalmente puesto al revés en Kant.

“La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento* y, por medio de éste, a su propio uso empírico. La razón no *produce*, pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los *ordena* y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye el objetivo del entendimiento. Este sólo apunta a aquella conexión *en virtud de la cual se producen* en todas partes, de acuerdo con conceptos, las *series* de condiciones. Así, pues, el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso, sólo se ocupan de la unidad distributiva.

Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud. Es de aquí de donde surge el error de creer que esas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible (al igual que se ven los objetos detrás de la superficie del espejo). Esta ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria desde el momento en que pretendemos ver, además de los objetos que tenemos delante, los que se hallan lejos y detrás de nosotros; es decir, desde el momento en que, en nuestro caso, proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada (parte de la experiencia global posible) y queremos, consiguientemente, obtener para él la mayor ampliación posible. Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos del entendimiento no son extraídos de la naturaleza. Al contrario, interrogamos a la naturaleza desde estas ideas y, mientras no se adecue a ellas, consideramos nuestro conocimiento como deficiente. Se admite que es difícil

encontrar *tierra pura, agua pura, aire puro*, etc. Sin embargo, nos hacen falta tales conceptos (que no proceden, pues, en lo que a su plena pureza se refiere, más que de la razón) a la hora de determinar adecuadamente cuál es en el fenómeno la parte debida a cada una de esas causas naturales⁸¹.

b) Comentario

*Tenemos diversos niveles: el *objeto* que es la cosa sensible, cosa que está en la propia realidad; la *razón* que no se orienta a la cosa sino al intelecto que busca la unificación inteligible, racional de la experiencia; y por medio suyo al propio uso empírico, regresamos a la actividad sensible; la razón no se refiere a un objeto sino al intelecto y por medio suyo al propio uso empírico; la razón no crea conceptos, éstos son creados por el intelecto. La razón solamente los ordena y da a ellos la unidad. Un concepto no tiene significado en sí mismo; sin embargo, se puede decir, después de la lingüística de Saussure, que el sentido de un concepto es diferencial, es un sentido que se puede definir a través de su diferencia con otros conceptos (que pertenecen, claro está, al mismo juego o campo lingüístico), una diferencia que es relación; un concepto que tiene un significado siendo asumido al interno de un mismo juego lingüístico con otros conceptos. Y quién me dice que tal concepto pertenece a tal juego lingüístico? Es la razón que busca un orden, que pone orden entre los conceptos y les da unidad en relación con la totalidad de la serie; pone en coherencia absoluta todo este sistema o conjunto de conceptos.

El intelecto se conforma con poner las cosas en conjunto sin preocuparse de las condiciones de posibilidad que se imponen a esas para poder realizar su trabajo; el entendimiento funciona porque ha sido hecho para esto; no se pone el problema de la razón.

La razón no se interesa a la facultad sino al uso de ésta, al modo de funcionar y actuar esta facultad; por ello no se puede decir que la sensibilidad nos hace conocer las cosas sensibles, que el intelecto nos hace conocer las cosas inteligibles y que la razón nos hace conocer las cosas más elevadas; no, la razón nos hace conocer cómo funciona también la sensibilidad. Las categorías de la estética, el espacio y el tiempo, son, es cierto, categorías de la sensibilidad, pero no menos del entendimiento que las nombra, y esta nominación viene de la reflexión de la razón sobre el modo de actuarse la sensibilidad; la razón se aplica también a la sensibilidad a través de la creatividad de los conceptos y también de las categorías (y en efecto el espacio y el tiempo son categorías *a priori* del funcionamiento de la sensibilidad). El intelecto unifica el múltiple del objeto mediante conceptos, así la razón a su vez unifica lo múltiple de los conceptos a través de las ideas; la idea del uno viene al conocimiento cuando la razón reflexionando sobre el actuar de la sensibilidad y del entendimiento descubre como condición de posibilidad de este actuar la exigencia, coherencia del uno. La idea del uno no es un concepto del uno, sino que enuncia las condiciones de posibilidad de representar; la idea de uno no da una representación, no representa nada, se hace, se ejercita, es

⁸¹ KANT, *Crítica de la razón pura*. ²¹Madrid-2003. Ediciones Alfaguara. Traducción de Pedro Ribas. 531-532 (A 643-645).

preformativa; en esta perspectiva debemos decir que el uno, que es principio primero (para Aristóteles ser y uno son los trascendentales), lo es en cuanto viene ejercitado, actuado. Tal uno, es una idea que se ejercita.

La idea de unidad en perspectiva kantiana es funcional y sólo funcional, constituye, confiere solamente un uso regulativo excelente, constituye la regla de uso excelente e infaliblemente necesaria (orientar el intelecto a un cierto fin, en vista del cual la línea directiva de todas sus reglas converjan en un punto unificante).

8.1.3 *El uno como función formal*

El uno tiene una función trascendental, necesaria, es una evidencia, no dato ni representación; es una exigencia práctica de la razón (de la razón que se practica). Este uno trascendente, performativo podemos pensarlo porque pensar el uno es pensar el destino de la metafísica; se trata de pensar el uno sin caer en las condiciones de posibilidad que hacen el uno violento. Debemos buscar mejor el significado de este uno.

El uno es por lo menos una necesidad constitutiva de nuestra estructura intelectual. Esta unidad es puramente trascendental, no es un existente, aunque podría ser pensada como una unidad formal, cómo hacer que pensar el uno no destruya la multiplicidad, que respete la multiplicidad. El uno no constituye un concepto, no es el resultado de una elaboración de nuestra experiencia sensible, no es *a posteriori*, es *a priori*. Kant ha señalado que constituye el alma de toda búsqueda de la comprensión de la realidad. El uno constituye el alma del proceso cognoscitivo en cuanto que no se puede proceder a la búsqueda del conocimiento sin implicar el uno. El uno es *a priori*, el concepto es *a posteriori*, construido progresivamente según nuestra experiencia, experiencia que la razón busca o de la que la razón busca la unificación mediante el concepto del entendimiento. Pero el uno no sale de la experiencia. Para nosotros la experiencia está ya sometida al uno (es *a priori* no *a posteriori*). En este sentido Kant es tradicional⁸². La percepción intelectual del uno precede toda acogida de una cosa.

Posiblemente para Tomás⁸³ la matemática pertenece a un mundo que se somete a la disciplinariedad del uno (ya que el uno es el punto de partida, el principio primero, de la matemática).

El uno por tanto es *a priori*.

8.1.4 *Esta a prioridad debe ser meditada y apreciada*

a) *Cada ciencia se construye desde el uno*

Toda ciencia se construye a través de un empleo de la idea del uno. Por eso toda ciencia se construye, a su nivel, su propio sistema de principios primeros; pero este sistema tiene una doble funcionalidad:

⁸² Se puede ver S. Agustín en su obra *De libre arbitrio*, n° 8 (o en números arábigos XXII).

⁸³ Como podemos ver en su comentario al *De trinitate* de Boecio, en el capítulo donde habla del orden.

- a) la más obvia: *asegurar la coherencia de aquella ciencia* (la historia tiene sus principios, y así las otras); pero asegurando la coherencia de una cierta ciencia, el sistema de principios cierra aquella ciencia en un dominio que viene definido por el sistema de los principios de esta ciencia, separando esta ciencia de las otras.
- b) El principio unificativo de una ciencia implica la *determinación de un campo específico de esta ciencia*. Los principios primeros de una ciencia la unifican y la distinguen de otra ciencia. El principio uno, une y separa en un contexto de adopción de una ciencia particular.

En este modo de pensar un principio primero de cada ciencia aparece contradictorio, porque un principio primero es lo que hace coherente un discurso científico pero separándolo de otro. Un primer principio que aparece como primero no puede oponerse a otros, pero entonces si no puede oponerse a los otros, se constituirá de las oposiciones en el interior del propio sistema, y esta creación de oposiciones es la que está al origen de la violencia de la metafísica, porque si el principio uno no posee más en su razón propia un principio de diversificación, no podrá más que negar la multiplicidad de los diferentes y por esto el principio primero aparece como un principio violento. No es entonces el principio uno de muchos sino uno que uniforma los muchos, que destruye los diferentes.

b) *El principio primero articula las ciencias entre ellas*

El principio primero viene también propuesto por Kant como idea que permite articular las ciencias entre ellas. En los cánones de la crítica de la razón pura cuando afronta aquella problemática, Kant distingue una *rapsodia* y un *proceso de jerarquía*.

La rapsodia pone varios motivos musicales unidos unos con otros (donde el arte del artista está en componer la mediación justa para pasar de un motivo a otro). No se añade nada, por tanto no puede hablarse de progreso científico, pero debemos asumir la problemática de una arquitectónica (término de Aristóteles).

Las ciencias se articulan unas a otras mediante un principio arquitectónico, un principio que se adquiere de su combinación. Podemos pensar que este principio primo arquitectónico tenga la fuerza de unificar todo, pero el problema está en saber cómo pensar este principio primero; al mínimo se puede decir a lo sumo que es una idea de la razón.

Leibniz en su *Ars Combinatoria*, partiendo del hecho de que los hombres hablaban tantas lenguas, de que según los pitagóricos el movimiento de los planetas producía música, Leibniz formula su idea en la hipótesis de si no habría una fórmula matemática que pudiese ser aplicada al mismo tiempo al movimiento de los planetas, a la música y al modo nuestro de articular el lenguaje. Leibniz quería verificar esta hipótesis. La idea del *Ars Combinatoria* es el arte de descubrir todas las relaciones fundamentales que gestionan todo el dominio de la experiencia humana.

Las ciencias de todos los tiempos han imaginado que sea posible establecer un sistema científico que sea omnicomprensivo (el *Ars Combinatoria* de Leibniz responde a este deseo, a este reto, y que no es otro que la finalidad del uno).

Pero descubrir una fórmula matemática aplicada al dominio de toda la experiencia humana, no hace (esta fórmula) que tenga la necesidad de ser aplicada a las cosas que no nacen de la fórmula originaria.

Se podría encontrar una fórmula universalizante pero que tendría necesidad de la materia y de la variedad de las ciencias para poder tener significado. Se puede imaginar un arte combinatoria que tendría una forma universal pero que no podría explicar todo, que su único significado es que de ella no puede salir nada, que debe ser aplicada a otros dominios.

8.2 Uno dialéctico

El uno no representa nada, constituye en cambio una exigencia de la racionalidad, exigencia que se adopta a través de la gran variedad de nuestras experiencias. Es un uno operativo, no representativo, pertenece a la experiencia reflexiva del hombre, no a la experiencia interpretativa del mundo. Es la razón que accede al conocimiento de sus necesidades propias la que pone el uno.

8.2.1 ¿Cómo viene utilizado este uno?

El uno no puede destruir lo múltiple, pero la idea de uno manifiesta a la razón la necesidad de descubrir la relación entre los muchos (en lo múltiple). El uno viene reconocido en cuanto pertenece a los muchos, los cuales son y sólo son relacionándose unos a otros. El principio uno es principio de relación. El uno implica en sí lo múltiple. Puede ser pensado en modo de dialéctica entre los muchos. El modelo de dialéctica lo tomamos de Empédocles; para él, el mundo resulta de dos fuerzas: amor (une)-odio (separa). Pero Aristóteles dice que la fuerza del amor que une (que puede llegar hasta la fusión) suprime los muchos⁸⁴.

El amor une y lleva a la confusión y a la negación de lo opuesto, de lo diferente. El amor une y confunde, he aquí la paradoja. La amistad hace desaparecer lo diverso y entonces es violenta. A menos que se acepte el odio al interno de la amistad; el amor requiere el odio para que los muchos no desaparezcan o vengan confundidos. El odio destruye realmente el uno pero hacer ser los muchos. La dialéctica odio-amor es tal que asegura la unidad de la oposición real.

Empédocles pensaba que el cosmos estaba sometido a la ley de sístole y diástole. Sístole reunificaba el conjunto del universo en una concentración máxima. Diástole el movimiento contrario, expansión del universo. Aparece en Empédocles que odio y amistad constituyen el presente, que es muy tenso, entre dos fuerzas que se combaten en nexo (ello es posible, tiene significado si son pensadas como diástole y sístole).

Es al interno de este contexto donde la razón puede pensar un movimiento que tiene un fin (entelequia), aunque el fin del movimiento aparezca problemático.

⁸⁴ «Pero, volviendo a nuestro punto de partida, esto al menos es claro, que, para él, el Odio no es en mayor grado causa de la corrupción que del ser. Y, de modo semejante, tampoco el Amor es causa del ser, pues al congregarse hacia lo Uno, corrompe las demás cosas». *Metafísica* 1000b11-12.

Según Aristóteles todo movimiento a través de la energía se orienta hacia su fin (entelequia, fin concluso). Pero no es obvio que exista una entelequia, un término, en el movimiento cósmico del universo. Para Empédocles, en ambos se da una regresión al infinito. La regresión al infinito de la cual habla Aristóteles en el libro II de la Metafísica, no nos permite decir si ha venido primero el huevo o la gallina. La entelequia (el término) a nivel de experiencia del movimiento no da significado. El regreso al infinito aparece como una necesidad trascendental de la razón, una necesidad de la razón que rechaza la regresión al infinito y nos ofrece un modelo de uno. Pero ¿qué modelo? El del *a priori*.

Decir uno, es decir que no se puede prescindir de esta idea para pensar según las varias formas del pensamiento humano, calculador. Decir uno es decir que el *a priori* está en el hombre. Rechazar la regresión al infinito significa (como principio trascendental) decir lo mismo que *a priori* en el conocimiento. Decir el *a priori* es decir que el proceso del conocimiento no es totalmente libre; no todo está a la disposición del conocer humano. Porque el uno no sea representable no puedo por ello decir que el conocimiento es determinado de esto y eso, sino que no puedo decir en otro modo que el conocimiento humano es superado por el principio del cual no dispongo.

La reflexión kantiana, como la de Aristóteles, da testimonio de esta necesidad: ¿Cómo pensar la indisponibilidad del uno?

8.3 Diferencia y nihilismo

8.3.1 Heidegger: la problemática de la diferencia ontológica

Heidegger dice⁸⁵ que cada ciencia se define un dominio propio mediante la posición de sus principios primeros. Según el modelo jerárquico que viene presupuesto aquí, se puede pensar que las ciencias, que son siempre determinadas, son jerarquizadas bajo un principio que sea totalmente comprensivo.

Los conceptos o principios fundamentales de una ciencia son aquellos que determinan el dominio de tal ciencia. Pero estos reenvían todos a un sistema originario en el cual cada sistema particular de conceptos o principios fundamentales encontraría su significado.

El modelo propuesto por Heidegger (§4 “La primacía óntica de la pregunta por el ser” de *Ser y tiempo*) es un modelo que no se distancia del sistema jerarquizado de la tradición aristotélico-tomista pero pone en evidencia un punto importante: si las ciencias deben ser articuladas en un sistema jerárquico, ¿porqué hay una desproporción entre el dominio particular de una ciencia y la exigencia de la razón que no se contenta nunca con una determinación racional de un saber?

Lo que se pone de manifiesto en este momento es que, las ciencias se determinan en un campo específico distinguiéndose de otros campos específicos en el interior de una totalidad, la cual no estará determinada, sino que permanece indeterminada. El fundamento de las ciencias debe ser dicho,

⁸⁵ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §3 “La primacía ontológica de la pregunta por el ser”, donde medita sobre la estructura jerárquica de las ciencias.

por tanto, radicalmente indeterminado. El campo determinado de las varias ciencias, el campo que cada ciencia determina, constituye una región del ente (región ontológica). Las ciencias tienen como dominio lo que es propio de la ontología (el discurso de un ente para un ente determinado). Las ciencias son ontologías determinadas, particularizadas. Son ontologías regionales que dependen de la organización de parte del *Dasein*, de su preocupación esencial, que es la preocupación por el *Ser*, preocupación que se expresa en diferentes búsquedas científicas y que son de orden ontológico.

Por esto, los conceptos fundamentales de una ciencia, señalan una ulterioridad que dinamiza desde el interior la preocupación fundamental del *Dasein*. El *Ser*, la preocupación del ser, que dinamiza el *Dasein*, el *esserci*, es este ente por el cual el ser constituye el destino (ver §4); el fundamento de las ciencias es un fundamento jerarquizado pero mediante el pasaje a través de la preocupación del *Dasein* por el ser; pero si las ciencias son determinadas el ser es indeterminado.

8.3.2 La primera característica del ser es la indeterminación



En la primeras páginas (las pocas que contienen metafísica, pero de la mejor del s. XX) de la *Dogmática* de Urs Von Balthasar, éste señala que el ser de Heidegger es como una esfinge, el ser es una indeterminación absoluta. Así concebido se puede sobrecargar el significado del ser



mediante su diferencia respecto a los entes que son determinados. El ser es nada (no-ente). Lo indeterminado no es determinado.

El primer nihilismo es el del fundamento en cuanto el fundamento es otro. Esta alteridad del ser, el ser que es nada, debe profundizarse. No es una diversidad que se fundamenta en la propia originalidad del ser, ser y nada en cuanto se opone a los entes, pues ningún ente es capaz de expresar, manifestar, el esplendor del principio primero. Si el principio indeterminado es no-ente es porque la razón sabe que la determinación no es autogenerada. Una determinación tiene siempre necesidad de otra determinación para ser lo que es.

En tal modo se puede pensar que el principio primero sea la razón de la determinación. Toda determinación es la negación de otra determinación. Las determinaciones se determinan negándose, niegan negándose recíprocamente. Esta negación recíproca de las determinaciones es la que dice el nihilismo del *Dasein*, el ser es nada.

La perspectiva del discurso sobre el ser, ha sido realizada hasta ahora como reflexión sobre la jerarquía de las ciencias. El ser y el nada en la perspectiva de un saber absoluto. Éste no tiene significado sino en cuanto se refiere a la negación referida a las determinaciones del mundo.

Por tanto el ser negativo, nihilista, cuyo significado proviene de lo que anima la búsqueda intelectual que se dirige hacia el principio científico uno (el principio kantiano), que no es categoría del entendimiento pero que hace

posible la construcción de conceptos y categorías. El no-ente del principio hace posible la determinación de las regiones científicas.

8.3.3 *La maravilla: las cosas son*

Pero en Heidegger tenemos también una afirmación más positiva del principio; el ser no es sólo el ser nihilista o el ser-nada; encontramos esta visión ofrecida por Heidegger cuando se habla de la maravilla.

Lo que más maravilla es que las cosas son, y que son mediante la gran diversidad de su aparición. Lo que maravilla es que cada ente es más rico de lo que se puede decir de él. La maravilla hace descubrir una unidad íntima de las cosas que resplandece a través de la multiplicidad de sus apariencias. Esta unidad no se dice nunca como una apariencia, esta unidad íntima de las cosas es meta-apariencia, aunque no se pueda llegar a reconocer la fecundidad de la unidad originaria sin prestar atención a la multiplicidad de las apariencias, sin embargo, ninguna es capaz de agotar en sí la unidad íntima de las cosas.

Lo que constituye la interioridad del singular, su acto de ser, su existir, su oferta de sí fuera de sí, en el mundo de las determinaciones relativas, en el mundo de la apariencia.

El uno en este contexto es el uno del singular y no el uno del sistema científico, es el uno metafísico y no el uno ontológico del ente común de la modernidad (ente común nihilista según la interpretación que hemos propuesto). Pero este uno metafísico implica todavía en sí, una negación, y es ahí donde se abre el tema de la diferencia ontológica que afrontaremos el próximo día.

9. KENOSIS Y FRAGMENTOS

La semana pasada habíamos visto la segunda dificultad con la que se encuentra la metafísica en cuanto que el postular un principio uno resulta ser un pretensión demasiado nihilista.

La historia de la metafísica ha sido ilustrada de su paso a través el medievo y la historia del cristianismo.

Hoy nos adentramos en una tercera dificultad: *Kenosis y el fragmento*, partiendo de Heidegger y su reflexión en cuanto a la diferencia ontológica.

9.1 Generosidad del Uno

Ya subrayábamos que en un primer aspecto esta diferencia entre ser y ente se presenta como una diferencia entre un indeterminado y las determinaciones. El ser resulta ser indeterminado, en cambio los entes son determinados. El ser como principio primero es un *ens comune*, válido para todo y así indeterminado en sí mismo.

9.1.1 Un giro en Heidegger

Heidegger ha sufrido una evolución en su pensamiento en este tema encaminada hacia *eregnis*. Este término *eregnis* que se puede traducir como evento, cuya estructura sería una tensión en la cual se ve en la diferencia que se expresa con el término *austrag*,

El artículo *Principio de identidad* de 1957, se encuentra 20 años después de los cursos de Heidegger sobre Nietzsche y mucho después del giro (*kehre*) de Heidegger. Cuando decimos que en Heidegger se ha producido un giro, esto se entiende porque lo que mueve a Heidegger en su reflexión en un primer momento es la reflexión sobre el Dasein, como se ve en *Ser y Tiempo*. El tema central es la apertura del Dasein hacia el ser. Lo que caracteriza la segunda etapa es el movimiento contrario, el movimiento del evento del ser en los entes, el ser se presenta en los entes, el ser se dona en los entes. De esta manera esta segunda reflexión es más metafísica, mientras que la primera sería más antropológica, aunque una antropología ontológica.

Cuando se medita sobre el *eregnis*, evento se hace notar dos cosas:

El ser que se dona a los entes, es el ser de los entes, se entrega a los entes. Esta entrega se dice como *austrag*. Este término alemán se refiere al acto del cartero de entregar una carta en su sentido más literal. Es una entrega que tiene una continuidad, significada por el término evento, y una diferencia ya que la carta viene entregada a su destinatario. El término *austrag*, significa también parir. En la simbología del *eregnis* hay una continuidad y diferencia.

9.1.2 La diferencia en Ser y tiempo

El término diferencia ontológica medita sobre esta diferencia. El sintagma diferencia ontológica tiene mucha importancia en el segundo Heidegger, pero

se intuye ya en el primero, aunque el término exacto viene en los años cercanos al 1935. Se ve ya un esbozo del término en *Ser y Tiempo*. Así lo hace ver J.L. Marion en su libro *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*.

Si tomamos *Ser y tiempo* §12 “Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal”, en la pag. 80 edición italiana. «Nos limitamos a ver con claridad la distinción ontológica entre el *in-essere* como existencial y el *ser dentro* como categorial propio de los entes presentes»⁸⁶.

Los entes presentes son la presencia de los entes que están dentro del mundo. El mundo constituye la totalidad donde los varios entes son presentes. El hombre no está en el mundo como las cosas son presentes en el mundo. Heidegger presenta al hombre como arrojado al mundo, está en el mundo. Este estar en el mundo del hombre no es sólo encontrarse en el mismo, es también ser orientado hacia el mundo. Cuando Heidegger habla del *in-essere* (estar-en) del Dasein es un existencial y se diferencia del ser dentro del mundo, nos indica este movimiento de estar fuera que constituye el *in-essere* del hombre.

Ser arrojado en el mundo implica como un paso atrás que es propio del hombre, el hombre no está naturalmente en el mundo, el mundo no agota el destino del Dasein. No se contenta con el mundo, trabaja por cambiarlo. El hombre puede vivir en el mundo con los acercamientos fundamentales como la angustia. Nada está en el mundo a su medida.

Ser y Tiempo, §40 “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”, señala que hay varios modos de ser en el mundo: p. 286. “Durante la caracterización fenoménica inicial de la constitución fundamental del existir (Dasein) en el sentido existencial del *in-essere*, contrapuesto al significado categorial del ser dentro. El *in-essere* fue determinado como habitar junto o ser íntimo con”⁸⁷.

¿Como entender este habitar junto, esta intimidad con? Se ve así una contraposición entre el Dasein y el mundo. ¿Cómo se orienta hacia el mundo? El tema del cuidado o preocupación, el hombre se preocupa y cuida el mundo. Pero las cosas no son articuladas por esta preocupación existencial, ellas no se preocupan por el mundo, por ello están bajo su mano, disponibles para la preocupación del hombre.

El ser⁸⁸ del Dasein dispone de las cosas que están en el mundo, es abierto a estas cosas. La apertura del Dasein hacia las cosas. El Dasein existe, las cosas son. Hay dos modos de ser, ser existente o ser disponible para la genialidad del Dasein. Un ser activo y un ser pasivo. El ser del Dasein que vive en medio a las cosas. Se pueden distinguir el existir del Dasein como estático

⁸⁶ «Nos limitaremos, por ahora, a hacer ver la diferencia ontológica entre el *estar-en* como existencial y el “estar-dentro-de” de un ente que está ahí, en tanto que categoría» HEIDEGGER; *Ser y tiempo*. Madrid-2003. Editorial Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. P. 82. Esta nueva traducción de J.E. Rivera, viene a sustituir la de Gaos, se publicó el año pasado y es una edición muy cuidada, buena, que trata de subsanar los problemas de la traducción de Gaos. Vale la pena que citemos usando esta traducción.

⁸⁷ «En la primera indicación fenoménica de la constitución fundamental del Dasein, al aclarar el sentido existencial del estar-en a diferencia de la significación categorial del “estar dentro”, el estar-en fue caracterizado como un habitar en..., estar familiarizado con... (Cf. §12, p. 80ss.)». *Ser y tiempo*. 210-211.

⁸⁸ Continuamente aparece el término técnico italiano *esserci*, yo lo he traducido por existir, no sé si la traducción es la mejor.

que viene caracterizado por el término ontológico, mientras que el ser ahí de las cosas viene caracterizado por el término óntico.

El existir ontológico es también un existir auténtico, pero el existir de las cosas no es tanto un existir. El hombre puede reducirse a sí mismo al mundo de los entes, esto resulta ser una caída, el hombre puede así vivir de un modo inauténtico, estando a disposición de las ciencias, siendo una cosa positiva.

El vivir auténtico del hombre en un existir del hombre que se preocupa del mundo pero a distancia del hombre. La existencia del hombre se puede reducir al mundo de los entes. Es la caída por excelencia del hombre. El hombre puede tomarse así y disponerse a las ciencias como un objeto.. En el § 40 distingue miedo y angustia. El miedo es determinado, la angustia indeterminada. Esta vida auténtica del Dasein no puede escapar a una angustia.

Así vemos una primera diferencia ontológica, entre el ser y el ente, entre el Dasein (*Carta sobre el humanismo*) que llama el pastor del ser, el guardián, el que tiene la responsabilidad del ser, el hombre puede olvidar el ser, reduciéndose a lo óntico, siendo objeto del mundo.

9.1.3 La diferencia ontológica

En *Ser y Tiempo* aunque no aparece el término diferencia ontológica tenemos ya elementos que se acercan a la misma. El término diferencia ontológica viene por primera vez en el curso de 1929, titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie/ Los problemas fundamentales de la fenomenología* [Semestre de Verano 1927], allí Heidegger tiene un capítulo conclusivo dedicado a la diferencia ontológica. §22.

“Nosotros llamamos la distinción entre ser y ente, la diferencia ontológica”. Antes dice en p. 306 dice que “El existir en cuanto existe comprende el ser y se relaciona con el ente”. “La distinción entre ser y ente, aunque no se tenga una conciencia explícita, es latente en el existir y en su existencia”.

El Dasein en cuanto existe comprende el ser, el ser pertenece a este existir del Dasein. En cuanto existe se relaciona con el ente, el movimiento lo relaciona al ente. Podremos pensar que el ser ontológico es este movimiento de relacionarse al ente positivo aunque lo trasciende.

El segundo segmento se ve que es una distinción que precede la conciencia que nosotros podemos tener de la misma. Aquello que Heidegger especifica diciendo que es latente en el Dasein como si esta diferencia fuese la estructura inteligible de la práctica del Dasein que existe en el mundo. La diferencia estructura inteligiblemente el acto de existir del Dasein en el mundo. Es claro que resulta que no podemos decir que la diferencia entre ser y el ente, sea como la diferencia entre el caballo y la vaca, no estamos entre dos elementos que pertenecen al mismo juego lingüístico. La diferencia nos lleva a dar un paso atrás, el ser y el ente no se contraponen en un modo contradictorio. El ente es ente por el Dasein en la medida en la cual el Dasein existe. El ser es el relacionarse al ente, y allí se juega la comprensión del ser.

Podemos entender lo que significa el ser para Heidegger viendo esta relación del Dasein, del hombre, al mundo.

9.1.4 La temporalización

P. 306. “La distinción entre ser y ente esta temporalizada en la temporalización de la temporalidad”.

La semana pasada habíamos hablado de la maravilla, de la aparición, lo que me aparece es lo que me aparece en su unidad, a partir de ahí toda determinación tiene un significado real.

Cfr. *La Paciencia del ser* cap. Sustancia y tiempo. Distinción duración y temporalidad⁸⁹. La temporalidad está hecha de momentos que se siguen que no importa tanto el orden, es una sucesión de actos de presencia determinada mediante la predicación. Esto no dice el todo del sujeto, la relación del sujeto soporta la variedad de predicados pero sobre todo que el sujeto sea continuamente a través de la multiplicidad de los actos predicativos, que sería duración. La sustancia dura, es una duración continua que sostiene la multiplicidad de actos predicativos, haciendo posible la atribución a una sustancia.

La temporalidad constituye el dominio de la praxis del hombre. A menudo vivimos el tiempo según nuestros empeños. Cada preocupación nuestra se desarrolla en el tiempo, en dirección del mundo de los entes que transcendemos. Este empeño nos hace vivir en el tiempo en una doble dimensión:

- a) El tiempo de la positividad se encuentra a distancia de nuestra duración. Las cosas en el mundo están a distancia de nosotros y vivimos en otro modo temporal. Hay una continuidad del tiempo que no se legitima considerando las cosas positivas. Esta continuidad no es que pueda venir de la positividad de las cosas.
- b) La duración no se reduce a la temporalidad, sino que la trasciende. Más bien, es lo incompleto de la temporalidad monádica de los entes que nos invita a poner trascendentalmente esta duración nuestra, y duración de las sustancias.

La continuidad del tiempo toma significado porque la temporalidad monádica... no puede ser la propia razón, es la multiplicidad de los entes, que revela la continuidad necesaria de la sustancia. *Sapere e sperare*, último capítulo:

Comentario sobre la reversibilidad del tiempo ... La constitución inteligible de la reversibilidad del tiempo, no se hace de cualquier modo, hay una construcción del argumento que no es reversible.

El hombre de la física, de lo positivo, no ha hecho el paso atrás de la reflexión que lleva a la exigencia ontológica. Para entender esto debo hacer un paso atrás y resalir a nivel ontológico poniendo una duración que no es reversible. La positividad, el pensar la positividad lo exige.

⁸⁹ «Noi proponiamo di chiamare ‘temporalità’ il tempo degli accidenti e ‘durata’ quello della sostanza. Benché la coscienza faccia anzitutto l’esperienza della temporalità accidentale, la durata sostanziale è originaria» GILBERT; *Corso di metafisica. La pazienza d’essere*. 52

9.2 Pensamiento débil

9.2.1 *El olvido del ser. Heidegger*

Decía Heidegger, p. 306, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, que la diferencia ontológica está latente en el ser y pertenece al filósofo llevar esta latencia a la conciencia, al hecho, de llevar lo experimentado a lo sabido, aunque no un saber positivo, sino de otro tipo.

Aquello que se lleva al lenguaje, a la conciencia no es el ser como tal, sino la diferencia. Porque todo dicho no puede no ser determinado, esto no puede destruir la latencia de esta diferencia. El esconderse de la estructura inteligible en el acto de relacionarse con el ente, hace pensar que esta estructura está escondida, es esencialmente escondida. Esta estructura no podrá nunca llevar a la luz el ser. Por ello el discurso filosófico no es un discurso que nos hace recordar los principios primeros que el hombre de lo óntico habría olvidado. El olvido del ser es el olvido que no se niega mediante una operación de memoria. Lo que hace el filósofo no es el recordar a lo que se encuentran en lo óntico que se han olvidado del principio primero. Lo que hace el hombre, el Dasein, atento a la estructura es poner en evidencia el hecho que se olvida del origen. Es el olvido del origen el que deviene estructurante del discurso positivo.

La anamnesis de Platón es central. En Platón la anamnesis no es un mero recuerdo, la anamnesis tiene otra función de fundación, pero sin negar el empeño de la subjetividad en el mundo, en el mundo se hace la anamnesis y no negando el mundo. El principio primero es un principio que tiene una negación inmanente, fuerte, principio primero será por eso una nada.

Este principio primero lo ejercita el Dasein relacionándose a los entes, esta relación, se desarrolla en el concreto de la búsqueda científica, de la búsqueda intelectual que se sitúa siempre en una tradición como nos hace caer en la cuenta Gadamer. En Heidegger, la idea de tradición es igualmente presente. La tradición sería el acumulativo del saber sobre el positivo del hombre.

Este saber es inmediatamente un olvido del principio, así se interpreta la historia del saber occidental en clave de la progresiva profundización en el olvido del ser. Existe la tentación de no aceptar el olvido del ser y pensar que andando para atrás se pueda encontrar el origen fundamental o principio primero. Volviendo a los pre-socráticos podemos ver lo que se ha olvidado. Como decía Severino "Volver a Parménides", no se vuelve a los griegos, dice a él. En cambio Natali nos dice que la historia del hombre no se hace volviendo atrás. Heidegger ha intentado este regreso en el §6 de *Ser y Tiempo* cuando hace un recorrido que parte de Kant que va a través de Descartes y los medievales hasta los griegos. Como si de los griegos se pudiera escuchar el origen.

Heidegger propone un nuevo camino, comenzando con una reflexión sobre Kant, a los medievales, Descartes y después hacia la lógica de fines del siglo XVIII. En el texto de 1927, Heidegger sigue otro camino histórico, porque es ilusorio recordar el principio. El olvido del ser es constitutivo del acto de pensar lo que es.

9.2.2 Vattimo - Nietzsche

Vattimo lee la historia de la metafísica occidental en esta clave de profundización en el olvido del ser, él lo llama un pensamiento que se va haciendo débil. Lo que sería fuerte sería el principio primero, que sería un principio que, negando lo diferente, no puede no ser violento. Por ello promueve la idea de un pensamiento débil, aquel pensamiento que se acuerda de aquel olvido del ser para no acordarse de ser y tener lo múltiple.

Partimos con Nietzsche, que está a la base de Vattimo. "Violencia y Metafísica". Nietzsche dice que el dinamismo del pensamiento en occidente viene de la voluntad de potencia, que es una voluntad de vivir. Esta voluntad de potencia guía la elección de occidente. Esta voluntad de potencia está entre las fuerzas activas y las fuerzas pasivas.



Las **fuerzas activas** son aquellas que someten todo, que miran a la potencia, pero que la miran con gran libertad.

Las **fuerzas reactivas**, no miran a la creatividad, sino que ponen orden en el mundo, no crean nada, aseguran la estabilidad del hombre en el mundo,



su voluntad es de adaptación, son regulativas. Las reglas se hacen para estabilizar la vida. Mecanicismo y finalidad valen por fuerza de las fuerzas reactivas. Las fuerzas activas son dionisiacas, las reactivas apolíneas y sobre todo socráticas.

El conocimiento accede al dinamismo de la potencia, por reacción, que hace emerger la conciencia. Lo que da que pensar es la maravilla, lo que nos hace resistencia. La ciencia será reactiva, no crea nada. Dice Deleuze que "la conciencia ve inevitablemente el organismo desde el propio punto de vista, y lo comprende a su modo. Vale decir, en una manera reactiva".

Esta reacción de la conciencia encuentra su lugar en la ontología, una ontología que quiere buscar el principio primero. Nietzsche entra en guerra contra los apasionados del principio. El destino de la filosofía occidental es el de abandonarse a estas fuerzas reactivas sin aceptar reconocer la enfermedad que pertenece a esta conciencia occidental, occidente como la tierra en la cual el sol se pone, es nocturno, porque es reactivo. Pretende un fundamento en la ignorancia. Lo que quiere el occidente es volver a la noche. Enfermedad que ha comenzado con Apolo, y después con Sócrates.

9.2.3 La técnica

Heidegger recibe esta tradición. Para Heidegger la historia de occidente encuentra su culmen en la **técnica**, que es esencialmente violenta. La técnica manifiesta que el ser ha abandonado el ente. Manifiesta que el Dasein, no se sabe en relación con el ente porque comprende el ser. Su relación es sin ser, el hombre se abandona a la positividad. La cultura occidental sigue un progresivo olvido del ser. En la técnica el hombre piensa poder poseer el mundo, se impone al mundo. Con la técnica el destino del ser ha alcanzado su último momento en el mundo occidental, de la noche del ser. El olvido del ser

pertenece a la estructura original, es el origen que se repite en este olvido de la técnica óntica. La técnica no contradice el origen, sino que manifiesta el drama radical de la ontología, el origen se hace silencio.

9.2.4 La kénosis

Llegamos así al tema de la kénosis. La historia de la metafísica occidental es la historia de la kénosis del principio. Kenosis, significa abandonar, el himno de Filipenses 2, 6-11. El Hijo ha abandonado la forma de Dios y ha tomado la forma de esclavo, este abandono define la kenosis. Kenosis significa abandono de la potencia originaria y elección de lo débil. En la forma de esclavo la gloria de Dios no es ausente. Se dirá que sólo es ofuscada, velada. En la cruz, no se ve la gloria de Dios, ¿en qué modo esta humillación toca a Dios?

Von Balthasar ha estado atento a esta estructura nos propone entender la kénosis en clave de libertad. La gloria de Dios no es la potencia, sino su libertad que se manifiesta en la elección de dejar detrás la gloria paterna para tomar la forma de esclavo. La libertad continua de Dios, de elegir comunicarse al hombre. Kenosis como estructura ética, de libertad. Cuando hemos hablado de la estructura de la filosofía, este momento es central. El momento de libertad hace pasar de una epistemología a una ética. Momento de profundizar el significado del ser. La contemplación de Von Balthasar no puede valer para toda reflexión filosófica. Pero igualmente es cierto que ninguna filosofía nace de sí misma, toda filosofía nace de la ciencia, de la poesía, no hay ninguna filosofía que traiga a sí misma sus modelos de funcionamientos. Nunca es origen por sí misma. Es un discurso segundo.

Por ello la filosofía no podría tomar la filosofía kenótica para ver cómo el origen se hace accesible. Vattimo en la "*Traccia della traccia*", allí habla de la religión auténtica que no es nostálgica de la potencia originaria. Toda religión es memoria del origen, el origen es aquello que es originante. Un origen sin lo originado no sería nada. La memoria del origen es la memoria de un origen que traspasa. La memoria no se hace sin el originado. A partir de aquí reconstruimos la metafísica porque el pensamiento débil permanece como tal débil.

9.3 Fragmentación del Uno

9.3.1 *El olvido de la diferencia, aspecto negativo*



Vattimo⁹⁰ en su interpretación de la diferencia ontológica, la consideración fundamental sería esta, la diferencia entre ser y ente, ser entendido en su forma verbal, sinfónica de un mecanismo originario.

La religión es memoria de un origen, por eso su destino es el de ser memoria del ser que es el dinamismo originario de todo lo que es, la memoria de este mecanismo originario debe ser la de un dinamismo y no la de un hecho. Si la religión es una vuelta al origen, no puede ser de una memoria que se cierra al mundo óntico. Esta memoria no es tanto una vuelta al origen sino una reflexión sobre el origen que

está en juego ahora.

El argumento es similar al que ha hecho Heidegger en el discurso de la técnica, no se trata de destruir el significado de la técnica y concluir que ella a nivel de la vida humana no tiene significado sino mostrar que la técnica vivida va más allá de la técnica, que en el mundo de la representación no se juega sólo la representación, hay un evento en las representaciones que es el evento del ser. Si quiero entender bien la técnica debo entender bien este evento del origen en esta técnica misma que quizá traiciona muchos aspectos de la

⁹⁰ Gianni Vattimo è nato nel 1936, a Torino, dove ha studiato e si è laureato in Filosofia; ha poi seguito due anni i corsi di H. G. Gadamer e K. Loewith all'università di Heidelberg. Dal 1964 insegna all'Università di Torino, dove è stato anche Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. Nelle sue opere, Vattimo ha proposto una interpretazione dell'ontologia ermeneutica contemporanea che ne accentua il legame positivo con il nichilismo, inteso come indebolimento delle categorie ontologiche tramandate dalla metafisica e criticate da Nietzsche e da Heidegger.

Un tale indebolimento dell'essere è la nozione guida per capire i tratti dell'esistenza dell'uomo nel mondo tardo moderno, e (nelle forme della secolarizzazione, del passaggio a regimi politici democratici, del pluralismo e della tolleranza) rappresenta per lui anche il filo conduttore di ogni possibile emancipazione. Rimanendo fedele alla sua originaria ispirazione religioso-politica, ha sempre coltivato una filosofia attenta ai problemi della società. Il "pensiero debole", che lo ha fatto conoscere in molti paesi, è una filosofia che pensa la storia dell'emancipazione umana come una progressiva riduzione della violenza e dei dogmatismi e che favorisce il superamento di quelle stratificazioni sociali che da questi derivano.

Con il più recente "Credere di credere" (Garzanti, Milano 1996) ha rivendicato al proprio pensiero anche la qualifica di autentica filosofia cristiana per la post-modernità. Una riflessione che continua nelle ultime pubblicazioni quali "Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000" (Garzanti, Milano 2001), "Vocazione e responsabilità del filosofo" (Il Melangolo, Genova 2000) e "Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso" (Garzanti, Milano 2002). Recentemente ha pubblicato "Nichilismo ed emancipazione" (Garzanti, Milano 2003).

Con la volontà di battersi contro i dogmatismi che alimentano violenze, paure e ingiustizie sociali si è impegnato in politica, dapprima nel Partito Radicale, poi in Alleanza per Torino e nella campagna elettorale dell'Ulivo, del quale è un convinto sostenitore, e nel 1999 è stato eletto deputato europeo, nel gruppo del Partito Socialista Europeo. Ha partecipato in qualità di Invitato permanente al direttivo nazionale del Coordinamento Omosessuale DS (CODS) e, in qualità di membro, alla Commissione Nazionale per il progetto DS.

Oggi è candidato al Parlamento dal Partito dei Comunisti Italiani (PdCI).

experiencia del origen pero que esta en la experiencia del origen. La técnica traiciona la experiencia originaria, esa traición es el olvido del ser.

Volviendo a la religión, la religión es auténtica cuando acepta este olvido del ser, cuando la memoria de la religión afronta este olvido, es la memoria del olvido del ser. La conciencia filosófica es la conciencia de un olvido. Esta conciencia es lo que nos permite apreciar en su verdad el mundo óntico. El evento es entrega de sí en lo óntico, autotraición de sí, autoolvido de sí, abandono de sí y así el vocabulario del abandono se vuelve el vocabulario que estructura la diferencia ontológica.

La diferencia entre ser y el ente se articula en un dinamismo original, el del abandono del origen. Este abandono del origen favorece la fragmentación del saber, lo hace en un modo negativo y en uno positivo. En un modo negativo se puede decir que este abandono del origen es el abandono de un principio uno, esto hace que el mundo óntico venga constituido y percibido como una construcción de entes no unificados. Este aspecto negativo de la fragmentación es el que ha golpeado la modernidad y la modernidad ha trabajado contra este aspecto negativo.

9.3.2 *La filosofía contemporánea asume el aspecto positivo del olvido*

El aspecto positivo de este olvido es que nos invita a retrazar tras los entes el movimiento unificador del origen. El origen es lo que pone juntos los entes, es el movimiento mismo por el que los entes (objetos de las ciencias o las mismas ciencias) son llamados a acercarse por necesidad interna, por decirlo así, la apertura de un ente hacia otro ente, considerando la autonomía de cada ente fragmentario, esta llamada en el interno de la fragmentariedad **no recupera** un uno determinado sino que se **ejercita** este uno originario.

Tesis: la filosofía contemporánea asume este aspecto positivo del olvido.

La modernidad ha afrontado el aspecto negativo del olvido y ha tratado de sustituir el olvido con formas racionales de unificación de los entes. La modernidad ha insistido en el ens común concebido de un modo muy formal. Lo que caracteriza la modernidad es la conciencia de que no es posible pasar inmediatamente del mundo de las significaciones al mundo del sentido, de la realidad, al de los referimientos. Por eso, la ciencia trabaja al nivel de las representaciones y se pone sus propios objetos, las formas racionales. Así, la ciencia, liberada del peso de la realidad, puede manejar la realidad por medio de representaciones organizadas por el cálculo matemático. Con el objetivo de realizar estos proyectos de comprensión del mundo, para vivir mejor en él. Las realidades presentes no juegan un papel esencial, serán modificadas o eliminadas para que sean menos amenazantes.

La modernidad se ha encontrado con un mundo de entes, cuya unidad viene afirmada de modo que no tiene que abrirse al dinamismo del ser originario como actividad primera. La actividad primera es la del cálculo científico⁹¹.

La escolástica toma parte en ese movimiento del olvido del ser, un olvido que no se acepta, que lucha contra sí mismo. La escolástica no es menos

⁹¹ Cf. Leibniz "Dios, calculando, ha creado. El cálculo es el principio de todas las cosas". Heidegger en el principio de razón suficiente muestra las consecuencias de esta forma moderna.

moderna que la modernidad, el principio divino juega el mismo papel que el principio científico, esto caracteriza la segunda escolástica (Cayetano, Suárez, la primera escolástica, la del siglo XIII, no es sistemática, la sistematización es posterior). La escolástica se inserta en esta mentalidad moderna. La ejecución de esta mentalidad: ¿Cómo conseguir que el principio primero pueda estar bajo el entendimiento lógico? La fragmentación del saber actual ha estado animada por esta pretensión de la modernidad, lo que decía Heidegger en su crítica del principio de razón ha inspirado mucho esta crítica moderna de la fragmentación del saber.

La solución clásica era hablar de jerarquía de las ciencias. Hablar de jerarquía es una forma de sistematizar. El principio de esta jerarquización será determinado de un modo inteligible, el modo clásico muestra (Aristóteles en su metafísica) el principio que permite organizar esta jerarquía como un proceso intelectual de abstracción. La abstracción de la materia singular, la física trataría la materia como universal, la matemática sólo las formas, la metafísica trabajaría sin materia universal y sin forma, sería la más abstracta de todas, buscando su objeto, dirá que es el ente como ente. Se trata de *la abstracción* como criterio de jerarquía. De todos modos unificar el saber de modo jerárquico es siempre problemático porque el principio de la jerarquía: ¿A qué se refiere? ¿Pertenece al principio primero que constituiría el exponente máximo de la jerarquía?... Un principio de unificación de los múltiples es ya una interpretación de los múltiples de modo que puedan ser colocados bajo este principio.

Otra posibilidad de organizar las ciencias mucho más compleja, pero en un modo positivo es ver el olvido del ser, esto implica tejer los hilos entre las diferentes ciencias, hilos que no se imponen desde fuera a ninguna ciencia, sería una labor imposible para un metafísico ya que se trataría de conocer todo lo que se puede conocer en su particularidad, en su modo de ser conocido, el ideal sería el de ser competente en todas y cada una de las ciencias para así conocer los límites de cada una, meditar sobre ellos en cuanto se abren a una ulterioridad que será la interioridad constituida de otra ciencia, se ve que esta labor es imposible y así la metafísica sería imposible. He aquí la crisis en que nos encontramos. La multiplicidad no se puede reducir al uno sin que los múltiples sean traicionados, desconocidos, mal conocidos, ignorados, manejados...

IV PARTE RECOMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA

10. RESIDUO Y NECESIDAD

Recorrido por el curso

Estamos en la postmodernidad, pero lo que la caracteriza no es que venga después de la modernidad, no es una superación, no se trata de una discusión con ella. Es característica fundamental de la postmodernidad el que la historia tenga sentido, crítica que constata y acepta la reflexión sobre una cierta ignorancia de las lógicas de la significación cuando se pide un sentido.

Se puede ser muy significativo sin decir nada (nominalismo), el sentido se ha convertido así en problemático. Este es el problema de la modernidad, un problema remoto, olvidado, la ausencia de sentido ha estado sustituida por la potencia del cálculo científico al servicio de los proyectos de los científicos. La modernidad es subjetivista en el sentido de que el sujeto es el primer protagonista. En este contexto la espiritualidad ignaciana de la libertad ha sido muy iluminante. **La primera parte del curso** ha propuesto una lectura de la condición moderna de la reflexión metafísica de una libertad que se empeña en el mundo, el sentido es problemático.

Después de esto se ha querido avanzar en la estructura más común de la metafísica. El **capítulo cinco** ha propuesto el análisis de diversos términos que tenemos de la inteligencia, que no es sólo científica, es el saber, el conocer, el reflexionar, meditar, ... son actos de inteligencia. En este contexto se ha podido proponer una primera reflexión sobre la analogía, no siendo una categoría totalmente lógica, es la denominación de un acto de conocimiento y de pensamiento. El **capítulo cuatro** muestra cómo la analogía venía vista de un modo dinámico que pertenece a la inteligencia que tenemos de nuestro modo de conocer, de nuestros actos de conocer. El análisis de estos actos, de estos términos nos ha llevado a mostrar el dinamismo inmanente de la investigación metafísica, que expresa el deseo fundamental de ella, que no es sólo científica y significa algo de nuestra afectividad esencial.

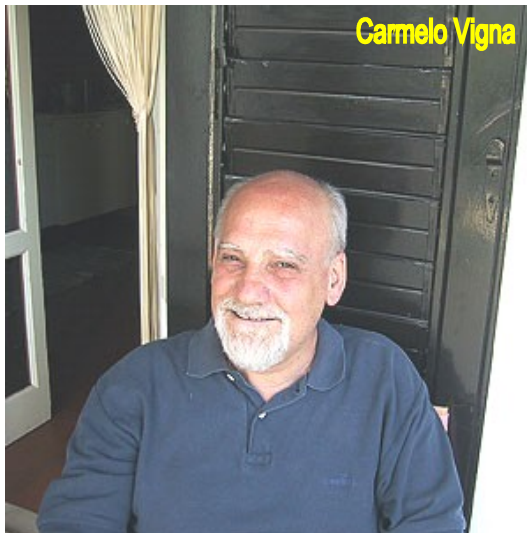
En el **capítulo siete** hemos visto las dificultades que se hacen ahora de la metafísica clásica, no he tomado las del neopositivismo ya que hoy nadie las toma en consideración. Hoy las dificultades nacen en el interior mismo de la metafísica que se auto critica. Hemos visto cómo se presentaban en Severino y Salvatore Natoli. Las dificultades tienen como fondo la sospecha de que lo que se dice explícitamente pueda esconder otros dinamismos que deben considerarse. Severino con el martillo de su lógica desmonta las pretensiones de racionalidad del discurso de la fe. Natoli procede de otro modo. Este capítulo ha afrontado la sospecha.

En el **capítulo ocho** se ha abordado el problema del uno, desde una perspectiva heideggeriana sobre la diferencia entre ser y ente hemos buscado una primera adaptación de la crítica con vistas no tanto a una respuesta de la crítica sino de retomarla en el interior de una estructura metafísica que nos permite asumir la crítica yendo adelante.

En el **capítulo nueve** se ha profundizado en esa dinámica de la diferencia ontológica afrontando lo dicho en Vattimo⁹², he querido terminar la exposición de Vattimo. La filosofía no puede interpretar el mundo de un modo infinito, cada interpretación hace referencia a otra —es el riesgo de la modalidad positiva del olvido de la diferencia en que cada ente reenvía a otro ente.

El primer punto para avanzar sería examinar si todas las potencias de nuestra humanidad, cognoscitiva, volitiva y afectiva, todas ellas son agotadas por las críticas de Severino, Salvador, Vattimo, se han tomado estos tres autores italianos porque ellos toman las críticas que se realizan. Pero todo no viene dicho con la crítica de estos autores.

10.1 Estabilidad de lo pensado



10.1.1 Carmelo Vigna: *El fragmento y el entero*

Comenzaré con la crítica de un libro de Carmelo Vigna⁹³ *Il frammento e l'intero*; Vita e pensiero.

Lo que debe afrontarse es que el principio primero debe ser incontrovertible (según Severino), lo que no puede ser destruido, lo que es estable. La idea es que lo que medita la metafísica es lo que es estable.

⁹² Pier Cesare Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni* Il Mulino, Bologna 1987. **PIER CESARE BORI** è professore ordinario di Storia della teologia, con incarico di insegnamento anche di Filosofia morale. **Interessi di ricerca:** Storia dell'interpretazione biblica, Freud e l'ebraismo, L. Tolstoj e il pensiero religioso russo, Mistica inglese nel secolo XVII, Pico della Mirandola, L'ermeneutica islamica, Multiculturalismo e devianza.

<http://www.spbo.unibo.it/pais/bori/>

⁹³ Il prof. Vigna ha ora in corso una serie di ricerche sulla relazione intersoggettiva come struttura originaria dell'etica e dell'ontologia (ne ha dato esposizione in alcune recenti relazioni a convegni) ed ha in preparazione una trilogia, in cui sono raccolti e rielaborati i suoi saggi teorici più significativi, pubblicati in ordine sparso. Nel 2000 è stato pubblicato per i tipi di Vita e Pensiero il vol. *Il frammento e l'intero*, che contiene in modo sistematico i suoi scritti di metafisica e d'epistemologia filosofica (un vol. di pp. XXXVIII-544). Entro quest'anno dovrebbe apparire, sempre per Vita e Pensiero, un vol. analogo, con il titolo *Etica del desiderio*, che conterrà, in modo altrettanto sistematico, i suoi scritti di etica. Il terzo vol. sarà dedicato all'antropologia trascendentale e conterrà, rielaborati, i suoi scritti editi e inediti su questo tema.

Carmelo Vigna è ordinario di Filosofia morale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha diretto il Dipartimento di Filosofia e T.d.S. e ha fondato e attualmente dirige il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (C.I.S.E.). Insegna anche presso l'Università Cattolica di Milano. Tra i suoi scritti recenti: "La politica e la speranza" (con V. Melchiorre, Roma 1999); "L'enigma del desiderio" (con L. Ancona e P.A. Sequeri, Cinisello Balsamo 1999); "Il frammento e l'intero" (Vita e Pensiero, Milano 2000). Ha curato i seguenti volumi: "La libertà del bene" (Vita e Pensiero, Milano 1998); "Essere giusti con l'altro" (Torino 2000); "Introduzione all'etica" (con S. Zamagni, Vita e Pensiero, Milano 2001); "Multiculturalismo e identità" (Vita e Pensiero, Milano 2002); "Etica trascendentale e intersoggettività"

a) *Parménides, Aristóteles: solución clásica*

Para meditar sobre esta estabilidad volvemos a tomar a Parménides en su distinción de las tres vías: la verdad, el no-ser, la opinión. Fijémonos que la segunda y la tercera de las vías no son falsedades sino que tienen significado en el interior de la primera. Es *verdad* que no se puede seguir la vía del no-ser, es *verdad* que hay un discurso ambiguo sobre la experiencia, sobre la *physis*, poco seguro sobre la experiencia, es *verdad* que esto es así, lo que dice Parménides sobre la vía de la opinión, no es la opinión de Parménides sino la verdad sobre esa vía. Lo que aparece inmediatamente es que fuera de la vía de la verdad, toda palabra —todo discurso— debe ser apreciada desde la primera vía, la de la verdad, incluido el discurso de la opinión. Así, la vía de la verdad aparece como un criterio trascendental de conocimiento y la vía de la opinión no contradice la primera vía, no puede contradecirla, pero la vía de la verdad es el criterio que permite a la tercera vía avanzar, clarificar su ambigüedad que está operando en el mundo de la opinión para que pueda venir la vía de la verdad. Más precisamente, la asunción de la tercera vía, descubre en el mundo del movimiento la estructura inmóvil que media la vía de la verdad en el mundo de la opinión.

Lo que hizo Aristóteles fue establecer el movimiento mostrando las estructuras esenciales del mismo, a través de la distinción entre *dynamis* (potencia), *entelequia* (lo que está al fin) y *energeia* (lo que está en el trabajo, lo que permite pasar de uno al otro) Esta estructura racional no es una estructura de la experiencia porque la experiencia inmediata es la de un dato que está ahí, la experiencia de algo que viene y desaparece. Un movimiento nos habla de cambio, pero en la estructura de la *dynamis*, *energeia*, *entelequia*, lo que aparece y después desaparece, es lo que está en *energeia*, en movimiento, que tiene una *dynamis* y un fin, *entelequia*. Lo que viene de la nada y va a la nada, esta nada primera viene negada y viene llenada por Aristóteles por la potencia y el horizonte del fin, y así se rellena con las categorías racionales lo que en nuestra experiencia genuina, primera, es la experiencia de una cosa que viene sostenida sobre la nada. Aristóteles establece el movimiento, no hay nada más inquietante que la nada. La experiencia viene en su instante, pero ¿ viniendo de qué?

Esta creación racional impone a esta experiencia, al evento en el instante, una duración que no es la de la experiencia del aparecer de las cosas. Aristóteles, según Severino, quiere salvar los fenómenos pero ha establecido la estructura de la realidad del fenómeno, en el fenómeno en cuanto lo que aparece no es más fenomenal, viene situado en un destino racional de duración, pero ¿cómo salvar lo que está en el instante? Vigna se pone en la búsqueda de la posibilidad de articular un discurso sobre lo estable. Aristóteles decía que una ciencia no puede hacerse sobre lo móvil, ya que una vez conocido, desaparece y si desaparece, el conocimiento se convierte en el conocimiento de una nada. La ciencia, para ser conocimiento de algo, debe serlo de elementos que no se mueven, para ser conocido, el elemento debe ser estabilizado en la estructura de la *dynamis-entelequia*.

b) *Contradicción: estabilidad del saber – diversidad de expresión*

Vigna en la página XXI dice: «El hombre desea toda forma de saber, pero el saber que puede ser diversamente lo deja insatisfecho porque le hace temer el sobrevenir de lo opuesto», un saber debe ser estable.

¿Cómo asegurar esta estabilidad? La búsqueda de los hombres no es unívoca, se hace en diversas lenguas y formas de expresión, pero quien piensa es un hombre, se piensa en primera persona. Las cosas científicas nacen de un genio, no de un grupo lingüístico, la investigación científica es personalizada, tiene rostro, tenemos una especie de contradicción, busca el hombre un saber globalizable, el más audible de todos, pero viene propuesto por la finitud del que lo propone. No hay ningún saber científico que haya pretendido ser un saber definitivo, ni siquiera en matemáticas ni en las ciencias más abstractas. Estamos en la contradicción de encontrar un saber estable pero que se enuncia siempre en la gran diversidad de nuestras expresiones. La ventaja es que esta contradicción es positiva ya que sirve de estímulo.

Las ciencias son estimuladas por esta contradicción, el discurso personal busca una expresión que pueda ser verificada por todos, esta tensión constituye el motor de la propia empresa científica. «La contradicción está en que la forma no acaba de estar a la par con el propio contenido. En esta desadecuación originaria, y en cierto sentido permanente, anida la mole propia del saber» (XXII). Se puede añadir que esta desadecuación originaria no será nunca suspendida (es decir, no se acabará nunca), es imposible enunciar en un discurso particular lo que constituye el horizonte de todo saber.

Si esta imposibilidad fuera radical, impediría toda investigación científica, así, para entender porque el hombre crea las ciencias, se debe considerar otro elemento, que debe ser trascendental: el de las condiciones de posibilidad del conocer.

c) *La duda fragmenta, el pensar busca la totalidad*

Dice el profesor Vigna en la página XXVIII «El hombre desea. Cuando dudo, entiendo bien que es dudar y lo distingo de su opuesto, es decir la certeza, es verdad esto que dudo» es un argumento similar al que ha hecho Parménides en la vía de la opinión. La duda es una posibilidad que no es la de la duda. El pensar lleva a la duda como camino para acceder a la certeza porque pensar no es dudar —crítica a Descartes—, pensar es juzgar, y dudar es un modo provisional del juzgar. Dudar es ponerse a distancia, fragmentar, pensar es acoger la realidad, el horizonte del pensar es el entero. Lo que constituye el horizonte del saber (del ente en cuanto ente) es la totalidad, por eso pensar no es dudar, dudar pone fragmentos, dudar es reconocer que no tenemos la percepción intelectual del todo. Por eso se puede decir que (XIX) «en la situación estable es cuando el saber nos muestra nuestro ser más profundo». El estable es nuestro ser más profundo, no es un fundamento óntico que se mueve en el parcial.

d) *La profundidad no puede ser óptica*

Este profundo nos recuerda que Heidegger distingue tres modalidades de la pregunta metafísica, ésta es la que más abarca, la más profunda y la más originaria. La más profunda donde se juega el fundamento, el principio primero, con la pregunta que sugiere que este fundamento podría ser un primer fundamento, o un fundamento sin fundamento, o un no-fundamento. Si el fundamento es pensado en el modo de la causalidad, el fundamento será un no-fundamento porque la causalidad es siempre óptica. Si el fundamento es de tipo ontológico, ser y no un ente, será un fundamento originario.

Cuando el profesor Vigna habla de nuestro ser más profundo indica un fundamento de este tipo, no un fundamento óptico porque siempre es parcial, limitado, lo que sostiene la búsqueda en lo limitado es una intención hacia lo entero, nada en el mundo podría ser el horizonte de una tal intención, el entero, la preocupación por el entero manifiesta la profundidad del conocer humano, que no es científico sino ontológico, metafísico.

El acceso a esta profundidad vivida por nosotros, vivida en todo saber determinado que se pone a dudar porque reconoce que hay un plus de saber, es el lugar exacto de la necesidad filosófica. No es una necesidad óptica, no es de causalidad óptica, es una necesidad meta-física y pertenece al conocer en acto, el conocer que se realiza de un modo determinado y parcial sabiendo que este empeño determinado y parcial que está en la medida de la intención del conocer entero.

Aquí conocen los problemas, insiste Vigna en este tipo de necesidad. Cómo hablar de esta necesidad, dice que el discurso (XXXV) sobre la intencionalidad hacia el entero está muy cercano al saber simbólico, de ahí el paso a la analogía es un paso cercano. Lo veremos, teniendo en cuenta de nuevo la hermenéutica.

e) *Pensar el todo implica al sujeto*

Resumen: En el primer capítulo de esta última parte se trata de reconstruir la posibilidad de la metafísica. Hemos visto con Vigna la importancia de la categoría de la estabilidad del primer principio, estabilidad siendo análoga a la unidad o a la necesidad o totalidad. Terminamos que esta totalidad, necesidad se enuncia radicalmente con las posibilidades que ofrecen las filosofías de un discurso último, un discurso simbólico, que incluyen el momento negativo que estamos viendo en las temáticas de la analogía.

No se puede hacer a menos de una referencia totalizante, como hacía notar Heidegger en las páginas 14-15 de la *Introducción a la metafísica*, no se puede hacer a menos de una introducción de aquel que está en la totalidad pero interrogando en dirección del todo. El todo no constituye un tema que estaría al horizonte de la interrogación del Dasein, si se considera el todo como una esencia de la que se puede coger la inteligibilidad, es decir, la intuición de una vista intelectual de lo que significa la totalidad, no se puede no implicar a aquel que ve, intuye, se interroga esta categoría de la totalidad sin auto implicarse en aquello que él ve. La totalidad no es tema que podría ser analizado objetivamente, por eso el lenguaje sobre la totalidad no puede ser formal. Es un lenguaje que implicando a quien piensa la totalidad no puede no

integrar el movimiento intencional de este que tiende hacia la totalidad. Por eso el noema implica en si mismo el noesis, lo pensado implica en su ser pensado mismo el pensar este término, la categoría de la enteraza no puede hacer a menos de ser implicativa de aquel que piensa la totalidad. Por esto el discurso sobre la enteraza no puede ser formal, expuesto de modo casi matemático, objetivo, acogido unívocamente de todos porque implicando el pensar la totalidad implica el pensar de cada una, no se trata de pensar algo que todos podrían reconocer en modo unívoco. Está implicando la inclusión de cada símbolo del que piensa la totalidad. El mismo término totalidad es por eso complicado, es un término metafísico, movimiento fuera de...salir de la física. En la totalidad, en el interno, se debe considerar cada símbolo que está saliendo de sí, y está salida de sí pertenece de modo inmanente a la esencia misma de la totalidad. Si los símbolos en su acto de pensar no son acogidos en el entero de que entero sería el entero? Se entiende porque Vigna y otros no pueden sino hacer una reflexión metafísica que tenga en cuenta la analogía, no sólo preposicional sino aquella que pasa a través del momento negativo para acceder al principio.

10.2 Aparecer a

10.2.1 ¿Por qué la metafísica toma un giro hermenéutico?

Progresems en el desarrollo del tema *Residuo y Necesidad* explicando porque la metafísica toma un giro hermenéutico.

Antes del giro hermenéutico la metafísica es reanimada de la fenomenología. Según Vigna la metafísica se preocupa del entero, por eso deja detrás las ciencias que no son originarias y se encamina hacia un termino que no podría ser nunca definido porque nunca puede ser particularizado, aún si incumbe todos los particulares. Con Heidegger se puede entender la diferencia ontológica con esta llave: ser y entes. El ser esta implicado en todo y todo participa del ser de algún modo, no hay ningún ente que no sea, si no es no es ente. Este ser aparece, el fenómeno del ser como ser es de ser la casa de todos los esentes, receptáculo de todos los entes. Receptáculo que en si no aparece, aparece en los entes, esentes, en cuanto cada ente particular, relama a una ulterioridad en cuanto a si mismo. El discurso sobre la totalidad no se afronta de si mismo, sino afrontando la particularidad de cada ente y cada discurso científico, se considera que cada ente es limitado pero que el límite de un ente o discurso (Cf. P. 57 de los prolegómenos de Kant), el límite sugiere lo que está más allá, no solo manda al interior. Se trata de una reflexión sobre los entes en cuanto que los entes llaman del interno de sus límites hacia aquello que está más allá de sus límites.

Heidegger en *Ser y tiempo* §4 Pág. 30 dice: "la ontología debe ser una fenomenología hermenéutica"⁹⁴. La ontología (metafísica) en Heidegger debe

⁹⁴ Yo no he encontrado esa expresión en ese párrafo de Heidegger, en cambio en §7 C p 58 (edición de Trotta) "Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados."

ser hoy fenomenológica porque el entero no aparece en si sino como exigencia que se impone a la razón humana que considera, que sabe lo que es, un ente finito, limitado.

10.2.2 *Reflexión sobre el todo y los límites de los entes*

Eric Weil decía que “el espíritu humano busca siempre el contentamiento”, porque no está contento. La mente humana quiere siempre más, no se contenta nunca de un dato determinado. El descontento de la mente humana. La fenomenología, discurso sobre el fenómeno. Kant en el prefacio a la 2ª edición decía que no está el fenómeno si no está el noúmeno, pero no se habla de este como se habla del fenómeno. El fenómeno es limitado. La hermenéutica es el arte de la interpretación. La fenomenología hermenéutica consiste en el análisis, interpretación de los fenómenos en cuanto son limitados, en cuanto reenvían los unos a los otros. Derrida habla de diferencia, diferir, este diferir es reportar a otro, la ontología es la fenomenología que considera el fenómeno en cuanto difiere, reenvía hacia otro. La hermenéutica consiste en interpretar este movimiento reportarse a otro.

La razón es la capacidad de poner junto, “hacer las cuentas de jornada” como decía Cicerón. La razón es la capacidad de reportar, según vocabulario heideggariano-derridariano se puede decir que la razón es la capacidad de diferir en modo radical. P 57 de Kant, la diferencia no es tanto entre entes sino entre un ente y aquello que está más allá de sus límites. La diferencia entre un dato y una ulterioridad, no entre dos datos. Se entiende porque ser y tiempo habla del Dasein, dice que la ontología debe ser una fenomenología hermenéutica, después en la misma página dice que el Dasein es el ente en el cual va del ser mismo, el Dasein para Heidegger es el movimiento de diferir, es el pensamiento (como hombre entero: voluntad, intelecto..., esto es su subjetividad) en cuanto adopta el diferir, lo que resuena en las actitudes de la maravilla, del asombro, de la angustia o del descontento.

El entero no se confronta, no se pone *vis-à-vis* normalmente, sino que se asume considerando el movimiento estático del Dasein, que difiere de si mismo, se pone diferente de la propia entidad. Estamos así en el campo de la hermenéutica. ¿Porque Heidegger habla de fenomenología? ¿Sólo por Husserl? La fenomenología no está tan superada por la interpretación, la interpretación es la interpretación del movimiento intencional que constituye el Dasein, esta intencionalidad del Dasein que tiende hacia el ser. Esta tensión hacia el ser se manifiesta en una secuencia indefinida de empeños ónticos del Dasein en el mundo de los que ninguno contenta al Dasein, ninguno afronta la pregunta originaria de la totalidad. Por eso la hermenéutica filosófica, no cualquier hermenéutica histórica o científica..., es la hermenéutica de los actos del Dasein descontento de los que está realizando, no tanto de los actos sino de si mismo. Hermenéutica consiste en interpretar los fenómenos en los que el Dasein se mete (compromete), despliega, como fenómenos que remandan al ser. Es el problema de articular estos fenómenos y el ser.

10.3 Paciencia del pensar

10.3.1 *Donación y reenvío*

La fenomenología de la donación de la que habla Jean- Luc Marion viene contrastada de Derrida, porque nosotros decimos que el fenómeno viene dado del origen del ser, ya pensando un modelo de donación que no es inteligible si no hay un donador. Esta es también la crítica de Janicaud a toda esta corriente, entre ellos a Lèvinas. Este modo de acercarse al fenómeno es un modo a priori, mientras la fenomenología hermenéutica se propone como camino a posteriori, parte de los fenómenos y no se contenta con estos, pero cada fenómeno es un aparecer del origen en el hay una huella, una presentación del origen que me viene al encuentro en modo kenótico. ¿Como afrontar esta fenomenología hermenéutica a posteriori? No basta describir los fenómenos sino que se debe afrontar esta función de meta-física, función de pasaje, como dice Ricoeur en “Reflexión hecha”, lo que se debe meditar no es sólo el modo de aparecer, es por eso que según Gilbert el existencialismo no se enseña más porque está tiende a la descripción de las cosas, la fenomenología radical no se conforma del describir sino del diferir de los fenómenos, esta función meta que hace que cada fenómeno refiere hacia... eso que aparece es que el principio para decir el entero es el diferir, la diferencia, pasaje, meta, o el otro.

10.3.2 *La alteridad*

En el artículo del 94 de Ricoeur *Reflexión hecha*, Ricoeur envía a Platón y a Aristóteles. A Platón en el artículo *Ontología*, refiere al Sofista de Platón, para decir que allí se ponen los temas esenciales de la reflexión y cada vez que debe Ricoeur afrontar temas esenciales se refiere al Sofista. Ahí se habla de los cinco géneros máximos que son ser, movimiento y quietud, identidad y alteridad. En el artículo de Reflexión Hecha Ricoeur profundiza en esta temática estupendamente, nos dice “ser no satisface” podría enviar al Parménides antes del Sofista, que comienza diciendo “ser es uno” pero cuando digo uno no digo ser, cuando digo ser uno es con al condición que uno no sea ser. Ser y Uno, el ser no es Uno, Uno es por eso ser es no ser. Juego formal? Podría ser, pero que evidencia la imposibilidad de tematizar ser y uno. El género que resiste a todos los géneros, que se encuentra en todos los géneros, el más englobante, mas participado es otro, todos los géneros son otros de otros, es la alteridad que es el principio primo para Platón. Según Ricoeur, importante para concebir el entero, que es el entero? Es el movimiento de paso. La reflexión más fundamental es la reflexión sobre el pasaje, el transferir, pasar al otro..Esta visión Ricoeur la aplica a Aristóteles, para este el principio primo podría ser la sustancia, ser verdadero, acto-potencia. Cuando Aristóteles dice que el primer principio se dice en diversos modos, no es porque estos diversos modos se puedan reducir a uno. Pero hay un modo que integra en su propia modalidad el diferir de “los diversos modos” y del acto y la potencia. La pareja acto-potencia, en cuanto diferir, de pasar de lo que no era a lo que es, en este movimiento de alteración consiste el principio primo. El entero es la totalidad de las alteraciones, de los pasajes al alter. En su vocabulario busca

distinguir alteración de alienación. Alteración pasar al otro, perder la identidad para devenir otro de si, alienación es pare devenir no importa que cosa, se pierde la identidad. El movimiento fundamental es el de alteración: pasar hacía otro. (Cf. Capítulo 10 del libro).

La metafísica no tiene un tema propio, como la física, no tiene como objeto un concepto cualquiera, lo que medita el metafísico no es un esente en cuanto esente, el objeto de la metafísica es lo que es más universal, y eso más universal es el pasaje de uno al otro. Por esto es posible una jerarquización de las ciencias, pero no se puede justificar este pasaje jerarquización de las ciencias poniendo un principio abstracto absolutamente, porque un concepto absolutamente abstracto no tiene ya nada dentro, y la jerarquía de las ciencias establece el pasaje.

11. ACTO Y REFLEXIÓN

11.1 Hecho y acto (*fatto e atto*)

11.1.1 *La subjetividad centro de la reflexión*

Según el tercer capítulo del curso hablando de los ejercicios espirituales de San Ignacio insistió en el aspecto de libertad que se pone en evidencia en estos ejercicios como específico de la modernidad, una libertad que se empeña. Se puede decir que la reflexión contemporánea ya con Cartesio, pero más con el giro fenomenológico-hermenéutico de Heidegger y ya con la fenomenología de Husserl, se pone al centro de la reflexión filosófica o mejor de su posibilidad la subjetividad (sin hablar de Kant, Hegel, etc. eh? No los olvidéis).

11.1.2 *Levinas frente a Heidegger*

El pensamiento más reciente, momento decisivo es el artículo de E Levinas publicado en 1951 *Revue de métaphysique et moral*, en un número especial con el título: *¿Es fundamental la ontología?*, artículo recogido en el libro *Tra di noi (Entre nous)*.

En este artículo Lévinas se sitúa frente a Heidegger, subraya que para éste el punto central de la reflexión fundamental es la facticidad, la contingencia. Pero Heidegger según Lévinas permanece ambiguo porque lo que hace es tomar la facticidad pero no la realidad como facticidad. Gilbert resume a su modo el artículo de Lévinas: dice Lévinas que para Heidegger lo importante es comprender la facticidad, la contingencia, llevarla a su verdad universal. Tomamos el §3 de *Ser y Tiempo* donde propone una jerarquía de las ciencias: física, matemática, historia... Lo que distingue las ciencias regionales de la ontología general es que las primeras no se interrogan sobre ciertos conceptos fundamentales. Para las ciencias estos conceptos fundamentales no son tales, son principios primeros, porque ellas no buscan el fundamento. El filósofo se interroga sobre el fundamento, el principio primero. Las ciencias elaboran discursos que nos permiten comprender aspectos de nuestra vida, pero no van hasta la raíz del existir humano. La comprensión de las ciencias es limitada, para el filósofo se trata de llevar todos estos límites a un saber definitivo. Lo que constituye el horizonte del filósofo es la pregunta de la comprensión del ser. Es la contradicción inmanente a Heidegger, insiste sobre la facticidad y se olvida de la radicalidad de la facticidad y la reconduce a un ser. Aún si la fenomenología de Husserl, el existencialismo sartriano, etc. no se medita sobre esta contingencia en cuanto contingencia, sino en cuanto debe ser sobre pasada comprendida enteramente, fundada.

11.1.3 *Lenguaje y alteridad*

La comprensión se da según el lenguaje. Y un lenguaje no es una cosa sin más, es lo que se habla a los otros, su fundamento es pues el encuentro con el otro, no es una operación de la que tengo la iniciativa. Mi lenguaje viene en respuesta al otro, es la provocación del otro que genera mi respuesta, la comprensión, el mundo de las ciencias, es la provocación del otro que me llega sin que lo haya esperado, que funda el dinamismo mismo de la búsqueda intelectual, la comprensión por eso viene fundada, no se comprende la comprensión en un modo de pura universalidad inmanente, se comprende reenviando la comprensión a la alteridad.

11.1.4 *Ricoeur frente a Levinas*

La metafísica contemporánea es una metafísica del pasaje, en el que el otro tiene la batuta. Pero, y es la crítica de Ricoeur a Lévinas una alteridad pura hace explotar cualquier posibilidad de comprensión. Es necesario encontrar mediaciones. El otro no puede ser sólo una negación del mismo, la comprensión que se funda sobre la provocación del otro se funda porque puede acogerla, en cualquier modo comprenderla. La disimetría famosa de Lévinas no convence Ricoeur ni otros, el saber del hombre es una opera de razón, la razón homogeniza, pone juntos, relaciona los diferentes, los diversos, una nivelación. La hermenéutica debe apoyarse sobre esta necesidad originaria de una apertura hacia un alter que provoca una alteración pero no una alienación.

11.2 **Un modelo**

11.2.1 *Modelos*

El pensamiento, pensar como poner juntos, estableciendo puentes entre los distintos sectores propone modelos. No existe una ciencia que no use algún modelo. Es un lenguaje común hoy. Muchos son modelos matemáticos, después se ve si el modelo funciona o no. Se trata de un saber "*modelizado*". Como se argumenta para contrastar el enriquecimiento del norte y el empobrecimiento del sur del planeta; el modelo es el de los vasos comunicantes: se toma del norte se mete al sur. Los modelos valen lo que valen y pueden ser falsados. La filosofía necesita modelos, aún si el modelo viene trasfigurado siendo usado por una ciencia que no es la ciencia de su origen. Según Ricoeur se hablaría de un modelo reconfigurado.

Pensemos en el modelo Aristotélico primero que según Ricoeur sería el de acto y la potencia. Es el modelo del movimiento, pero no sólo espacial, es movimiento del tiempo, esto es el crecimiento de la vida, el modelo no es espacial, físico, es biológico. El modelo pasando de la física a la biología debe ser cambiado. Aristóteles cuando habla de la caída de los cuerpos, dice que termina en un punto, idealmente en el centro de la tierra, pero termina. El movimiento de la vida ¿dónde termina? Se nace, se muere, y se convierte en alimento para otras plantas. ¿Dónde acaba? Nunca. Por eso la distinción en Aristóteles entre *energeia* y *enthelecheia*. Ser su fin: ¿como se entendería que

llega a su punto final? ¿Ser el trabajo, el pasaje de la muerte hacia la vida? Los modelos cambian al pasar de un ámbito a otro. El modelo usado en metafísica, el del acto y la potencia, será el de la reflexión, la percepción del espíritu de la propia actividad. Este modelo encuentra su expresión máxima en la noesis-noeseos de Metafísica XIII, dónde Aristóteles habla de Dios como el pensamiento del pensamiento. En este mismo capítulo 7⁹⁵ del libro XIII Aristóteles habla de Dios como siendo vida y vida feliz, tal que mayor felicidad no hay (cf. San Anselmo), la abundancia de la vida de Dios es sin fin.

El modelo viene de la física pero no es físico, el paso lo ha transformado totalmente. Es una alteración que no es una alienación, noesis-noeseos, vida

⁹⁵ No lo he encontrado en el libro XIII, pero en el libro XII, capítulo 7:

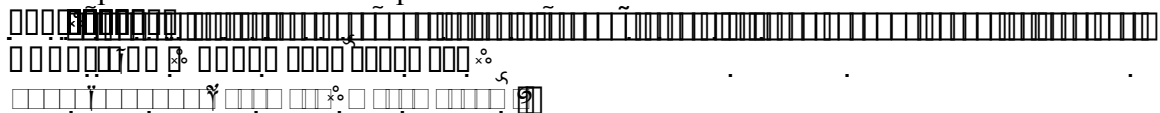
«Capítulo 7

Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la Mezcla de todas las cosas, y del no-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero «uno» y «simple» no es lo mismo, pues «uno» indica medida, y «simple», que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor. Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la originada por esto. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio. «Necesario», en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente. Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). 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.

Metaph 1072b.18 to Metaph 1072b.21



20 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 teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable 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 Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto. Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los

abundante. En el mismo capítulo se habla de la vida que se da. Este modelo asumido de la tradición aristotélico tomista, funciona provocatoriamente cuando Aristóteles muestra la necesidad de aceptar el principio de no-contradicción. Es en la negación que se pone la verdad, según la versión de Santo Tomás, negando la verdad pongo la verdad. Ver el movimiento de alteración radical, en el *alter* radical que se pone el *mismo*, en su negación se pone la verdad. Este modelo fundamental alimenta el pensamiento más radical.

11.2.2 *Límite y apertura*

En la tradición aristotélico-tomista que se inspira claramente de la noesis-noeseos de Aristóteles, la mente, el espíritu humano se define en cuanto capaz de volver sobre sus propios actos, de reconocerse en sus propios actos. Nosotros actuamos en el mundo, mi acción se limita en el mundo, una acción que rechaza los límites del mundo no se pondrá nunca. Es el límite de la acción que la hace posible, la cual no se contenta con el límite. El límite hace posible la acción que va más allá del límite, de la contingencia. La paradoja es que es en la exterioridad limitante que la interioridad descubre su potencia, la apertura indeterminada.

En la determinación objetiva el espíritu descubre su apertura indeterminada. Blondel. No hay pues oposición, salvo la oposición lógica, entre determinado e indeterminado. La determinación del empeño de la libertad en el mundo es la condición de acceso a la conciencia de la indeterminación que constituye la libertad en sí misma. En su vocabulario Blondel dice esto distinguiendo la voluntad volente, que se manifiesta en las voluntades volutas, y la voluntad voluta, determinada.

11.2.3 *Conocimiento intencional*

La tradición tomista expresa esto de manera definida, el P. J. De Finance, esta tradición se concentra en algunas proposiciones. Entre ellas la primera sería: “no me conozco antes de haber conocido algo”. El conocimiento es siempre de algo, determinado y en el interior de este conocimiento determinado se asoma la identidad del espíritu que conoce, éste se conoce conociendo, conoce que está conociendo algo, conoce su identidad cuando de sí misma se lleva hacia la objetividad. Este conocimiento de sí es misterioso⁹⁶.

animales son causas, pero lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto; por 1073^a ejemplo, puede decirse que un hombre es anterior al esperma, no el hombre nacido de este esperma, sino otro del cual procede este esperma. Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita; pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo.»

⁹⁶ Según la distinción que realiza G. Marcel entre problema y misterio. El primero desaparece con su solución, para misterio no se encuentra nunca una solución, porque se redobra el origen, por eso no se puede llegar nunca a una conclusión.

Es dentro del conocimiento objetivo, o mejor con Heidegger, conocimiento intencional, donde el cogito se descubre cogitando. Luego tenemos, un conocimiento intencional y un conocimiento reflejo, este último quiere decir el conocimiento que se descubre en el origen del propio acto estático de conocer cualquier cosa. La dificultad es que, frecuentemente, y esto en las filosofías reflexivas, no sale de un acto reflexivo un acto objetivante o intencional⁹⁷. Dice Santo Tomas que no hay inconveniente en que el proceso del conocimiento vaya al infinito. J.P. Sartre decía lo mismo en *la trascendencia del ego*. No se ve bien cómo con una visión de conocimiento intencional no se debería ir al infinito. La filosofía reflexiva ha sido entendida siempre como un redoblamiento puro de la misma estructura intencional de la intencionalidad, y se trata de otra cosa.

11.2.4 Conciencia- responsabilidad

Dice Maurice. Merleau-Ponty en su libro *la fenomenología de la percepción*, “si se ignorase el yo primordial, sería una cosa como cualquier otra cosa y nada podría hacer que se hiciese conciencia”, el yo reflejo es el yo de la conciencia. Este yo de la conciencia P. Ricoeur, Lévinas, dirán es la conciencia de ser responsable de sus actos y esta responsabilidad no se funda sobre una representación objetiva que podría ser sustituida de otras representaciones. La responsabilidad es aquella de la fuente de actos que se empeñan en el mundo. Si no hay reconocimiento de la identidad del cogito responsable de si mismo, viene negada la posibilidad misma de la conciencia, la conciencia de ser si mismo, de ser yo. Pero el conocimiento de sí, la conciencia de la propia responsabilidad adviene (evento, eregnis) con la condición de que se implique en un mundo que no es suyo, es necesario que el cogito se altere para que venga a la propia identidad.

11.2.5 Conocer con, hacer con, co-acción

Ya en Descartes la certeza del cogito no rige por sí, necesita de Dios, pero nada puede sustituir el cogito que es responsable. Este es el modelo del idéntico que permanece idéntico pasando en el otro, la alteridad, tenemos un modelo metafísico fundamental. El yo en su singularidad se descubre con ocasión de sus empeños limitados en el mundo, en ese descubrirse responsable de los propios actos surge la conciencia de la responsabilidad propia, pero esta responsabilidad propia no puede surgir en la conciencia sin otro de frente a sí. Es como en la ciencia contemporánea se encuentra frente a un mundo que no es de ningún otro el mundo es a disposición del saber universal, el modelo de la ciencia es el del saber de ninguno que posee la totalidad del mundo. Por eso la ciencia no tiene responsabilidad. La conciencia que accede a su responsabilidad no puede acceder si se encuentra frente a todos los posibles que están en el mundo, el cogito no se descubre en primera persona de frente al mundo. El cogito que tiene al mundo a su entera disponibilidad para acceder a la potencia de su actualización es un cogito universal, de nadie. Para que el cogito venga un cogito de sí y tome la

⁹⁷ Todo esto está en el libro de Gilbert “*la Simplicidad del principio*”.

responsabilidad de sus actos es necesario que sea interiormente limitado, no sólo de sus empeños sucesivos en el mundo, es necesario que sea radicalmente limitado, y no puede serlo si no ha sido bloqueado, parado por el otro, no sólo del otro que me dice no, sino del otro que como dice Rosensweig, me pregunta: “mi vuoi bene?”, es el otro que me provoca. Es mediante esta alteridad radical por la que la identidad sale. En este modelo reflexivo en el que para conocerse es necesario conocer cualquier cosa, es necesario añadir, es necesario conocer con otro para conocerme, me conozco porque conozco contigo, es la co-acción que hace posible el acto de ser. Ver como este modelo inserta un modelo de alteridad que enriquece las temáticas, el acto de ser está atravesado de un momento negativo, de la negatividad, estamos en la zona del símbolo, de la analogía, estamos meditando sobre este límite de la subjetividad estamos entrando en plena metafísica.

11.2.6 *El ser paradoxal*

Con la lección de la semana pasada se trataba de poner en evidencia un modelo de racionalidad, de unidad conceptual, pero una unidad reflexiva, la del cogito o subjetividad que sin dividirse se muestra parada o encerrada en su empeño.

La multiplicidad del yo no divide el yo de sí mismo. El acto de ser, el ser en acto, el yo, es un ser activamente presente a sí mismo, unido a sí mismo en la realidad de la propia expresión; el acto de ser se hace accesible mediante la reflexión, el acto de ser es uno que se pone uno en la multiplicidad.

Por esto, hablando en modo amplio, el ser se pone en modo paradoxal (lo entendemos según la etimología del termino, lo que está al lado de la opinión, opinión que es siempre segura, afirma; lo que es paradoxal nos hace dar un paso hacia atrás, nos hace dejar la pretensión de la opinión para mandarnos hacia un camino de saber que será la reflexión. Una reflexión que retoma en un segundo momento lo que ya se ha dicho, que no se contenta con lo afirmado, una reflexión que no afirma sino que busca.

En el modelo de la *reditio completa* no se alcanza un cogito como el cartesiano, seguro de sí, sino un cogito que se reconoce empeñado en sus múltiples actividades, unido a sí, a la condición de expresarse en muchos; la expresión de este cogito es el *acto de ser*. El acto de ser toma de esta experiencia un modelo inteligible porque pertenece a la experiencia que es propia, más fundamental, un se que se expresa en la multiplicidad sin perder su se. Es una experiencia paradoxal.

11.3 **Hermenéutica**

11.3.1 *El cogito inseguro de Descartes*

P. Ricoeur opone Descartes a Nietzsche según lo que dicen los manuales de cada uno de ellos. Según Ricoeur, se hace decir a Descartes que el cogito es un principio primero segurísimo de sí mismo a partir de cual se trata toda la realidad. Ricoeur, sin embargo, dice que el cogito de Descartes se sabe *muy inseguro de sí*, que se equivoca, yerra. Es un cogito que se descubre en la

reflexión, que parte de la experiencia de la danza del cogito. Yo cogito aún cuando me equivoco. El error no es lo opuesto del cogito, pues éste se actúa también en lo que es menos ontológico, se pone también en el mundo del error y por esto el cogito debe ser fundado más allá de sí mismo: en la veracidad divina. Es esta veracidad divina, su certeza, la que los manuales le atribuyen al cogito, pero el cogito de Descartes no tiene su certeza en sí mismo, no se funda en sí mismo.

Por ello cuando se pone entre paréntesis el existir de Dios, el cogito se reconoce frágil pues no funda su certeza en sí mismo, y por eso estará necesitado de usar un procedimiento de acceso a la certeza. Se trata éste de un saber reflexivo, un cogito que a través de toda la realidad se actúa. El cogito es un acto de pensar.

11.3.2 *El cogito ilusorio de Nietzsche*

Los manuales oponen la certeza del cogito cartesiano a la incertidumbre del cogito nietzscheano. Éste es puesto como el filósofo de la sospecha, la certeza que se otorga al cogito es una certeza que nace de la pasión de éste, de la voluntad de potencia que hace que el cogito se crea segurísimo de sí mismo. El hombre tiene necesidad de certeza. La voluntad de certeza se presenta en la necesidad de principios primeros para fundar su camino de investigación, para renunciar a una investigación indefinida, siempre abierta, insegura. La inseguridad da miedo. La voluntad de potencia que atrae a los hombres, sobre todo a los más débiles, permite escoger las certezas que se quieren, busca los principios primeros para fundar su camino de investigación.

El cogito para Nietzsche es un cogito ilusorio; hay una vitalidad que organiza las pretensiones de cogito, una vitalidad que no viene de éste sino de la nada. Poner la pregunta: ¿de dónde viene esta vitalidad? es caer en el mundo de los débiles que necesitan fortalezas, es ya buscar el principio que nos asegure la certeza.

Como observa Ricoeur, esta reconstrucción nietzscheana del cogito se establece mal en cuanto viene presentada como el principio explicativo de la historia del hombre, la ilusión es un principio. Nietzsche no puede dejar de poner un principio primero, aunque esta posición aparezca siempre como paradójica.

11.3.3 *Ricoeur: un cogito reflexivo, un cogito entre Descartes y Nietzsche*

Por tanto el camino de Ricoeur, representante más destacado de la hermenéutica contemporánea, será buscar un camino entre la posición absoluta del cogito cartesiano, tal como es presentado por los manuales de filosofía, y el cogito nietzscheano que hemos descrito conforme viene entendido. Buscamos, siguiendo a Ricoeur, un camino que esta a mitad entre ambas posturas ya señaladas.

El camino de Ricoeur es un camino reflexivo⁹⁸. El camino intermedio se sitúa entre la ilusión de un yo compacto en sí mismo, cogito cartesiano, y las ilusiones de un cogito que se pierde totalmente en sus expresiones, el cogito nietzscheano. Se tratará de un cogito que se empeña en los muchos, este empeño será el lugar del acto de ser, lo que Espinoza llama *conatus*, el esfuerzo de ser.

Ricoeur se presenta como un filósofo fundado en la reflexión, en una reflexión semejante a la que encontramos en la *reditio completa*.

La hermenéutica presenta problemas. Gadamer⁹⁹ define la hermenéutica como “*resultado del movimiento fundamental de la existencia y constituye la existencia en su finitud y en su historicidad, y que abraza todo el conjunto de la experiencia del mundo*”.

De una parte tenemos una existencia finita y de otra parte, una experiencia que abarca la totalidad del mundo. Se trata de una experiencia paradójica, finita y a la vez abarcando la totalidad del mundo.

De aquí nace la idea que la hermenéutica no puede no ser infinita, abierta, y por esto nunca conclusa, no podrá nunca concluir definitivamente. Gadamer dice que “*ser histórico significa no poder nunca resolverse totalmente en auto-transparencia*”¹⁰⁰.

Si concebimos el cogito cartesiano en clave de auto-trascendencia observamos que esta perspectiva de la historicidad del hombre se opone o sitúa en las antípodas de un tal cogito: el ser histórico de la existencia humana se opone al cogito de Descartes, pero a su vez, es una reflexión que nos abandona a la historicidad de la existencia humana, historicidad que está muy marcada por la casualidad. De ahí las críticas a la hermenéutica.

Consideramos una crítica propuesta por el profesor Molinaro¹⁰¹, que dice: “*una metafísica del finito (hermenéutica) en cuanto tal no presenta el fundamento del finito, y no muestra por tanto el sentido*”.

Según Ricoeur¹⁰² el presupuesto mínimo de la hermenéutica es que se pueda evidenciar el sentido. En esto la hermenéutica es la reina de la fenomenología.

La dificultad está en que, por una parte, la hermenéutica viene finalizada por la búsqueda del sentido, y por otra, el sentido es siempre sentido de una existencia en historicidad; de este modo se impide la posibilidad de acceder a un sentido por que la historicidad es abandonada a la casualidad.

Según el modelo de la *reditio completa* no podemos contentarnos con la crítica de Molinaro, en cuanto que es necesario tener en cuenta la multiplicidad de empeños del cogito que se expresa en la multiplicidad.

⁹⁸ Hay que señalar tres etapas en el transcurso del pensamiento de Ricoeur: la última que es hermenéutica (iniciada sobre el año 64), una etapa fenomenológica precedente (cuando comienza su tesis, año 52), y la etapa reflexiva (la primera de su pensamiento, se trata de una reflexividad que viene practicada también en la tradición tomista con sus fuentes aristotélicas en la *reditio completa*).

⁹⁹ GADAMER, *Verdad y método* (traducción italiana de Vatimo), p. 8.

¹⁰⁰ Ibid., 352.

¹⁰¹ AA.VV. *Fragmentos de una metafísica*, 2000, p. 247. Este libro compuesto de varios artículos, contiene uno del profesor Molinaro, del año 1996, titulado *La hermenéutica y la metafísica en diálogo*, de donde tomamos dicha crítica.

¹⁰² RICOEUR, *Del texto a la acción*, Jaca Book, p.52.

Hermenéutica significa interpretar y la interpretación fundamental consiste en reconocer el empeño del cogito en su multiplicidad de expresiones.

Ricoeur dice que *“los problemas filosóficos que la filosofía reflexiva considera como los más radicales miran a la posibilidad de la comprensión de sí como sujeto de las operaciones de conocimiento, volición y sentimiento”*¹⁰³. Se trata de comprender la comprensión de sí mismo. Ricoeur¹⁰⁴ continúa diciendo que la filosofía hermenéutica es una filosofía que interpreta las manifestaciones, expresiones del cogito en cuanto expresiones de sí mismo.

Un tema que pasará a la historia de la filosofía es la identidad narrativa; la identidad del sí es una identidad que se cuenta, que trata de entrelazar las expresiones del cogito que se dan en la multiplicidad de la historicidad vivida, pero una multiplicidad en la que el yo que se ofrece en una duración (su duración) en la multiplicidad de sus expresiones

La hermenéutica consiste en entrelazar la duración del yo a través de la multiplicidad de sus expresiones. No se puede decir que la hermenéutica así entendida se diluya en la multiplicidad del no sentido, pero es cierto que nunca el sentido podrá ser esorto de la hermenéutica cuyo tema adapto a la afirmación de un principio primero.

Y por este motivo, Ricoeur nunca propone una metafísica y nunca acepta que se niegue su obra con la pretensión de encontrar una ontología. Del principio primero no se puede hablar como de un tema decisivo; el origen es más que tematizable, el sentido es más que lo tematizable, y no hay posibilidad de hacer metafísica al modo de los manuales.

¹⁰³ Ibid., pp.24-25. El artículo en el que vienen comprendidas estas páginas se titula: *De la interpretación*.

¹⁰⁴ RICOEUR, *Sé como un otro*, 1990.

12. TRASCENDENTALIDAD DEL SER

Hemos hablado ya del deseo. En primer lugar hemos distinguido entre el deseo y la necesidad. El deseo se distingue de la necesidad. La necesidad se trata de algo preciso, y cuando viene colmada se acaba, desaparece; mientras que el deseo permanece abierto, no termina ni viene colmado nunca, como el deseo espiritual, por ejemplo el conocer, cuanto más se conoce más se descubre que se puede conocer; cuanto más se conoce más se descubre la ignorancia (lo que no se sabe).

El deseo es un movimiento indefinidamente abierto, éste sólo se apaga en el consenso a lo que es, al modo de expresar lo que es, como si lo que es fuese bien expresado en la proposición. Pero "*lo que es bien expresado en la proposición*" no elimina el deseo, lo porta a una elevación, a una satisfacción provisional.

El reconocer que sólo se trata de una satisfacción provisoria permite distinguir entre *voluntad querida* y *voluntad queriente (que quiere)* como ha hecho Blondel. El deseo que va siempre más allá. Blondel termina su *Acción* con una afirmación que no cierra nada, sino que permanece abierta a una ulterioridad.

Esta apertura del dinamismo del cogito lleva a pensar que el horizonte de este dinamismo nunca se podrá cerrar, pero esto va contra una metafísica del deseo. Si la metafísica permanece en la apertura hacia la ulterioridad, será siempre una metafísica en espera de no se sabe qué cosa, y una metafísica así es una metafísica que desanima, una metafísica inútil.

Esta es la paradoja que afrontaremos ahora. Para ello abordaremos tres autores: Lonergan, Gadamer, Coreth

12.1 Deseo de conocer. Bernard Lonergan



Es un teólogo de la epistemología. Su obra destacada sobre este tema es *Insight*. Trataremos el capítulo 12 donde explica Lonergan la noción de ente (*being*). Se parte de una consideración tomista que afirma que el ente es el primer conocido. Según santo Tomás el ente no es que sea conocido en su inmediatez, es conocido *a priori* y lo reconocemos luego reflexivamente mediante un acto de reflexión, de querer etc.

12.1.1 Conocer es un modo de ser

El conocimiento del ente pertenece a la experiencia reflexiva que es la reflexión de la *reditio completa*. Por esto Lonergan hace preceder a este

capítulo el tema del auto-conocimiento (tema 11). Lonergan da la siguiente definición de ente: “ente (o ser) es el objetivo del puro deseo de conocer”¹⁰⁵.

Define también el deseo como “la orientación dinámica manifestada en las preguntas que implican a la inteligencia y la reflexión”¹⁰⁶.

La inteligencia es la capacidad de poner las afirmaciones, que progresivamente llega a las afirmaciones sobre las cosas y la reflexión es un movimiento que retoma este crecimiento del camino de la inteligencia. Las preguntas son las que conducen al conocimiento. El deseo es la orientación dinámica manifestada en el conocimiento. La orientación dinámica es manifestada primero en el orden de las operaciones que portan al conocimiento. Estamos en pleno aristotelismo.

Esta comprensión no es el culmen del conocimiento. La comprensión lleva al juicio, es expresión de un juicio. El juicio es una comprensión a la cual se da su acuerdo o desacuerdo. El juicio es siempre formalizado en la comprensión, no es el conocimiento finalizado. Después del juicio viene el conocimiento completo. El conocimiento viene totalmente elaborado cuando el juicio se inserta en un contexto general o total, recibe una significación en un contexto.

El conocimiento viene cuando nos disponemos a acoger el contexto total, el todo en la formación del juicio particular. El deseo de conocer es simplemente el espíritu buscador y crítico del hombre. Es un deseo puro: un deseo que tiende hacia el incondicional y que desea a consentir al incondicionado.

Dice que este deseo puro es el *empeño* en la investigación, la *alegría* del descubrimiento, la *firmeza* del juicio, etc. No usa categorías del saber para definir este deseo sino categorías de una *disposición afectiva*, que definen un modo de conocer, un estilo, porque tal vez conocer es un modo de ser. *Conocer no es sólo conocer, es un modo de ser.*

12.1.2 *El conocer nos acerca a la realidad*

Sin embargo es un poco ambiguo. El incondicionado es lo que depende de sí mismo, no depende del consenso y por tanto, los aspectos afectivos vienen descartados en cierto modo de la idea misma de incondicionado. Estamos en cierta contradicción. Un puro deseo de conocer, si este puro deseo de conocer va hacia el incondicionado no puede cerrar un deseo. El deseo va hacia el incondicionado, el deseo es abierto pero no abierto en el vacío, es un deseo que nunca podrá reposarse en una proposición, no podrá ser más posible, capaz de alcanzar lo deseado. Por eso debemos tener de una parte el deseo, el empeño de la búsqueda, pero por otra parte tampoco puede permanecer en el vacío.

¿Pero como pensar esto?

El objetivo (no significa objeto) es lo que se busca pero que no será perfectamente adaptado al deseo que tiende hacia este objetivo. El objetivo manifiesta una cierta distancia. El puro deseo de conocer que tiende hacia un objetivo implica algo que sea otro, distinto. Este otro no puede ser medido sobre la satisfacción. Las afectividades que acompañan el puro deseo de conocer (de las que hablamos hace un momento) no entran a formar parte del

¹⁰⁵ Lonergan, *Insight*, p. 348

¹⁰⁶ Ibid.

conocer. El deseo de conocer no está determinado por las disposiciones afectivas del acto de conocer, porque la afectividad puede engañarnos¹⁰⁷; la satisfacción no puede ser el criterio de verdad, porque a veces podemos estar muy satisfechos de la insatisfacción. Ello no significa que en la verdad no hay satisfacción. El conocer no puede ser medido por la satisfacción.

Conocer es el contenido de un acto, pero que permanece indeterminado en un modo intrínseco. El conocer tiende hacia un objetivo, hacia algo que sea otro. Se acerca hacia la alteridad, a la realidad. Pero quien se acerca a la realidad tiene ya una familiaridad con ella. Lonergan dice que el conocimiento implica lo que es y lo que no es: se trata de una totalidad. Estando atento hacia lo que no sé estoy animado simultáneamente hacia lo que no sé y en disposición de dar el paso al saber.

Pero si no soy nunca consciente de no saber no buscaré más de saber. La totalidad del conocimiento implica la totalidad de todo lo que sé y la totalidad de todo lo que no sé.

El objetivo del puro deseo de conocer es un proceso que se acerca de la totalidad del saber, pero esto no es un no saber sino un orientarse hacia el saber. No es un no-saber definitivo que se bloquea sino que el no-saber es el índice para lo que puede ser sabido, es el argumento que dinamiza el conocer.

El conocimiento es omnicomprendivo, integrativo, que implica lo conocido y lo no conocido. Se somete a la característica de la consistencia, criterio o norma de unificación. Lonergan define la *totalidad* del conocido y del no conocido como “*la secuencia entera de las respuestas a la secuencia entera de las preguntas*”¹⁰⁸.

El ente (o el ser –permanece la ambigüedad del vocabulario para traducir el término de inglés usado por Lonergan–) que está en el horizonte del conocer como objetivo del conocer no puede ser determinado, porque toda determinación es negación como dice Espinoza. Si el ente constituye el objetivo del conocer éste debe ser omnicomprendivo, no puede ser determinado. Pero si no es determinado no se puede decir nada del principio primero y por esto la crítica de Molinaro a la hermenéutica podría servir en este caso. Si no se puede decir nada del sentido, si el sentido permanece siempre más allá estamos perdidos.

12.1.3 *Conocimiento como progreso*

Una posibilidad sería de considerar que este horizonte no sea solo el contenido sino de un acto, acto que se efectúa necesariamente en modo concreto determinado y finito.

El horizonte del conocimiento sería una inauguración en cada conocimiento particular, y éste (conocimiento que se inaugura en un conocimiento particular) se conoce determinado, como negativo de todo lo que no implica. Y por esto el conocimiento es un proceso y un progreso. El conocimiento progresa, se acumula, y puede ser un camino de corrección del conocido, de crecimiento, de precisión, etc. Pero lo más importante es que el deseo puro de conocer es un deseo que porta el conocimiento adelante. Y por esto podemos hablar de una

¹⁰⁷ La afectividad se puede educar, se puede orientar.

¹⁰⁸ Ibid., 350.

historia del ser, de una historia del horizonte en cuanto siempre presente (eternamente presente) a todos los hombres que buscan conocer las cosas, es un horizonte sin embargo, que se va realizando en los conocimientos particulares que el saber del hombre, la atención intelectual del hombre a la realidad ha podido exponer en un modo acumulativo.

Todo conocimiento nace de conocimientos precedentes. No se puede conocer fuera de una tradición de conocer.

El puro deseo de conocer tiene un objetivo, y la unidad de este objetivo que consagra nuestra necesidad de someterse a la creencia, constituye el criterio más humano para el principio primero.

El objetivo es siempre ulterior, pero esta ulterioridad no permanece inaccesible. Hay argumentos en la experiencia del saber que se desarrolla animado de un deseo que tiene un objetivo. Integrar lo conocido y lo no conocido.

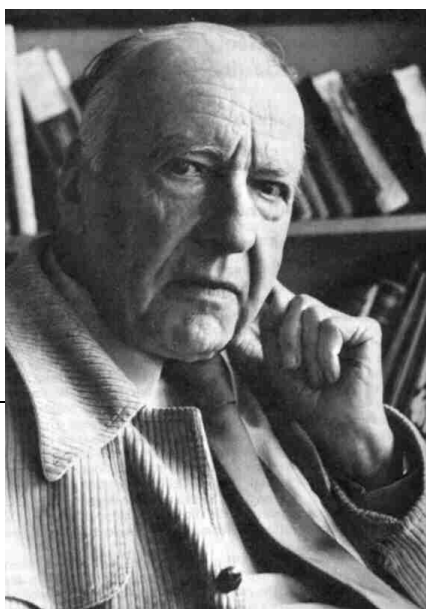
Esta idea de un dinamismo que va hacia lo ulterior, podemos leerla en clave de inquietud, porque lo que es ulterior va siempre más allá y nunca está a mi disposición. Es una segunda característica del principio primero, que nunca está a mi disposición, por eso no se puede alcanzar por deducción.

12.2 Fusión de los horizontes. Gadamer

Trata ampliamente la estructura fundamental de la pregunta y de la respuesta¹⁰⁹.

12.2.1 Collingwood y la hermenéutica romántica

Parte Gadamer de un autor inglés llamado Collingwood¹¹⁰. Éste tiene una tesis de la hermenéutica muy semejante a la hermenéutica romántica. Establece que para entender un texto debo acompañar al autor que escribió el texto. Para comprender una poesía, un romance debo acompañar al autor (hacer míos) en sus preocupaciones, sentimientos, pasiones, etc., si no lo acompaño no podré comprender bien lo que el autor ha querido expresar a los lectores en dicho texto y yo como lector no comprenderé el verdadero sentido y significado del texto. Esta relación entre el producto final y las pasiones del autor es lo que critica Gadamer.



No significa ello que comprender al autor y conocer su vida no nos ayude a comprender mejor sus escritos. Pero ningún autor es una sola mónada que produce un texto; un autor es siempre tomado dentro de la historia, y ninguno es maestro de su historia.

Por eso la pretensión de Collingwood es insoportable, no soportada. El lector que leyera el texto y que quisiera recomenzar en su propia vida los elementos pasionales que el autor

p. 427-437, desarrolla el círculo hermenéutico.

(1909-1943).

expresó para él, caería en una ilusión. Hay un límite de la repetición, de la diferencia cultural, histórica, etc. No se puede repetir el autor, la historia no se recomienza.

12.2.2 Gadamer y la fusión de horizontes

Ante este hecho se pregunta Gadamer si nunca se podrá comprender un autor sin convivir con él, y todo lo que diga de otros autores será mentira o fantasía. No podré nunca leer un autor sin poder convivir con él e interpretar correctamente su pensamiento. Nadie puede tomar el puesto de otro. Pero si nadie puede acompañar al otro en sus pasiones o sentimientos, en sus escritos, entonces ¿debemos renunciar a toda comprensión, el hombre está destinado a no comprender al otro hombre? ¿Cómo es posible que nosotros podamos interpretar un texto? Gadamer dice que para poder interpretar un texto de un autor debemos poner un *a priori* que llama la *fusión de horizontes*. Constituye una estructura *a priori* de intersección de intenciones que pertenecen a cada uno, aquí y ahora, a cada momento de cada uno en la historia.

Esta fusión de horizontes hace posible la condición incondicionada de posibilidad de la hermenéutica, es decir, de la comprensión mutua que podemos esperar o elaborar unos de otros. Es la condición de posibilidad de la inter-comunicación, de la inter-comprensión y por tanto de la interpretación.

La multiplicidad de las condiciones históricas o se impone como definitiva — hace inútil la fusión de horizontes— y entonces asistimos a una descomposición del lenguaje y a la multiplicación de los términos que no tienen referente o se pone este fusión de horizontes y entonces lo que constituye la condición de inter-comprensión (el uno) se presenta trascendentalmente en el acto particular de poner y comprender cualquier texto. Y en el acto particular de la lectura es donde se ejercita un *a priori* trascendental que es la fusión de horizontes.

Si no aceptamos la posición de esta fusión de horizonte no podemos comprender que podemos comprender. Es en el acto particular donde la condición universal tiene lugar. Estamos meditando sobre lo que hace dificultad en la hermenéutica.

En el particular esta en juego lo universal. El principio primero no es un horizonte ulterior, la ulterioridad no es del todo ausente, sino que funda un deseo, una ulterioridad que constituye la apertura esencial del acto de ser. El acto de ser es en cuanto acto de ser apertura a la multiplicidad. Si no está abierto a la multiplicidad estaremos privados de principio primero. La próxima clase hablaremos sobre la analogía después de decir algo sobre Coreth¹¹¹.

¹¹¹ **Prof. DDr. Emerich CORETH S.J.** Jesuitenkolleg Sillgasse 6 A-6020 Innsbruck Tel.: +43/512/5346-0 Fax: +43/512/5346-99 e-mail: emerich.coreth@uibk.ac.at
<http://philtheol.uibk.ac.at/coreth.html>

Emerich Coreth wurde am 10. August 1919 auf Schloß Raabs bei Raabs an der Thaya geboren und wuchs im ersten Wiener Gemeindebezirk auf. 1937 trat er in den Orden der Gesellschaft Jesu ein. Nach seinem Studium an der ordenseigenen Hochschule für Philosophie in Pullach bei München (Lizentiat für Philosophie), erwarb er an der Universität Innsbruck auch noch das Lizentiat für Theologie und promovierte 1948 zum Doktor der Theologie. Anschließend war er u.a. an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom tätig, wo er 1950 das Doktorat aus Philosophie erwarb. Seit 1950 ist Emerich Coreth

12.3 Preguntar. Emerich Coreth



La metafísica de E. Coreth se apoya sobre una interrogación sobre el preguntar partiendo de la paradoja de la reflexión en cuanto al preguntar. En realidad no se puede interrogar el preguntar preguntando que hay una solución a esta pregunta. Definir el preguntar no sería coherente con el mismo preguntar. El preguntar es una meditación sobre aquello que es incuestionable, porque preguntar aquello que no se puede preguntar es de nuevo un preguntar. Esta es la situación de Gadamer. Se trata de una pregunta

que nos lleva a un abismo, hay una figura literaria que es el caer en el abismo, cuando la persona reflexiona sobre sí mismo.

Es un desdoblamiento de sí, que señala el abismo que supone el preguntarse, porque el preguntar no finaliza nunca, no puede ser definido. Por ello el preguntarse sería tomado bajo nuestra razón, el signo de una necesaria irrecuperabilidad del horizonte del preguntar o del deseo. El deseo que es abierto define el horizonte del preguntar, pero el preguntar no conoce un horizonte en el que termine este preguntar. En cualquier modo el preguntar se desdobra sobre sí mismo, no es un círculo vicioso. Reflexionar sobre el preguntar o sobre el deseo implica que se renuncie a cerrar esta pregunta.

Algunos dicen que para preguntar hay que conocer el término que orienta el preguntar, porque un preguntar que no se orienta en algún modo termina en la nada. Cuando nos interrogamos sobre el preguntar sabemos lo que estamos haciendo, tenemos un pre-saber de lo que es preguntar, es un preconocimiento, pero en ningún modo es tética. Lo que sabe del preguntar es que es apertura indefinida.

En la experiencia del hombre a una pregunta corresponde una respuesta, como si la pregunta fuera un vacío que debe ser llenado. La pregunta más básica sería la pregunta sobre la esencia de la cosa. La respuesta a esta pregunta se hace mediante un proceso de conceptualización, la respuesta se hace posible mediante la conceptualización. El concepto responde a la pregunta, pero si responde a la pregunta, eso supone que la pregunta puede ser cerrada. La conceptualización responde a la pregunta, pero sabiendo que la pregunta como pregunta es apertura. Así no podemos afirmar que la conceptualización sea el dominio propio de la reflexión sobre la pregunta. El concepto pertenece a la dinámica de la pregunta, pero no a la esencia de la pregunta. La profundidad de la pregunta va más allá de toda conceptualización.

El concepto nos responde a la pregunta, cierra la pregunta, con la conceptualización el dinamismo del a pregunta desaparece. La pregunta como pregunta es apertura, si hay una condición de posibilidad del preguntar no es la respuesta conceptual, sino la apertura como condición fundamental.

Si hay una respuesta definitiva a la pregunta, la apertura como tal, ésta tendría como significado desaparecer, y esto sería una modalidad de nihilismo.

Responder a la pregunta radical qué es el hombre, es negar que el hombre sea pregunta radical. Eso indicaría que el horizonte del hombre es alcanzable, el dinamismo espiritual tendría su negación.

La apertura del preguntar es una apertura que constituye el hombre en su dinamicidad más radical. Referencia a P. Roberto Cruz en su tesis *El hombre pregunta*.

Este punto es el estatuto trascendental del preguntar, el preguntar es el punto de partida de la metafísica. El preguntar es punto de partida, no se puede decir que el ser sea un punto de partida, el ser pertenece al preguntar, porque el hombre se ha puesto esa pregunta, el ser como acto de ser no es un punto de partida, sino que pertenece al preguntar del hombre.

Siendo así el horizonte del pensamiento del P. Coreth, él dice que la pregunta no viene primero del trabajo intelectual del hombre, sino que se compone con la búsqueda del hombre, se com-pone. La pregunta que se pre-pone encuentra una solución en la respuesta. El preguntar del hombre, es un preguntar continuo, que se compone el movimiento mismo de la búsqueda intelectual, que no se puede poner, sin hacer de las tesis. El preguntar es un preguntar que pasa a través de la posición de tesis, se compone con la posición de saber.

No hay un preguntar que no sea un preguntar provocado de una interrogación sobre algo, Las cosas están fuera porque no estamos preguntando, por esencia estamos disponibles a ser perplejos, el hombre por naturaleza pregunta, es un ser inquieto.

No es que sean las cosas, si las cosas nos ponen la pregunta, no podemos poner la pregunta, la pregunta no termina nunca, no hay nada en el mundo que esté a medida de nuestro preguntar, el hombre es un preguntar que más allá de las cosas a las que pregunta. Pero esas son las que cosas que nos despiertan, que inauguran la novedad que comienza a poner preguntas, ninguna de las preguntas, colma el deseo de conocer.

El hombre es apertura dinamizada de las cosas que le provocan en el mundo. Debemos decir con Coreth, que a un tiempo sabemos que las cosas nos provocan y respondemos, pero esa respuesta debe ser pensada, como una pregunta aún más radical, este no saber viene de las preguntas que nos ponen las cosas.

En nosotros hay el saber y el no-saber, el saber descubre la esencia de seres que no sabemos, el hombre es una pregunta radical. La pregunta de nosotros mismos es paradójica. El conocer el conocer con, el autoconocimiento. Es provocado por las cosas que evocan en nosotros una pregunta más radical, y por ello un preguntar más radical.

Hay dentro del saber, un no saber. Se podría hablar de un pre-saber, o un pre-conocer. La dinámica del preguntar es una dinámica que para nosotros es simbólica del acto de ser, acto de ser como movimiento de ser, no como hecho, sino como dinamismo, como *energeia* que no termina nunca. Energía abierta, aunque no se despierta en nosotros por sí misma, sino por las cosas, que nos llevan a una pregunta más radical.

13. LA ANALOGÍA, DE NUEVO

13.1 Libertad

Libertad¹¹²

Clásicamente se distingue el mundo orgánico, los vegetales, el animal y el hombre.

El **mineral** existe poco, el mineral está disponible para lo que nosotros queramos hacer. No se puede decir que sea un acto de ser, es totalmente pasivo. Su acto de ser es la ciencia que lo hace, el laboratorio, por ejemplo, en un nuevo modo de ser dinamizado.

El **vegetal** se nutre, cuando se siente herido, se reconstituye para poder generar, tiene una cierta finalidad, la finalidad de la vida para reproducirse, aunque es débil.

En los **animales** vemos el movimiento, podemos encontrar sentimientos. El animal huye del peligro busca el placer. La fecundidad de la vida no está en el vegetal, sino en el mundo animal.

Los grados de entes, son grados de diversificación, sobreabundancia del principio primero. En el hombre la multiplicación no es como el animal, es de otro tipo. El vegetal tiene una finalidad para transmitir la vida. El animal organiza su espacio.

El **hombre** no conoce otra cosa que la distancia, el hombre vive de la distancia. El conocimiento de sí, la *reditio completa*, el acceso a sí, es el acceso no del yo al yo, sino que el conocimiento de sí surge de una reflexión sobre el empeño del yo. El sí del yo que surge cuando se acoge en su manifestación en el mundo. El acto del hombre viene marcado de una gran pasividad, su acción es una acción que atraviesa la acogida de la realidad.

Cuando se considera la sucesión de los entes, existe el contraste entre acción y pasión. El mineral pasivo, disponible a la acción. Mientras que el hombre se resiste, las acciones conocen las resistencias máximas de la

¹¹² Cfr. *La Paciencia del ser*, capítulo 7, *La jerarquía de los entes*; De Finance, *Saggio sull'agire umano*; H.U. Von Balthasar, *Verità nel mondo*; LOTZ, *Dall'essere al sacco*. S.T. I Q9

libertad¹¹³. Al hombre puede tratarse como una bestia. Las personas permanecen intocables, hasta que esa libertad no viene totalmente destruida.

El sujeto accede a sí mismo mediante su pasaje en el mundo, la mentalidad moderna es de transformar el mundo, como se ve en el acercamiento científico. La ciencia transforma también al hombre. En el 1948 con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, es un signo de occidente que resucita después de la destrucción de la guerra. El hombre puede manejar el hombre, pero este manejar no es la verdad última de su capacidad. En el detenerse. Lo que constituye la esencia del hombre, es la capacidad de permanecer en pie en la diferencia.

¹¹³ A propósito de la libertad y para distraernos un poco, veamos qué le sucede al bueno de Sancho Panza cuando al salir a dar una vuelta por su ínsula se encuentra con un sujeto que sale corriendo y es atrapado y llevado ante él:

«—¿Por qué huías, hombre? —preguntó Sancho.

A lo que el mozo respondió:

—Señor, por escusar de responder a las muchas preguntas que las justicias hacen.

—¿Qué oficio tienes?

—Tejedor.

—¿Y qué tejes?

—Hierros de lanzas, con licencia buena de vuestra merced.

—¿Graciosico me sois? ¿De chocarrero os picáis? ¡Está bien! ¿Y adónde íbades ahora?

—Señor, a tomar el aire.

—¿Y adónde se toma el aire en esta ínsula?

—Adonde sopla.

—¡Bueno, respondéis muy a propósito! Discreto sois, mancebo, pero haced cuenta que yo soy el aire y que os soplo en popa y os encamino a la cárcel. ¡Asilde, hola, y llevalde, que yo haré que duerma allí sin aire esta noche!

—¡Par Dios —dijo el mozo—, así me haga vuestra merced dormir en la cárcel como hacerme rey!

—Pues ¿por qué no te haré yo dormir en la cárcel? —respondió Sancho—. ¿No tengo yo poder para prenderte y soltarte cada y cuando que quisiere?

—Por más poder que vuestra merced tenga —dijo el mozo—, no será bastante para hacerme dormir en la cárcel.

—¿Cómo que no? —replicó Sancho—. Llevalde luego donde verá por sus ojos el desengaño, aunque más el alcaide quiera usar con él de su interesal liberalidad, que yo le pondré pena de dos mil ducados si te deja salir un paso de la cárcel.

—Todo eso es cosa de risa —respondió el mozo—. El caso es que no me harán dormir en la cárcel cuantos hoy viven.

—Dime, demonio —dijo Sancho—, ¿tienes algún ángel que te saque y que te quite los grillos que te pienso mandar echar?

—Ahora, señor gobernador —respondió el mozo con muy buen donaire—, estemos a razón y vengamos al punto. Prosuponga vuestra merced que me manda llevar a la cárcel y que en ella me echan grillos y cadenas y que me meten en un calabozo, y se le ponen al alcaide graves penas si me deja salir, y que él lo cumple como se le manda. Con todo esto, si yo no quiero dormir, y estarme despierto toda la noche sin pegar pestaña, ¿será vuestra merced bastante con todo su poder para hacerme dormir, si yo no quiero?

—No, por cierto —dijo el secretario—, y el hombre ha salido con su intención.

—De modo —dijo Sancho— que no dejaréis de dormir por otra cosa que por vuestra voluntad, y no por contravenir a la mía.

—No, señor —dijo el mozo—, ni por pienso.

—Pues andad con Dios —dijo Sancho—, idos a dormir a vuestra casa, y Dios os dé buen sueño, que yo no quiero quitárosle; pero aconsejoos que de aquí adelante no os burléis con la justicia, porque topareis con alguna que os dé con la burla en los cascotes.»

Cervantes; *el ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Segunda parte. Capítulo XLIX *De lo que le sucedió a Sancho Panza rondando su ínsula*.

La diferencia no es indiferencia, la diferencia sería indiferencia si no hubiese nada entre el otro y el yo. Lo que viene como mediación no puede negar la evidencia. Levinas dice que es importante la conceptualización porque constituye una mediación, que permite vivir juntos. Estas mediaciones no pueden absorber la diferencia que hay entre una libertad y la libertad de otro hombre. Es más, las mediaciones están al servicio del reconocimiento de la alteridad del otro.

El hombre no es racional, sino razonable, un hombre que sabe hacer, como disposición a la relacionalidad. Está abierto a la relacionalidad, pero una relacionalidad que no anula la diferencia, no es una relacionalidad conceptual.

13.2 **Maius**

Es el animal que sabe lo que es el *maius*, el término *maius* es un comparativo, no es un superlativo como sería el *maximum*, o *summum*. El máximo cierra la serie, el *maius* sin embargo abre, es un más que no finaliza nunca. Éste es el preguntar del hombre, la primera experiencia que el hombre hace del *maius* es la experiencia de la libertad del otro, libertad inaferrable.

La experiencia metafísica es la experiencia del desplazamiento, metafísica, esta experiencia es de analogía, el logos que va más alto, no se contenta con los criterios de la conceptualización, sino que va más alto, hacia la libertad del otro.

13.3 **Don**

La alianza de la libertad es el lugar de la analogía, la analogía por ello, no es una fe en la proporción, lo que constituye la analogía es el sin proporción, la diferencia. La analogía es el tipo de discurso que no se interesa de conceptos sino que se interesa de la alteridad. La analogía encierra un momento negativo, necesario. La experiencia metafísica es una experiencia de pasaje. Marcel dice que es pasar del problema al misterio.

El origen de la metafísica está en la amistad, con el afecto y la inteligencia, de acoger y ser disponible, de recibir y dar. De ser reactivo y activo. En la amistad el hombre ejerce su radicalidad en el acto de ser, que no se cierra antes. La amistad tiene sus límites, nace de la esperanza y del deseo.

Ninguno podrá comprobar que haya algo más en la esperanza, o una felicidad, un *maius*, pero todos se pueden encaminar hacia este término siendo fieles, la fidelidad es la virtud de la metafísica.