FILOSOFÍA DE LA ULTERIORIDAD

© Carlos Blanco 2025
© Grupo Dauro Ltd. 2025
Primera edición impresa, Julio, 2025
«Reservados todos los derechos de conformidad con lo dispuesto en el Código Penal vigente del Estado Español, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeren o plagiaren, en todo o en parte una obra literaria, artística, o científica, fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.»

Ediciones Dauro S.L.
www.grupodauro.com
info@grupodauro.com

Carlos Blanco

FILOSOFÍA DE LA ULTERIORIDAD

DAURO
GRUPO CULTURAL

ÍNDICE

Prefacio

Apertura y búsqueda: hacia una filosofía de la ulterioridad (2004)

Las dimensiones del ser

Inmanencia y trascendencia en la tensión óntica: el horizonte de la subjetividad

El progreso y la realización humana

La estela de lo teológico y la proyección religiosa del hombre

***Fundamentos de filosofía**:*

Racionalismo y escepticismo: un diálogo filosófico

The problem of universals and the idea of concept

La integración del conocimiento

La síntesis de todas las filosofías

***Filosofía de la mente**:*

Aproximación al problema mente-cerebro

Cerebro y mística

Filosofía de la ciencia y ontología:

Preguntas de un epistemólogo a un físico

Dos seres con sistemas perceptivos distintos, ¿podrían alcanzar una descripción completamente objetiva de la realidad?

La teoría de la relatividad general y la concepción del tiempo

Discurso sobre la interpretación metafísica del análisis matemático

Lo racional en la naturaleza

El ser, la forma y la sustancia

Solutio quaestionum philosophiae

Arjeteleología metafísica

Filosofía y teología:

Las tres dimensiones de lo divino

Disertación en torno al problema del mal

Discurso sobre el carácter metafísico de la especie humana

Cognitio de Deo

Reflexiones sobre el Corpus Hermeticum

Orígenes y Swedenborg sobre el juicio final

A commentary on Bhradaranyakopanisad *II, 4*

Sólo un Dios puede aún salvarnos

Algunas reseñas sobre publicaciones en antropología y filosofía de la religión

Historia de la filosofía

El Discurso de metafísica *de Gottfried Wilhelm Leibniz*

El conocimiento a la luz de la Kritik der reinen Vernunft *de Immanuel Kant*

La absolutez de la identidad en la filosofía de G.W. F. Hegel

Reflexiones en torno al sistema de Hegel expuesto en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas

Filosofía y estética

A propósito de la poética de Luis Cernuda

A propósito de Cervantes: en busca del perfil perdido

Athanasius, alegoría de la búsqueda del saber universal

La Gran Biblioteca de Urlil

El pensamiento de la Divinidad

La alquimia del alma

Filosofía y sociedad

Poder y carencia

Lo salvífico en el pensamiento

Una historia salvífica para todos

El valor de la filosofía

¿Debe algo el individuo a la sociedad?

El límite de la innovación

La educación y la esperanza de la humanidad

Cuando llegué a Harvard

Desazón

Tres lecciones de la crisis

Tecnología y humanismo

¿Qué nos hará humanos?

Reconcentración en torno a imperios

PREFACIO

Este volumen consta de dos partes principales. La primera recoge un texto titulado *Apertura y búsqueda: hacia una filosofía de la ulterioridad*. Escrito en 2004, presentado en 2005 como trabajo en la Universidad de Navarra y hasta ahora inédito, aborda el análisis y el desarrollo del concepto de ulterioridad como base de una posible ontología. La segunda parte reúne textos inéditos (con alguna excepción) que exploran distintas parcelas del pensamiento filosófico. Incluir obras de hace años junto con algún ensayo más reciente ofrece una diversidad de perspectivas intelectuales, que en realidad trasluce mi propia evolución desde los primeros intentos de construir un sistema filosófico, entre los años 2001 y 2003. En lo que concierne a los textos más antiguos (algunos redactados en la adolescencia, cuando aún me sentía profundamente influido por el cristianismo, cuya superioridad conceptual sobre las demás religiones y sobre el agnosticismo asumía fervientemente, pero que ahora impugno), he preferido no introducir correcciones o adiciones significativas, pues en ese caso los habría desnaturalizado.

He agrupado los escritos de la segunda parte en las siguientes categorías: fundamentos de filosofía, filosofía de la mente, filosofía de la ciencia y ontología, filosofía y teología, historia de la filosofía, filosofía y estética, filosofía y sociedad. La primera se centra en la pregunta por el sentido y el método de la filosofía, mientras que las restantes secciones examinan aspectos de ramas filosóficas concretas, a través de interrogantes como la relación entre la mente y el cerebro, la creatividad, la validez del conocimiento científico, la existencia de Dios, el arte y la belleza, el valor de la experiencia religiosa de la humanidad, el progreso histórico… "Filosofía y sociedad" es un conjunto de ensayos heterogéneos, pero convergentes. Pese a la multiplicidad de cuestiones que abordan, todos tienen como eje la reflexión sobre la sociedad humana y su futuro.

Quiero agradecer a Álvaro Moreno Vallori su ayuda inestimable para localizar textos que había perdido (o, peor aún, cuya existencia casi había olvidado), así como su disposición a discutir algunas de las ideas más atrevidas que aquí expongo.

APERTURA Y BÚSQUEDA: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA ULTERIORIDAD[1]

[1] Escrito en el verano de 2004 y presentado como trabajo de investigación por equivalencia de créditos en el curso 2004-2005 en el departamento de filosofía de la Universidad de Navarra, este libro desarrolla el concepto de ulterioridad como base de una ontología, ampliado años más tarde en *Conciencia y mismidad*. Al igual que con los otros escritos integrados en este volumen, he optado por mantener el texto original inalterado, aunque en la actualidad discrepe no sólo de muchas de las ideas, sino también de numerosos aspectos estilísticos y sintácticos.

Prefacio

Éste es un libro que versa sobre el ser. He querido escribir una historia humana sobre el ser, una historia en la que el hombre manifiesta su apertura al horizonte infinito que se le ofrece.

Y éste es un libro de esperanza, un libro que quiere transmitir deseos y ansias de mejora para todos aquellos que sufren las horribles aflicciones que hoy vagan por la comunidad humana. Es un libro de hermandad, un libro que quiere exhortar a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo a servirse los unos a los otros, a crear un futuro que en cada persona reconozca un universo singular y siempre nuevo. En esta esperanza se fusiona todo idealismo y todo realismo, toda ansia y toda resignación. Esperanza que es el hombre, esperanza que es el ser, esperanza que es el misterio.

Dorados altozanos de aguas puras,
blancuras del sublime mediodía,
perenne novedad de santas divas
que brotan sin cesar donde fundía
el caos inerte, luego maravillas.
Un dulce soplo que susurra
al imperturbable anhelo del oído,
y que revela algo grande, no lo duda,
más allá de cuanto ha habido.
¡Ansias de lo divino,
vida mía!
¡Misterio eterno es para mí,
la tortura y la alegría
de esta ignota existencia mía!
¡Misterio que el Universo envuelves
con un halo oscuro y claro,
con un manto no bordado,
y que en la impaciencia sumes
a este yo inquieto y mío!
¡Misterio lo es todo,
misterio de la vida!
Nos sobrepasa y trasciende,
nos abarca, nos comprende;
del alma la innombrable angustia,
el temor a cuanto enciende
la luz del misterio en nuestra mente.
¡Misterio que adoro y glorifico!
¡Dios mío, enhiesta fuerza!

Las dimensiones del ser

Aristóteles ostenta el mérito indudable en la historia de la Filosofía de haber tratado de fundar todo contenido racional sobre un primer principio: "Aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido"[2]. La Filosofía en cuanto tal desde sus más remotos inicios puede considerarse una búsqueda de este primer principio y de la dilucidación a partir de los fundamentos de la inteligencia de la estructura de la realidad que el hombre es capaz de contemplar mediante sus sentidos, "la sabiduría última y radical de las cosas"[3].

El principio de no-contradicción, primer principio de todo razonamiento según Aristóteles, es pues un fundamento universal, necesario y evidente, que precede a todo razonar discursivo realizado en virtud de la razón, y que es aprehendido por el intelecto en cuanto objeto necesario. Siendo un objeto necesario, todo pensamiento de lo contingente llevará implícito el principio de no-contradicción como condición de posibilidad auténtica de lo contingente en cuanto contingente. El principio de no-contradicción, en cuanto universal, nos mostraría la índole misma de la realidad y del pensamiento, y en cuanto evidente el condicionamiento necesario y previo de todo pensar. Así pues, para Aristóteles existe una conexión intrínseca entre el principio de no-contradicción y la estructura de la realidad manifestada formalmente en sus requisitos y consecuencias[4].

En la filosofía de Aristóteles, el principio de contradicción, al no ser susceptible de ser negado por constituir el sentido mismo de toda negación posible, es un objeto necesario. Pero el principio de contradicción no es el único objeto necesario. De hecho, todo intento de demostrar que el principio de contradicción es un objeto necesario implica el establecimiento de una hipótesis y el consecuente empleo de la reducción al absurdo, que en cuanto tal presupone ya el principio de contradicción y la imposibilidad de que subsistan analíticamente en un

---

[2] *Metafísica*, IV, 3, 1005 a 19-b 18.

[3] X. Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica occidental*, 1994, 17.

[4] Cf. E. Alarcón, "El principio de contradicción y la estructura del ente en Aristóteles", *Acta Philosophica*, 8/2 (1999), 277.

sujeto dos mismos atributos opuestos[5]. El principio de contradicción es una expresión formal del modo de ser de lo contingente, de lo que puede ser y no ser y es susceptible de cambio. El principio de contradicción no rige sobre sí mismo, porque en cuanto principio innegable cae fuera de la negación y en consecuencia de su propio objeto, perteneciendo de modo intrínseco al ámbito de lo necesario, que la estructuración del principio de no-contradicción no recoge. Cabe, por tanto, preguntarse si un único principio, en este caso un objeto necesario, es suficiente para fundamentar la realidad y el pensamiento de lo contingente en cuanto contingente, y más aún si puede considerarse el principio supremo de todo juicio, verse sobre lo contingente o sobre lo necesario. El concepto de "estructura" del principio de no-contradicción es en sí mismo problemático, porque en rigor un objeto necesario no está estructurado, ya que toda estructura es un modo posible de organización de lo diverso conforme a un principio unificador, pero en un objeto necesario no puede haber diversidad, sino unicidad, por lo que la noción de estructura queda sencillamente sustituida o, más bien, precedida por la de constitutividad del principio en la esfera de lo necesario. Un objeto necesario se da en el ámbito de lo necesario, y en cuanto es principiado por lo absolutamente necesario puede considerarse que un objeto necesario habita, "a su modo", el plano de la necesidad. Podemos así hablar en términos de *habitatio principii* en lo necesario. La estructura de un objeto necesario es sólo válida *quoad contingentiam*, en cuanto al modo de ser de lo contingente y a sus características propias, pero no se puede emplear en rigor para un objeto necesario en cuanto tal. La filosofía aristotélica, que es ante todo un formidable intento de dar una explicación racional al problema del movimiento, del devenir, y de la inherente alternancia entre el ser y el no ser en un mismo sujeto de atributos, establece unos

[5] El principio de contradicción es, para Kant, el principio supremo de los juicios analíticos. Entendemos que el principio de contradicción también es el juicio supremo de los juicios sintéticos si en su formulación se incluyen las variables espacial y temporal, que efectivamente recoge Aristóteles en su célebre definición: "lo mismo no puedo ser y no ser lo mismo en el mismo sentido de lo mismo simultáneamente". Kant criticará duramente (*Crítica de la Razón Pura*, B192) la introducción de una síntesis de orden temporal en la definición del principio, pero tal síntesis no comporta en principio problema alguno de vigencia, ya que la universalidad en el plano sintético implica contemplar la variable temporal como elemento constitutivo de lo sintético. Un problema distinto, pero de insoslayable importancia a nuestro juicio, es el de la determinación de dos sucesos simultáneos, y si el concepto mismo de simultaneidad es realmente aplicable en un juicio sintético o, por el contrario, no existe instante temporal alguno, al ser todo instante potencialmente infinitésimo. Esta cuestión nos obligaría a profundizar en la referencia y en la absolutidad en los juicios.

conceptos fundamentales, como el de esencia, materia o forma, que son patrimonio ya del vocabulario filosófico. Estos términos responden a una interpretación de la estructuración del principio de contradicción en cuanto fundamento máximo del orden de la contingencia, y como tal tienen una validez limitada al ámbito de la contingencia. Sin embargo, al ser resultado de una concepción estructuralista del principio de contradicción, no son principios necesarios y por tanto no todo sistema filosófico tiene por qué aceptarlos o fundar sus reflexiones en torno a ellos, si bien es inevitable advertir muchos de los aspectos que comprenden sobre lo real y su modo de ser.

Al modo de ser de lo necesario, o al ámbito en que se constituyen los objetos necesarios, lo denominamos *plano superformal*. El plano superformal fundamenta y finaliza el plano de la contingencia, que en la realidad física se nos muestra según su dimensionalización y su dinamicidad o capacidad de adoptar estados distintos y despliegues diferentes de la esencialidad de cada objeto concreto en conexión con la totalidad de lo real. El plano superformal, en cuanto tal, da sentido a la contingencia y constituye el verdadero fundamento racional de la existencia de lo contingente, de lo que alberga alternativas y modos de ser opuestos. Trasciende, pues, toda formalización, o toda disposición según un modo de ser actual, y da sentido a la actualidad misma de todo ente. En él radica la constitutividad de todo objeto necesario que rige sobre lo contingente. Cabe distinguir tres "proyecciones" o modos de ser compatibles pero discernibles de lo necesario: lo necesario en cuanto fundamento de la carencia de alternativa; lo necesario en cuanto fundamento de la continuidad infinita que recoge todas las posibilidades de lo contingente; lo necesario en cuanto fundamento de la integrabilidad o totalidad sistemática, susceptible de relaciones mutuas, presente en lo contingente. Al primer modo de ser podemos denominarlo *intensivo*; al segundo, *extensivo* y al tercero *abtensivo*. Todos los objetos necesarios y por tanto todo fundamento de lo contingente cabe, pues, reducirse a estos tres modos de ser de lo necesario. Pueden identificarse de esta manera tres principios fundamentales, o tres objetos necesarios fundamentales que son primeros principios o principios supremos de la realidad: el *principio de contradicción*, fundamento intensivo de la contingencia en cuanto rige sobre toda alternativa posible y la delimita; el *principio de trascendentabilidad*, fundamento extensivo que da sentido a la existencia de grados distintos de realidad mutuamente trascendibles; el *principio de armonizabilidad*, fundamento abtensivo de toda cohesión entre los elementos constitutivos de la realidad. Al igual que el principio de contradicción

dota de sentido a la negación y a la alternativa, el principio de trascendentabilidad da sentido al tránsito de uno a otro grado del ser real, y el de armonizabilidad a la relacionabilidad o cohesión de todo sistema real. Ninguno de los tres principios rige sobre sí mismo. En efecto, si se trascendiese el principio de trascendentabilidad, nada daría sentido al sentido. Si niego la posibilidad de trascender indefinidamente toda forma de ser real, como no siempre sería posible trascender, estoy afirmando en cualquier caso que siempre es posible afirmar o negar, y por tanto establecer una diferencia de grados de entitatividad entre lo afirmado y lo negado, sobre la que rige precisamente este principio. Si los distintos grados del ser no son trascendibles, no es posible entonces establecer alternativas. Negar el principio de armonizabilidad implica aceptar que no siempre es posible armonizar, cohesionar o integrar todo ente concreto en relación con los demás entes que constituyen la realidad. Pero, en este caso, no podría negar, porque negar es en sí mismo establecer un vínculo entre objetos diversos, o un modo de unificarlos de acuerdo con un principio que los abarca.

En la constitutividad de lo necesario se funda también el orden de lo potencial, que queda así unificado con lo real en virtud de la subsistencia misma de lo superformal en cuanto sede de los primeros principios. Hay de este modo una razón entre lo posible (en sus dos vertientes: como no contradictorio o como apertura indefinida a modos de ser opuestos) y lo real, que es la subsistencia misma de lo superformal[6].

El plano superformal no puede ser un plano de lo absoluto, porque comprende objetos necesarios distintos con aplicaciones distintas. La unicidad de lo absoluto, a partir de lo cual los objetos necesarios son principiados, es el plano ultraformal, el plano del absoluto. El Absoluto en sí lo vislumbramos desde el modo de ser de los objetos necesarios, fundamento de todo pensar racional. Aparece de este modo como Ser (en virtud del principio intensivo), Supremo (en virtud del principio extensivo) y Totalidad (en virtud del principio abtensivo). La Divinidad, el Absoluto en sí, es por tanto el Ser Supremo y el Amor Máximo, la Donación Pura, en cuanto Totalidad y Apertura máxima del ser. El Absoluto es por tanto el horizonte más elevado del pensamiento.

Las relaciones, las consecuencias, los efectos de unos seres con respecto de otros, nos permiten hablar de *verdad*. La verdad aparece, así,

[6] Puede deducirse cómo desde esta perspectiva plural de lo necesario el principio clásico de subalternación de las ciencias deviene problemático, ya que no cabe hablar de un único principio de todo saber y de toda certeza. Esta subalternación puede interpretarse en términos de *reciprocidad* entre las premisas y las conclusiones de las diversas ciencias.

como proyección de cada ente en lo que Zubiri llamaría "respectividad"[7]. La verdad es horizonte del ser, y este horizonte sólo tiene sentido si hay algo que lo trascienda en su totalidad: si hay un término auténtico, un "respecto" absoluto, que es absolutamente auto-trascendido, que es pura ulterioridad. La verdad se articula en torno al sujeto que la conoce, sin cuya hermenéutica no puede haber verdad, al no ser ésta aprehendida por ninguna capacidad de integrarla en el contexto universal del ser.

La ultraforma es el *reine sein* de Hegel, transfinitación de todo devenir[8]. La ultraforma es el ser considerado como absoluto[9]. Al ser puro no se le opone la nada pura, sino que la nada en su no-absolutidad se identifica, en última instancia, con el ser en su absolutidad, con el ser puro. De aquí la igualdad hegeliana entre *rein Nichts* y *reine sein*[10]. La nada

---

[7] Cf. X. Zubiri, *Respectividad de lo real* (1979): toda realidad es respectiva en cuanto real. M. Merleau-Ponty habla en términos similares al decir que la verdad no es algo intemporal, sino reconocible por quien participa de una situación dada: esta temporalización o des-absolutización de la verdad responde a la necesidad de destacar por encima de todo la primacía del sujeto que piensa y actúa. La verdad, más que una constante inmutable a la que la mente humana debe adecuarse (tesis que pretende anular la indeterminación intrínseca tanto de la mente como de la realidad), es la expresión del dinamismo del ser y de lo humano, la apertura fundamental y radical. Cf., entre otras obras, *Phénomenologie de la perception*, 1945.

[8] Lo absoluto se concibe de este modo como *absolutización de lo relativo*, y cabe por tanto hablar de una *pluralidad divina* que la trinitología cristiana refleja de modo eminente. Pensamos lo necesario en el tiempo, y por ello el Arte, en cuanto penetración en la dimensión universal de todo tiempo manifiesta en la belleza, nos permite elevar nuestro intelecto al plano superformal. Al pensar el ser como totalidad, en la Mística, el hombre es capaz de acceder a la ultraforma, que se refleja en la intensidad máxima de la vivencia por encima de todo tiempo.En la Mística el Absoluto se *ensifica* (*in-sich-selbst-werden)*, al asumir la totalidad, al constituir un fundamento transfinito de los principios. Dios se revela al hombre como misterio, capacitando un segundo estado gnoseológico: el de la comprensión de la comprensión, al que pertenece el acto de fe.

[9] Las tradiciones filosóficas de la India ostentan el perenne mérito en la historia del pensamiento humano de haber situado el Absoluto como sujeto en el proceso discursivo de la realidad que el hombre advierte. Las deidades indias, las formas religiosas, la fascinante complejidad de creencias y de manifestaciones de lo divino, constituyen destellos de ese absoluto originario que se despliega, que se abre, que asume, que crea... *Saguva-Brahman* aparece, así, como el absoluto objetivo (el espíritu objetivo de Hegel). *Brahma* es la conciencia pura, con quien nuestro núcleo personal se identifica al aislarse, al prescindir de toda aparente pluralidad y llegar a la absolutidad originaria y originante. La unicidad del *atma* con el *Brahma* es el nivel superior de experiencia (*Advaitia*). Encontrar el *Brahman* es encontrarse a sí mismo como testigo o sujeto trascendental; *Brahman* que se presenta como inmanente a la conciencia y como Causa Inteligencia del Universo (*Isvara*, señor del Cosmos, señor del orden).

[10] Igualdad reconocida al inicio de su *Wissenschaft der Logik*, de la ciencia de la Lógica. En la *Fenomenología*, Hegel desarrolla extensamente (toda su obra filosófica es en realidad un profundo despliegue de esta firme convicción, que permite establecer valiosos vínculos entre el pensamiento occidental y el pensamiento hindú) la idea de que el problema de los

no es, el ser es: el categorumen es la síntesis de la espacialidad ontológica del ser y de la no-espacialidad nulitiva del no-ser: lo que es y lo que no es. Toda determinación lleva inherente un cierto tipo de negación (recogida en la sentencia de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*). Pero la trascendencia de toda determinación es el absoluto mismo, considerado como absolutización de todo ser y de todo no-ser: el absoluto unifica y no unifica, integra y no integra el ser y el no ser: trasciende infinitamente toda contradicción posible, y por tanto es inalcanzable para el pensamiento humano, que no puede prescindir de los modos alternativos expuestos por los tres principios fundamentales necesarios. La nada tiene una negación del no-ser, una carencia de modo de no-ser que le es propio: así se entiende la frase de Heidegger, en su momento tan criticada e incomprendida (principalmente por filósofos neopositivistas y analíticos como Rudolf Carnap) "la nada nadea". La nada carece de un no-modo de no-ser, y al vernos obligado a negar todo verbo, toda atribución y en general todo predicado de la nada, resulta inasible para el lenguaje. La nada no se opone al ser en cuanto tal, porque la nada se define en términos de no-oposición, y estrictamente habríamos de hablar de no-definición: la nada no es. No cabe, por tanto, oponer lo que es a lo que no es, porque toda oposición se aplica en el ámbito del ser. El absoluto, en cuanto mismidad del ser, integra también el no-absoluto, pues todo no-absoluto determina no-absolutamente a toda realidad: lo vacío, lo nulitivo, es sub-nulentidad de toda entidad[11]. La inteligencia humana puede llegar a comprender que bajo toda apariencia o actualidad de ser se carece de no ser, y al ser la carencia el modo propio del no-ser, en todo ser se ausenta la carencia, que es a su vez (la carencia) el modo propio del no-ser, tal que en el absoluto, en la transfinitud de toda infinitud potencial, lo no-absoluto y lo absoluto se identifican como derivables necesaria y no-necesariamente el uno del otro. Si el no-ser no es, el ser es. El Absoluto absolutamente considerado (en oposición al absoluto contemplado en cuanto principio

sistemas filosóficos es su incapacidad de dejar a un lado las disyunciones (esto es, de situarse en el plano superfomal, en la contemplación misma de los principios de lo contingente para vislumbrar la superación de toda dialéctica) y poder trasladarse así al *desarrollo*, al *devenir*, al proceso, al brotar del ser desde el propio ser, a la *éntasis* (entendiendo este término como expresión de la tensión que subyace al ser), a la tensión primigenia que constituye el existir del ser. Sólo la asunción de esta sinergia sobre toda oposición que define el ser y de la posibilidad de comprender el significado, el poder y el fundamento del ser desde ella permitirá el fluir dialógico entre toda conciencia frente al horizonte óntico común y universal.

[11] Vemos en teoría de conjuntos que el conjunto vacío es necesariamente subconjunto de todo conjunto.

supremo de lo relativo) excluye la nada no-absolutamente considerada, de modo que el Absoluto absolutamente considerado alberga el ser en su absolutidad, y excluye al no-ser en su no-absolutidad, de lo que resulta la identificación formal entre absoluto y no-absoluto en el categorumen, en lo que es y en lo que no es vistos desde la perspectiva del mutuo condicionamiento del ser y del no-ser. Que el ser sea implica que el no-ser no sea: ésta es quizá la deducción más sencilla de la igualdad fundamental entre el ser y el no-ser[12].

La distinción establecida por J.-P. Sarte entre el *être en soi* y *el être pour soi*, propia de una ontología fenomenológica y no nouménica, muestra cómo es imposible superar la dualidad sin reconocerla. En efecto, Sartre rechazó los numerosos dualismos modernos (potencia/acto, esencia/apariencia) y se esforzó por superarlos en el nuevo dualismo del En-sí/Para-sí[13]: el en-sí responde al núcleo inamovible, a la mismidad óntica[14], infinita, inquebrantable. El para-sí es la relación pura, la carencia de concreción que resulta de la aniquilación de lo real por la conciencia, que lo reduce a mera relatividad (una especie de "nada", de nulidad, en cuanto negación de lo real). De este nuevo dualismo deduce Sartre la imposibilidad del Absoluto (y con ello de lo divino) al ser éste contradictorio (un En-sí/Para-sí) pretensión de integración del ser y de la nada. Sin embargo, no podemos aceptar esta conclusión. Sartre se esforzó por superar un dualismo en el que luego recayó constantemente (no sólo por la dualidad terminológica, quizá necesaria, sino por el proceso argumentativo). La auténtica superación de toda dualidad reside en el reconocimiento de la igualdad fundamental entre el ser y el no-ser, y en la integración constante que supone la apertura del ser en cuanto *éntasis*, tensión creadora. El Absoluto es el ser mismo considerado, la transfinitud del todo, la mismidad del despliegue, la trascendencia pura. El Absoluto es el ser y no es el no-ser: el Absoluto absolutiza, completa, confiere plenitud, sentido y significado al devenir óntico y al no-devenir no-óntico: es la fuerza del ser y del no-ser en sí

[12] Identidad en la principialidad: ambos surgen del despliegue del absoluto en cuanto totalidad, cuyo espacio es el categorumen, la trascendencia de lo óntico y de lo no-óntico.

[13] Cf. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943. Esta obra contiene unos brillantes análisis (Como, en general, las obras de corriente existencialista) sobre temas humanos tales como la angustia, el ansia, el sadismo...

[14] Aunque la cuestión será objeto de un tratamiento más detallado, diremos que, en términos generales, el adjetivo "óntico" lo empleamos en relación con el ser, mientras que lo ontológico se interpreta como el discurso sobre lo ente en cuanto singularización del despliegue del ser. No se trata de una ciencia discursiva, sino de una implicación en el ser. El ente tiene lugar, se localiza, "se pone" (Kant). Pero el ser no tiene lugar: es tránsito, *Überkommnis* o sobrevenida en palabras de Heidegger, que va abriendo, descubriendo y encubriendo.

misma, el poder de apertura, la mismidad de la dualidad (por tanto, la mismidad de la dualidad entre acto y potencia).

Inmanencia y trascendencia de la tensión óntica: el horizonte de la subjetividad

El preguntarse la inteligencia humana por el ser constituye la más fascinante y elevada aventura del pensamiento, el inicio auténtico de lo humano, el posicionamiento en el espacio propio del ser. Esta pregunta surca toda la existencia del hombre: es la pregunta que en todo momento se le manifiesta y que él se hace a sí mismo; es la pregunta por sí mismo y por el todo; es la pregunta por la pregunta.

A la luz de las reflexiones expuestas, la noción de creación se entiende muy bien como apertura radical del ser, exclusión de toda determinación para constituir la posición absoluta de los entes en el ser[15]: inicio del ser como ente, inicio de la determinación de la proyección del ser como categorización, como modo. ¿Qué es, pues, crear? Contemplamos el firmamento y vemos a todos los hombres bajo un mismo Cielo, bajo un mismo misterio. ¿Cómo puede haber una novedad radical en la infinitud del ser, en la infinitud de la apertura, de lo posible, que el Absoluto posee, rige, le da forma, le confiere entidad? ¿Se puede hablar en términos de "novedad radical" al referirnos a la Creación, como sugieren las diversas tradiciones filosóficas y teológicas que han operado con este concepto? El Absoluto define lo posible de tal modo que le otorga un fuero, una autonomía: lo posible torna propio, torna un sujeto, y la superforma no es sino esa necesidad que vincula este nuevo ser con el espacio óntico primigenio, esa necesidad que vincula sujeto y objeto, lo aparentemente opuesto; esa necesidad

[15] Sobre el desarrollo histórico de esta noción véase S. Jaki, *Science and Creation,* 1974. Sin embargo, a nuestro juicio no cabe una contraposición tan estricta como se viene haciendo entre creación y concepción circular del tiempo (propia de muchas culturas antiguas y asumida por F. Nietzsche). Puede, de hecho, apreciarse cómo la civilización egipcia, en virtud de sus conceptos de *nhh* y *dt*, fue ya consciente de esta contraposición dialéctica y trató de ofrecer una doble aproximación a la temporalidad. También la visión lineal del tiempo conlleva una cierta circularidad, y viceversa. Responde más bien a una problemática de tipo conceptual, de nuestra incapacidad de asir la sinteticidad misma de lo temporal según nuestras nociones, a todas luces limitadas. Por otra parte, resulta exagerado afirmar que sólo gracias al judeocristianismo pudo surgir la ciencia moderna. Es innegable que la ciencia moderna nació en un contexto cultural cristiano, pero tampoco podemos despreciar sin más (al comprender muchas de las características que hoy en día admitiríamos como científicas: la necesidad de demostración, la crítica, el aparato matemático...) los intentos (pre)científicos de, por ejemplo, los griegos; la importancia del número cero, que no vino del judeocristianismo, sino de la India y que había sido también descubierta por la cultura maya en la América precolombina, etc. Se puede admirar si cabe la fascinante comunidad de culturas en el desarrollo de la Ciencia, el pluralismo intrínseco a lo humano, la comunidad, que devino comunicación e intercambio, y que posibilitó semejantes proezas.

que sintetiza la verdad de las partes, la necesaria ligación de los opuestos. Y la verdad se manifiesta como ese vínculo, ese progreso multidireccional, horizonte siempre nuevo, abierto, auténtico, que amplía lo originario y lo reafirma. Esa autonomía de lo posible lo convierte en otra totalidad dentro de la totalidad misma, en otra dimensión: entramos en el orden de lo transfinito. Pues el ser no es propiamente infinitud: es absolutidad (siendo la infinitud una proyección de esa absolutidad, su condición necesaria), infinitud de infinitud, integración con el no-ser en el categorumen, totalidad inefable. La creación material es así algo singular, un sujeto capaz de actuar, de darse fines, de transformar su naturaleza, de huir de la necesidad, de abrir: es *libre*, libre en el ser, creadora de caminos. Y es libre, consciente del sí y del ello, a diferencia de la posibilidad abstracta en cuanto tal. Y toda la evolución cósmica manifiesta esa progresiva apertura, desenvolvimiento, tránsitos recíprocos de esencia a existencia y de la existencia que, autónoma, determina también y abre el horizonte mismo de lo esencial (en la óptica existencialista), conciencia de lo universal[16]. Y el fin del hombre en cuanto singularización del despliegue

[16] No puede ser excluida, y menos aún como si se tratase de una teoría ajena y contraria a la teología cristiana, la noción de "evolución del alma". En efecto: la doctrina de la creación inmediata de cada alma individual por parte de la Divinidad más bien parece una "solución de urgencia" ante la evidencia del hecho evolutivo para intentar preservar un fuero, o al menos, una autonomía a la religión cristiana en su dimensión magisterial. De la Escritura no es posible deducir tal cosa: simplemente habla del poder creador de Dios del cual todo procede. Da la sensación de que quienes se amparan en dicha teoría se ven obligados a imponer aquí también su supuesta autoridad, que ellos creen derivar de los elementos esenciales y constitutivos del cristianismo, cuando en realidad son necesidades de una opción filosófica, perfectamente discutible y en cualquier caso no requisito esencial del pensar cristiano. Obligar a Dios a crear cada alma individua en un acto propio se asemeja a un *Deus ex machina* compelido por el hombre (en este caso, por una determinada filosofía) a conferir almas, incluso en situaciones altamente problemáticas. ¿Cuándo y por qué se empezaron a "conferir almas"? ¿Hubo un momento, cuando surge la expresión artística y la producción humana crece exponencialmente, en que Dios decidió crear almas individuales porque el universo material había llegado al estado óptimo en que podría recibirlas y sería así condición necesaria, mas no suficiente, de ellas? Es evidente que dichas tesis, como sus opuestos, no pueden ser demostradas, ni científica ni filosóficamente (si se puede decir que haya algo así como una "prueba filosófica" más allá del horizonte de la Lógica y de lo que cada conciencia en cada tiempo quiera proponerse como verdad indubitable, más allá de la infinitud de horizontes a que se abre la mente humana). La sola evolución material no llega al espíritu (entendiendo por espíritu una conciencia de absolutidad, una tendencia a la apertura que reflexiona sobre el fundamento del ser y el fundamento de lo material, algo imposible desde lo material). Si la materia es de algún modo una dimensionalización del espíritu, una tendencia asintótica a lo espiritual, una singularidad en el horizonte de la infinitud del espíritu, se presenta, así, como una potencia que la evolución ha ido definiendo hasta que dicho dinamismo adquiere una entidad propia: la autoconciencia. El hombre primitivo fue adquiriendo conciencia de lo universal, de lo

del ser (en cuanto "creado"), es por tanto ser él mismo esencia del ser: el fin del hombre es ser hombre, atreverse a surcar los horizontes a que está abierto, ser "pastor del ser" (Heidegger), que da un sentido único, siempre nuevo a lo óntico. El fin del hombre es ser él mismo manifestación del poder y de la fuerza del ser: crear, transformar, descubrir, desvelar, ampliar...: actuar.

S. W. Hawking, titular de la cátedra lucasiana de Matemáticas en la Universidad de Cambridge, expone algunas reflexiones interesantes sobre el origen del Universo en su célebre obra *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*[17]. Sin embargo, cabe destacar que tanto en su propuesta cosmológica de una singularidad inicial (consecuencia prevista por la relatividad general) como en sus más recientes trabajos que expresan una aproximación mecano-cuántica a la fuerza de la gravedad[18] y que concluyen en un universo finito pero ilimitado, sin condición de contorno (es decir, sin singularidad inicial), la pregunta radical, originaria y originante, persiste. En el primer caso, el tránsito de la infinitesimitud que supone una singularidad a la finitud del cosmos material es de por sí irrealizable por lo finito: sólo lo que asuma la infinitud (la transfinitud, el Absoluto) puede efectuar un salto semejante, tal integración que trascienda toda posibilidad y llegue a la concreción, a la singularización. El mismo Hawking reconoce: "Justo en el mismo *big bang*, se piensa que el universo tuvo un tamaño nulo, y por tanto que estuvo infinitamente caliente. Pero, conforme el universo se expandía, la temperatura de la radiación disminuía"[19]. No se explica cómo se pasa de esas condiciones nulas o infinitas, a la posterior finitud. Hablar de explosión en este contexto no resuelve nada, es una mera explicación fenomenológica, pero la pregunta más profunda persiste y reclama una penetración trans-científica (en cuanto el método hipotético-deductivo es cuantitativo y en esa singularidad inicial no hay cantidad alguna) que responda a la auténtica riqueza óntica de la pregunta. En el segundo caso, aun aceptando dicha hipótesis (lejos de estar generalmente admitida por la comunidad científica), no es menos

bueno y de lo malo, progresivamente. Ser coherentes con el hecho evolutivo es serlo también en el plano del espíritu, máxime si se tiene en cuenta la noción de progreso, tan importante desde la Ilustración. La Evolución aparece, así, como la expresión del dinamismo del ser, como la absolutidad en cuanto tal, como la relación entática entre lo absoluto y lo contingente, como nuclear en toda proyección óntica. La fuerza del ser imprimió ese impulso espiritual originario que se singularizó como principio en el hombre.

[17] Edición original de 1988. Utilizamos la edición española de 1999.

[18] La "gravedad cuántica", para la que cabe esperar que la teoría de las supercuerdas sea capaz de ofrecer en los próximos años un fundamento físico-matemático apropiado.

[19] *Op. cit.* 171.

cierto que se parte de un campo cuántico que, en virtud del principio de incertidumbre de Heisenberg, no puede ser nulo (ya que de serlo se conocería el valor del campo y el de su velocidad de cambio, cuando la mecánica cuántica fija un mínimo, un "cuanto" de indeterminación -que en realidad supone ya una "certidumbre") y por tanto fluctúa generando pares de partículas y antipartículas a partir de los cuales se podría explicar la ulterior evolución del Universo. Ahora bien: ¿de dónde procede ese campo o ese estado cuántico que posibilita tales fluctuaciones, que actúa a modo de condición necesaria de ellas y que por tanto demanda un fundamento de su necesidad? Más aún, ¿de dónde procede el principio de indeterminación y toda ley física que regule ese hipotético universo que "simplemente sería", en palabras de Hawking? Es a todas luces claro que ese razonamiento no excluye, ni de lejos, la pregunta genuina por el ser del Universo y por el origen de lo material, sino que la aviva y le confiere un sentido si cabe más amplio. Dice Hawking: "Se podría decir: la condición de contorno del universo es que no tiene ninguna frontera. El universo estaría completamente auto-contenido y no se vería afectado por nada que estuviese fuera de él. No sería ni creado ni destruido. Simplemente sería"[20]. No hay un "fuera" del Universo: por Universo en sentido amplio entendemos la totalidad de materia, energía, espacio y tiempo. La materia es una realidad dinámica dimensionada. O Hawking aboga por una materia eterna (hipótesis que nunca se podría probar, pues se necesitaría experimentar eternamente, si nos atenemos a los criterios falibilistas de K. Popper, y que en cualquier caso supondría una divinización o absolutización de lo material sin aparente justificación, un cierre a la posibilidad de ulterioridad), o no se enfrenta a la pregunta originaria y originante: ¿De dónde procede tal condición, sea que tenga o no tenga frontera? ¿De dónde procede todo? ¿De dónde el ser? ¿Por qué el porqué? ¿Por qué el Universo? ¿De dónde esas leyes de la Ciencia que, en este modelo, no se encuentran con singularidades como obstáculos a su aplicación? Simplemente sería, pero ¿por qué? ¿A partir de dónde? ¿Desde siempre? Estaríamos ante una reedición del necesitarismo griego, que tampoco explica el porqué de la materia, su origen junto con el origen de todo tiempo. La relatividad del Universo, su estructuración según un modo, es signo de su contingencia. El Universo no pertenece a la esfera superformal, porque el hecho mismo de evolucionar siguiendo unas determinadas leyes o características manifiesta su no-absolutidad, su "sumisión" a un orden que lo trasciende y que la mente

[20] *Op. cit.* 200.

humana, en virtud de su capacidad de re-ligarse con el ser (trans-material) es capaz de comprender. El mismo Hawking reconoce ese "orden subyacente"[21]. La remitencia al Absoluto, esa especie de "intencionalidad" de todo ente con respecto a la absolutidad, representa el horizonte más profundo de todo preguntar. El que se excluyan singularidades y las leyes de la Ciencia tengan capacidad de predicción en todo momento (al no haber dichas singularidades) no hace desaparecer la pregunta más radical por esas mismas leyes. Por otra parte, ¿de dónde surge ese tiempo imaginario que Hawking emplea en su modelo cuántico-gravitatorio? La pregunta se puede prolongar siempre indefinidamente. No es un mero recurso lingüístico, o una "válvula de escape" continua ante el hecho de que la Ciencia explica cada vez más cosas que antes necesitaban de un Dios. Es el insistir humano, que define su existencia y manifiesta su grandeza, por el Absoluto, por la totalidad, por la radicalidad misma del ser, que nunca puede anularse, ya que la vida humana es en sí misma signo de esa tendencia continua a la completitud. Apertura y búsqueda, búsqueda y apertura: ampliación constante de horizontes que en el hecho mismo de dicha apertura actualizan una absolutidad. Nada puede anular la pregunta que persiste y subyace a todo esfuerzo del hombre: es el ser mismo que se despliega en esa búsqueda por el todo.

---

[21] *Op. cit.* 180. La cuestión sobre el orden es verdaderamente fascinante. En el s. XX, la Ciencia ha desarrollado disciplinas que versan sobre el orden y el surgimiento de las formas materiales. Sobre la termodinámica de los procesos irreversibles, es de notar la obra de I. Prigogine (premio Nobel de Química en 1977). Él trató de extender la termodinámica a los procesos irreversibles, de buscar el auténtico significado del tiempo no como mero parámetro sino como una expresión del devenir actual de los sistemas materiales. La idea fundamental es que fuera del equilibrio la entropía depende de las mismas variables que en el equilibrio: una hipótesis sencilla y natural. Y la producción de entropía mantendrá una relación con las fuerzas y los flujos correspondientes. Prigogine demostró que el no-equilibrio puede ser fuente de orden (sobre todo en los sistemas biológicos), y los procesos irreversibles conllevan estados dinámicos propios: las estructuras disipativas. Es muy importante en este sentido el concepto de "función de Lyapounov": funciones que en los sistemas aislados sólo pueden crecer con el tiempo. La función de Lyapounov constituye, a nuestro juicio, una generalización de toda funcionalidad física, al relacionarla con el concepto irreducible de tiempo. Es una "supra-función" o un "supra-concepto" físico. Es de esperar que de las ideas de la fisicoquímica del orden aparezcan en un futuro nuevos desarrollos científicos que quizá puedan aplicarse al ámbito "macrocósmico": al surgimiento de orden en el Universo (estructuras cósmicas como galaxias y otras agrupaciones de entes físicos). De hecho, una de las cuestiones más interesantes de la Astrofísica es la distribución no aleatoria de los supercúmulos de galaxias. Además, los filamentos que forman estos supercúmulos pueden ser aristas de poliedros de clara periodicidad, lo que guarda gran relación con algunas de las aplicaciones experimentales de las teorías de Prigogine (el problema de Bénard y la formación espectacular de celdas hexagonales a partir del desorden, o la reacción de Belusov-Zhabotinskii) y de la fisicoquímica del orden.

Cabe una tercera explicación: el puro *azar*. La progresiva evolución del Universo sería fruto del puro azar. En cualquier caso, esta explicación no resuelve la pregunta inicial. En primer lugar, el azar actuaba sobre *algo*: hay azar en cuanto hay objetos caóticamente dispuestos y caóticamente interactuantes, sin una ley subyacente clara. Pero ya hay objetos. Por otra parte, el azar resulta de nuestra ignorancia. ¿Qué causa el azar? Si el azar es de algún modo la "causa" de una cierta organización, ¿qué causa el azar? Si reconocemos una disposición como azarosa, es decir, como carente de una ley clara y definida, ya sabemos algo sobre ella (de modo que podemos hablar de "ley del azar" o, como en la temprana teoría del caos, de "caos determinista"), mientras que la pregunta por el ser y por el origen se eleva sobre todo saber, por pequeño que sea, y nos remite al momento óntico primigenio. La pregunta por el Absoluto pervive: la pregunta por el porqué no puede ser anulada (¿por qué por azar? Al fin y al cabo, ha surgido algo y había algo; sea por azar o por una ley desconocida. ¿Por qué?). Hawking parece contradecirse al afirmar que con su modelo de universo auto-contenido, no hay necesidad de un creador[22], y preguntarse más tarde qué es lo que insufla fuego en las ecuaciones y crea un universo que puede ser descrito por ellas[23]. Es este interrogante esencial.

La Cosmología ha llegado en las últimas décadas al concepto de "principio antrópico" (admirable confluencia de toda reflexión humana). Éste (en ambas versiones, fuerte y débil) puede interpretarse como la condición de posibilidad para el sujeto que conoce de entender el hecho del Universo en cuanto significativo para su conciencia. Sería una subjetivación de lo objetivo cósmico, una humanización de la comprensión científica del Cosmos. Ofrece un marco que nos permite conferir un significado existencial y humano al fascinante horizonte que de continuo abren las ciencias en sus diversas disciplinas. No es por tanto una mera hipótesis que se pueda aceptar o rechazar, sino que al referir el entendimiento del Cosmos como objeto de la Ciencia a la persona y a su constante abrirse a la totalidad, constituye el momento hermenéutico de confluencia de las ciencias experimentales y de las ciencias del espíritu: el momento hermenéutico en que lo objetivo converge con lo subjetivo en el interrogante humano por el ser y por el absoluto. No es un contenido discursivo de la Ciencia o de la Filosofía, sino un marco, un contorno, un "horizonte de sucesos" (empleando un concepto omnipresente en la actual Cosmología), un principio metodológico o programático que involucra activamente al hombre que

[22] *Op. cit.* 206.
[23] *Op. cit.*245.

conoce el Universo en el acto mismo del Universo. Todos, aun aceptando o rechazando lo que generalmente se incluye bajo el calificativo de "principio antrópico", están ya siendo apelados por el interrogante en cuanto tal, que se enmarca en el contexto antropológico de la pregunta por el ser. El principio antrópico manifiesta la necesidad de referir todo contenido intelectual al hombre que busca y se abre al misterio, aunque dicho contenido sea difícil de precisar (el traslado de la polarización de todo opuesto al hecho entático en sí mismo, al hecho interrogativo por encima de toda disyunción o de toda concreción parcial de dicha interrogación, que es ante todo constante intercambio entre la actitud de búsqueda y la de apertura).

Ciertamente, el "finalismo", la percepción de un "hilo de Ariadna" (en palabras de P. Teilhard de Chardin) en el despliegue evolutivo del ser material, no puede considerarse como una causa científica *sensu stricto*. Y es así porque el concepto de finalidad excede, trasciende, fundamenta trans-temporalmente lo material. Introducirlo como causa científica o material, como una simple hipótesis, no haría justicia a una noción tan elevada. La Ciencia no puede ni confirmar ni rechazar el finalismo. Corresponde a la conciencia libre que se implica en el despliegue del ser (un despliegue que ya no es mera representación para la conciencia, mero objeto conocido, sino que constituye el escenario mismo del devenir óntico de la propia conciencia, que se reconoce formando parte de ese fascinante proceso, como su sujeto y su objeto) interpretar (esto es, dar un sentido, ofrecer una relación hermenéutica con el fenómeno) los datos de la Ciencia según esa idea.

El *yo* que piensa el ser en su necesidad y absolutidad es el auténtico fundamento del Cosmos[24], ya que los principios son conocidos por una inteligencia que los interpreta como horizontes verdaderos de las cosas reales[25]. Sólo en el pensar advierto mi libertad, no en la dimensionalidad de lo físico, donde la vigencia universal del principio de causa-efecto impide discernir lo causado por el sujeto que actúa y desea de lo originado por el modo de actuar propio del mundo natural[26]. Las

[24] La soledad del hombre en el Universo, uno de los aspectos más importantes de las reflexiones antropológicas en el pensamiento moderno, tan presente en los *Pensamientos* de Pascal, se resuelve pensando el Cosmos, dándole sentido y fundamento, haciendo del Universo un *yo*, algo propio, sinérgicamente participativo.

[25] Puede verse aquí la necesidad de que exista un *Yo* Absoluto, de concebir el Absoluto como Inteligencia o pensar puro, que fundamente por tanto todo modo de ser pensados los primeros principios.

[26] En este sentido, la tercera antinomia kantiana no considera sino un límite auténtico del conocer humano: no podemos separar nuestro conocer subjetivo de nuestro modo de ser objetivo en el Universo, por lo que el discernimiento entre lo causado por el sujeto y lo

pruebas metafísicas de la existencia de Dios nos llevan sólo a advertir la necesidad de los principios que rigen sobre lo contingente, y que el mismo Kant recoge en su formulación de las categorías a partir de los modos universales del juicio humano. Pero no nos permiten llegar a la ultraforma, donde ni el lenguaje ni el razonamiento son instrumentos apropiados de penetración[27]. Por ello, nunca hay prueba más definitiva de la existencia de Dios que la que el propio pensar subjetivo, la propia conciencia, proporcione como fundamento trascendental de toda certeza humana. La conciencia como apertura permite ofrecer una respuesta posible a la crítica de muchos autores (destacando M. Merleau-Ponty) contra la noción de "hombre interior", tan acentuada por las tradiciones religiosas y por movimientos como el Romanticismo: no se entiende el *yo* sin su apertura, y en este sentido no se entiende el *yo* sin su dimensión social. Se señala también la singularidad, la concreción "conciencia-cuerpo" del sujeto, que en su apertura advierte su unicidad.

En virtud de las consideraciones anteriores, el "agnosticismo" filosófico de Kant puede interpretarse no como una claudicación de la razón, sino como un reconocimiento de que sólo la infinitud de la conciencia y su apertura radical al ser constituyen momentos ónticos apropiados para la profundización en el interrogante más trascendental y último de toda inteligencia: el que alude al Absoluto, a la mismidad del ser. Sólo en la conciencia individual que busca y amplía de continuo su horizonte puede albergarse un tal interrogante, y más allá de todo razonamiento o de toda prueba, más allá de su poder de convicción o incluso de su verdad, es la conciencia quien debe decidir algo que trasciende todo ente y que remite al ser. No queda por tanto anulado el discurso de la Teodicea, que en los últimos tiempos ha adquirido nuevas dimensiones gracias al diálogo con la Cosmología y con otras disciplinas científicas que no han hecho sino mostrar la perennidad de la pregunta por el ser y el misterio; sólo que la última palabra con respecto al Absoluto procede de la conciencia que tiende al Absoluto, que se maravilla ante la cohesión cósmica y percibe la inteligibilidad del ser, su

causado por el objeto sólo puede darse auténticamente (esto es, reconociendo el modo de acción propio del sujeto) en la subjetividad que trasciende su propia objetividad.

[27] Nos vemos por tanto obligados a disentir de la sentencia de Heidegger "el lenguaje es la casa del ser" en lo que respecta al plano máximo y absoluto del ser, a la ultraforma, que no es susceptible de expresión adecuada. Tomando, si bien, esta frase en el sentido de que a través del lenguaje el ser humano se proyecta sobre la universalidad del ser (esto es, el lenguaje como medio, o en expresión de Wittgenstein, como "vehículo del pensamiento"), resulta altamente reveladora.

huella en todo ente: la conciencia que se abre al Absoluto y que es asumida por éste al tornar su horizonte más genuino. La conciencia en cuanto progresiva "ensificación" del ser, progresivo desvelamiento y constante ampliación de su núcleo, proceder asintótico a la completitud que en su asintoticidad manifiesta su absolutidad: absolutidad que radica en esa búsqueda y en esa apertura, en esa integración ilimitada, en la tensión misma del ser. La existencia de Dios es objetiva en cuanto subjetiva: sólo la subjetividad que la asume descubre su auténtica objetividad. Es perenne paradoja, perenne contradicción que constituye una continua exhortación al hombre, un constante impulso a hacer de su vida una apertura al Absoluto, al Bien, a la Verdad; un estímulo interminable que puede definir nuestra existencia, que a causa de su contingencia y de su deseo de plenitud requiere estar en siempre en un estado de búsqueda y apertura que le religa con el ser en su totalidad. Las críticas a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios que en su día expuso Lord B.W.A. Russell en *Why I am not a Christian*[28]contienen, en términos generales, un análisis válido de ellas en cuanto éstas pretenden deducir de modo apodíctico que el preguntar ulterior siempre posible debe tener un final en un ser supremo. En este sentido, conviene destacar que a nuestro juicio la existencia de Dios no es el término de un proceso lógico argumentable: Dios es ese *más allá* por el que siempre se puede preguntar, esa instancia siempre ulterior por encima de todo aparente término; la expresión de la Necesidad en cuanto Apertura (la verdad del ser). Dios es creatividad continua, sempiterna y plena: esa misma creatividad que nosotros entendemos como amor. Así visto, ninguna religión debe fundarse en el temor de los hombres o en su ignorancia (como el propio Russell criticaba a muchas creencias institucionalizadas), sino en ese impulso que lleva al hombre a abrirse a la totalidad y a hacer de su vida una búsqueda de Aquél que es Trascendencia pura, más allá perenne.

---

[28] B.A.W. Russell, premio Nobel de Literatura en 1950 y Fellow de la *Royal Society* desde 1908, uno de los lógicos y matemáticos más eminentes del siglo XX, personificación de la exquisita tradición librepensadora y filantrópica de Europa. Este intelectual y aristócrata británico es en sí mismo símbolo de los ideales que han definido Occidente: el progreso, la libertad y la razón; la autonomía del hombre, forjador de la Historia, y el humanitarismo y la tolerancia como vínculos de unión. Testigo privilegiado del devenir de toda una época, pronunció una serie de conferencias en la "National Secular Society" de Londres en 1927 (publicadas en 1957). Es también interesante a este respecto el debate público entre Russell y el jesuita oxoniense F. Copleston en la BBC en 1948, profesor este último en Heythrop College (Londres) y afamado historiador de la Filosofía, que hizo honor a la larga tradición erudita y sapiencial con la que la Compañía de Jesús ha contribuido al cultivo de las ciencias.

La época moderna ha "conquistado el mundo como imagen"[29]. El hombre en cuanto *subjectum* se pone ante el ente como objeto de su pensar. Alcanza una posición que le convierte en el auténtico ser del ente: el hombre da sentido al ente al analizarlo, estudiarlo, transformarlo, crearlo...: ese proceso de auto-trascendencia del hombre por sí mismo le lleva a adquirir un nuevo lugar óntico, un nuevo espacio en el escenario universal del ser. Lo que le rodea adquiere sentido porque el hombre es capaz de encontrarse a sí mismo ante todo lo ente: el hombre da la medida, fija el canon, juzga lo ente desde sí mismo como ser del ente, cuyo significado sólo puede ser aprehendido como representación que el sujeto configura. La certeza no viene impuesta desde fuera: el hombre es el fundamento de la certeza. Este fundamentarse a sí mismo y a lo ente abre al hombre las puertas del ser. El hombre penetra en la esfera del absoluto y encuentra allí su lugar genuino y originario. El ente se representa como imagen en el universo óntico del hombre, y sólo tiene sentido en cuanto es representado por el hombre-sujeto. El hombre deviene así trans-sujeto y trans-objeto, se eleva por encima de todo condicionamiento y adquiere la radicalidad en el ser. Este camino de "ensificación" del hombre, de conversión en el ser como fundamento de lo ente, es la gran hazaña espiritual de la Historia: es el hito que lleva al hombre a las cumbres del intelecto, es el hito que proyecta al hombre a los horizontes siempre nuevos que su principialidad le ofrece, es el hito que hace del hombre el ser místico, el ser que logra la unión suprema con el ser en cuanto originario y fontal. La identificación del yo subjetual que piensa y actúa con el ser en cuanto totalidad (la igualdad cartesiana entre el *me cogitare* y el *me esse*) ha situado al *yo* en su dimensión auténtica: ser él mismo singularización de la apertura absoluta del ser, ser él mismo lazo y vínculo (el *legein* griego) entre toda oposición: unidad irreducible (mónada de Leibniz), fundante (esencia trascendental de Kant), infinita (Fichte), concreción del despliegue del absoluto (Hegel), libre y necesaria (Schelling), sentido y significado del ser (Heidegger).

El hombre, en virtud de su principio espiritual (singularización de la apertura y del despliegue del ser), es capaz de elevarse al plano de lo necesario. La materia difiere radicalmente del espíritu, porque el espíritu

[29] Así se expresó M. Heidegger en su conferencia "La época de la imagen del mundo", pronunciada en 1938, donde lleva a cabo su crítica del cartesianismo y su penetración en la esencia del pensar moderno con la intención de fundar en el escenario óntico que supone esta nueva época en la historia del espíritu humano la pregunta por el ser.

puede reflexionar sobre el principio mismo que rige sobre todo fenómeno material: la ley de causa-efecto[30]. No es posible realizar materialmente, esto es, dimensionalizar bajo la ley de causa-efecto, ideas tales como la de totalidad o principio. La materia pertenece al orden de lo contingente, y no puede por tanto eximirse de los principios que determinan lo contingente. El espíritu es capaz de llegar a los principios de lo contingente y de examinar lo contingente *de un modo necesario*. Materia y espíritu constituyen la persona, síntesis de contingencia y necesidad. La unidad de ambos se manifiesta en el sujeto que piensa y actúa, y por tanto es una unión que queda formalizada según los tres principios fundamentales que rigen sobre lo contingente: es una unión de alternativas reales, que difieren radicalmente, según muestra el principio de contradicción; es una unión de grados de realidad potencialmente infinitos, infinitamente separados pero integrados de acuerdo con el principio de trascendentabilidad y con la capacidad que la inteligencia tiene de llegar a los distintos grados del ser; es una unión cohesiva e integradora. Materia y espíritu son así momentos distintos del ser, grados infinitamente separados que convergen en virtud del principio de trascendentabilidad y de la unión de todos los grados del ser. Constituyendo una unidad, que llamamos sujeto o persona, no cabe hablar en términos de acción simultánea o compatibilizada (Descartes, Leibniz...) ni, en general, siguiendo un modelo dualista del hombre: en cuanto síntesis según la trascendentabilidad de los grados del ser, el hombre es una realidad unitaria capaz de advertir la dualidad de aspectos que caracterizan su ser y sus acciones, pero en esta misma reflexión se manifiesta su realidad unitaria, cohesiva, donde la materia actúa según un dinamismo propio integrado con el espíritu, y el espíritu es aprehendido gracias a la actividad propia de la materia (al igual que todo raciocinio sobre lo contingente parte siempre de principios necesarios y universales, o toda intelección de lo necesario se efectúa advirtiendo las características propias de lo contingente y la necesidad de un fundamento primero de lo mismo). El problema de la relación entre materia y espíritu no es sino una prolongación del problema tradicional,

[30] Ley que la filosofía hindú contempla desde la perspectiva del *Karma*, de los efectos de la acción, y en el plano más propiamente humano, desde el *Dharma*, los deberes tanto morales como religiosos que tiene el hombre y que responden a una ley subyacente en el Universo. La concepción budista del hombre y del Universo concibe el *nirvana* como libertad iluminada que, junto con la ausencia de deseo (*tanha*), permite el cese de sufrimiento (*dunkha*). La lucha ascética budista se distingue así de la hermenéutica cristiana del sufrimiento, que tiene como centro al Cristo crucificado y doliente, si bien coinciden en la importancia de la anulación o más bien de la superación de lo propio (de los propios deseos y afanes) a fin de alcanzar un marco de diálogo y de comunión con el Absoluto.

advertido ya por los presocráticos, de la relación entre lo particular y lo universal, que se resuelve en el fundamento universal de toda particularidad, y en la proyección a lo particular de toda universalidad: en la fundación misma de cada ser. Llevaría a equívoco considerarlo un problema aislado de la Filosofía.

Lo material y lo espiritual, como dos aspectos constitutivos de la realidad unitaria que es la persona, se manifiestan de modo eminente en la Historia como despliegue y apertura a lo universal de cada sujeto. Se pueden percibir tres momentos esenciales en la historia de cada cultura: un momento ontológico de *contingencia*, que supone el surgimiento de una cultura, su diferenciación y el desarrollo más temprano de su identidad, que la distingue de los pueblos vecinos; un segundo momento ontológico en el cual esta cultura *se trasciende* a sí misma (a sus orígenes y a sus fundamentos iniciales) y *se universaliza*; un tercer momento ontológico en el que *se armoniza* e integra con la dinámica general de la Historia universal en virtud de los logros alcanzados y de sus más formidables hitos.

N. Berdiaev, en *El sentido de la Historia*, hablaba de tres momentos que expresan la relación del sujeto con lo histórico: la vivencia en un momento histórico determinado (1), sobre el cual se reflexiona (2), como sugieren las filosofías historicistas (especialmente Dilthey) y las teorías sobre la Historia surgidas durante la Ilustración. Finalmente, el hombre vuelve a la Historia como misterio (3), como noúmeno más allá del puro fenómeno que le revela lo auténtico (así habrían hecho los románticos con su recuperación del mito y de la fantasía, de perenne influjo en la cultura occidental). Berdiaev proclama la necesidad de superar la Historia en meta-Historia, en el tránsito a la eternidad. Los tres momentos ontológicos a que nos hemos referido en las líneas superiores no son fruto de la inducción positiva a partir de los hechos históricos: son las condiciones de posibilidad que la subjetividad humana exige a una cultura para que pueda ser aprehendida como tal: es introducir un *a priori*, una base necesaria en el estudio de lo contingente, un razonamiento superformal que muestra la universalidad del ser, su trascendencia respecto de toda división (entre sensibilidad y entendimiento). Su fundamento radica en las dimensiones del ser. Algo similar puede decirse de las leyes científicas con pretensión de validez universal: las condiciones necesarias (no suficientes) de que una teoría que versa sobre la totalidad de un sistema material sea válida aluden a la formulación de tres leyes o principios: una ley extensiva (sus efectos); una ley intensiva (su estructura) y una ley abtensiva (su relación con el todo fenoménico). Si en lugar de un único sistema, se trata de describir

dos fenómenos (como puede ser, por ejemplo, el electromagnetismo), serán necesarias cuatro leyes (como de hecho se da en el caso de las leyes de Maxwell): dos leyes sobre las respectivas estructuras de los dos fenómenos, y dos leyes sobre sus influjos mutuos. Si en lugar de una dualidad fenoménica tenemos un sistema triple, necesitaremos nueve principios o leyes, etc. Reiteramos que se trata de una deducción lógica partiendo de las dimensiones del ser y de su simetría fundamental. Alguien podría preguntarse si nuestra fijación por el número 3 es arbitraria o responde a algún tipo de necesidad. Ésta es una pregunta muy complicada, sin duda. En todo predicado, en todo juicio, hay siempre tres elementos, o toda formulación es reducible a, al menos, tres elementos. En la misma unidad, en cuanto que abierta a la totalidad, se advierte también esa triplicidad (la unidad en sí, la unidad que se abre al todo, la unidad finalizada, siguiendo un esquema presente en autores como Escoto Eriúgena o Hegel). No podemos excluir que en el ser en cuanto totalidad pueda haber un número diferente[31] (mayor o menor) en la dimensionalización óntica. Lo cierto es que el pensar humano responde a esa dimensionalización, pero que la totalidad, en cuanto transfinitud, trasciende toda categorización, asumiendo y asimilando toda diversidad posible. ¿Es posible, en resumen? Sencillamente lo ignoramos: esa ignorancia radica en la absolutidad del ser; es la "docta ignorancia" (Nicolás de Cusa) de la absolutidad, la convicción de que en esa absolutidad toda posibilidad es posiblemente trascendida. En ese horizonte de desconocimiento en el que surge la pregunta se manifiesta el alcance del misterio.

La Historia puede interpretarse, por tanto, en sus tres momentos fundamentales, desde el plano superformal. La teorización religiosa y teológica en torno a la Encarnación del *Logos* introduce el concepto de *irrupción de la ultraforma* en la Historia, que nos permite emplear en rigor la denominación "Historia Universal", al conferirle un fundamento no sólo necesario, sino absoluto y pleno, que puede iluminar a toda conciencia. La Historia muestra así la tendencia del hombre al Absoluto, su comunión con la plenitud, expresada en las distintas tradiciones sapienciales, filosóficas, teológicas, artísticas, científicas...: el hombre como búsqueda y pregunta siempre nueva al ser; la Historia como

[31] Al igual que no podemos excluir que, además de lo positivo y lo negativo, pudiese haber otro tipo de entidades numéricas o de conjuntos simbólicos en la infinitud del ser. ¿Por qué sólo esa dualidad, positiva y negativa, equilibrada por la nulidad? No nos referimos a números tales como los imaginarios, sino a otro "sentido" de lo numérico que no tiene por qué ser dual.

espacio óntico que revela el horizonte verdadero del hombre: la Historia como ventana al ser.

Desde la publicación del libro de Mircea Eliade *Le mythe de l'éternel retour* en 1949, es un lugar común atribuir a las civilizaciones antiguas una concepción cíclica del tiempo y de la vida. Sin querer deslegitimar esta tesis, que aporta importantes y certeras luces sobre aspectos esenciales de la categorización de la realidad que llevaron a cabo estas culturas, es preciso afirmar que "en Egipto, la situación es aún algo más complicada"[32].La negación de la Historia como necesaria expresión del devenir humano en el tiempo y en el espacio no fue algo propio de las líneas generales de la civilización egipcia. En efecto, junto con un modelo de tiempo sacralizado, encontramos también una forma "profana" de lo temporal. Junto con el *neheh*, a la eternidad cíclica que retorna a sí misma, inicio (*Anfang*) del *exitus* y culmen del *reditus* de la totalidad cósmica que integra lo divino y lo humano, hallamos también el *djet*, la permanencia, la estabilidad, la duración regia. De este modo, en una hermenéutica recursiva de la realidad se contempla también la manifestación del cambio, de la alternancia, vista como duración, como percepción de un orden subyacente a toda mutación. La mente egipcia, aun en el terreno de lo sacro, es capaz de vislumbrar un doble sentido de lo temporal: un vía universal y circular, de ascenso y de descenso, de salida y de retorno; y una vía unidimensional, que recoge la armonía y la estabilidad de todos los movimientos internos. El tiempo "sacro" corría parejo al tiempo "profano". Los numerosos textos de carácter narrativo que actualmente poseemos, las diversas y pormenorizadas crónicas, los minuciosos relatos de las hazañas de los monarcas y de los avatares nacionales e internacionales no son sino una muestra clara de que en el antiguo Egipto existió una conciencia, al menos sucinta, de la presencia de cambios y de formas *discursivas* en la realidad. La figura misma del monarca encarnaba la persistente dualidad, imponiendo un orden (reflejo del orden divino que en la génesis de todo cuanto es venció al caos, al *nun* primordial[33]) sobre a la diversidad incontrolada de la Naturaleza: "Tu ser es la plenitud del tiempo (*nhh*), tu imagen es la duración (*dt*), tu Ka es todo cuanto acontece"[34]. El Ka contenía la afirmación más genuina del ser individual. *K3.k ḥprwt nbwt* constituye así una proclama del dominio regio sobre el tiempo: la identificación del ser del monarca con todos los acontecimientos, con todas las formas y

[32] Cf. J. Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, 1995, 8.
[33] Cf. N. Grimal, *Historia del antiguo Egipto*, 1996, 52-53; B.J. Kemp, *El antiguo Egipto: anatomía de una civilización*, 1996, 61-69,
[34] Cf. J. Assman, *op. cit.*, 62.

manifestaciones del devenir. Es aquí donde se aprecia la valoración egipcia por el cambio y el devenir en la vida del hombre y en el desarrollo de la cultura: el rey impone también el orden[35] sobre todos los avatares, y así, por inconexos que parezcan, todos ellos guardan una singular imbricación en la determinación de la realidad concreta y presente, siguiendo una estructuración divinal. El verbo *hpr* alude de hecho a la "llegada a la existencia", al *werden* germano, siendo el monarca el señor de todo cuanto llega a existir y de toda llegada a la existencia: el señor de lo que es (*K3.f wnnt nbt*) y del proceso mismo de llegar a ser. La Historia es vista como manifestación de la voluntad divina del monarca. Estaríamos, por tanto, ante una de las formas más tempranas de teologización de la Historia: el monarca, síntesis de lo humano y de lo divino, es protector y rector del decurso histórico. Toda aparente novedad se supedita a un orden superior que, de alguna manera, "trasciende" el devenir: el orden divino, el orden teológico que guía y define la Historia[36].

---

[35] En la estela nupcial de Ramsés II leemos: *wḏ.n.k pw ḥprwt nbwt*. "lo que tú has ordenado es todo cuanto acaece", en K.A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, 1968, II, 249.10. La diversidad fenoménica del orden histórico es interpretada como un designio divino.

[36] Aunque ciertamente desligada de la bibliografía actual por su temprana fecha de publicación, la obra de Henry Frankfort *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (primera edición en Chicago, 1948), ofrece una rica y nutrida perspectiva sobre las diferentes concepciones de la realeza en Egipto y Mesopotamia, integradas en una visión sintética de la cultura donde el desarrollo institucional se interpreta en correlación con la dinámica cósmica de nacimientos y resurgimientos (el poder creador del Sol, el poder procreador del ganado y el poder resucitador de la tierra constituyen los tres criterios principales para agrupar a las distintas divinidades egipcias, que contempladas desde esta óptica no son expresión de un primitivo politeísmo, sino una admirable cosmovisión que remite a la unicidad de la absolutidad divina). Escribe Frankfort en torno a la figura del monarca: "Amón era, por consiguiente, un dios universal, mientras que la divinidad del Faraón era de un orden distinto. No era más que el hijo y su poder procedía de su omnipotente padre" (edición de 1998, p. 183). El libro de Frankfort es también interesante para estudiar las influencias culturales predominantes en el sustrato de la civilización egipcia, tanto la tesis que otorga preeminencia a la línea africana (sahariana y nubia), así como la tesis que confiere un mayor protagonismo al Oriente Próximo como cultura fontal. Un estudio sistemático sobre los paralelismos entre la realeza divina africana y la realeza egipcia se encuentra en J. Cervelló, *Egipto y África: Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano,* 1996, 141-161. Afirma este autor: "La función de los reyes divinos africanos, más allá del poder político que no detentan todos, consiste esencialmente en el mantenimiento del orden cósmico, entendido en su sentido natural pero también social, porque no existe hiato entre uno y otro aspecto en el universo imaginario africano, que es integrador" (*op. cit.* 141). El fundamento de toda estabilidad óntica era para los antiguos el poder externo al hombre: el poder cósmico entendido como las fuerzas heterónomas al actuar humano que determinan el devenir del Universo.

En Occidente, la teoría cíclica del tiempo (*der ewige Wiederkehr*) fue reintroducida por F. Nietzsche[37], quien hablaba de un eterno retorno, de una constante nostalgia por lo antiguo, en contraposición a la noción judeocristiana de linealidad. Porque, en efecto, el cristianismo propugna la novedad intrínseca de cada instante, el origen del tiempo en la acción creadora de Dios y su término. Lo unidimensional frente a lo bidimensional, líneas contra ciclos. Frente a esta aparente dicotomía conceptual, parece necesario proyectar nuestros pensamientos en una dimensión ulterior que la supere. El tiempo conecta dos realidades, dos planos: uno subjetivo y otro objetivo. El tiempo relaciona la conciencia del sujeto con el entorno, con el Universo, con aquello que le es externo, pero a cuyo dominio también pertenece. Es el tiempo lo que nos da idea del devenir, de la progresión dinámica del ser, de la diferencia entre lo propio y lo ajeno. En el tiempo adquirimos conciencia de nuestro propio desarrollo, de nuestra propia personalidad. Se nos muestra el tiempo entonces no como una realidad sustancial, en sí, sino como un conector o *nexo* óntico (y, en su concreción, ontológico) entre dos mundos, un puente que une la subjetividad con la objetividad del Cosmos; una fascinante e inescrutable dimensión de lo humano, que lo define en su inmanencia y en su trascendencia, con respecto a sí y con respecto a la Naturaleza en que efectúa sus acciones, en que lleva a cabo sus determinaciones. El tiempo nos hace partícipes del mundo, y une el mundo con nosotros. No es una mera línea que sigamos, sino que une momentos, nos hace recordar, nos retrotrae y nos proyecta: un tiempo que avanza asumiendo lo pasado y lo futuro, dejando en la mismidad del instante, en la inefabilidad de lo momentáneo, en el misterio de lo infinitésimo y total, esa puerta hacia el Absoluto. No ejerce por tanto un dominio tiránico, un dominio lineal o cíclico, sino que el tiempo nos eleva, nos muestra la sublime conjunción entre lo uno y lo dual, nos muestra el horizonte del tercer reino del espíritu[38], del tercer reino del Universo, donde convergen lo subjetivo y lo objetivo. En el sujeto y en el objeto conviven ambas tendencias: la de la linealidad y la de los ciclos.

---

[37] La exposición principal de esta doctrina se encuentra en sus conocidos libros *La gaia ciencia* y *Así habló Zaratustra*. Un estudio sobre esta concepción puede encontrarse en M. Castagnino, J.J. Sanguineti, *Tempo e Universo*, 2000, 112-114. La teoría del eterno retorno de Nietzsche no se limita a concepciones de tipo cosmológico, sino que constituye una ontología en cuanto tal, al caracterizar el ser como voluntad de poder que regresa siempre a sí misma, que se tiene a sí mismo como horizonte: el ser es el eterno retorno. Para Nietzsche el ser es voluntad de poder, el fundamento que todo lo unifica.

[38] Expresión popularizada por H. Hesse (premio Nobel de Literatura en 1946) en obras diversas como *El Juego de los Abalorios*.

En efecto, advertimos que el hombre piensa cosas nuevas, que progresa, que avanza, pero que en definitiva vuelve siempre a las mismas cuestiones fundamentales, es agobiado por los mismos temores. La simbología de las estaciones y de las crecidas periódicas del río Nilo expresa de modo eminente esta continuidad, que tanto contribuyó a definir las estructuras fundamentales de la civilización egipcia. En la Naturaleza rigen admirables leyes evolutivas que han posibilitado el fascinante hecho del cambio, de la transformación en su seno. Sin embargo, advertimos también que en la Naturaleza hay ciclos, regeneraciones, vivencias y muertes, y que las leyes de la conservación no sólo adquieren relevancia extraordinaria en el ámbito teórico, sino que en la propia pragmática de la Naturaleza predomina un equilibrio, una preservación, que convive con el cambio y con la mutación. Se conserva la energía, pero en el contexto de esta conservación se producen cambios, avances, progresos. Naturaleza que preserva, que conserva, que vuelve a sí misma; Naturaleza que progresa, que innova[39]... En el seno de la conciencia humana, ¿no tratamos de progresar mientras regresamos a las mismas cuestiones que aún atraen nuestra atención, cual perennes voces en nuestro espíritu? Conviven lo cíclico y lo lineal en lo subjetivo y en lo objetivo, en lo intrínseco y en lo extrínseco. Y es el tiempo el conector, el nexo que vincula ambas tendencias, ambas opciones, que convergen en el devenir del hombre en el Universo, un devenir marcado por sus propias determinaciones y por las determinaciones que le son externas. Un devenir donde la libertad humana proyecta siempre horizontes infinitos aun en la finitud del mundo y de la Naturaleza, donde la acción subjetiva y la acción objetiva, aunque parezcan divergir, convergen en la consecución de ese constante devenir que asume lo pasado y lo integra, asume de alguna manera lo futuro, lo predice o lo retrotrae, respetando la unicidad, la irrepetibilidad de lo presente. No se aleja esta tesis de algunas ideas genuinamente egipcias sobre los atributos divinos de Osiris y su poder regenerador [40].

Esta insoslayable dialéctica (que más adelante inscribiremos en el contexto general de la *éntasis* del ser) entre la aproximación cíclica y la aproximación lineal al análisis del tiempo, o conflicto entre las dimensiones sacra y profana del tiempo, encontró en la cultura egipcia un conato de solución en la persona del monarca. Idea que perduró

[39] Pueden encontrarse reflexiones muy sugestivas a este respecto en I. Reguera, *Jacob Böhme*, 2003, 122-158.
[40] Cf. H. Frankfort, *op. cit.*, 203-233.

durante casi tres milenios, y que aún hoy nos exhorta a reflexionar sobre la naturaleza del tiempo y de la Historia. Si bien no es posible después de Hegel y de los grandes desarrollos decimonónicos en las ciencias del espíritu aislar el estudio de las concepciones del mundo de las distintas culturas de su contexto histórico, social y político (teniendo en cuenta los enormes avances producidos en este sentido), no es menos cierto que se impone una perspectiva que, yendo más allá del ingente proceder analítico que en nuestros días llena las ciencias históricas y antropológicas, sepa aunar esta línea de investigación con una visión sintética capaz de percibir una determinada "trascendencia del contexto" en el caso de la civilización egipcia (y sin duda en otros), que permita contemplar las formas culturales egipcias desde una perspectiva más amplia que el contexto en que surgieron. Las preguntas fundamentales (los *ultimate concerns* de P. Tillich) han estado presentes en la conciencia humana ya antes del surgimiento de la Filosofía. Interrogantes que se elevan por encima de toda contingencia y que tratan de proyectar al hombre al plano del absoluto.

El Absoluto puede concebirse desde tres perspectivas[41]: la *convergencia*; la *divergencia* y la *oscilación*, que podríamos definir como los tres momentos máximos del absoluto. La religión cristiana ilustra estas reflexiones a la luz del misterio de la Trinidad[42]: el Padre, que converge a la unidad; el Hijo, que diverge a la alteridad, y el Espíritu, que oscila como síntesis del *Yo* y del *Alter* divinos. Lo divino oscila, "se mueve", es dinámico[43]. No puede haber, en consecuencia, una concepción absoluta de Dios, porque ninguna religión *finaliza* o absolutiza lo divino. Esta finalización sólo puede proceder del absoluto mismo, que integra a las criaturas (a los entes en cuanto singularizaciones del despliegue total del ser, a los entes en cuanto radicados en el ser) en el plano de su ser. Sólo habitamos lo contingente y temporal, en cuyo ámbito se atisban rasgos de la ultraforma (se percibe una cierta cohesión cósmica, que en muchos aspectos nos remite al concepto lingüístico de "cohesión" como convergencia entre lo subjetivo y lo objetivo) por su

[41] Las series infinitas de la Matemática constituyen un hermosísimo instrumento de reflexión a este respecto.

[42] Prescindiremos por el momento de la discusión, interesante sin duda, sobre la pertenencia o no-pertenencia del discurso trinitológico a la esencia del cristianismo, y más aún sobre la posibilidad de establecer una "convergencia" entre el concepto cristiano de "Trinidad" y la tríada ser-conciencia-beatitud del hinduismo (el *Saccidananda*). Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 2000, 404-410.

[43] El tipo del movimiento al que nos referimos aquí no es el propio de las entidades contingentes, sino la dinámica del absoluto con sus tres momentos; la integración del ser y de la nada en la igualdad absoluta del ser puro y de la nada pura.

oscilación a través de lo necesario, de lo superformal, en las dualidades que caracterizan a la realidad: finito/infinito, naturaleza/libertad, etc.

Este dinamismo del Absoluto se recoge en la noción de un Dios *Vivo*, que se da, verdadero horizonte del hombre, de su inteligencia y de sus aspiraciones. Dios se abre al hombre, y por ello el que *yo crea en Él* le añade a su absolutidad[44]. Dios llama al hombre al diálogo consigo, y esta vocación se contempla en lo más profundo del ser del hombre, en su pensar como apertura continua al absoluto. Es especialmente reveladora la afirmación de K. Jaspers[45] que caracteriza el pensar por la apertura continua de horizontes nuevos que propicia. Pensar nos permite de este modo desvelar la realidad[46], descubrir las proyecciones que presenta entre todos los entes que la conforman. El conocimiento constituye un resultado del pensar sobre la realidad, y en el acto de conocer se articula la comprensión de lo real y la comprensión de la propia comprensión: la comprensión del mundo, mediada por nuestro propio modo de comprender[47]. En toda comprensión de la realidad, en

---

[44] En efecto, al Absoluto, a la Trascendencia de toda Infinitud, se le puede añadir indefinidamente sin modificar el fundamento ontológico máximo de su ser. Dios no es ajeno a las acciones de los hombres, a sus actitudes o disposiciones. El mal "Le duele". El Absoluto es Trascendencia continua, la Apertura en sí: el rechazo de un hombre Le apela porque el Absoluto todo lo trasciende, y ha de trascender también ese rechazo y la acción humana en general.

[45] De K. Jaspers pueden verse a este respecto las obras *Philosophie*, 1933 y *Philosophischer Glaube*, 1947, y esta concepción subyace en su monumental *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Munich, 1949).H. Fries, *Teología Fundamental,* 1987, 55-59, efectúa un brillante análisis de las repercusiones teológicas de las posiciones de Jaspers.

[46] Las filosofías orientales recogen también esta reflexión al hablar del "velo de Maya", que cubre toda realidad y que la inteligencia humana progresivamente levanta. De hecho, A. Einstein (innegable la influencia de Schopenhauer aquí) dijo que E. Schrödinger había empezado a levantar dicho velo cuando descubrió la famosa ecuación que lleva su nombre.

[47] Esta mediación subjetiva en el conocer en cuanto apertura del pensar es insoslayable. Creer que existe una autoridad capacitada para decidir por encima de toda mediación es una cuestión que atañe a la conciencia, pero que no puede ser demostrada. Se comprende así que surge una falsa dialéctica cuando se enfrentan opiniones de carácter religioso sobre temas morales y sexuales con otras tesis aparentemente contrarias. Pero, en este caso, el problema suele residir en el estrecho concepto de naturaleza y de verdad que muchos grupos (religiosos o no) aún preservan. ¿Qué es lo natural para una persona homosexual, a modo de ejemplo? Está claro que para el homosexual lo natural será la homosexualidad, y que despachar la cuestión aludiendo a una supuesta "enfermedad" o del homosexual no pasa de ser un mero descalificativo. Si lo natural es lo mayoritario, entonces el concepto de naturaleza es ciertamente restrictivo: es natural preguntarse por el ser, en cuanto constituye el horizonte de la acción humana que se orienta a la absolutidad, pero no todo el mundo se formula la pregunta, al menos de modo directo y consciente. Además, la profusión de guerras a lo largo de la historia podría hacer pensar que lo natural en el hombre es la muerte y la destrucción (en este sentido es interesante el intercambio epistolar entre A. Einstein y S. Freud sobre la guerra). Es natural amar el saber y la Ciencia, pero muchos lo rechazan. La ciencia moderna, con el descubrimiento en profundidad de lo microfísico y de la

todo conocimiento verdadero del mundo, se produce, pues, una coordinación entre nuestro propio comprender el mundo y nuestro propio comprendernos a nosotros mismos, a nuestras formas de comprensión, lo que conlleva una indisociable relación entre la subjetividad y la objetividad, que conduce a una superación de ambas, a una "síntesis" que universaliza todo acto de conocer. En las distintas comprensiones que el hombre tiene de sí influyen ciertamente los contextos humanos y naturales que las determinan: no es por tanto posible esbozar una separación neta entre libertad y naturaleza, y entre exterioridad (mundo efectivo) e interioridad (intelecto que comprende): todo acto de conocimiento, como resultado de un esfuerzo humano por entender y por asimilar la variabilidad de lo objetivo en función de la variabilidad de lo subjetivo, impide así alcanzar un conocimiento puramente objetivo, un conocimiento que llegue al ser mismo de toda realidad. La misma síntesis que es el acto de conocer no puede representar una situación aislada en el orden del ser: al igual que el hombre, al conocer, sintetiza lo objetivo (el mundo exterior, del cual el hombre es también parte, agente, y por tanto objetividad) y lo subjetivo (la interioridad infinita del ser humano: la libertad humana, la variabilidad intrínseca de su ser, con la naturaleza entendida como capacitación humana para actuar de cierto modo y, de alguna forma, como algo ya dado, externo en lo interno, que el hombre puede hacer progresar, aumentar o incluso disminuir, pero no abandonar por completo; como si de un camino con diversas rutas se tratase), así ocurre en el orden del ser, donde toda actualización supone una anterior capacitación, una anterior subjetividad, constituyendo así una nueva síntesis que trasciende lo previo y lo posterior, la capacitación y la actualización, y que por tanto le confiere una entitatividad universalizable que hace el mundo inteligible. La pura capacitación, en sí, es ininteligible: no se puede entender sin síntesis. Los puros posibles, como tales, no son comprensibles si no es a la luz de síntesis relacionadas, de objetividades en cuyas bases podamos reconocer estructuras, formas similares; toda realidad posee un trasfondo

macrofísico, pone en tela de juicio un concepto de naturaleza que se base en lo comúnmente percibido. Quien juzga es siempre el hombre y su razón, y por tanto la sociedad en cuanto conjunción de hombres debe abogar por un relativismo metodológico comprensivo con la necesidad de "absolutos" de las diversas opciones y tendencias humanas, limitándose a garantizar las condiciones de posibilidad del hombre para ser hombre (sus derechos y deberes fundamentales). Si alguien quiere vincularse libremente a una autoridad externa que le compela, pertenece ciertamente al ámbito de su libertad, pero debe ser siempre consciente de que tal opción no puede ser extrapolada, sin más, a las demás conciencias, ya que la percepción de la verdad y de la naturaleza no es unívoca.

universal, una relación con la totalidad. La síntesis de subjetividad y de objetividad en el orden del ser se identifica con la *superforma*, por cuanto constituye una trascendencia, un estado siempre ulterior que posibilita la apertura en el pensar, la síntesis siempre prorrogable entre la subjetividad humana y la objetividad.

El realismo epistemológico clásico atribuía gran importancia a las denominadas operaciones inmanentes –en sentido aristotélico-, tales como el pensar: al pensar se tiene lo pensado[48]. Estas teorías se enfrentan con la problemática de que difícilmente puede saberse qué es lo pensado y qué es el pensar, y definir por tanto qué es lo objetivo y qué es lo subjetivo. Parece más "realista" la gnoseología moderna que subraya la inescrutable e indisociable implicación del sujeto en lo real y de lo real en el modo de conocer del sujeto, la imposibilidad de conocer lo real en sí en cuanto que aislado del propio conocer subjetivo, teoría ésta que confiere al conocer su auténtica grandeza como apertura de la mente a la totalidad.

Las ciencias del espíritu[49] amplían el ámbito de comprensión de las ciencias de la naturaleza, que se centran en el puro fenómeno sin

---

[48] Ésta es la idea básica del *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo (Pamplona, 1988, en cuatro volúmenes). Cabe decir que, pese a la profusión con que se desarrolla esta idea y la profundidad de muchas de las tesis de este autor, su obra se enfrenta a esa problemática fundamental y sencilla que acabamos de señalar: ¿qué es lo pensado? ¿Podemos conocer lo que supuestamente se tiene pensado con independencia del pensar subjetivo del autor, tal que, en el fondo, es lo subjetivo lo que prima al conferirle sentido a lo objetivo? ¿Cómo se entiende entonces que en el acto de conocer se agote lo conocido? Por otra parte, consideramos que las filosofías "realistas" o de inspiración tomista confunden el ser con el ente. Pretender así dar respuesta al escándalo de Kant de que los filósofos no habían sido capaces de demostrar la realidad con una alusión al principio de no-contradicción y a la intrínseca necesidad del ser en cuanto no es susceptible de contrario es no entender el interrogante principal. La necesidad del ser (y la no-necesidad del no-ser, esto es, la igualdad fundamental entre ser y no-ser que permite que en el absoluto todos los opuestos coincidan) no constituye una demostración de la *existencia*, de la *realidad*: la posibilidad es (empleando la terminología escolástica) un "trascendental" del ser, en cuanto el ser es posibilidad, infinitud y ulterioridad (susceptibilidad). Pero la posibilidad no implica existencia. No se puede confundir ser con realidad (entendida como el orden de lo sustancial), el orden lógico y el ontológico. Demostrar el ser (que no es sino traer a colación la evidencia en sí misma: el ser es) no significa nada a estos efectos. Lo contrario sería ignorar la diferenciación entre existencia y ser tan ampliamente desarrollada en la filosofía moderna, y que en último término conduce a la reducción del ser a lo ente.

[49] E. Husserl concede a la investigación del espíritu un fuero científico, un rigor propio: el estudio autónomo del espíritu en sí y de por sí, frente a todo intento de reducción naturalista. Esta existencia del espíritu en sí y por sí funda un proceso discursivo, lógico y racional, que verse sobre él. A nuestro juicio, lo espiritual es el ser en movimiento, siendo lo material una concreción, un despliegue singularizador del ser-espíritu (Hegel hablaría en términos de "espíritu absoluto"): el horizonte de la Ciencia en cuanto conocimiento trans-metódico es el espíritu; la ciencia metódica se centra en lo material, y no llega al espíritu,

estudiar la subjetividad humana que participa en la síntesis gnoseológica que lleva al conocimiento verdadero. Las ciencias del espíritu exploran los modos de comprensión, los modos de entender lo objetivo y lo subjetivo, y por tanto la ciencia fundamental será aquella que verse sobre la síntesis misma, sobre el universo como totalidad sintética entre lo previo y lo ulterior, entre la capacitación de ser y la actualización de ese modo de ser[50]. Y las ciencias del espíritu que versen sobre la subjetividad misma ayudarán a las demás disciplinas a adquirir una conciencia más clara de sus formas de afrontar la realidad y el conocimiento de los objetos. Las ciencias del espíritu en su desarrollo moderno son deudoras de la figura extraordinaria de G. Vico. Su obra, ignorada en vida, constituye hoy uno de los precedentes más claros de las ciencias sociales. Vico descubrió lo irracional y su dominio en el hombre. Frente a todo intento de absolutización de la razón, la filosofía de Vico supo asimilar las aspiraciones y sueños del hombre. Su *Scienza Nuova* representa así un nuevo modelo de organización del saber científico, que, con Vico, y frente a las pretensiones cartesianas de fundamentación radical y total en la Matemática, descubre la importancia de los estudios históricos y sociológicos. Vico identificó etapas de crecimiento y de decadencia en las civilizaciones, y consideró la Providencia divina como fuerza rectora del curso de la Historia. Así, para Vico la religión poseía una primacía absoluta, y a partir de este dato construyó una sólida antropología fundada en la naturaleza dual del hombre. Vico advirtió contra el peligro de adorar el progreso material y tecnológico, por esencia relativo e imperfecto (¡cuánta actualidad tienen aún hoy estas reflexiones!). El progreso histórico fue visto por Vico como un fenómeno espiral, no lineal, de sucesivos ascensos y decaimientos; todos ellos regidos por la Providencia. No se puede apreciar un progreso lineal, una dirección única hacia una finalidad común. Vico, un auténtico Prometeo para Michelet, un precursor para Comte y su ley de los tres estadios, es el creador de las modernas disciplinas de la Etnología y la Antropología. Así como Baudelaire es el poeta de la civilización moderna, Vico es el artífice de las Humanidades, tal y como hemos llegado a entenderlas. Vico no se detuvo en las

pero esta reducción es necesaria para hacer justicia a esa concreción o singularización que constituye lo material. La pregunta por el ser, por lo absoluto, por lo espiritual, es insoslayable en el hombre: la ciencia del espíritu es máximamente deseada y buscada.

[50] No es necesario decir que tal ciencia, siempre anhelada por el espíritu humano, es de por sí inalcanzable: perenne ansia, mas perenne frustración, expresión misma del devenir dialéctico del hombre, expresión misma de su grandeza y de su pequeñez, exhortación a la ulterioridad.

brillantes profundizaciones racionalistas en el concepto de razón y de certeza. Vico se dio cuenta de la necesidad de profundizar en el estudio del hombre como sujeto que determina la Historia; estudio que no podía aspirar a una exactitud y a una claridad como las que Descartes había descubierto en las ciencias empíricas y matemáticas. Pero es precisamente esta aparente frustración que Vico asimiló con loable rigor lo que confiere grandeza a las Humanidades: la percepción del *misterio.*

El misterio es la síntesis en su grado más elevado, el momento ontológico en el cual no es posible discernir entre lo subjetivo y lo objetivo y, por ende, no es posible al hombre adquirir una conciencia de su propia sintetización que le permita conocer. El misterio es intencional, remitente a aquello que supera toda dimensión, toda concreción, toda entificación: remite al ser. Remitencia que en el devenir temporal se percibe como futuro. G. Marcel hablaba con notoria lucidez de la "radicación del ser en la zona del misterio"[51], que posibilita la superación de toda oposición. Más aún, cabe hablar de la radicación del misterio en el ser: reciprocidad que es en sí misma ser y misterio, reciprocidad que reconoce la fuerza creadora de lo dual.

No fue hasta la época de madurez de la Modernidad que la Humanidad advirtió la importancia del *futuro.* Los antiguos lo remitían todo al pasado: las edades gloriosas, la sabiduría en grado sumo, el esplendor, el reino de lo divino... Los pensadores contemporáneos, en cambio, proyectan todos nuestros anhelos, todo conato de absolutidad, al futuro. Hegel trató de reconciliar ambas perspectivas en su concepción evolutiva del espíritu absoluto, que se desarrolla en el devenir temporal, hasta alcanzar la síntesis suprema. Mas otros filósofos como Nietzsche o Heidegger, de mayor influencia en el espíritu de nuestro tiempo, al privar de sus atributos eternos al ser de los griegos, al ser de Platón, lo han diluido en temporalidad, en una temporalidad que es ante todo futuridad. Aquí se atisba el significado de la gran obra de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927): el ser como temporalidad, el ser como progresión, la metafísica de lo finito, el ser como indeterminación que el hombre, su "pastor", dirige y da sentido. Frente a toda pretensión de certeza absoluta, surge el pensamiento débil[52] como reacción contra las filosofías excesivamente optimistas en la capacidad humana de aprehender el absoluto, y sobre todo contra aquellas formas de pensar que, al sustancializar un aspecto concreto de las dimensiones humanas, han conducido a la esclavitud de la conciencia humana por parte de la

[51] Cf. especialmente *Le Mystère de l'Être*, 2 vol., 1951, y otras obras como *Le monde cassé*, 1938.
[52] Así la obra de G. Váttimo y el pensar posmoderno. Cf. sus libros *La fine della modernitá*, 1985, *Creer que se cree*, 1996; *Dopo la cristianità, per un cristianesimo non religioso*, 2002.

idea. Los filósofos, tanto los antiguos como los modernos, no pueden olvidar que el ser no es sólo eternidad o sólo temporalidad: el ser es *pres-entidad:* integración de lo atemporal y de lo temporal[53], infinitesimitud del tiempo y de lo eterno. El ser, por tanto, se *pres-enta*, se *pres-actualiza*, desde lo temporal y desde lo eterno. El pensar, en cuanto que apertura permanente a la trascendencia, constituye de este modo una *pres-entización* de lo universal en lo temporal: al pensar se confiere entidad a lo absoluto en la temporalidad. La dinámica del espíritu humano, que ha hecho surgir maravillas gloriosas y que ha progresado de forma tan admirable en el conocimiento de la Naturaleza, no puede ser comprendida sino a la luz de esta continua *pres-encia* de la trascendencia en el pensar. Comprender al hombre es, pues, indisociable de comprender su propia comprensión, de comprender los modos humanos de actualizar lo absoluto, aquello que es meta de todo trascender, en la relatividad de lo dimensionado. Y muchos de los problemas, controversias y disputas que afligen el espíritu humano son resultado de no atender en suficiente grado al hombre en cuanto sujeto que comprende la objetividad de la que él forma parte como objeto, en cuanto sujeto que actualiza en la objetividad dimensionada la objetividad suprema de lo absoluto.

Los estudiosos de las religiones han revelado en la amplitud y diversidad fascinante de su obra que, *sensu stricto*, el politeísmo no existe: las diversas deidades pueden siempre interpretarse como aspectos del mismo *Ser*, como manifestaciones del Absoluto que adquieren un carácter propio y específico que a la luz de cada cultura se transforman en las divinidades personales que conocemos. Estas consideraciones son particularmente apremiantes en lo que concierne a las religiones egipcia e hindú. Religión y creencia en el Absoluto como Unidad son por tanto conceptos indisociables[54]. Desde esta perspectiva surge con mayor nitidez la necesidad de una teología plural, que trate cada concreción singular y positiva del hecho religioso en su absolutidad propia (la que corresponde a toda singularidad), así como la necesidad de mostrarse siempre dispuesto a superar toda categorización (oriental u occidental; resulta especialmente importante en la teología dogmática y en la historia de los dogmas, donde la influencia helenizadora en los

[53] R. Panikkar habla de "tempiternidad". Cf. *Invitación a la Sabiduría*, 1998, 156.

[54] En su ensayo *Religion and the One*, el jesuita historiador de la Filosofía F. Copleston desarrolla extensamente el alcance de la pregunta por la unidad y la multiplicidad en las grandes religiones del mundo.

primeros siglos ya advertida por Harnack[55] en el contexto del protestantismo liberal es una facticidad innegable que debe ser siempre tenida en cuenta a la hora de aproximarse tanto desde una perspectiva racional y crítica, como desde una óptica espiritual, al desarrollo histórico de la religión cristiana en este caso, y de toda religión y más aún de todo sistema de pensamiento en general) que, aunque necesaria (dado el carácter dimensional y proyectivo del ser humano), es por concepto trascendible. Escribe así J. Dupuis: "El pluralismo religioso –se sugiere- hunde sus raíces en la profundidad del mismo Misterio divino y en las variadas formas en las que las culturas humanas han respondido a él. Lejos de constituir un obstáculo que debemos superar, o una circunstancia de la vida que debemos tolerar, hay que acoger el pluralismo religioso con gratitud, como un signo de las sobreabundantes riquezas del Misterio divino que se desborda sobre la humanidad y como una ocasión excepcional de enriquecimiento mutuo, de fecundación cruzada y de transformación de las mismas tradiciones"[56].

Quienes profesan una determinada fe desean asir los misterios divinos, aunque saben que nunca podrán alcanzarlos. Es la paradoja del ansia de conocimiento y la conciencia de la infinitud y de la imposibilidad, que la percepción de la ulterioridad del ser puede trascender. Para las religiones, Dios es Claridad, es Luz, es Plenitud. ¿Por qué hay pues tanta oscuridad en el entendimiento cuando se habla sobre Él, y máxime sobre la Revelación, destinada ante todo a los sencillos y humildes de corazón? Quizá porque el auténtico misterio no

---

[55] A. von Harnack expuso su tesis en *Die Misión und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 1924. Estudios posteriores prefieren hablar de una influencia helenizadora en el ámbito teológico: el modelo fundamental del cristianismo siguió siendo el judaísmo (C. Tresmontant, J. Daniélou). Prácticamente nadie niega, como decimos, el influjo heleno en el despliegue teológico cristiano.

[56] Cf. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 2000, 293. El autor alude a R. Panikkar y su obra *The Intrarreligious Dialogue*, 1978, donde el filósofo hispano-indio no sólo menciona el influjo positivo que otras tradiciones religiosas y culturales ejercieron ya en el cristianismo primitivo, sino la importancia de que tales influencias perduren y se produzcan en todo tiempo como reflejo de la inasibilidad del Misterio divino. Estos autores han mostrado la necesidad del pluralismo religioso como una realidad no sólo *de facto*, sino *de iure*, que nosotros basamos también en la pluralidad intrínseca del Absoluto. E. Schillebeeckx admite estas consideraciones en *Church. The Human Story of God*, 1990, 164. Por su parte, A. Dulles afirma: "No es necesario negar que el *Logos* eterno puede manifestarse a otros pueblos por medio de otros símbolos religiosos [...]. En continuidad con una larga tradición cristiana de teología del *Logos* que se remonta hasta Justino Mártir [...] se puede sostener que la persona divina que aparece en Jesús no se agota con esa aparición histórica. Los símbolos y los mitos de otras religiones pueden apuntar a aquel que los cristianos reconocen como Cristo", en *Models of Revelation*, 1992, 190.

sea la Trinidad o la Encarnación, luces insondables, sino que el verdadero misterio es comprender nuestro propio comprender, categorizar lo absoluto, y en lo relacionado con los misterios de la fe, comprender nuestros modos de acercarnos a ellos. Si lográramos comprender nuestros distintos modos de comprender lo divino (el de los latinos, el de los griegos, el de los orientales...), podríamos ciertamente vislumbrar una luz mucho más intensa, y no los tenues destellos que hoy tenemos. Los orientales parten de las personas en el misterio trinitario, los latinos de la esencia...: impera esforzarse por comprender la comprensión latina, por comprender la comprensión griega y, en general, por comprender la comprensión humana. Es un deber de todo pensamiento y de toda proyección religiosa de la esencia humana (tanto en su faceta trascendente como en su espacio inmanente). Comprender el comprender significa comprender toda subjetividad, tender hacia la identificación con las demás subjetividades en el orden de la comprensión, siendo esa identificación el espíritu auténtico de la tolerancia. Tratar desde nuestra subjetividad de introducirnos en el espacio óntico de las demás subjetividades es sin duda una empresa a la que todo individuo, a la que toda persona (entendiendo por persona la individualidad desde la perspectiva de la apertura y de la búsqueda, que penetra en sí y al mismo tiempo se eleva sobre sí misma, convergiendo hacia la totalidad integradora, hacia el plano superformal) está llamada, siendo algo que su propio ser, su propia capacidad de explorar nuevos horizontes, le exige. La tolerancia entendida así es condición necesaria de la realización personal, de la promoción del *yo* a la esfera del absoluto, donde este yo se descubre como una totalidad en sí misma que se abre a la totalidad del ser, subjetiva y objetiva, rémora (misterio que embarga, suspende, detiene y eterniza) de la identidad fundamental entre el ser y el no-ser (identidad que sólo la subjetividad capta, al ser capaz de trascenderse a sí misma y de llegar al fondo, al núcleo de lo dialéctico en sí mismo mediante su proyectarse en el espacio del ser: el primer principio indubitable no es únicamente la demarcación de la oposición entre ser y no-ser, o el hecho del pensar por sí sólo, sino el despliegue del ser a través de la subjetividad: la apertura de la subjetividad en la búsqueda del ser, apertura que por sí sola no conduce a nada si se la desliga del ansia de subjetividad, del ansia de objetividad: del ansia de ser. El *yo* se abre y descubre el *ser*: el *ser* concentra mi *yoeidad*, cerrándose sobre sí, alcanzando un despliegue autónomo, una totalización de sí mismo

inteligible por sí en la subjetividad[57]. Y en el centro de tal búsqueda, en el punto de inflexión entre la apertura de la subjetividad al ser y la convergencia del ser a la subjetividad (apertura subjetiva y cierre óntico), reside la absolutidad, la integración máxima, el principio y el fin.

Probablemente, si en algo han estado de acuerdo todos los grandes pensadores a lo largo de los siglos (y ya es difícil, pues la Filosofía se caracteriza por el desacuerdo, algo lógico y loable si tenemos en cuenta la fascinante pluralidad e inefabilidad del fenómeno cósmico y del fenómeno humano, y por otra parte la "divinidad" de cada pensamiento, que es en sí destello de absolutidad y que por tanto merece siempre ser exaltado y promovido al reflejar la capacidad humana de explorar la infinitud del ser), es en que *el hombre* (o algo que lo sustituya, ya sea la proyección epifenoménica de la materia, ya sea la totalidad cósmica que se concentra en el hombre, ya sean espíritus que ejercen tal actividad en lugar del hombre...) *piensa*: hay algo, que no podemos siquiera caracterizar (si nos ceñimos al consenso filosófico), que actúa de tal modo que crea un mundo propio en su interior, un mundo del que él puede disponer (y que a veces puede controlarle a él mismo) y que le hace autónomo. El intento de Descartes de encontrar un fundamento sólido para toda búsqueda intelectiva se asienta de hecho en la convicción de que más allá de los indecibles disensos de los filósofos anteriores podía encontrar la base común en el hecho de tal disenso: en el hombre, en el hombre como centro subjetivo, como núcleo óntico. Descartes no quiso soslayar la importancia del principio de no-contradicción (décadas más tarde Leibniz[58], pese a mantenerse en los cauces del Racionalismo –aunque su amplio despliegue mental haga difícil constreñirle a los estrechos límites de nuestras clasificaciones artificiales y *a posteriori*-, reivindicaría la primacía del principio aristotélico): advirtió que quien piensa y reconoce tal principio es el hombre, y que el hombre está obligado a partir del hombre en su búsqueda, un punto de partida que le abre por esencia al ser, punto de partida que por ende incluye, asimila y trasciende el principio de no-contradicción. Soy *yo* quien advierte el principio de contradicción y

[57] El *yo* es fondo óntico, proyección inasible: "Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agripa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy", dice J. L. Borges ("El Inmortal", en *Narraciones*, 1982, 44). El *yo* asume el equilibrio óntico primigenio y capacita al sujeto para ser creador de mundos, de realidades, de eventos...: capacita al sujeto para ser él mismo el ser, para ser él mismo la fuerza, el poder, la sabiduría, el conocimiento, la voluntad, el deseo de inmanencia y de trascendencia. El *yo* es así destello de absolutidad.
[58] Cf. O. Saame, *El principio de razón en Leibniz*, 1995, 33.

reconoce su primacía (su principialidad): reconoce y confiere, pues ese reconocimiento primario y fundamental es en realidad una concesión (un signo, un destello de confianza y de esperanza en el ser), una concesión a la realidad por parte de quien la intelige. Más allá de toda disputa y de todo perenne conflicto está el hombre como sujeto de toda acción: éste es el fundamento de la dignidad humana y de los Derechos Universales del Hombre: la primacía, fundamentalidad y principialidad del hombre sobre toda proyección, acción o despliegue óntico. El hombre como un más allá sempiterno para todo hombre, ya que todo cuanto hacemos, vemos, discutimos, presenciamos..., lo hacemos *nosotros*, y es imposible (no sólo imposible, sino contrario a la constitutividad del ser, que en lo subjetivo alcanza un despliegue singular, una infinitización dentro de otra infinitización, una trascendencia de sí mismo, una novedad) desprenderse de esta subjetividad, que es la grandeza y la pequeñez del hombre, más por encima de todo, es la *verdad* del hombre.

El materialismo como doctrina científica y explicación total del Universo y del ser humano es insostenible. No sólo porque la Ciencia no sea capaz de decir qué es la materia, sino porque la opción materialista ya supone un posicionamiento filosófico, extra-científico, ya que en ningún momento la Ciencia a través de su método hipotético-deductivo dice que *sólo haya materia*: simplemente centra su objeto de estudio en la materia. Decir que sólo hay materia es una afirmación filosófica, no científica, y quienes pretenden aludir a la Ciencia como supuesta confirmación de sus teorías hacen uso partidista de ella a favor de sus tesis. No sólo el marxismo teórico, sino, en la actualidad, diversos paleo-antropólogos[59] que intentan legitimar sus continuas extrapolaciones desde el plano exclusivamente paleontológico al plano filosófico: afirmaciones sobre ética, libertad, conciencia..., que en ningún momento se ha dicho que puedan ser reducidas a los cánones que demanda el método hipotético-deductivo; y al menos deberían admitir que de aventurarse por esa dirección –cosa muy respetable- pueden dejar de lado muchas cosas y privar, no se sabe con qué autoridad intelectual (ya que, en primer lugar, la exactitud de las ciencias humanas no es ni mucho menos matemática, y por otra parte nadie ha dicho que el éxito sea un principio metodológico, y en cualquier caso admitirlo es ir más allá de la Ciencia) a la realidad de parte de su riqueza:

[59] Al respecto pueden consultarse los interesantes análisis de R. Lewontin (*La diversidad humana*, 1984) y R. Chauvin (*Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, 1997) en dialéctica con autores de tendencias materialistas (Chauvin lo hace, de modo particular, con R. Dawkins y E. Dennet).

sería tan ridículo como que un hombre del Neolítico llegase a Manhattan y pretendiese explicar el "Empire State Building" desde sus conocimientos técnicos y arquitectónicos. Pero, sin entrar en la problemática inmensa que este tipo de afirmaciones conlleva (tanto en las versiones más refinadas, como el emergentismo de M. Bunge[60], que en realidad no soluciona nada, ya que parte del supuesto de que lo material es lo real sin poderlo probar ni científica ni filosóficamente; y por otra parte decir que la cuestión sobre el pensamiento se reduce a la emergencia de niveles cada vez más elevados de complejidad no va a la raíz del interrogante), estas teorías no resisten el análisis filosófico y lógico serio. En efecto. Es un hecho que toda persona es capaz de formular preguntas. Puedo preguntar por qué el ente y no más bien la nada o, sin llegar a semejante trascendencia filosófica, si la puerta está abierta o está cerrada. Se le puede preguntar a un materialista: ¿es él capaz de construir materialmente la pregunta sobre si la puerta está abierta o está cerrada? A todas luces no. Podrá construir la puerta abierta, cerrada, entreabierta...: en un estado concreto, pero nunca la materia será capaz de situarse por encima de los opuestos, de tenerlos presentes al mismo tiempo: de reflexionar sobre los principios que rigen la esfera de lo contingente, que es el elevarse al plano de la necesidad. Lo mismo ocurre con conceptos como el de "nada", "todo"… Una respuesta falaz sería decir que lo que en realidad llamo nada es una asociación de parcialidades, una reducción progresiva pero que nunca se piensa el concepto de nada en cuanto tal. Fácil de contestar: yo sé lo que quiero decir por nada, "ausencia total de ser", o "ausencia total de materia". Podré no ser capaz de imaginarlo, pero lo pienso, opero con él (véanse las negaciones en Lógica, o el uso del principio de no-contradicción). Si cuestionamos lo que cada uno dice, lo mismo se podría decir respecto de los materialistas: que ellos no saben lo que dicen cuando hablan en términos materialistas, y que en realidad están aludiendo a la dualidad intrínseca de lo humano sin darse cuenta. No: uno sabe lo que quiere decir. Confundir el carácter de condición necesaria con el de condición suficiente es un error lógico grave. Esto es lo que ocurre en las aparentemente interminables disputas sobre si el hombre es sólo materia o hay algo que es, en cualquier caso, distinto de la materia, capaz de efectuar operaciones intelectuales como las mencionadas en las líneas anteriores. Un científico honrado debe reconocer, al menos, que estas cuestiones trascienden el método científico, diseñado para describir fenómenos e identificar leyes que

[60] Cf., por ejemplo, su reciente *Crisis y reconstrucción de la Filosofía*, 2003.

relacionan la variabilidad fenoménica según un método consistente, en esencia, en la reducción de variables hasta aquéllas que sean suficientes y relevantes. Pero en ningún momento este método se arroga la exclusividad absoluta. Afortunadamente, la Ciencia (y, por lo general, los grandes científicos) es más sensata de lo que muchos pretenden. El hombre va más allá y *es más allá* de la materia. Cómo se conjuguen ambos aspectos es una cuestión diferente (muy compleja, sin duda). El que haya ilustres científicos que hayan defendida una u otra posición señala, a nuestro juicio, que el debate principal no es de orden científico: ninguno de esos investigadores tuvo que renunciar a sus convicciones filosóficas o personales para llevar a cabo su trabajo de laboratorio. La discusión, y esto es algo que todos deberían reconocer, es de orden filosófico: se sitúa en un plano superior al que fijan los cánones del método hipotético-deductivo[61]. El propio materialismo, cuando realiza afirmaciones sobre la Ciencia y sobre la materia, se sitúa, consciente o inconscientemente, por encima del método hipotético-deductivo (al igual que el neopositivismo, como denunciara Popper). El hombre es capaz de situarse por encima de lo material y de lo reductivo y elevarse al plano de lo universal. El entendimiento, aunque reciba contenidos de la sensibilidad, es siempre trans-sensible: de otro modo no podríamos adquirir conciencia de la sensibilidad si no fuésemos capaces de posicionarnos ónticamente en un plano superior (o al menos distinto) al de la sensibilidad. El hombre se trasciende, alcanza nuevos planos, nuevos horizontes, reflexiona sobre sí mismo. La materia evoluciona, se transforma...: ésta es la gran aportación de la teoría de la Evolución. Pero la materia no es capaz de vencer la oposición, la disyunción entre las alternativas: no es capaz de llegar a la síntesis, a la integración. Se ve obligada a atravesar diversos estados, diversas situaciones, pero en un mismo instante no es capaz de tener presentes, de "concebir", de asumir la carga óntica que comportan, los dos opuestos. Por ello, la materia no puede darse a sí misma finalidad, porque al no ser capaz de situarse por encima de los opuestos no puede diseñar conscientemente una entidad con una finalidad determinada. La materia simplemente evoluciona,

[61] En efecto. Científicamente no es posible demostrar la no-existencia de una causa. Podrá probarse que no es necesaria para explicar tal o cual fenómeno, pero siempre cabe un *plus ultra*, una pregunta ulterior y más radical. Kant lo argumentó con notoria agudeza: "¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por medio de la experiencia, cuando ésta no nos enseña otra cosa sino que no percibimos la causa?" (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1973, 98). La exégesis crítica no demuestra la no-existencia de figuras como Abraham o Moisés, simplemente muestra la imposibilidad de confirmar su veracidad histórica o lo ilógico de considerarlos personajes factuales según el estado actual del conocimiento histórico y contextual.

pero no sabe para qué evoluciona. El materialismo pretende deslegitimar la pregunta por el para qué. Es evidente que la Ciencia no responde a tal pregunta, ya que no entra dentro de sus horizontes metodológicos. Pero esto no quiere decir que la pregunta sea de por sí ilegítima. Decir que sólo las preguntas "científicas" son legítimas es una afirmación trans-metódica.

Puede argumentarse desde una posición materialista[62] que el pensamiento no es criterio de "superioridad". En efecto, siguiendo tal razonamiento una ameba o una bacteria podría ser incluso superior al hombre, ya que su capacidad de adaptación ha sido mayor si cabe. Pero, reflexionando seriamente y desde un nivel más elevado, ¿es esta opinión aceptable? A todas luces no. El hombre, mediante el pensamiento, es capaz de ponerse en el lugar óntico de la ameba: es capaz de comprender sus mecanismos, sus aptitudes, sus necesidades: es capaz de ampliar su universo propio al de la ameba, es capaz de convertir la ameba en objeto de estudio (esto es, en objeto de su espacio óntico). La ameba no admite tal reciprocidad. El pensamiento está abierto al ser, está abierto a todas las posibilidades. Los mecanismos evolutivos desarrollados por la ameba le abren a un campo potencial limitado, cosa que no ocurre con la especie humana, que al poder reflexionar sobre la propia Evolución y sobre la propia materia manifiesta ya su elevación y distinción sobre las mismas, al poder situarse en un plano superior, en el plano originario y originante. Y el horizonte de posibilidades sí es un criterio de distinción: es el criterio por excelencia. En virtud de la absolutidad del ser, mayor apertura al ser será mayor apertura al absoluto, mayor convergencia con el absoluto, mayor tendencia a la absolutidad. Sea llamada superioridad, perfección o completitud, es en cualquier caso una mayor identificación con el absoluto. El "alma" aparece así como el límite infinito de lo finito, el progreso mismo de la materia, su posibilidad y su horizonte. El verdadero interrogante del saber es cómo de lo formal (de la matemática, de las ecuaciones, de lo lógico) se ha podido llegar a lo material. En el fondo, responde a la

[62] Posición que, en cualquier caso (como dijimos anteriormente), no será una opción científica, sino una opción filosófica, ya que del método hipotético-deductivo no se pueden deducir posturas sobre la materia en cuanto tal o sobre entidades y procedimientos ajenos a dicho método. Decir qué es la materia es ya una actividad extra-científica; ser neopositivista y "creer" en el principio de verificación, incluso en las formas más refinadas del emergentismo, es extra-científico. Hay y ha habido grandes científicos teístas (Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Leibniz, Euler, Riemann, Maxwell, Pasteur, Mendel...) y otros muchos ateos o agnósticos (Darwin, Freud, Heisenberg, Feynman, Monod...). La razón es que semejante opción no se deduce de la Ciencia, sino del grado de apertura filosófica que estemos dispuestos a admitir.

pregunta por la relación entre lo finito y lo infinito, cuya síntesis tanto fascinó a Hegel. En efecto, ¿cómo ha surgido el Universo? Más allá de consideraciones puramente cosmológicas, ¿cómo es posible que de lo infinito haya surgido lo finito? Lo finito exige lo infinito, y lo infinito exige lo finito: es integración, límite de lo finito. Lo finito demanda lo infinito, como se manifiesta en el constante preguntar del hombre por el origen y el fin de todo cuanto existe. Y lo infinito también plantea interrogantes: ¿por qué lo infinito? ¿Por qué el ser? ¿Por qué el por qué? Desgraciadamente, durante siglos se ha creído que la palabra "Dios" constituía una respuesta válida. Semejante postura ha sido enormemente perjudicial para la Ciencia y la Religión: la primera, porque ha visto su ansia de progreso, que debe ser infatigable, frenado por quienes se creían en posesión de una respuesta universal y que, por tanto, no necesitaban investigar. La segunda, porque ha entrado en conflictos innecesarios con la Ciencia y la razón humana, con los grandes conceptos científicos como el de Evolución, y ha traicionado, falseado y borrado la imagen auténtica de lo divino que toda religión de hecho transmite: Dios como pregunta, y no como respuesta; hoy en día, la Ciencia, la Filosofía y una teología desligada de prejuicios dogmáticos cuestionados por los mismos estudiosos de las religiones[63]. El hombre

[63] Urge la elaboración en cada marco religioso de una teoría de los espacios teológicos que parta no de principios rígidos, sino que, de acuerdo con la exégesis, la historia crítica, la filosofía de la religión y las ciencias empíricas no dé los principios por sentados, sino que se esfuerce por ampliar los campos de reflexión. Sólo así se podrá llegar a una auténtica armonización entre el horizonte teológico-religioso y el horizonte humano, científico, racional. Los magisterios religiosos no deben imponer o predeterminar lo dogmático, sino potenciar el intercambio teológico. El dogma, en suma, debe transformarse en *doxis*, en interpretación y desarrollo activo. En el contexto cristiano, a la clásica dicotomía entre Tradición y Escritura como fuentes de la verdad revelada se llega al carácter esencial y vocacionalmente relativo de ambas, en coherencia con la nueva visión dinámica ulteriorcita de Dios: la fuente de la verdad revelada es más bien la comunión de conciencias que, asumiendo la Escritura y su vida histórica, inspirados también por las investigaciones científicas y exegéticas, se proponen una integración con el *Zeitgeist*, pero no una integración pasiva, sino que se proponen una auténtica y fructífera contribución al propio *Zeitgeist*, de forma que todas las religiones y credos puedan participar en la fascinante tarea de ampliar y hacer progresar el conocimiento y el medio cultural. ¿Por qué no confiar que también en la Historia y en lo que el hombre ha adquirido por sí mismo puede darse una verdadera revelación de Dios? ¿Por qué temer al progreso? ¿Por qué temer a la ulterioridad, cuando la esperanza y la confianza en lo divino deben librarnos de todo miedo? Busquemos una comunión ecuménica de conciencias, que se determina en las distintas prácticas religiosas históricas y geográficas. La verdad es infinita, responde a lo infinito... del mismo modo, caben infinitas visiones. El pecado capital de toda religión será el fundamentalismo, el cierre a la ulterioridad, a la verdad primera y última: la infinita progresividad en el conocer. Ni la Escritura es un conjunto de verdades, ni la Tradición puede ser claramente fijada: la Tradición es una corriente de vida, el modo en que ciertos colectivos han escuchado a la Palabra, pero no agota la escucha a la Palabra. El hombre confía, cree en algo y lo expresa

es producto, resultado de una evolución cosmológica y biológica, pero ha sido capaz de descubrir las leyes mismas del proceso evolutivo, y se ha hecho con las riendas de la Evolución, abriéndose a la indeterminación (libertad como posibilidad más allá de lo predeterminado, más allá de la naturaleza) al conocer el funcionamiento de lo natural. La Humanidad, propiamente, no evoluciona: sobre-evoluciona, o lo que es lo mismo, progresa, al adquirir conciencia de los hechos y de sus principios. Lo biológico deja paso a lo antropológico, a lo intelectual, a lo tecnológico... No hay sentido o finalidad en la Evolución más allá de la Evolución misma, manifestación física de la ulterioridad del ser.

Por otra parte, el teorema de Gödel y otros resultados fundamentales de la Lógica como el teorema de Church ponen serios límites a la teorización sobre la inteligencia artificial y a la consecuente reducción de lo intelectual a la esfera de lo material. Diremos simplemente que el teorema de Gödel impide, de por sí (y con el límpido proceder lógico-matemático), toda pretensión absolutizadora de cualquier sistema filosófico (de hecho, constituye una crítica de fondo de una sistematización tal de la Filosofía como pretendió Hegel) y deja siempre abierta la puerta a la *ulterioridad*, a la superación, al avance, al misterio, a la fascinación por lo desconocido (ya que nunca podremos poseer un saber absoluto más allá de nuestro deseo de conocer, que es en sí mismo destello de absolutidad), al misterio, a lo aleatorio, a la creatividad artística y científica...: al *progreso*, al ideal que define la apertura humana a la totalidad y que recoge en sí todas nuestras aspiraciones. El teorema de Gödel, al limitar el alcance de los sistemas axiomáticos, manifiesta la amplitud del ser y la capacidad infinita de apertura del sujeto que conoce. La plenitud no se dará así en el término o en la conclusión, sino en el hecho mismo de la búsqueda. El teorema de Gödel representa un marco referencial para una crítica siempre nueva y fecunda de todo dogmatismo y autoritarismo totalizante (sea religioso o filosófico), y aboga por el *agnosticismo metodológico* al nivel del pensamiento: ante la inmensidad del ser, la verdad no se da en una opción particular, sino en el proceder siempre en apertura, en ampliación, en búsqueda: en el progreso en cuanto tal, más que en sus resultados concretos. Sin disponer del procedimiento riguroso de la Lógica, un resultado análogo puede lograrse partiendo de la intuición de que ningún sistema puede dar justificación de sí mismo, y que prolongada esta reflexión *ad*

de forma histórico-cultural. Todas las tradiciones religiosas expresan lo idéntico y lo distinto, algo que el libro alcanzaría a conocer (aun en tiempo infinito), y asistimos, así, a que la Historia va asumiendo lo que se tenía por revelado.

infinitum, nos encontramos con la constante posibilidad de avanzar, de saber más, de alcanzar nuevos resultados: percibimos, sin duda, direcciones o caminos más seguros, más probables, más certeros; una especie de "cohesión cósmica"[64], pero también adquirimos conciencia de la inagotabilidad del ser. Un tipo de agnosticismo que siempre deje puertas abiertas y que contemple la auténtica completitud en el proceder mismo inquisitivo de la inteligencia humana, en sus afanes de saber más que en los resultados particulares que alcance, que siempre serán limitados, es el garante de la paz, de la tolerancia, de la libertad y de la estabilidad social, así como la forma de pensamiento que hace justicia a la grandeza del hombre. Por otra parte, sólo este agnosticismo teórico a nivel filosófico da fe de la importancia y radicalidad de la experiencia religiosa y de las convicciones y creencias, al situarlas en su espacio óntico propio: el de la subjetividad infinita que se abre al ser y que en esa apertura puede entrar en comunión con el Absoluto. Además, es coherente con la necesidad que tiene todo credo y toda ideología de perenne humildad y de reconocimiento continuo de sus limitaciones

[64] El origen del Universo es, sin lugar a duda, uno de los enigmas más fascinantes de la Ciencia y del conocimiento en general. Pero ¿es una pregunta sin solución posible? ¿Hemos de limitarnos a interpretar los credos religiosos que, desde tiempos inmemoriales, han tratado de ofrecer una respuesta, mítica o teológica, a este interrogante? ¿Hemos de esperar a que los cosmólogos posean una teoría de la gravedad cuántica que permita describir las condiciones iniciales del Universo? Todas estas tareas son loables y necesarias, pero la razón, el intelecto en su apertura a lo infinito, puede desvelar el marco de la respuesta. Partimos de la ulterioridad como verdad del ser. Esa ulterioridad se desarrolla infinitamente. Lo finito está integrado, sintetizado en lo infinito: lo infinito subsiste en un "tiempo infinito" (semejante a la "tempiternidad" de R. Panikkar), en una elevación absoluta de lo temporal, en una integración de lo temporal que es lo que llamamos "eternidad". La ulterioridad, absoluta, se puede asemejar así a un "tiempo cíclico" o curvo, el mismo, único e infinitésimo instante. Ahora bien, caben dos posibilidades en el desarrollo de este tiempo cíclico: que permanezca cíclico, absolutizado, o que se produzca un "colapso lógico" en el campo de lo finito: al estar las entidades finitas en un tiempo curvo, los sucesos pasados colisionarían con los futuros, lo que generaría una "explosión lógica" que podría haber dado lugar al despliegue de lo finito-material que predice la cosmología (teoría del "Big Bang"). Algunas teorías, de hecho, postulan una especie de "cono" espaciotemporal en el origen del Universo, que podría interpretarse como una curvatura infinita del tiempo (en principio vedada por la relatividad general). Se podrían plantear innumerables objeciones a esta propuesta, pero en el fondo lo que se trata es de advertir que el Universo se rige por la posibilidad: la posibilidad de lo infinito, y la posibilidad de lo finito. El hiato entre lo finito y lo infinito lo soslaya la ulterioridad, la percepción de lo infinito como límite necesario de lo finito, y viceversa. También podría discutirse que, en la elaboración de esta hipótesis, que trataría de hallar un vínculo entre lo formal y lo material, nos regimos por leyes lógicas de pretendida pero no demostrada validez universal. El problema de la universalidad de la Lógica es muy complejo, y en este trabajo hemos tratado de mostrar que lo único verdadera y necesariamente universal es la ulterioridad, la infinita posibilidad, la infinita "interrogatividad" del ser. Desde esta perspectiva podría enfocarse un fructífero intercambio entre filosofía, lógica y cosmología.

intrínsecas: sólo la persona en su pensar y vivir autónomo puede ofrecer el marco adecuado para lo religioso y credencial. La objetividad es en este sentido subjetividad, mientras que la objetividad auténtica, pública, común y vinculante, debe ser agnóstica en cuanto sólo así es posible reconocer la singularidad de lo subjetivo y posibilitar un sincero intercambio y comunicación entre todos que pasa por el reconocimiento de la inasibilidad fundamental del Absoluto para el hombre. Incluso para quienes crean que el Absoluto se les ha "dado", "revelado", no podrán negar que esa revelación no constituye un agotamiento: nunca podrán probar la autenticidad de dicha revelación, y por otra parte, partiendo de esa misma revelación, queda claro que la Divinidad no atribuye exclusividad al sistema intelectual o dogmático que teorice sobre esa revelación, sino en todo caso a la comunicación de su vida divina y de su amor que transmite al hombre, y que es en el fondo inefable en cuanto sólo cada persona, cada conciencia, puede dar fe de ello.

La Filosofía y las ciencias del espíritu están repletas de dualidades. Todos los grandes filósofos han llegado en el fondo a dualidades casi insolubles, y han dependido de la capacidad de convicción que tuviesen sus teorías sobre otras. Esta dualidad, esta *éntasis*, es el hecho primario, el núcleo de la verdad que buscamos y que proponemos. Muestra el continuo cambio, la trascendentalidad no de lo uno o de lo múltiple, del ser o del pensar, sino de lo integral, del hecho mismo de la interacción, de su tránsito mutuo: de la superforma. En el fondo, es la trascendencia del misterio, pues siempre ansiaremos soluciones a la dualidad fundamental y en sus manifestaciones sin nunca encontrarla. Esto no se debe a la limitación del intelecto humano, que está abierto a la totalidad, capaz del progreso y de la construcción de realidades y de momentos que superan todo cuanto la naturaleza por sí sola ha podido ofrecerle. No: el momento primario de todo es esa tensión que *crea*, que forma, que abre: el momento primario es la apertura, la génesis de horizontes nuevos, y de ella participan tanto el ser como el pensar. Por tanto, el centro del Universo es el sujeto que piensa y actúa, que pres-actualiza, que al conocer llega a lo superformal. Ultraforma y superforma no son jerarquías, sino grados de apertura y de perenne novedad. Es inútil unificar las perspectivas propias del Idealismo y del Realismo, porque el auténtico fundamento es el misterio, la expresión más sublime del ser y del pensar, y éste es en el fondo tan inasible como el ser de Heidegger (que eternamente persigue esa diferencia ontológica respecto de la determinación, que oscila entre la concreción y la apertura, que es la dialéctica en sí misma y no sus elementos, sino el hecho mismo de la

apertura). La conciencia trasciende al ser y al pensar, es receptáculo del misterio, es la auténtica verdad trascendida: al fin y al cabo, el mayor logro de la historia intelectual del hombre es el descubrimiento de la conciencia como fundamento de la totalidad. Que yo escriba ahora mismo estas palabras, que sea yo y no otro, que sea un yo que se identifica y que adquiere conciencia de su unicidad, quien emita estos juicios, que sea yo quien se convenza de la verdad o falsedad de cuanto se presenta ante mí o de cuanto procede de mí, que sea yo un núcleo capaz de abrirse, de dar y de recibir, de aprender y de crear, es sin duda lo más fascinante del ser. Que cada uno sea consciente de sus juicios y libre de pensar cuanto desee es el mayor de los hitos que la larga y convulsa historia de la Humanidad ha alcanzado. Porque en el hombre reside la apertura a los valores absolutos, la búsqueda y el ansia de encontrar la totalidad y de ser partícipes de lo pleno. Si la sociedad moderna se ha convencido de que cada hombre debe ser en sí mismo una búsqueda, de que la verdad no se impone, de que lo más sacro es la conciencia personal, el yo intransferible y siempre misterioso, es porque esa apertura, esa capacidad de novedad y de hallazgo que definen la conciencia, es la auténtica verdad que podemos conocer: una apertura sin límites que eleva el ser y el pensar. Mas por esta conciencia entiendo el núcleo más íntimo de la persona, donde la Divinidad, el Absoluto, la totalización de las dimensiones del ser, habla al corazón, al fondo de lo personal, "que entraña el poder ontológico de la personalidad", que dijera Paul Tillich[65].

La tensión, la dualidad, se resuelve en *actividad*: en apertura, en búsqueda. El alma y lo espiritual son nombres que designan ese núcleo de misterio que inhabita el hombre, en conexión con la totalidad de lo óntico, con la totalidad del ser. El pensar occidental se ha caracterizado en las diversas tendencias y sistemas filosóficos que lo han definido por un proceder dual: tanto en el pensar dialéctico como en el armónico el hombre occidental no ha podido desprenderse de la alusión a la dualidad, de la percepción fragmentada de la realidad. Ciertamente, esta distinción ha permitido al hombre occidental desarrollar hasta sus cumbres más elevadas la penetración analítica en lo humano y en la realidad física, le ha hecho creador y portador de conocimientos científicos, padre de la idea de progreso y de mejora de la civilización, dueño de lo tecnológico... Pero también le ha obligado en numerosas ocasiones a desistir en su búsqueda de la unidad y de la totalidad que su espíritu no puede dejar de ansiar. "Nos hiciste para Ti, y nuestro

[65] *Systematic Theology*, 1972, vol. I, 314-315.

corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti"[66]. Las palabras de San Agustín muestran ese constante deseo de apertura a lo trascendental y de reposo en el núcleo íntimo de todo yo. Las palabras de San Agustín manifiestan esa ansia mística de todo hombre y de toda cultura: la unicidad de la Mística y de lo místico es una dimensión esencial del despliegue de lo humano en la Historia y en cada individuo. En Oriente, y lejos de toda mistificación que en vez de describir la realidad de los pueblos de India y de China más bien proyecte nuestras ansias de amplitud en ellos, se puede percibir un proceder eminentemente sintético. No le falta razón a R. Panikkar cuando atribuye a la filosofía hindú un intento de trascender las dualidades y de evitar toda oposición, toda constitución según el orden de la alteridad que nos hace muchas veces concebir como incompatibles modos de pensar que en verdad remiten a un mismo núcleo. Esa "cosmoteandricidad" que Panikkar descubre en la experiencia religiosa es sin duda una experiencia de unión, una experiencia de unificación, de apertura y de trascendencia[67]. Así, la dualidad materia-espíritu es en realidad una categorización del hecho entático mismo: ambas son grados de apertura del todo, tránsitos, movimientos del misterio[68], del categorumen en cuanto integración del ser y del no-ser en la apertura, en la tendencia indeterminada a la plenitud. Ni la materia explica el alma ni el alma agota en sí la materia, porque éstas no existen propiamente: existe el sujeto, existe el misterio que se individualiza en el sujeto, y el mundo es en el fondo realización y plasmación del misterio. El puro devenir de lo material no llega al espíritu, que es una trascendencia de lo material en cuanto apertura a la totalidad. Lo material aparece como una dimensionalización del espíritu, parte de la infinitud de lo espiritual: la materia es de este modo tendencia al espíritu, despliegue del espíritu hacia una continua determinación, hacia un posicionamiento de la apertura espiritual. La autoconciencia es culminación de todo proceso evolutivo, trascendencia del devenir mismo, apertura de la materia a la indeterminación, al no-posicionamiento, al despliegue que caracteriza su realidad originaria y auténtica: el espíritu en cuanto apertura continua al misterio. La tensión es el *equilibrio óntico* fundamental, la integración de toda tendencia, el progreso del ser. Equilibrio entre toda posibilidad,

---

[66] San Agustín, *Confesiones*, 1, 1.

[67] R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 1981. "La realidad es no dual y todo ser tiene tres dimensiones constitutivas: la cósmica, la humana y la divina, o también la material (espaciotemporal), la intelectual (consciente) y la mistérica (infinita)" dice el propio Panikkar en *Invitación a la Sabiduría*, 1998, 156.

[68] De este modo puede hablarse de una "*Kenosis del Misterio*".

entre toda susceptibilidad de singularidad, entre toda susceptibilidad de entificación del ser; equilibrio que prima en el plano de lo absoluto.

Advertir el hecho dialéctico y su carácter de fundamento no es una pretensión de resolver todos los problemas, sino de dar conciencia de la perenne novedad de las cuestiones que siempre nos han fascinado. Nos preguntamos así no por qué el ente (en cuanto concreción del vector determinativo del ser, en cuanto ontización del ser puro) y no más bien la nada[69], sino más aún: ¿por qué estas dualidades que nos obligan a preguntarnos por su porqué y por su procedencia? ¿Por qué el todo? Por el misterio... ¿Por qué el misterio? ¿Por qué el porqué? La respuesta debe diluirse en apertura, el movimiento de lo determinado hacia lo indeterminado y de lo indeterminado hacia lo determinado: el movimiento en sí como expresión del misterio en cuanto apertura del fundamento al fundamento.

M. Heidegger se formula una pregunta similar como despliegue de la pregunta originaria y fundamental de la Metafísica: de preguntar por qué el ente más bien que la nada llegamos a la pregunta por el porqué, a la esencia del mismo preguntar, a la pregunta sobre el preguntar tomado en sí[70]. La Metafísica es la ciencia que va más allá de la *fisis*, esto es, del ente en cuanto totalidad: es la ciencia que va más allá del ente, y que busca el fundamento del ente, fundamento que halla en el preguntar por su origen, por su diferenciación, por su brotar. Esa pregunta por el ente en cuanto tal no especifica, diferencia o privilegia ente alguno en particular, pero el preguntar no puede permanecer ajeno a la realidad del sujeto que pregunta: Heidegger logra fusionar así los horizontes propios de la filosofía clásica, que ya desde los griegos buscó el principio sin principio, la intempestiva fuerza de la que todo brota y que es originaria para toda realidad; y las dimensiones abiertas por la filosofía moderna desde Descartes y sus precursores: la pregunta por el sujeto que formula toda pregunta sobre el ente. Tal integración se da en el hecho mismo de preguntar un sujeto el fundamento de toda entidad: en la pregunta por el ser. La pregunta por el ser trasciende todo preguntar por el ente: en la advertencia de esta diferencia ontológica reside la esencia de la Filosofía. Más allá de toda proyección onto-teológica, la Metafísica debe preguntarse por el ser, por su despliegue óntico (más allá del despliegue ontológico, determinado y determinante[71]). La

[69] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, 1.
[70] Cf. *Introducción a la Metafísica*, 1987, 15.
[71] Cf. *Introducción a la Metafísica*, 1987, 37ss (sobre la necesidad de diferenciar ser y ente); *Identität und Differenz*, 1957, especialmente la sección "Die onto-theologische Verfassung der

Metafísica no puede reducirse a efectuar lógica del ente. Los filósofos posteriores a Parménides fueron todos víctimas, dirá Heidegger, de la confusión entre ser y ente, de reducir la pregunta por el ser a la pregunta por el ente. Sólo la Poesía, sólo los versos perdurables de Parménides y de Hölderlin, trataron de penetrar en el ser. Y cuanto más nos acercamos al ser, más percibimos su lejanía: el ser se nos escapa, "es el último humo de la realidad evaporada"[72] (F. Nietzsche): llegar al ser es llegar a la nada, comprender la nada es comprender el ser, porque el ser y la nada son el mismo y único fundamento de la totalidad, que es y no es. La brillantez de la obra de Heidegger se deja ver con particular nitidez en su capacidad de unir el discurso puramente teorético sobre el ser como fundamento (*Grund*) radical (fundamento que deviene vacío, abismo insondable que supera toda comprensión: *Ab-Grund*), con una reflexión sobre la Historia, el hombre y la sociedad. Porque, en efecto, a la noción de ser está ligada la historia de Occidente. Desde los albores del pensar filosófico, los grandes espíritus de Occidente se han preguntado por el todo y sus manifestaciones, por los principios y constituciones del Universo, por la capacidad de la razón humana de crear nuevos mundos, por la esencia de la libertad y el fin del hombre...: Occidente ha sido la tierra del ser (si entendemos por occidental no una mera distinción geográfico, sino toda aquella forma filosófica que se cuestiona por el fundamento radical de las cosas y que hace de ese cuestionarse un modo de vida: la Cultura, el Arte, la Ciencia..., todos ellos dan fe del influjo perenne de ese cuestionarse en la civilización), y a la decadencia del ser está ligada la decadencia de Occidente. El olvido del ser en aras de una fijación en el ente conlleva la supresión de la cultura occidental, su disolución en técnica: recuperar el ser es recuperar Occidente y su universalidad, su humanismo, su altruismo, su *esprit de*

Metaphysik" sobre el olvido histórico de la diferencia ontológica entre ser y ente y la consecuente polarización del discurso metafísico en torno al ente y a Dios.

[72] *Götzendämmerung*, VIII, 78. Cuanto más nos afanamos por buscar el ser como la genuina posesión del ente, por encontrar el fundamento del ente, aquello que lo trasciende en su absolutidad, tanto más aparece el vacío, la nada; tanto más advertimos que el ser se escapa a todo razonar y a todo proceder, y que sólo en el preguntar, en el llegar a advertir la tensión originaria y originante, logramos situarnos en la esfera propia del ser, evitando caer en el nihilismo, resultado nada ilógico de esta continua negación del ser a darse a conocer a la inteligencia humana y que Nietzsche previó y experimentó con intensidad quizá inigualada en la historia de la Humanidad.

finesse (B. Pascal)[73]. El ser es el "destino espiritual"[74] de la Humanidad, de Oriente y de Occidente, superación de toda dialéctica.

La Hermenéutica ha desarrollado en el plano teorético una formalización de estas convicciones, poniendo el acento más en la pregunta que en la afirmación (tendencia también apreciable en la asimilación del método hermenéutico a la Teología[75]). No es, en modo alguno, una claudicación, un cese en la búsqueda de la verdad: es comprender que la verdad es ante todo apertura, que la verdad es el despliegue de la subjetividad (S. Kierkegaard) que se descubre perteneciente a un horizonte común de misterio. En el orden de la experiencia, donde hay una instancia categorial clara y definida como es lo empírico, sí puede hablarse de la verdad como "*adaequatio rei et intellectus*": hay una referencia, un marco estable y definido, un posicionamiento, una concreción que reduce la apertura en aras de la singularización de lo óntico. Pero en el horizonte del pensar que se eleva sobre toda determinación no hay referencia más allá del hecho mismo del pensar que se abre y que descubre el horizonte del misterio. La definición aristotélica de verdad puede valer en absoluto, pues no conocemos ni qué hay en el intelecto ni qué es lo real. El horizonte es el pensar mismo del hombre, que parte y prosigue, llega y retorna: un pensar que lo abarca todo y que entra en el horizonte del ser.

No podemos olvidar que el principio básico de la moderna sociedad democrática es precisamente esa "sana indeterminación", ese relativismo o agnosticismo metodológico que capacita a la persona para su despliegue y promoción, para ser ella misma y encontrarse inmersa en una búsqueda en el horizonte del misterio. El fundamento de la tolerancia es el reconocimiento de la singularidad en el marco de la conciencia de que el hombre, al menos en su existencia terrena, no es capaz de agotar el conocimiento del ser. La pretensión de verdad absoluta puede ser válida como ideal en una vida futura, donde esa absolutidad efectivamente se realice. Pero en la vida humana,

---

[73] Se comprende así la importancia de la caracterización heideggeriana del hombre como *da-sein*: ente arrojado en el ser, ente que contempla el despliegue, la apertura infinita del ser, ente que busca el ser y que, arrojado al ser, arrojado al misterio del ser, es capaz de dar un sentido siempre nuevo y único, un sentido singular e irrepetible que define horizontes en el seno del ser.

[74] M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 1987, 42.

[75] "La Dogmática debe ser cada vez más *quaestio*, y cada vez menos *thesis*; debe redescubrir la audacia de la crítica y de la abierta interrogación allí donde la solución no está ya dada *a priori*, revisar las nociones ya formuladas y ser realmente *fides quarens intellectum*", W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, 1967, 86. Expresiones similares podrían encontrarse en la obra de K. Rahner en el contexto de su teología trascendental (cf. H. Vorgrimler, *Karl Rahner: Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, 2004, II, 1).

dimensionada, relativizada, finita con aspiración y conciencia de infinitud, no es posible, no es siquiera auténtica, y debe reducirse a la absolutidad de cada individuo en cuanto tal y a la necesidad de que la sociedad reconozca tal singularidad. Y el único marco posible es el agnosticismo en la esfera social (no en la esfera individual, pues cada singularidad constituye un universo y puede adoptar las determinaciones o proyecciones que considere oportunas según le dicte su conciencia en comunión continua con la infinitud del ser). El relativismo no es así una claudicación ante la verdad o un mal del conocimiento que debe ser subsanado por la búsqueda y el descubrimiento de la verdad. Tal búsqueda sólo puede ser exigida a la conciencia individual, pero el cuerpo social, si realmente quiere garantizar la libertad de cada conciencia de fijar su propia determinación y de poder actuar de este modo conforme a su ser, debe permanecer en ese sano relativismo (en el "ateísmo metodológico", que dijera K. Rahner). La pretensión de verdad absoluta, sea descubierta o revelada, es otra forma de subjetivismo, al creer que la propia determinación consciente del horizonte óntico puede ser universalizada sin más, cuando cada hombre es una totalidad, una infinitud en lo real y ante lo real. Buscar lo común es buscar las condiciones de posibilidad de que tal despliegue autónomo y propio pueda ser efectivo: garantizar la libertad, la igualdad y la libertad, el respeto de cada sujeto y de su dignidad, y la necesidad de promover siempre y en todo la tolerancia, de buscar en todo momento horizontes nuevos, opciones más amplias como resolución de todo conflicto. La verdad más allá de lo empírico carece de otro referente que la propia conciencia y su convencimiento (lo que quiera o sea capaz de aceptar). Y para que tal despliegue sea respetado, el Estado y la sociedad deben instituir las leyes y los principios oportunos a modo de condiciones necesarias[76].

Nos planteamos la pregunta por el límite y el encaminamiento del ser del hombre en la esfera de lo limitante. ¿Frente a qué límites se enfrenta el hombre? ¿Es él su único límite? ¿Puede el hombre constituirse en límite? ¿Quién define el límite de toda deconstrucción? ¿Cuál es el límite al que debe atenerse el pensamiento? No todo texto, no todo objeto, es susceptible de cualquier interpretación, de cualquier desarrollo hermenéutico por parte del sujeto. Pero, insistimos, ¿quién y cómo fija el límite? No creemos que sea posible atribuir a ninguna realidad objetual una autoridad máxima e "infalible". La auténtica autoridad es la conciencia, y comprobamos en la Historia cómo se han

[76] Sobre la tolerancia como horizonte cristiano, cf. L. Kolakowski, "Tolerancia y pretensión de validez universal", en *Fe cristiana y sociedad moderna* (26), 1989, 16-53.

propuestos innumerables filosofías, innumerables teorías, explicaciones, visiones..., pero en el fondo, sólo algunas han convencido y no por su intrínseca conexión con la "realidad", con un algo abstracto, constante y perenne al que debe someterse toda conciencia (obviando su intrínseco dinamismo y su tendencia a una absolutidad que no nos permite observarla como totalizante, determinante y poseedora de completitud). La conciencia y la Historia..., el *yo* y el consenso con los otros *yoes*. Al fin y al cabo, es el fondo del horizonte óntico de lo democrático: ante tanta amplitud y tanta inasibilidad, ante tanta complejidad, hay que escoger, decidir, y juzgar según las obras, actitudes, categorizaciones y desarrollos internos que ofrece (es decir, según su efecto en el sujeto y en el objeto, en el *yo* que las concibe y las acepta y en la realidad). También los concilios decidieron y votaron muchas definiciones dogmáticas, y algunas fueron públicamente aclamados. Por ello, ninguna autoridad, secular o religiosa, puede ir contra la mayoría o más aún ignorar la mayoría: la constitutividad democrática de lo humano (y la religión es una dimensión que atañe profundamente a lo humano[77]) es un ideal, ciertamente, pero a él han de converger y de hecho la Historia muestra que convergen, todos los intentos de búsqueda de la verdad y del bien.

J. Derrida y M. Foucault y su metodología deconstruccionista[78] son en cierto modo herederos de Heidegger, como lo es Gadamer (sin duda,

---

[77] Por ello, y a nuestro juicio, todo intento de "conciliencia" (*conscilience*, término tan importante en la obra del sociobiólogo E. Wilson) no puede ser ajeno a la dimensión religiosa y espiritual del hombre. Todo intento integrador y sistematizador de la actividad intelectual del hombre (todo proyecto de *Summa Universalis*) no puede soslayar las religiones y las teologías, el sustrato espiritual del hombre, la apertura al ser y a la trascendencia, la capacidad de proyectar nuevos horizontes que trascienden toda pre-determinación (y, por supuesto, todo condicionamiento material), el despliegue del hombre como un "más allá" de la materia. Ignorarlo es reducir ámbitos propios del hombre, es perder la capacidad de contemplar la apertura al ser: el hombre como ser que busca, que se trasciende, que se da fines, que reflexiona sobre el fundamento último y radical de las cosas.

[78] El deconstruccionismo ha sido aplicado en los últimos años al análisis de la situación social de la mujer. En este sentido, es de esperar que estos estudios contribuyan a poner de relieve la acumulación de apriorismos culturales en relación con el papel de la mujer y que contribuyan a conferirle un espacio propio donde pueda desarrollar su auténtica dignidad. La perspectiva del *género*, que tanta importancia ha adquirido desde la conferencia sobre la mujer de Pekín (1995), puede aportar nuevas luces a una problemática ciertamente actual (también en lo que concierne a la discriminación sufrida por los colectivos homosexual, bisexual y transexual en diversos lugares del mundo), en particular en los países donde el fundamentalismo y el fanatismo religioso han experimentado un sorprendente auge, o en las sociedades más apegadas a las tradiciones patriarcales. Cf. J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990. Las acusaciones de neo-marxismo o de reedición de la lucha de clases (cf. H. Harmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism", en *Women and Revolution*, 1981) ahora desde la óptica del feminismo nos parecen infundadas,

el mayor sistematizador del pensamiento heideggeriano, especialmente gracias a su obra *Wahrheit und Methode*, 1960, de perenne influencia en la corriente hermenéutica), al preguntarse éste por lo subyacente a toda comprensión. El deconstruccionismo de Derrida constituye una expresión excepcional de la acentuación en el preguntar sobre el responder: qué dice el texto, qué no dice, por qué lo dice o no lo dice, en qué contexto, bajo qué influencias, etc. En este sentido, una conjunción adecuada del proceder nietzscheano, freudiano y derridiano puede resultar altamente clarificadora en numerosas instancias, siempre y cuando se adquiera conciencia de los límites de tal procedimiento. El propio Derrida reconoce que "una deconstrucción no puede ser "teórica", desde su principio mismo. No se limita a conceptos, a contenidos de pensamientos o a discursos"[79]. De este modo, todo intento de deconstrucción en busca de una "reinterpretación de la interpretación" (a identificar lo legible y lo ilegible del texto como proyecciones del ser y del no-ser, más allá del objeto del discurso hermenéutico en cuanto tal, que es la búsqueda del sentido último del texto) exige la integración del máximo número de disciplinas y de aproximaciones posible: historia, psicología, economía, derecho, teología, filosofía, ciencias experimentales...., ya que la deconstrucción no posee un límite *a priori* de capacidad de introspección, sino que ésta puede prolongarse indefinidamente según lo que cada época esté preparada para aceptar (evidentemente, esto sólo será posible en los textos de los grandes autores, de significación perenne, "inagotables"), pues toda interpretación es susceptible de una reinterpretación y la capacidad humana de creación de interpretaciones nuevas es a efectos prácticos infinita. Una apertura de la lectura, una desprotección de ella, un "des-blindaje" que exponga lo indecible, lo ilógico del texto en el trasfondo de su propia lógica, los injertos textuales, las amalgamas textuales, las alusiones, las reiteraciones que pueden ocultar rasgos psicológicos o incluso patológicos...: la dilucidación de todas las posibles direcciones de sentido, su universal polisemia[80].

---

al menos en la generalidad (descartando, por tanto, los casos extremos). Es evidente que si un determinado colectivo ha experimentado una situación de desigualdad social y jurídica se establece necesariamente una dialéctica (de cualquier tipo), y la solución estriba, como requisito previo, en que el conjunto social advierta esa situación de discriminación (lo que exige "virulencia" no en el sentido físico, sino publicitario, en aras de conseguir una mayor concienciación social).

[79] Cf. "¿Cómo no hablar?", suplementos *Anthropos*, 13, 103.

[80] De J. Derrida, cf. *Posiciones*, 1977; *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*, 1977; *La escritura y la diferencia*, 1989.

Intentio auctoris, contexto, cotexto...: todos unificados en la conciencia del lector, en la conciencia del sujeto que asimila y transforma en su mismidad todo horizonte que se le ofrece y todo horizonte en el que habita. Porque, en efecto, el lector modelo siempre difiere del lector empírico (como ha puesto de relieve U. Eco), y, por otra parte, la realidad vista como exterioridad con respecto del sujeto, y la subjetividad como núcleo referencial, no son nunca reductibles o conformables de modo pleno. Entender es en este sentido una fusión de horizontes (Dilthey), una ampliación del sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto. El ser es susceptible de *cualquier hermenéutica*: es condición de posibilidad de toda proyección hermeneutizadora, la infinitesimitud y la infinitud. Por tanto, toda división (y más aún la diferenciación entre las diversas ciencias tal y como se ha desarrollado en la tradición occidental) es esencialmente mudable, según cada época y lo que ésta esté preparada para aceptar. Más adelante analizaremos cómo este planteamiento subyace en la constitución democrática y a-jerárquica de lo social en los tiempos contemporáneos. Y se puede concluir la imposibilidad de cualquier planteamiento jerárquico de las ciencias al entenderse el ser como amplitud ilimitada, como ulterioridad, y no poderse fijar un referente más allá del hecho mismo de la amplitud.

Desde el pensar metafísico podemos dominar el mundo con nuestras ideas y categorías[81], pero siempre se advierte en toda época (pues el tiempo une, vincula, remite a la originalidad del ser) la necesidad de trascender nuestras categorías y *dejarnos* dominar por el ser: el Arte, la Religión, la admiración ante el saber que da lugar a la Ciencia... En esa dialéctica entre el dominar y el ser dominados, entre acción y pasión, se actualiza la verdad del ser y se da impulso al tiempo como historia: es la semilla del progreso, la *energía humana* en el mundo capaz de crear. Sólo así la Metafísica puede evitar el nihilismo que con inigualada genialidad vislumbró Nietzsche: si en lugar de desplegar lo ente en concreto se desvela el poder del ser, que en su crear es una constante superación de ese horizonte de vaciedad y de nihilidad que surca el pensar y la Historia: el único refugio frente al nihilismo, al totalitarismo y al dogmatismo como proyecciones de una misma actitud[82] (que constituyen el "agujero negro" que puede atrapar al pensar si éste se cierra sobre sí mismo) es la *ulterioridad*, la esperanza, el progreso, el *semper plus ultra.* La voluntad de sentido nietzscheana, como subrayara

[81] Proceso brillantemente analizado por M. Heidegger.

[82] La vaciedad de la nada se identifica en el absoluto con la vaciedad del todo. Sólo la amplitud indeterminada e indeterminativa los soslaya.

Heidegger[83], es arte y conocimiento: conocimiento del poder del sujeto en su apertura y en su camino de ulterioridad: posibilita el conocimiento en cuanto tal al situar al actor del conocimiento en la senda del ser. Antes que el saber se nos presenta el querer, que en realidad se quiere a sí, vuelve así de modo constante e ineludible: es la culminación del largo proceso occidental que lleva a la subjetividad comprendida como absolutidad, como verdad. Descubrimiento y más aún desvelamiento formidable que exige una continua apertura a la ulterioridad y a contemplar la subjetividad en esa ulterioridad. Así adquiere significado la singularidad de cada sujeto en la infinitud del ser y podemos trascender la "imagen industrial" del hombre, la imagen prototípica y productora de lo humano, alienadora, inclusiva y exclusiva. Deviene posible la superación del aburguesamiento de la Filosofía y la unicidad e irrepetibilidad encuentran un espacio en la apertura de horizontes y en la creación de nuevos momentos del ser. Retomemos la idea platónica como una auténtica visión que no se proyecta sólo de modo vertical, sino trans-direccional: a contemplar la ulterioridad y la vocación singular y subjetual de creación y de trascendencia. Al fin y al cabo, siempre vaga el preguntar en su radicalidad y en su incertidumbre, e ignoramos si el hombre será capaz de asumirla en toda su fuerza, pues el preguntar puede absorber nuestro pensar y sumirnos en la desesperación: ¿por qué hay diferencia entre ser y ente? ¿Por qué no sólo el ser y nada más, ningún ente, ningún límite...? Es el misterio, es esa *apertura de apertura* inasible, tensional, que suscita, hace brotar y surgir. ¿Por qué hace surgir? Es la voluntad, es el ser, es la superación de la superación. Somos el ser, y tenemos capacidad de vernos como el ser cuando progresamos, de vernos en el misterio y así adquirir éste su significado más profundo, su luz más insondable. Somos *ya*[84] en el ser al pensar el ser. Lo que vemos como contingente es momento de esa apertura[85], apertura que no cesa nunca de suscitar la gran pregunta: ¿por qué igualdad o

[83] Puede considerarse una de las ideas fundamentales de la exégesis de la voluntad de poder de Heidegger en su obra *Nietzsche*, 1961. La comprensión heideggeriana de la filosofía de Nietzsche se nos presenta como esencial para entender las directrices tomadas por la metafísica occidental.

[84] ¿No guarda acaso este "ya" gran relación con la tensión creativa entre el "ahora", y el "todavía no" de la Redención que percibiera el teólogo O. Cullmann en su obra *Christus und die Zeit* (1946), que entronca directamente con la temática de la denominada "teología de la Historia", uno de cuyos representantes actuales más destacados es el teólogo evangélico W. Pannenberg, que fuera miembro del "círculo de Heidelberg"? Cf. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, 1998, 271-287.

[85] ¿Qué es Dios? La fuerza misma de esta pregunta es en sí destello de divinidad: Dios es la Vida del ser, Dios es la Fuerza, la Tensión, la Amplitud; Dios es el progreso, que nos habla y nos comunica su absolutidad, su Amor.

diferencia entre ser y nada? ¿Por qué el ser? ¿Por qué el porqué? ¿Por qué el todo? Al preguntarlo nos descubrimos ya como el ser, al haber advertido lo radical, originario y profundo, y vemos que la verdad es esa pregunta que regresa, permanece y prosigue. Todo conduce a esa tensión, que es la absolutidad, la posibilidad...

La fascinación por el horizonte de la hermenéutica y la vinculación constante del sujeto con el pasado y con lo precedente no puede obviar, sin embargo, la cuestión por la originalidad, por la creatividad, por el surgimiento de un pensar verdaderamente autónomo que no sólo recoge las aportaciones anteriores, sino que él mismo se constituye en histórico. A nuestro juicio, el límite del post-estructuralismo es precisamente la percepción de ese "salto" o tránsito que no es reducible al "pretexto". En todo acto se puede buscar e incluso identificar un pretexto y suponer que las construcciones filosóficos proceden de la destrucción o deconstrucción de los estadios anteriores (Aristóteles sería así un "destructor" de su maestro Platón, y su filosofía enteramente interpretable y susceptible de ser desvelada desde la óptica de esta dialéctica con lo precedente), pero el hecho mismo del pensar en cuanto tal, es una mismidad óntica, una absolutidad que sólo se explica desde sí y desde su singularidad. ¿No hay lugar acaso para lo original, para lo creativo, para el autor en cuanto tal? ¿No hay lugar para el texto? ¿Es prolongable de modo indefinido hacia atrás, o no se eleva en algún momento de la Historia, ya sea con Tales de Mileto o con algún gran genio desconocido[86], un horizonte, una estela completamente nueva que, aunque reciba el influjo de las poderosas tradiciones anteriores, nos revela algo distinto y original? ¿Se les negaría originalidad a un Plotino o a un Tomás de Aquino pese a estar su trabajo inspirado en autores anteriores como Platón o Aristóteles? Lo nuevo no destruye lo antiguo: lo asume, lo eleva, le confiere un vigor nuevo y es capaz de obtener de lo grandioso algo fecundo[87]. El lugar de la originalidad es el

[86] A nuestro juicio, dos de los mayores genios de la Historia habrían sido el inventor de la escritura (fascinante tránsito de la posibilidad a la realidad) y el descubridor del número cero, de la nulidad teórica que nos ha permitido profundizar de forma admirable en el estudio de lo material. Ellos por sí solos y sus logros merecerían libros enteros consagrados a lo que supusieron para el futuro de la Humanidad.

[87] Genial intuición la de Nietzsche cuando advertía que de los errores de los grandes hombres se puede aprender más que de los aciertos comunes. Lo comprobamos, por ejemplo, en los científicos (¡cuán importante fue el error de Einstein sobre la constante cosmológica en las ecuaciones de la relatividad general, de cuya introducción habría de arrepentirse más tarde al proponerse un modelo no estático del Universo, y que aún hoy es objeto de discusión!), en los pensadores, en los historiadores...: es consustancial a la vida intelectual. Ya decía San Agustín *si enim fallor, sum* (*De Civitate Dei*, XI, 26): en el error uno se descubre como *viator* en la senda del ser, y puede gozar ante la inagotabilidad del objeto

de la ulterioridad: lo único, lo singular y lo irrepetible se comprenden desde la infinitud e inasibilidad radical del ser, desde la posibilidad de ampliar siempre el horizonte de comprensión. El pensamiento en cuanto tal, el preguntarnos como capacidad de remontarnos a los fundamentos y de trascender toda dialéctica, es en sí mismo la manifestación por excelencia de lo ulterior. Por encima de toda reducción persistirá siempre un núcleo que se podrá abordar en cada época con un espíritu nuevo, una infinitesimitud y una infinitud en la totalidad del ser. Es necesario seguir la estela de M. Heidegger (quien ha hecho de la Metafísica una reflexión sobre lo histórico y humano, abriendo las puertas de la "cárcel" o *sema* platónica que la relegaba a lo suprasensible, lejano y oculto: a la nihilidad) y mirar al pasado como un auténtico presente, tal que Parménides nos aparezca como portador de un mensaje que puede iluminar y enriquecer a todo tiempo y a todo hombre, al ser todos testigos de un mismo y universal despliegue del ser. Admiramos a los grandes genios por habernos enseñado la verdadera sencillez de lo complejo, la belleza de lo universal por todos comprensible, la posibilidad que el hombre tiene de buscar lo que subyace y prosigue a toda multiplicidad. Y los cultivadores ilustres de las ciencias del espíritu han hecho a los antiguos trascender el contexto, han penetrado en el núcleo donde se funden tiempo (nexo óntico) y ser, tal que la interpretación que cada gran filósofo hace de quienes le precedieron en la historia de la Filosofía es una obra de arte, la expresión más genuina y difícilmente superable de su propio pensamiento, al ponerlo en diálogo con las voces que en la Antigüedad se elevaron más alto. No hay comprensión del ser sin comprensión de la temporalidad. Incluso el Absoluto, en sus tres niveles, tiene "momentos ónticos", al residir su absolutidad en el despliegue en cuanto tal. Por ello, no es posible desligar la Filosofía (entendiendo por filosofía la reflexión sobre la apertura humana al ser: la pregunta por la pregunta, el posicionamiento en la dimensión de la ulterioridad) de la historia de la Filosofía[88]. En cada historia, en cada espacio temporal y cultural, debe buscarse la universalidad, el modo particular en que se encontró la tensión originaria del ser: cómo se asumió y qué sentido se le atribuyó.

---

de su conocimiento y ante la posibilidad de rectificar y de emprender nuevos caminos. Visto así, el error nos abre al ser y a su inconmensurabilidad, y constituye una exhortación para perseverar en el trabajo.

[88] La acusación de historicismo o de relativismo sería en este sentido infundada, como tratamos de mostrar a lo largo del presente trabajo, a menos que se clarifique lo que se entiende por esos términos, pues hay sin duda un "sano relativismo metodológico" y un productivo historicismo que contribuye a situar cada elemento en su contexto.

En la pregunta por el ser-totalidad se actualiza la absolutidad del ser como dinamismo y tensión creadores.

La transfiguración simbólica de la realidad (el mundo puede ser visto como una metáfora, como una narración, que la hermenéutica humana vislumbra) que todo texto, en cuanto creación humana, conlleva, es el fundamento auténtico del proceder hermenéutico y crítico. Desde esta perspectiva, ninguna autoridad, sacra o profana, puede erigirse sobre la ciencia en cuanto tal. La exégesis histórico-crítica no tiene por qué responder a presupuestos dogmáticos o tradicionales: la esencia de lo científico exige una autonomía y una libertad que sólo tendencias teológicas caracterizadas por una notable apertura (como el protestantismo liberal en el s. XIX) permitieron, aunque hoy en día incluso instituciones más apegadas a la autoridad y a la definición acrítica que ve en la Tradición un patrimonio propio de exclusiva interpretación se han visto obligadas a asimilarlas. La Historia enseña que la búsqueda autónoma, libre y carente de presupuestos dogmáticos acaba imponiéndose como necesidad de la apertura constante de la conciencia humana al ser. El diálogo fluido entre autoridad y libertad, entre conservación y apertura es necesario para situar dicha apertura en marco referencial que la haga comprensible, pero no puede hablarse en ningún momento de subordinación, y si se exige una instancia reguladora superior, ésta no puede ser otra que la conciencia humana y su búsqueda crítica y universal de los fundamentos. No se trata de que lo externo se ajuste sin más al *a priori* subjetual: es aprender a comprender que el auténtico horizonte de toda exterioridad, de toda objetualidad, debe ser el propio de la subjetividad, el propio del núcleo que reconoce lo externo como externo y que es por ende capaz de conferirle su mismidad óntica.

La verdad es ese proceder en sí hacia lo absoluto, de tal modo que lo absoluto absorba el proceder y que el proceder mismo sea expresión de la absolutidad[89]. La verdad, en cuanto verdad, se me hace evidente al conectar con el despliegue de mi intelecto, y no es por tanto legítimo acusar a la filosofía moderna y a todas las tendencias derivadas de ella de "encerrar al hombre en sí mismo": en el fundamento auténtico del ser se descubre la capacidad de unir sujeto y objeto, en cuanto el objeto responde también al horizonte potenciativo, al horizonte óntico sobre el cual se despliega la conciencia, y el sujeto es quien conoce el objeto y

[89] La certeza, la seguridad y el conocimiento de la verdad plena no es el estado ideal del hombre: las tradiciones religiosas no hablan en términos estáticos de lo que suelen denominar Cielo o Pléroma, sino de una activa participación en la vida de la Divinidad, en la vida del misterio total que es la Apertura en sí.

al conocerlo le confiere un nuevo estado no sólo gnoseológico, sino óntico, al situarlo en una perspectiva universal y única: la de esa singularidad, que es de por sí irrepetible, infinita, nueva[90]. El hombre debe hacer de sí mismo una pregunta que en cuanto pregunta se responde a sí. La mente moderna no puede conformarse sin más con las denuncias que le obligan a "abrirse a la realidad": ¿a qué realidad?, ¿no es acaso la realidad comprendida por un sujeto y en el horizonte propio de este sujeto?, ¿no manifiesta su dinamismo una pluralidad intrínseca que sólo el sujeto concentra?, ¿no es el sujeto en sí mismo realidad? El hombre moderno no vive en la incertidumbre: frente a la pretensión de seguridad (necesidad psicológica ciertamente importante), el hombre está invitado por el ser a contemplar el misterio y a conferirle un sentido siempre nuevo (exigencia de novedad). La libertad y la unicidad de cada sujeto son los principios más "objetivos", inmediatos y universales: lo más común de la "subjetividad", el momento ontológico que resume toda reciprocidad entática. Vimos anteriormente que lo indubitable no es la no-contradicción (ésta es sólo una faceta de lo fundante), sino el hecho mismo, la totalidad, la integración fundamental de ser y no-ser, la superación de toda diferencia: la apertura en cuanto trascendencia. Más allá de la decisión o de la no-decisión[91] está la capacidad humana de ampliar horizontes, de ofrecer nuevas opciones, de descubrir la perenne novedad del ser. En el infinito espacio del ser, cuyo único límite, cuya única frontera (que lo agota y lo define) sólo puede ser la apertura (es decir, el respeto por el ser), habrá siempre una solución a toda dialéctica, una respuesta a todo conflicto, la posibilidad de hallar una nueva dirección que permita a los hombres vivir en paz. En la infinitud del ser hay paz; en el hecho dialéctico en sí, en el tender de todo opuesto a su contrario, en la convergencia óntica universal, que es la base de la tolerancia, se puede

[90] Son por tanto injustificadas, a nuestro juicio, las críticas vertidas en este sentido sobre teólogos como K. Rahner o P. Tillich, que no han querido sino hacer inteligible el cristianismo (en virtud del dinamismo propio de todo ser y de la incapacidad humana de agotarlo según una interpretación determinante) al hombre contemporáneo, necesidad y deber constante de toda religión. Análogamente podría afirmarse de las tendencias reformistas y aperturistas en el judaísmo y en el islam frente a las interpretaciones unilaterales de los grupos tradicionalistas.

[91] En la filosofía china, la no-acción es la ley del sabio: "El sabio es eficaz sin actuar, instruye sin hablar" (*Tao-te king*, 2), el *wu wei*: la sabiduría manifiesta ese continuo enfrentarse del hombre con la nada, la necesidad de la nada y a su vez su rechazo a favor del ser. El hombre anhela actividad y dinamismo, y a su vez persigue azarosamente el reposo, el sosiego, la anulación del deseo y de la búsqueda, la indeterminación pura, la carencia total de condicionamiento: la nada. El hombre sintetiza, más aún expresa en el Universo, esa tensión que subyace a lo óntico y que constituye el núcleo de la absolutidad.

buscar la paz, la paz que el hombre desea y que refulge en el dinamismo del ser. *No hay paz sin tolerancia, no hay paz sin diálogo, no hay paz sin advertencia de la pluralidad del ser*. Pensar dialéctico y pensar armónico[92] convergen de este modo en la apertura del hombre al ser y en convergencia del ser en el hombre: en el momento mismo de la integración, en la búsqueda de lo constitutivo y de lo variable. Apreciamos aquí la limitación de todo lenguaje, que nos hace caer en aporías aparentes: unidad en la diversidad, diversidad en la unidad..., que responden a nuestra incapacidad de captar el momento mismo de la convergencia o de la divergencia, el hecho relativo en sí que une toda oposición y que remite a la igualdad fundamental entre ser y no-ser. La superación de toda dualidad, la superación del hombre por el hombre[93] y el hallazgo de la transfinitud del ser, tiende hacia este descubrimiento la libertad y de la apertura como esencias auténticas del ser.

[92] La tradicional contraposición entre Parménides y Heráclito (tan criticada por Heidegger), Oriente y Occidente, toda posible dualidad...

[93] El advenimiento del auténtico superhombre, dispuesto a asumir toda pregunta y toda apertura.

El progreso y la realización humana

Comprobamos en el tiempo y en el espacio que el progreso de la Ciencia y de la sociedad se produce por una relación entática entre la búsqueda del fundamento absoluto y universal y la constante necesidad de apertura[94]. Aún hoy, la inevitable dialéctica entre la búsqueda de un fundamento indubitable para la Moral y los Derechos Humanos, y a la vez, el deseo de no "cerrar" con razones metafísico-trascendentales toda discusión sobre ellos, es una prueba patente de esta relación entática que surca la Historia y el pensamiento. Delimitamos progresivos espacios ónticos, anhelos la absolutidad pero al mismo tiempo la rehuimos por su adinamismo y por los riesgos que conlleva. Si identificamos absolutidad con verdad, ansiamos el conocimiento de la verdad, pero también la tememos, la tememos porque no podemos saber si agota en sí ese fascinante movimiento continuo del ser que contemplamos en el todo. Frente a esta dialéctica, la conciencia como infinitud que se abre a la absolutidad se erige como fundamento inquebrantable de todo proceder. Respetar y promover esta conciencia es la tarea de toda legislación, meramente positiva o con pretensiones morales (esto es, de trascendentalidad, o de fundamento más allá de su propia facticidad). Tomar parte activa en el ser, auto-implicarse en el ser, adquirir conciencia de nuestra condición de seres en el ser, constituye una verdad siempre nueva: la verdad es la novedad. Más aún: la verdad es la apertura, la libertad del sujeto de fijar su senda en el horizonte del ser. Esa creatividad, que la dicta el fondo de lo personal, esa llamada a hacer del yo un ello y del ello un yo. Sólo desde la conciencia de la autonomía del sujeto y de la apertura como horizonte auténtico de la persona, sólo desde la conciencia de que el conocer y el amar ofrecen espacios siempre nuevos y nos muestran el dinamismo del ser que anhelamos por encima de todo, puede superarse toda aparente dominación del *superego*, de toda configuración que trate de determinar y categorizar la singularidad de cada sujeto. Y sólo desde la conciencia de la supremacía del sujeto que se abre al ser y a la totalidad (manifiesta en el mundo, en la sociedad, en el saber que ha de ser conocido y en la persona ha de ser amada), se puede transformar todo *id*, toda sub-conciencia, toda infra-determinación que presione sobre el núcleo autónomo de la persona, en un verdadero puente entre lo subjetual y lo objetual, más allá de todo dominio titánico. Las geniales intuiciones y

[94] Podemos denominar a este hecho, no meramente fenoménico, pues responde a la constitución más profunda y dinámica del ser, *ley entática*, según el concepto de "éntasis" que anunciábamos anteriormente: la tensión que subyace al ser.

los brillantes análisis de S. Freud que sacaron a la luz la importancia de estas determinaciones inconscientes y supraconscientes sobre la realidad subjetual deben inspirar toda reflexión sobre la autonomía y la libertad[95]. No le faltaba razón a Th. Mann cuando sugería la práctica identidad entre el concepto freudiano de "inconsciente" y lo que Schopenhauer señaló como el "sombrío reino de la voluntad"[96] . H. Marcuse contribuyó de modo eminente al diálogo entre el pensamiento marxista y tendencias de vanguardia como el psicoanálisis al advertir que las represiones inconscientes del hombre no se reducen exclusivamente al orden de lo sexual, sino que hay "sobrerrepresiones"[97] en la esfera de lo socio-económico como formas de dominio, propuesta sin duda interesante, ya que parece conjugar los efectos del *id* y del *superego* sobre el *ego*, tema a nuestro juicio de suma importancia, ya que el hombre, en cuanto busca y se abre al mundo y al ser, asume determinaciones y crea determinaciones que proceden de todos los niveles, del subjetivo y del objetivo, si bien el *yo*, el núcleo de la yoeidad, trasciende toda determinación y se sitúa como *ulterioridad*.

La verdad es *sinergia participativa*, una simbiosis entre todos los órdenes del ser que también se produce en el mundo físico en su autonomía. La unicidad de cada yo debe dejar huella en el ser. La realidad misma es creativa, transformadora, originada y originante. Descubrimos asimismo a nivel cósmico una cohesión, una progresiva

---

[95] Freud concibió el psicoanálisis no sólo como una teoría médica destinada al tratamiento de los pacientes de neurosis, sino como una teoría de la cultura: "Creemos que la cultura ha sido creada obedeciendo al impulso de las necesidades vitales y a costa de la satisfacción de los instintos, que es de continuo creada de nuevo, en gran parte, del mismo modo, pues cada individuo que entra en la sociedad humana repite, en provecho de la colectividad, el sacrificio de la satisfacción de sus instintos" (*Introducción al psicoanálisis*, 1998, 18, edición de las conferencias pronunciadas por Freud durante los cursos de 1915-1916 y 1916-1917). Sin embargo, el psicoanálisis no puede erigirse en explicación total y radical de lo humano, esto es, una en una teoría antropológica completa y que se justifica desde sus propios presupuestos (como ya pusiera de relieve K. Popper). Las teorías de Freud y los trabajos posteriores en esa línea han significado para la Ciencia y para el pensamiento la advertencia de la importancia fundamental de lo inconsciente en la existencia humana y en el desarrollo de la cultura, y la relevancia de lo sexual en el contexto antropológico y sociológico: "A primera vista parece por completo ociosa la discusión de si se ha de hacer coincidir lo psíquico con lo consciente o, por el contrario, extender los dominios de lo primero más allá de los límites de la conciencia; no obstante, puedo aseguraros que la aceptación de los procesos psíquicos inconscientes inicia en la ciencia una nueva orientación decisiva" (*Op. cit.* 17). Por ello, ni la Ciencia ni la Filosofía pueden mantenerse al margen de estas investigaciones.

[96] Thomas Mann, premio Nobel de Literatura en 1929, pronunció una serie de conferencias publicadas en la edición española como *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, 2000, 79-80.

[97] Cf. *Psychoanalyse und Politik. Kritische Studien zur Philosophie*, 1968, ed. K.H. Haag *et alii*, traducido al castellano como *Psicoanálisis y política*, 1969.

asociación que tiende al orden y que al mismo tiempo manifiesta un incontrolable dinamismo: descubrimos la mismidad del hecho entático, la absolutidad del hecho dialéctico por encima de la oposición misma; la absolutidad de la identidad fundamental entre el ser y el no-ser, que es el núcleo del hecho dialéctico tomado en sí mismo. Es una cohesión que yo contribuyo a crear y que me eleva al plano superformal, al entendimiento de los principios necesarios y, más aún, al entendimiento del dinamismo como nuclear al ser. Esta coexistencia cohesiva entre orden y dinamismo es una exhortación a buscar siempre cauces nuevos de diálogo y asimilación. El conocimiento y la actividad creadora del hombre es superación de toda dialéctica, es, más aún, dialectización de la dialéctica, transfinitación de la dialéctica, proyección de la dialéctica sobre sí misma, que conduce a su resolución en el yo como integración siempre misteriosa de lo inmutable y lo dinámico. En el hombre que se maravilla y se arroja con la confianza de quien busca en el misterio se integran fascinación y problemática. Esta misma tensión es heredada por el cuerpo social, para el cual no puede haber una verdadera concepción del hombre, una verdadera religión o un verdadero concepto del mundo y de la misma sociedad humana: la sociedad debe únicamente garantizar las condiciones de posibilidad de que cualquiera de dichas concepciones pueda ser libremente expresada y aun vivida por los ciudadanos.

Podemos apreciar aquí cómo el alcance del giro copernicano de Kant se proyecta desde el espacio de la razón pura (tránsito del análisis del objeto pensado al hecho de pensar en sí y a las condiciones apriorísticas que hacen que tal pensar sea posible, más que al objeto en cuanto tal) a todas las dimensiones del hombre: el Estado está obligado a permanecer en un agnosticismo metodológico, en el hecho entático en sí mismo, a fin de garantizar que todo ciudadano pueda expresar con libertad su unicidad en relación con el ser. El Estado debe ofrecer las condiciones de posibilidad, esto es, los requisitos legislativos, judiciales o ejecutivos para que la dignidad humana sea preservada y promovida. Queda así claro que una ideología de pretensiones asesinas o genocidas no puede ser permitida en un Estado de Derecho, puesto que atenta contra la libertad humana e impide que otras ideologías, opiniones o cosmovisiones puedan ser expresadas. Destruiría todo *a priori*. La sociedad democrática ansía y desea tender hacia la verdad, su horizonte óntico, pero consciente de la pluralidad humana y del dinamismo del ser que percibe el hombre, busca la absolutidad que se da en la tensión misma entre todo opuesto, para así garantizar que todos puedan buscar libre y autónomamente (es decir, siendo todos hombres) la verdadera

dimensión del ser. La definición de J. Stuart Mill, fundamento insoslayable de la moderna sociedad democrática, que considera la verdad en términos negativos, esto es, según sus límites ("mi libertad personal acaba donde comienza la libertad del otro") no debe ser vista como una definición restrictiva, pesimista o incompleta. Cierto es que no define la libertad en cuanto tal, sino las condiciones de que se dé. Nuevamente, la importancia del giro kantiano se hace aquí visible: ni Mill ni ningún pensador comprometido con la Democracia y con la promoción del hombre por el hombre puede creerse sabedor de la auténtica esencia de la libertad. No hay hombre o religión que lo sepa, porque la libertad se percibe siempre como apertura, y remite a la infinitud inasible del ser. Sólo el Absoluto tomado en sí mismo podría conocer la auténtica esencia de la libertad. Nosotros sólo llegamos a advertir niveles de cohesión en el ser que nos permiten atisbar los rasgos más importantes que quizá comprenda. Pero precisamente para que cada pensador y cada persona comprometida con el conocimiento pueda ser sujeto de esa búsqueda a la que todo hombre parece estar llamado, una búsqueda que se hace apertura al horizonte insondable del ser y que se maravilla ante su fascinante dinamismo (dinamismo que torna belleza, arte, creación pura en el hombre), el Estado no debe abogar por una *verdad*, sea la verdad de la libertad o la verdad de la verdad, sino por un posicionamiento en y ante el ser (en y ante la búsqueda humana de la verdad, que sólo en el absoluto se identificará con el ser, al convergir en él toda apertura y toda transfinitud), por una descripción de las condiciones de posibilidad que permiten que todo hombre pueda efectuar una búsqueda libre, que todo hombre pueda ser él mismo, pueda manifestar y anhelar sus deseos y sus aspiraciones. La Lógica (entendiendo el análisis riguroso de tales condiciones de posibilidad) pertenece a la esfera pública; la Metafísica concierne a cada persona en su dimensión más íntima: pertenece a la esfera privada. Toda creencia, juicio, opinión o convicción que vaya más allá de las condiciones de posibilidad de que tal creencia, juicio, opinión o convicción sea expresada pertenece a la esfera de lo privado. Y esto no significa, en modo alguno, que una persona no pueda manifestar públicamente sus ideas: simplemente que los demás no están obligados a aceptarlas si con ello no quebrantan las condiciones –leyes, normas, consensos...- que permiten que el Estado de Derecho funcione y garantice la libertad individual: tal expresión sería de persona a persona, nunca desde la persona al cuerpo social o desde el cuerpo social a la persona. Lo profundo habla a la persona en su intimidad, quien verdaderamente ama lo profundo no tiene como primera aspiración que

lo profundo en lo que cree se erija en convicción pública, triunfe o sea reconocido por todos: simplemente que sea amado sinceramente por los corazones: *Cor ad cor loquitur*, decía J.-H. Newman. La esfera de la conciencia ("lo privado") es el horizonte auténtico de lo profundo, porque sólo la infinitud que constituye cada persona puede comprender (ya que cada comprensión es un acto del sujeto) su alcance y su influjo. La genialidad de I. Kant, de perenne influjo en la historia intelectual de la Humanidad, radica precisamente en haber advertido la grandeza de la libertad y de toda búsqueda humana, dándose cuenta de que tal grandeza sólo podía ser preservada si la sociedad no se escoraba hacia una opción en particular, sino que garantizaba la apertura. Más aún: podemos hoy decir que, en la apertura misma, en el ofrecimiento de tales garantías, reside la tendencia hacia la absolutidad, reside la tendencia hacia la verdad, y que el horizonte auténtico del hombre es la percepción de la radicalidad de esta llamada a la auto-trascendencia en el horizonte infinito del ser, que es una llamada al diálogo[98] y a la tolerancia como espacios donde la persona puede darse a sí su propio fin: espacios donde la persona puede ser ella misma.

La evolución cósmica[99] culmina en el hombre, capaz de autoconciencia, que al buscar y preguntar retrotrae esa ansia de unidad con la totalidad originaria: actualiza la superforma en ese preguntar, se hace él mismo superformal, constantemente trascendente y

[98] Se trata de lo que R. Panikkar ha llamado "diálogo dialógico", en contraposición al diálogo dialéctico, tan característico del devenir histórico del pensamiento occidental: un diálogo "hacia delante", en profundo, en lugar de un diálogo basado en la diferencia. Un diálogo que, al reconocer la singularidad e infinitesimitud de cada vivencia religiosa y cultural, evita toda comparación jerárquica, que distorsionaría tal singularidad al presuponer un marco común desde el cual juzgar las diversas culturas y religiones.

[99] Un autor a nuestro juicio esencial en la reflexión filosófica sobre el fenómeno evolutivo es Henri Bergson (premio Nobel de Literatura en 1927). Contra el determinismo, Bergson ve en lo psíquico la duración, la cualidad, la libertad... Lo psíquico es duración: su tiempo es el tiempo concreto y no espacializado: es la esencia de lo libre, el perpetuo crear. La materia constituye la memoria efectiva de la vida psíquica. El devenir histórico, los procesos evolutivos, son así fenómenos durativos, fenómenos en los que la Naturaleza crea: Bergson alcanza el concepto, fundamental en el pensamiento de Teilhard de Chardin, de "evolución creativa", que descubre la intuición. Subsiste en la Naturaleza un *élan vital*, un impulso vital que todo lo anima, que se ramifica y se erige como fuente de toda vida. La Evolución no sólo está determinada por causas externas, descritas por la teoría darwiniana, sino por un impulso interno. A pesar de la multiplicidad que nos manifiesta el entendimiento, podemos vislumbrar un proceso simple de creación. La duración, el tránsito temporal, conlleva creación, surgimiento de nuevas formas. Así, la concepción de lo temporal experimenta un notable avance al incluir Bergson el factor de lo creativo. El tiempo no es ya una entidad inmutable y absoluta, como en la física clásica, sino algo esencialmente dinámico, un conjuntor ontológico entre lo ideal y lo real. Fascinante idea, sin duda, la de evolución creativa, que nos permite contemplar la maravilla del dinamismo de todo lo material.

trascendible. Pero no tiene un fin temporal: la plena autoconciencia de su carácter de novedad plena se da en la donación al misterio, en el amor. En cada hombre se actualiza ya la plenitud del ser. Desconocemos el fin profundo de la existencia en el mundo como espacio de nuestra acción: estamos para no saber para qué estamos. Pero esta indeterminación, esta ignorancia es en sí invitación a la apertura y a la búsqueda, a dar nosotros ese sentido (y el creyente a descubrir a Dios como su horizonte de sentido). Es una exhortación a la búsqueda de la ulterioridad, a la auto-trascendencia, al ansia de cultura, de exquisitez, de sabiduría, de bondad...: de humanidad[100].

En categorías teológicas cristianas (o considerando lo crístico como constante de toda experiencia religiosa, en el sentido de R. Panikkar), Jesucristo culmina, universaliza la plenitud, lo asume todo: es universal-concreto (en expresión de H. U. von Balthasar), y la dialéctica entre singularidad y pluralidad que se asume en Cristo se manifiesta también en la estructura de la Iglesia, comunidad de creyentes (siempre y cuando estas consideraciones sean observadas desde sus intrínsecas limitaciones: desde una categorización cristiana que ni puede ni pretende ser absolutizadora, sino aporte desde su singularidad única y siempre novedosa, que no entra en confrontación con las singularidades únicas y novedosas que constituyen las demás religiones que se abren ante el mismo misterio de lo óntico). Cristo es la religación en sí, la religación del todo creacional con el todo creativo, de toda singularidad con toda pluralidad: la religación de la realidad consigo misma mediante el amor, que es capaz de discernir la unicidad de la conciencia, el mundo que constituye cada individuo. Cristo como universal-concreto, como *siervo* (síntesis, integración en la acción) es momento culminante del ser[101].

---

[100] En nuestros días apremia el esfuerzo a favor de la igualdad frente al dominio de lo económico (lo anti-artístico, lo involutivo, lo a-cultural, lo contrario al más genuino humanismo), que si deviene alienación simboliza la pérdida de esperanza en el futuro, el alejamiento de la senda de lo ulterior, la anulación de la perspectiva del progreso.

[101] H. Küng, en *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (1994), ofrece un estudio sistemático siguiendo los principios teóricos fundamentales de la teoría de los paradigmas de T. Kuhn (que el teólogo suizo aplica a la descripción de los principios constitutivos del Cristianismo y de su despliegue histórico-fenoménico en sus diversas variables) en el que muestra la necesaria distinción entre esencia y variabilidad paradigmática, auténtica pero no siempre discernible con facilidad, y expone unas reflexiones de sumo interés sobre la teología cristiana en el contexto filosófico de las diferentes épocas, cuyas figuras paradigmáticas habrían sido, a juicio de Küng, San Pablo para el paradigma vetero-eclesial, Orígenes para el paradigma helenista, San Agustín y Santo Tomás de Aquino para el católico-medieval, Lutero y Calvino para el reformado, y F. Schleiermacher para el moderno (si bien a nuestro juicio, junto con el eminente teólogo y filósofo alemán, deberían figurar K. Rahner y otros grandes teólogos como representantes más propios del dinamismo cristiano del s. XX),

El mundo debe progresar en esa autoconciencia operante, que abre: debe amar, debe conocer, debe elevar y elevarse... Es reto del hombre[102] universalizar lo logrado, introducir la Historia en cada hombre y buscar la paz y la concordia como horizontes plenos. Desde esta perspectiva, la Ilustración es, sin duda, uno de los movimientos culturales más poderosos que haya experimentado la historia universal. Continua búsqueda de los ideales más excelsos del ser humano, optimismo y confianza en la capacidad humana de hallar su propio horizonte; heraldos de la libertad, de la autonomía y de la grandeza del espíritu humando... Movimiento de proyección universal que creyó en la tolerancia, en el Arte, en el valor de las leyes, en la comunidad y fraternidad humanas, en el progreso.

Los siglos precedentes han alcanzado logros en la comprensión del hombre (libertad, igualdad, fraternidad) y de la Naturaleza (Ciencia, Tecnología) sin parangón, un auténtico progreso en la búsqueda y en la apertura. El desafío de los siglos venideros no es sólo profundizar en estos hitos y continuarlos, sino universalizarlos, trasladarlos a todos los pueblos y culturas, conscientes de que compartimos un común destino, una común llamada[103]. Si la libertad ha caracterizado los últimos siglos, la igualdad debe ser la aspiración primaria del presente tiempo, camino auténtico hacia la fraternidad, hacia la sinergia participativa, de la mutua imbricación en la verdad y en el ser. El alcance de la *ratio theoretica* puede ser así comprendido desde las dimensiones propias de la *ratio practica*,

---

elevado a rango de categoría universal durante la Ilustración. La teología contemporánea ha ampliado su horizonte de discurso: ya no habla sólo sobre Dios, sino también sobre el hombre desde sí mismo, consciente de que a través de Cristo la Divinidad ha asumido lo humano en su totalidad, en todas sus dimensiones (en la virtud, en la esperanza, en el desaliento, en el pecado...): "El gozo y la esperanza, la tristeza y la congoja de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son también gozo y esperanza, tristeza y congoja de los discípulos de Cristo. Y no hay nada verdaderamente humano que no encuentre eco en sus corazones. Porque su comunidad está formada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el reino del Padre y han recibido el anuncio de la salvación para comunicárselo a todos. Por eso, esta comunidad se siente íntimamente unida con el género humano y con su historia" (constitución del concilio ecuménico Vaticano II *Gaudium et Spes*, 1). Al respecto de la evolución histórica de las relaciones entre Iglesia y sociedad secular, véase el valiosísimo estudio de H. Fries, "Reino de Dios e Iglesia. Conciliación histórica", en "Comunidad, Iglesia, Confesiones y Ecumene", K. Lehmann, F.-X- Kaufmann, H. Fries, W. Pannenberg, A. F. von Campenhausen, P. Krämer, *Fe cristiana y sociedad moderna*, 29, 106-144.

[102] Hombre que se manifiesta según lo masculino y lo femenino, proyecciones de esa común humanidad llamadas ambas a descubrir en la apertura, en el conocimiento y el amor, el horizonte del núcleo personal.

[103] La Ciencia y el Arte invitan a admirar, a contemplar, a fascinarse, a reconocer lo inefable que surca el ser y que surge del ser. Recordamos los versos de R.M. Rilke: "*Selig die wissen, dass hinter allen Sprachen; dass Unsägbare steht*".

que nos enseña que el conocimiento es susceptible de una orientación liberatoria y emancipadora[104]. Desde la perspectiva de la ulterioridad cabe decir, sin embargo, que no es posible reducir las ciencias y más aún la proyección intelectiva del espíritu humano a un fin práctico categorizable, sino que la actividad científica en cuanto tal y en cualquiera de sus vertientes constituye en sí misma una manifestación de la capacidad humana de progreso y de trascendencia de todo horizonte prefijado y condicionante: la Ciencia es en sí una labor siempre por realizar, que apela a la dimensión profunda del ser humano abierto al ser y que sólo puede explicarse en último término desde esta apertura comunicativa al ser.

La apertura del hombre al ser asume la certera fascinación que profesamos ante la Ciencia y la naturaleza que nos revela: la complejidad de los sistemas más elementales, la maravilla de la vida y su inabarcabilidad por el método científico más estricto, el admirable hecho de la Evolución, de la variabilidad, del cambio y del dinamismo en el seno del Universo... ¡Cuántos gloriosos conocimientos ha otorgado la Ciencia al Hombre en los últimos siglos, llevándonos a esferas sublimes donde la belleza y la magnificencia del Cosmos se perciben de modo privilegiado! Y en el devenir histórico se atisba lo divino, lo gratuito, el don de Dios. Marx y Hegel apreciaron esa direccionalidad de la Historia, pero negaron la Providencia. La Providencia no ha de ser vista como un obstáculo, una indeterminación inaceptable para un sistema racional y humano. La Providencia ha de ser contemplada más bien desde la óptica del ser y del misterio: todo lo que nos rodea, nosotros mismos, somos un misterio, algo que incluso sobrepasa nuestras mismas ansias y nuestra misma sorpresa, nuestra capacidad de asombro y de subyugo: el misterio como presencia de la *ulterioridad*. G. Vico distinguía entre el orden natural y el orden histórico. Era este último el terreno de la acción y de la creatividad humana, y por ende lo que el hombre puede llegar a conocer mejor. ¡Es en ese terreno donde se contempla con mayor hondura el ansia humana de lo divino,

[104] Cabe aquí una identificación bastante general y analógica entre la nueva teoría crítica de J. Habermas y, en un contexto diferente, la acentuación llevada a cabo por las distintas teologías de la liberación en el valor de la *ortopraxis* y en la posibilidad de discernir una constitución ortopráctica de la fe cristiana orientada a la erradicación de la injusticia y del sufrimiento. Habermas ha expuesto la interesante división de las ciencias en *alpha* (las ciencias del espíritu, orientadas hacia la *praxis comunicativa*), *beta* (las ciencias de la naturaleza, interesadas por la *praxis técnica*) y *gamma* (las ciencias sociales, referidas a la *praxis critica* o emancipatoria). Cf. *Conocimiento e interés*, 1968, donde el filósofo de Frankfurt retoma la interpretación de sus predecesores en la Escuela Adorno y Horkheimer y su interpretación crítica de la Ilustración esencialmente orientada a la *praxis*.

y el inefable y supremo acto de la relación entre Dios y el hombre que es "es historia de amor"[105]!

El hombre es ser social. Encerrarse en uno mismo aniquila posibilidades y obtura el horizonte trascendental al que ha de abrirse. La infinitud de la conciencia sólo se descubre al contactar con otras singularidades que se enfrenta al mismo misterio. Así, la tensión propio-ajeno se resuelve en el servicio a lo universal, a la Humanidad, por parte de lo singular, que se ve integrado en una totalidad que permite iluminar la oscuridad que atormenta su espíritu al compartir sus dudas y sus ansias con otro: el individuo sólo avanza compartiendo. No lo hace porque redunde en él: la presencia del misterio y la apertura constante del horizonte de posibilidades requiere algo que sea un fin en sí mismo, de algo que asuma su propia entidad y su propio despliegue, desinteresado y universal: algo lanzado, arrojado al misterio, un signo de esperanza. Por ello, la sociedad es tarea de todos. Se potencia la iniciativa privada, que surge del sujeto autónomo que se ve en un mundo que asimila y al que se abre mediante su acción, vista ahora como servicio. Sin esta idea de servicio no podría existir el Estado. El servicio a la sociedad, servicio al que todos, científicos, intelectuales, estadistas... están llamados, constituye el fundamento de la integración de la perspectiva que aboga decididamente por lo social, y aquella que defiende ante todo la autonomía del individuo, la libertad: socialismo y liberalismo convergen en una visión que contemple al hombre como abierto a sus semejantes. La superación misma de la dualidad en la visión del ser como misterio constituye una llamada al compromiso, a la acción por parte del sujeto que alcanza plena subjetividad en su entrega existencial al *tú*, a la comunidad de personas[106].

A. Sen ha mostrado la necesidad de organizarse democráticamente (esto es, respetando las ansias de toda persona de ser ella misma un fundamento, una novedad perenne para el Universo y para la Historia que se abre a la totalidad y en virtud de su acción, en virtud de su darse propiamente en el horizonte del ser, se realiza a sí misma en comunidad con todo hombre) para combatir la pobreza[107]. La Humanidad no puede

---

[105]Ésta es, a nuestro juicio, la idea fundamental de muchas obras del teólogo español, profesor en Salamanca, J.L. Ruiz de la Peña, entre ellas *Creación, Gracia, Salvación* o *El don de Dios*.

[106] Cf. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain* y *L'homme problématique*, ambas de 1955.

[107] Amartya Sen, galardonado con el premio Nobel de Economía en 1998, ha escrito, entre otras obras importantes que conjugan la técnica propia de las ciencias económicas con la constante preocupación por la búsqueda de soluciones a los problemas que afligen la

resignarse a que haya pobres, como un *fait accompli* insoslayable. Después de haber logrado hitos antes inimaginables, de haber sido capaces de trascender toda aspiración y de ampliar de continuo el horizonte de posibilidades (el *progreso* es quizá la noción más perenne de ese movimiento de grandiosos espíritus que vertieron sobre el mundo luces aún hoy encendidas: la Ilustración, la entrada del hombre en la auténtica auto-comprensión de su propia capacidad y de su vocación más intrínseca a la apertura y al conocimiento, la erección del sujeto autónomo como autoridad máxima de su conciencia), no podemos resignarnos ante el hecho del sufrimiento. No presuponemos, en modo alguno, un progreso constante: la dinamicidad misma del devenir humano manifiesta esa carencia de uniformidad. Por progreso entendemos la apertura que de por sí cada sujeto ofrece y que la Humanidad ha sido capaz de llevar a cabo a lo largo de los siglos. Progreso que afecta a todas las dimensiones de la existencia. Porque, aunque ese progreso no siempre sea visible (el hambre, la pobreza, el subdesarrollo, la pérdida del horizonte del bien...), el hecho de conocer cada vez más y de vivir ya en un tiempo siempre distinto capaz de asimilar lo anterior es en sí signo de progreso. Todo progreso es de por sí tendencia al progreso, aunque no lo realice y finalice: *el progreso es la verdad del ser*, el progreso es apertura, penetración, intensidad, vivencia, conocimiento, ansia, deseo, arte. El progreso resume, sintetiza e integra la totalidad del ser y del hombre, es elevación constante del ser por el ser, es expresión de la inmanencia y de la trascendencia, es manifestación de la tensión que crea y origina mundos antiguos o nuevos, es la concreción de lo absoluto en la Historia: el progreso torna así biografía del ser, despliegue de toda potencia y mismidad de todo acto, superación de toda posible dualidad en el mirar hacia un adelante infinito. La Ciencia, el Arte, el pensamiento, la Cultura, la Técnica...: todas ellas dan fe del progreso, y también de su indeterminación e incognoscibilidad (en las que radica su misterio y su atracción). No sabemos hacia dónde nos lleva el progreso, pero sabemos que nos lleva, que nos traslada en el espacio óntico, que es el ser mismo que nos invita a seguirle en la totalidad, en el categorumen que integra ser y no-ser: en ese llevarnos logramos adquirir conciencia de la absolutidad; en esa afirmación de lo integrador como verdad del ser adquirimos conciencia de nuestro destino: crear. ¿Por qué la justicia, la libertad, el bien...? Porque posibilitan la apertura al ser y la pertenencia, la imbricación en

existencia de los más desfavorecidos, *Inequality Re-examined,* 1997, *Choice, Welfare and Measurement,* 1999, *On Ethics and Economics,* 1999, *Development as Freedom,* New Delhi, 2000,

la éntasis del ser, en la ulterioridad. La Ética debe ser así "ética de loo ulterior", ética de la posibilidad, y las leyes el reconocimiento de esas condiciones de posibilidad de la promoción de la persona en cuanto persona, sobre las que el discurso ético está llamado a reflexionar constantemente.

La Educación es la puerta del progreso. Ni la pobreza, ni la injusticia, ni la desigualdad ni la violencia cesarán sin una educación universal que abra a todos los hombres al fascinante horizonte del ser. Una educación que nos manifieste la constancia del preguntar humano por el absoluto, que nos enseñe las grandes tradiciones de todas las culturas, que exponga la pluralidad y el dinamismo de la verdad, el valor de las religiones como cauces creadores de cultura que han suscitado formidables logros científicos, filosóficos y artísticos y que son llamadas perennes a la paz y al amor fraterno entre los hombres unidos ante un mismo misterio... Tengo esperanza en la educación, tengo esperanza en esa "intelectualización" del hombre que le permita ver las maravillas del conocimiento, bien imperecedero, posesión más preciada del hombre... Leer a los clásicos, sumirse en la belleza de los versos de los sublimes autores que han sido decoro de Oriente y de Occidente, ser partícipes de la tendencia a la absolutidad que presenta todo destello de inteligencia y de sabiduría, disfrutar ante los hitos de la Ciencia y la penetración efectuada por el hombre en la estructura más íntima de la materia y del Universo... ¿Cómo no puede ello de por sí abrir al hombre al ser, abrirle a la bondad y a la belleza, exhortarle a ser él sujeto de esos descubrimientos y de esos logros, mostrarle espacios siempre nuevos donde realizarse y promoverse como persona? Todo conocimiento acrecienta nuestras ansias del Absoluto: nos transporta al horizonte auténtico de salvación. Toda sociedad está necesitada de una recuperación del sentido auténtico de la Educación, que abra al hombre a los grandes ideales que han guiado a la Humanidad a lo largo de los siglos y que le han hecho protagonista de tantos hitos y logros, de los peligros a que se enfrenta el hombre, de las grandes directrices morales que los pensadores más insignes de Oriente y Occidente han proclamado... Nadie está exento de esta labor. Ni siquiera las sociedades más desarrolladas pueden evitarlo[108]. En efecto, experimentamos en éstas cómo, pese a la relevancia de los avances tecnológicos y culturales, pese a la adquisición de libertades otrora inimaginables, otros dominios

[108] El inconformismo y el ansia de ulterioridad no suponen *de principio* una revolución, sino la evolución constante que es en sí revolución con respecto a todo lo que le es extraño y lo que constituye un lastre para el progreso del hombre: es una revolución convergente, armonizante; una revolución humana.

emergen aun sin advertirlo. La incultura, la falta de igualdad ante la ley, el dominio tiránico d lo económico, el conformismo[109], la falta de honestidad, el enriquecimiento ilícito, la injusticia social[110], la manipulación informativa, el crecimiento del mal periodismo y de la frivolidad y la fascinación que llegan a ejercer sobre la gran masa de la población (que, haya recibido o no formación, puede permanecer aún alejada del espacio de la inteligencia, de las luces de lo ilustrado, presa de lo inmediato, irreflexivo y evasivo, olvidando el gran proyecto de la Humanidad, que es ante todo la universalización del conocimiento y la contribución de toda persona al progreso del saber), la indiferencia de la juventud y de amplios sectores de la población al conocimiento, a la Ciencia, al Arte, a la religión; la despersonalización de la existencia y el seguimiento incondicional de las tendencias auto-impuestas, la pérdida del espíritu crítico que permitió en su momento el surgimiento de los sistemas democráticos y de la libertad individual, etc. Mucho podríamos detenernos a analizar éstos y otros factores que dificultan el progreso humano aun en las sociedades más avanzadas. No lo haremos, por razones de extensión, pero sí podemos decir que tenemos esperanza en el hombre y la confianza y que, a pesar de todo, pueda asumir lo que quienes nos antecedieron nos han legado y puedan contribuir al progreso humano y a la promoción de cada persona. El que haya cada vez más voluntarios comprometidos con las tareas sociales más apremiantes, tantos investigadores que desean por encima de su triunfo personal el cese del sufrimiento y del dolor que afligen a tantos hombres y mujeres y una creciente sensibilización social hacia ciertas causas es un noble aliento de esperanza. Pueden imaginarse infinitas situaciones posibles para el hombre, un número indefinido de escenarios, de espacios, de desafíos...: pero por encima de todo permanece el hombre, erguido, que camina en el tiempo hacia un lugar ignoto, pero de seguro fascinante y soberano: el hombre *progresa*.

---

[109] No exageraré al decir que, si de algo habré de arrepentirme yo y a mi juicio toda persona que se aventura en el fascinante horizonte del saber, es de haberse sentido tentado por el conservadurismo y el dogmatismo, y más aún de haber caído en ellos como recintos que ofrecen una aparente seguridad y tranquilidad intelectual y psicológica. Esa cadencia conformista que busca ante todo la estabilidad y la victoria en un combate en realidad inexistente entre mi pensamiento y el ajeno, ignora que el ser es la apertura, la tensión, el preguntar mismo que crea y forja el futuro, el progreso y el dinamismo. Es la constante tentación de la inteligencia en todas sus dimensiones: científicas, filosóficas, religiosas... Frente a ello, la exhortación a ser partícipes de la maravilla de la ulterioridad.

[110] Quizá nada haya que los hombres rechacen con tanta contundencia como la injusticia. En efecto: la injusticia cierra la esperanza, cierra al hombre de su apertura al ser y por tanto de su verdad más plena.

Aun en la conciencia de la incapacidad humana de dotar de perfección al existir, de que quizá sea inevitable que la pobreza sea una constante en la Historia, la Humanidad no puede operar desde la categoría de lo indefectible, del *fatum*: la idea como culminación, la proyección en lo ideal, puede y debe ser una aspiración, un conato, una exhortación. Toda persona puede así mostrar su dinamismo en el plano de lo posible, de posibilidades que se amplían y se descubren y que nos muestran la auténtica potencia, el verdadero poder de lo real. Una Humanidad unida y capaz de sacrificio conjunto si ello repercute en el bien de los más desfavorecidos, es un ideal: el ideal en virtud del cual el sujeto autónomo es capaz de servir, de hacer de su acción un fin en sí misma que contribuye al bien de la comunidad fraterna humana. La Ciencia y el pensamiento no pueden resignarse ante hechos consumados: la Historia de la Humanidad manifiesta la auto-superación del hombre, la búsqueda del bien como completitud y absolutidad de toda aspiración, como espacio óntico al que toda mente se abre. Es una tarea que implica a todo hombre: el progreso conjunto en libertad, en igualdad[111] y en fraternidad[112], las grandes categorías que hemos

[111] El comunismo como fuerza política intentó, en su noble afán por suprimir las desigualdades materiales que tanto afligían a los hombres en todo el mundo, acabar con el egoísmo y la tendencia al individualismo mediante el cese de toda propiedad privada e incluso de toda constitución democrática de la sociedad. Comprensible en aquellas turbulentas épocas, comprensible desde la óptica de ese noble anhelo por ayudar a los más desfavorecidos, y aún hoy hemos de agradecer al marxismo el haber introducido en amplios sectores europeos esa conciencia de justicia social, esa conciencia de lo social como elemento ineludible en todo progreso humano. Si hemos adquirido una conciencia de la necesidad de conjugar lo social con lo individual y de que los más desfavorecidos han de ser horizonte constante de todo Gobierno y de todo hombre, es en parte gracias al comunismo (y, sin duda, gracias a las religiones y a su llamada a la caridad, que debe ser patrimonio universal de todo el que se dispone a la comunión con la Divinidad, a la comunión con un Absoluto que es Donación Pura). Una filosofía o un sistema de pensamiento y de acción social capaz de integrar ese afán social con las necesidades propias y los deseos autónomos de cada individuo en el marco de una democracia donde el sujeto pueda alcanzar sus auténticos horizontes, es sin duda una opción política de gran envergadura. En este sentido, la socialdemocracia se presenta hoy como una presencia necesaria si se quieren conjugar todos estos factores, y a nuestro juicio quienes compartan lo anteriormente expresado pueden hallar en estas tendencias socialdemócratas (siempre analizadas de modo crítico) un espacio auténtico de realización de estos ideales. El socialismo, en efecto, es capaz de integrar la necesidad de lo social con la búsqueda de la promoción del individuo en un marco democrático, consciente de que el individuo sólo progresa auténticamente en el servicio a la sociedad y en la adquisición de una conciencia social común. El Estado debe respetar, ante todo, las condiciones de posibilidad del despliegue y de la auto-trascendencia de todo hombre: las condiciones de posibilidad de que el hombre sea hombre.

[112] A nuestro juicio, es necesario que este servicio común a la tarea universal humana se manifiesta en la mejora de la Educación y en la ampliación de los servicios públicos como

heredado y que estamos llamados a "reconquistar" (la reconquista de lo dado es un deber de todo hombre, según Goethe)[113]. Una exhortación al inconformismo, a la búsqueda de un filosofar que haga justicia a la idea de progreso que de modo tan notable ha caracterizado la cultura occidental[114].

---

dimensionalización de esa proyección de la conciencia política del Estado al servicio a cada sujeto. Proponemos también la institución de fronteras económicas, tal que el alcance de determinadas cotas monetarias suponga para la entidad privada una obligación a contribuir al progreso de los países pobres y en especial a su formación mediante un porcentaje de sus beneficios. Es necesaria una revisión crítica de los fundamentos del actual sistema bursátil y del capitalismo en general. Las contradicciones se resuelven abriendo un mayor horizonte de posibilidades (en cierto sentido, es una "huida hacia delante", hacia la infinitud del ser siempre nuevo), hasta llegar a la ausencia de contradicción, a la igualdad fundamental del ser con el no-ser. La protesta ante el enriquecimiento casi ilimitado de ciertas personas y la pobreza extrema de otros miembros del género humano no se debe al resentimiento o a la incomprensión de que quizá los primeros hayan conseguido lo que tienen con esfuerzo e iniciativa. Es una conciencia de la ficción que tales fortunas constituyen (una concepción del intercambio material humano configurada en el contexto de la historia occidental y que se quiere aplicar, sin más, a otros países), de la injusticia que supone el que siendo todos hombres algunos ni siquiera puedan manifestar su dignidad propia también en su vivencia natural. Quienes han alcanzado fortunas tan elevadas, si realmente lo han hecho en virtud de su iniciativa y de su esfuerzo, deben, por concepto (por inteligencia, por caridad...: por humanidad), adquirir conciencia del estado de injusticia y de horrendo sufrimiento humano, y deben adquirir conciencia de que todo hombre está llamado a servir a la sociedad, una sociedad gracias a la cual han adquirido tales fortunas (ya que su trabajo ha sido recompensado por la sociedad en forma de ganancias materiales). Coincidimos con H. Marcuse en su denuncia del consumismo y del despilfarro que se da en muchos estados desarrollados como nuevas formas de alineación, máscaras o velos que ocultan el auténtico existir social y que sumen al hombre en el egoísmo, en la alienación. Eliminar ese despilfarro (tanto a nivel estatal, con una política de ahorro más intensa, como a nivel individual, con una concienciación a todos los niveles de la constitución solidaria del ente social) permitiría incrementar el gasto en lo importante, en las áreas profundas y auténticas del hombre como ser social: la Educación, la Salud, la erradicación de la pobreza, la investigación científica... Sólo así puede generarse un verdadero bienestar que nos implique a todos en la fascinante tarea de forjar el futuro. Cf. H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964.

[113] Para quienes profesen la fe en un Dios, el concepto de "gracia" (que no es exclusivamente cristiano, y en este sentido urge una investigación profunda sobre la correlación entre nociones consideradas propias del cristianismo y cómo otras religiones han sido capaces de expresar estos contenidos en sus tradiciones) es un impulso si cabe mayor a estos fines. La gracia de Dios brota del misterio, que se concreta en la vida de cada hombre, que se da y se comunica abriendo nuevos horizontes. Las religiones asumen el humanismo y le confiere un sentido propio que todos, creyentes y no-creyentes, estamos llamados a apreciar como una fuerza fascinante que, a pesar de toda proyección negativa a lo largo de la Historia, ha dado también grandes figuras y ha inspirado a espíritus elevados, a "santos". De este modo, no puede haber conflicto alguno entre sociedad y religión, pues no puede haber conflicto alguno del hombre consigo mismo, que está invitado por el ser en su amplitud a una tarea común.

[114] Es, por supuesto, un rechazo del modo de filosofar que muchos coincidirían en llamar "burgués", que se conforma con lo dado y pretende limitarse a buscar compromisos y

Hombre y ser se necesitan, se pertenecen de modo mutuo[115]. ¿Qué es entonces lo Absoluto y Necesario, si el hombre establece una dependencia que le sitúa al mismo nivel que el ser? ¿Es el hombre capaz de asumir la absolutidad a la que parece estar llamado por la totalidad, por el ser?[116] El Absoluto es la relatividad en sí (absolutidad y relatividad convergen en el horizonte óntico de la mismidad en virtud de la igualdad fundamental entre ser y no-ser), el salto, el explosionar el ser en su mismidad, el vínculo, la tensión que crea, la constante posibilidad de tránsito a lo ulterior... La Historia manifiesta el intento humano de entender que ese pertenecer es más originario que la concreción en cuanto pertenencia hombre-ser. El hombre se siente exhortado por el misterio a progresar hacia la absolutidad, a asumir una tarea que le parece encomendada por el ser y su dinámica: el hombre se siente llamado a participar de la absolutidad y a ser él mismo sujeto de absolutidad. Pese a la incertidumbre y a la constante presencia de *la muerte* en el horizonte del existir humano, éste no se ha sentido vencido, sino que el vacío y la nihilidad del repentino cese que trae la muerte han sido estímulos formidables para que el hombre abriese el mundo a lo absoluto, para que llevase a cabo fascinantes creaciones, extraordinarios hitos, pensamientos de infinitud y de plenitud... La muerte ha sido entendida por los grandes espíritus del género humano como una razón ineludible para actuar, para progresar, para abrirse al ser y devenir él mismo ser y absolutidad. La muerte no ha sido así ni podrá ser un fin, un término de la esperanza humana, sino que ha simbolizado el auténtico comienzo de *la aventura humana en el ser*: la igualdad fundamental y radical entre ser y no-ser se ha manifestado también aquí, al ser la muerte, la apariencia del no-ser, el verdadero ser cuya

matices tal que los cambios no afecten a las estructuras mismas de la Ciencia, de la sociedad o de la cultura. La filosofía burguesa no cabe en un mundo globalizado, un mundo con continuos desafíos y que nos muestra una ampliación de horizontes inimaginable hacia unas décadas. Un filosofar humano es un filosofar en el progreso y en el dinamismo que definen al hombre. La desigualdad, la insolidaridad, la maldad, la delincuencia, la incultura, el egoísmo, la violencia, la falta de compromiso con lo genuino del hombre..., todos ellos son y posiblemente lo serán siempre motivos de reflexión y de acción. Pero el hombre no se resigna ante el aparente dominio de lo intemporal, ante los "imposibles": la grandeza del hombre reside en la búsqueda de nuevas vías que hagan de lo imposible posible, en la *ampliación del ser* en el ser.

[115] En terminología heideggeriana, tal relación constituye una *Zusammengehörigkeit*, una co-pertenencia: la identidad de Parménides entre el ser y el pensar se interpreta como mutua imbricación en la mismidad.

[116] Pregunta análoga se formula R. Safranski a modo de fondo en muchas de sus obras (así en sus biografías de Schopenhauer, Heidegger o, más recientemente, *Friedrich Nietzsche*, 2003): ¿cuánta verdad soporta el hombre?, o más bien, ¿cuál es el límite del encaminamiento óntico del hombre hacia la absolutidad mediante el progreso?

permanencia en la conciencia humana a lo largo de los siglos ha sido una constante memoria del misterio de nuestra existencia y de su profunda religación con el ser. Los hombres no se han rendido ante la muerte ni han desfallecido ante el horror: más bien se han esforzado siempre por hacer del existir en el mundo el escenario de lo creativo, de lo espiritual, de la acción humana proyectada al infinito y a lo ilimitado: la muerte ha sido la puerta del verdadero ser del hombre, del ser de la absolutidad. La muerte adquiere el carácter de condición de posibilidad del ser del hombre abierto a la absolutidad. En este sentido, nadie "muere", ya que la muerte ha abierto al hombre al ser y al horizonte de su búsqueda, siendo *primicia de la ulterioridad*. Ignoramos qué nos acontezca tras la muerte en su proyección dimensional, espacial y temporal, pero sabemos (en el sentido más originario del saber: el saber del hombre consciente de su vocación al ser) que no puede ser ajeno al horizonte del ser, con el cual la persona en su mismidad se encuentra vinculado, como testimonian la perennidad de su pensar y la inagotabilidad, unicidad e irreductibilidad fundamental de su singularidad-subjetividad, actualización en sí de lo eterno[117]. ¿De dónde procede la muerte; qué la impone como frontera al existir temporal humano? La muerte es impuesta por el ser; la muerte es frontera entre concreción y apertura radical, es la frontera misma entre el ser percibido como misterio y el ser percibido como absoluto, entre el hombre que se encuentra limitado en su apertura a lo absoluto y la superación de todo límite en el ser en cuanto tal, en el absoluto-dinámico: la muerte es el vínculo entre el ser y el no-ser, la identidad fundamental, la puerta al trans-ser y al no-trans-no-ser: la puerta al categorumen, a la absolutidad siempre trascendida y trascendente, a la totalidad que se supera y que supera... ¿Por qué vivir y por qué morir? ¿Por qué la muerte, al fin y al cabo? El poder de la pregunta es sumo, innegable e invencible. Mas este poder nos transporta al horizonte del existir y de la muerte: es el poder de la ulterioridad. Vivir y morir expresan el ser como ulterioridad. La irreversibilidad del tiempo y de la muerte son símbolos de ello, símbolos susceptibles de infinidad de interpretaciones, símbolos que sólo la singularidad del hombre en cuanto subjetividad puede desentrañar para sí y conferirles un significado propio, que es tarea común a todos: situarse en el horizonte auténtico del ser, que es apertura a la plenitud,

[117] Para el creyente, todo lo dicho posee un significado claro: aun sin poseer un conocimiento exacto de lo que ocurre tras la muerte, tras esa frontera impuesta al existir temporal humano, puede estar seguro –seguridad que es confianza, esperanza, arrojamiento a la universalidad y radicalidad del misterio- de que su destino es el Ser, es Dios y su amor eterno, siempre nuevo, "ulterior". La vida y la misma muerte anuncian tan feliz nueva.

y no des-ligarse de esta vocación de absolutidad. La grandeza y dignidad del hombre es bellamente recogida en un texto del Leibniz: "Un solo espíritu vale por todo un mundo, puesto que no sólo lo expresa, sino que también lo conoce y se gobierna en él a la manera de Dios. De tal modo, que parece, aunque toda sustancia expresa el universo entero, que sin embargo las demás sustancias expresan más bien al mundo que a Dios, pero *los espíritus expresan más bien a Dios que al mundo*. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad cuando es posible a las simples criaturas, hace que Dios saque de ellos infinitamente más gloria que del resto de los entes, o, mejor dicho, los demás entes sólo dan materia a los espíritus para glorificarlo. Y por esto esa cualidad moral de Dios, que lo hace señor o monarca de los espíritus, le concierne por decirlo así personalmente de un modo muy singular"[118].

Es común a las grandes religiones creer que la muerte es una puerta a la verdadera vida, que consiste en la re-ligación con el Absoluto. Religación (del *atma* con el *Brahma*, de cada ser personal con el Dios-Amor que le llama) de la cual el hombre se habría desligado, en la tradición judeo-cristiana, mediante el pecado: un símbolo para expresar que el hombre es capaz –"es libre"- de abrirse al ser o a la nada, pero que en cualquier caso se enfrentará con el ser en cuanto absolutidad, que trasciende ser y nada, y que depende de él como singularidad e

[118] Cf. *Discurso de metafísica*, ed. 1942 (con un excelente estudio preliminar elaborado por Julián Marías), 103-104. Nuestro subrayado destaca la importancia que en el pensamiento de Leibniz desempeña el concepto de sustancia como expresión de todo el universo a su manera, como principio de su actividad, de su fuerza, de su potencia (noción cercana a la de Aristóteles, y que guarda estrecha relación con las teorías físicas del gran genio alemán), que resulta especialmente reveladora en el análisis del hombre como sustancia de naturaleza espiritual y *capax Dei*. La relación entre totalidad y singularidad, infinitud e infinitesimitud, alcanza en la obra de Leibniz uno de sus momentos culminantes con su concepto de mónada "sin ventanas", esto es, un universo autónomo que contiene en su propia noción la totalidad de sus posibles determinaciones (*praedicatum inest subiecto*: un intelecto que conociese el sujeto en su mismidad podría deducir todas las determinaciones predicamentales que le habrán de seguir, en opinión de Leibniz). De ahí que el hombre aparezca como *un pétit dieu*. Estas tesis implicarían una discusión detenida sobre conocimiento, temporalidad (el propio Leibniz prestó gran atención a la controversia sobre la ciencia media, es decir, a la conciliación de la omnisciencia divina con la libertad humana, tan relevante en las escuelas teológicas dominica y jesuita en la España del s. XVI), totalidad y singularidad. Sólo diremos que, para ser coherentes con nuestro concepto de ulterioridad y de transfinitación del ser, la idea leibniciana contiene ciertas limitaciones, porque la deducción de todo posible predicado a partir del sujeto topa con la dificultad de que el ser (y Dios en cuanto Ser) se despliega en el espacio óntico y trasciende todo espacio óntico previo: el ser "se amplía", "crece", es sujeto de dinamismo, creando nuevas posibilidades en el contexto del categorumen, que integra ser y no-ser (el ser avanza más allá del ser, *progresa*).

infinitud fusionar su horizonte de absolutidad con el horizonte de lo absoluto y constituir por tanto novedad suprema que se añada a la absolutidad, partícipe de la ulterioridad en cuanto movimiento del absoluto a lo trans-absoluto. ¿No es acaso lo absoluto ese "trans", ese no ser él mismo y tender a él mismo, esa inasible fuerza de lo que separa y vincula, del ser y del no-ser, del "más allá", de la posibilidad de formular siempre preguntas que constituyan en sí la absolutidad en cuanto permanente posibilidad de ampliación en el espacio de lo desconocido y que es conocido en el propio preguntar? En efecto, si lo absoluto es lo total y lo pleno, ¿cómo puede abrirse? ¿A qué? Esta aporía que también se nos presenta en nuestra vida (si nosotros somos ya, de algún modo, absolutidad y grandeza, ¿por qué vivir? ¿qué más hacer si nosotros ya somos, ya vivimos y ya nos situamos en el plano del ser?), y sólo la percepción de que lo absoluto es lo dinámico, el preguntar, la ulterioridad, la no-categorizabilidad, puede ofrecernos un horizonte auténtico de existencia: vivimos para preguntar, esto es, para abrir la apertura misma y para descubrir que lo absoluto es el ser concebido como *interrogatividad*, como tendente a lo trans-absoluto, y éste a su vez a lo que trascienda esa trans-absolutidad, y que la plenitud sólo puede darse en el hecho mismo de la trascendencia, que unifica toda oposición en el *progreso*: en la *búsqueda entática*. Las culturas antiguas y las grandes tradiciones religiosas y filosóficas han desarrollado a lo largo de la Historia diversas vías para ayudar al hombre a existir aun en la conciencia de la cercanía de la muerte y de lo que es contrario a su misma existencia. Han sido formas diversas de expresar, en el espacio y en el tiempo, la voluntad de sentido humana, la voluntad de *esperanza* y de permanencia en la senda del ser. De todas ellas, el concepto occidental de progreso es sin duda la mayor creación cultural humana, probablemente la manifestación más refinada de ese deseo de esperanza que el hombre despliega en su existir en el mundo. Y la idea de progreso se corresponde con la absolutidad del preguntar y de la posibilidad de ulterioridad que define el ser, y que resulta no tanto de una comprobación o de un postulado arbitrario, sino de la advertencia de que la condición de posibilidad del existir en cuanto tal y de la acción es precisamente esa susceptibilidad de infinitud que trasciende toda direccionalidad: la reflexividad del ser, la pregunta siempre legítima por lo que precede y lo que sucede, cuyo único límite posible (para que tal pregunta pueda darse en su autenticidad –y creer en la autenticidad de la pregunta es la base de la existencia humana y de la cultura-) es la pregunta, el preguntar en sí mismo, la *cima nouménica* que se despliega en

la infinitud, en el entonces infinito[119]. La cultura, las instituciones, la educación, el conocimiento, la Ciencia y, por supuesto, las tradiciones religiosas, han ayudado al individuo a lo largo de los siglos a encontrar un lugar propio (no siempre con éxito) en la senda de ese preguntar y de ese enfrentarse a la muerte y al fin más inminente. Pero la decisión última y radical pertenece a la persona en su amplitud. Y la noción de progreso constituye un vínculo eminente entre todas las dimensiones del hombre, y una puerta siempre abierta para la comprensión del hecho y de la experiencia religiosa.

¿De qué es libre el hombre? Es libre de abrirse al ser y de constituirse en absolutidad y novedad radical en el horizonte de lo absoluto y de su apertura a lo trans-absoluto, en el horizonte del preguntar, de la posibilidad de ulterioridad: de ser un "absoluto" propio, un significado del ser, o un absoluto impropio, integrativo, impersonal. Ello depende de la voluntad de superación del hombre, de su voluntad de creación, de su voluntad de servicio, de su voluntad de bondad y de grandeza, que son los aportes netos al ser-absolutidad. El hombre parte de una riqueza infinita e insoslayable, pero en sus manos está el hacer de esta riqueza una riqueza absoluta, un trans-absoluto que se haya situado no en el horizonte de lo absoluto entendido como un mero ente, sino en el horizonte óntico de lo absoluto, que es el del preguntar, el del dinamismo creador y progresivo.

La reflexión filosófica sobre el hombre y su acción en la Historia no es ajena la fascinante pregunta sobre los cauces que la racionalidad

[119] Lo indeterminado no es susceptible de prueba (que es en sí determinación), y por tanto la no existencia de un límite en el pensar y en el progresar no es susceptible de una demostración, si por demostración entendemos un argumento hipotético-deductivo, partiendo de unas premisas claras y conocidas, y llegando a una conclusión universalmente válida con respecto a esas premisas. Tal claridad es ajena a la fuerza del preguntar, que se sitúa por encima de toda clarificación posterior. Lo que afirmamos, o más bien postulamos (como postulado óntico, esto es, que recoja las condiciones de posibilidad de que el hombre aprehenda el despliegue del ser), es que el pensar es infinito e infinitésimo, que la razón, el hombre y la realidad se proyectan en la ulterioridad, en la capacidad de más allá, en el progreso. Lo contrario sería fijar, sin demostrarlo tampoco, un límite, un tope. Se impone la decisión, decisión para la que la Historia, la cultura, el pensamiento, la Filosofía, la religión, han tratado de prepararnos en todo tiempo, y que corresponde a cada conciencia. Pero si se exige un argumento más convincente (aunque tal argumento será siempre limitado, ya que la conciencia tiene la última palabra y ésta no siempre se convence por la evidencia del límpido y lógico proceder, sino que la propia lógica de la conciencia puede imponerse sobre cualquier aparente frontera, rechazando incluso lo aparentemente obvio, si para la conciencia no resulta tan obvio), el teorema de Gödel podría servir de orientación al probar que ningún sistema axiomático es a la vez consistente y completo. Ningún sistema axiomático se justifica a sí mismo, y es necesario remontarse a otro sistema que lo justifique, y podríamos continuar así *ad infinitum*: necesitamos esa infinitud potencial para dar sentido al mundo y al pensamiento.

humana ha tomado en Oriente y en Occidente. Ha predominado en Occidente la abstracción, lo discursivo y lógico, lo matemático y exacto (aspectos tratados por E. Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*): lo "apolíneo", la primacía de la forma. En cierto modo, Occidente ha ido de lo concreto a lo universal, y este ímpetu por formalizar y por descubrir "las ideas tras los hechos", que dijera W. von Humboldt, ha definido el carácter de nuestra cultura. Oriente pretende traer lo universal a lo concreto, la vivencia intensísima del espíritu a la cotidianeidad de la vida, el absoluto brahmánico a todas las esferas de la naturaleza y del existir humano. Occidente puede en gran sentido resumirse en el argumento de Parménides que le obligaba a identificar ser con pensar. En Oriente el ser se identifica más bien con el sentir, con el vivir, con la experiencia vital (la razón vitalizada, sujeta a las circunstancias, que tan brillantemente analizó J. Ortega y Gasset). Pero hay un elemento, una especie de justo medio o de factor superformal, que unifica estas dos aparentemente dicotómicas concepciones de lo humano y de lo divino: lo *abrahamánico*, la figura del hombre fiel que escucha la llamada de un Dios que le ama, el símbolo de la escucha atenta en todos los ámbitos, la personificación del ideal humano de contemplación. Trasciende esto lo occidental y lo oriental. Y lo abrahamánico es ante todo *búsqueda*, algo que tanto Sócrates en Occidente como Buda y Confucio en Oriente situaron como su más alto ideal. Y en Oriente y en Occidente se ha producido esa maravilla de la Ciencia, esa maravilla del poder legar a las generaciones venideras el microcosmos de cada mente, abriendo nuevos e inextinguibles horizontes que difícilmente podrán saciar los nobles anhelos del espíritu si no se orientan a Dios, Principio y Fin de todo. Creencia firme del cristianismo, sin duda, que también se atisba cual grandioso destello en otras culturas. Pensemos, por ejemplo, en la identificación de Radhakrishnan entre el Brahman y el Dios Personal, Creador del mundo.

El hombre actúa en muchas ocasiones sin un fin útil inmediato o evidente. ¿Por qué el Arte? ¿Por qué ya nuestros antepasados nos legaron en las cuevas de Altamira esas magníficas muestras de la inconmovible creatividad humana? El Arte combina grandemente la idea y la materia, y es inseparable de la religión: el hombre persigue lo profundo, el hombre desea ser anegado por la luz de lo profundo, por la luz del absoluto, que nos recuerda al Goethe que en su lecho yaciente clamaba por "luz, más luz". ¿No han buscado los hombres en todas las edades una tercera dimensión, algo que trascendiese lo subjetivo y lo

objetivo, una esfera superformal, siendo la Historia la mejor expresión de este afán?

La estela de lo teológico y la proyección religiosa del hombre

Hoy más que nunca, en un mundo inundado por la maravilla del progreso y del conocimiento, que nos introduce en los más intangibles misterios del Universo y que nos proyecta a dimensiones otrora insospechadas, se sorprende nuestra inteligencia ante la ingente variedad de religiones y de creencias, de manifestaciones y de formas, que las perennes y humanas ansias de lo absoluto y divino han propiciado en todo el Orbe. Ansias que fluyen por doquier, allá donde el Hombre haya sido capaz de desplegar sus insaciables horizontes.

Conviven la convicción de que el fenómeno religioso está condenado a desaparecer, o que su relevancia cada vez se restringirá con mayor intensidad, con la visión antitética que considera que la importancia de la religión no cesará nunca, y que su influencia persistirá mientras la civilización humana perviva. Todas estas preguntas son objeto eminente de la filosofía de la religión. La Ilustración favoreció el nacimiento de esta disciplina académica al centrar el interés del filósofo no en la naturaleza de aquello en que los hombres creían, sino en la naturaleza de la creencia misma. El tránsito de lo nouménico y esencial al orden de los fenómenos, que ha definido la cultura occidental en los últimos siglos, marca por tanto la senda del estudio del hecho religioso.

Compartimos con Bertrand Russell y otros intelectuales liberales que tanto han participado en el despliegue intelectual de Occidente su denuncia de la persistencia en las grandes religiones del mundo de una imagen "despótica" de la Divinidad, más propia de las antiguas monarquías absolutas de las civilizaciones pretéritas que del hombre moderno que piensa, progresa, crea nuevos y fascinantes mundos, es dueño de su destino y mira al futuro con esperanza y al pasado con comprensión. Un Dios más cercano y personal, un Dios que trasciende toda categorización y que acompaña al hombre en ese progreso jalonado de claroscuros pero progreso al fin y al cabo (al acumularse no sólo conocimientos y técnicas, sino preguntas, vidas humanas que de por sí contribuyen a la manifestación de la tensión creadora del ser en la Historia). Un Dios que es respuesta siempre viva a las necesidades humanas que subyacen a todo progreso y que nunca son satisfechas; un Dios que es razón de esa infinita ansia humana de avance, de elevación, de penetración, de regreso...: esa infinita ansia de movimiento al percibir el dinamismo intrínseco del ser. Sólo integrando la requerida personalización que el hombre que se ha descubierto dueño de su destino y forjador de la Historia reclama, con la llamada que procede

del mismo hombre a compartir su fe y su esperanza con los demás en una comunidad en amor, en paz y en libertad, tendrá un futuro la religión tradicional institucionalizada. Una religión que, al comprender al hombre, sus sentidos y sus afanes, acompaña siempre al hombre en su caminar lleno de dudas: una religión del hombre y para el hombre, que manifiesta auténticamente la comunicación de la vida divina en cuanto soporte y apoyo para el *misterio del hombre*.Schopenhauer, que hizo del núcleo de la razón pura kantiana la voluntad, la voluntad como el afán de vivir que más tarde Nietzsche vería como voluntad de poder y de sentido, fue consciente de que cuando la voluntad comprende su potencia y de su fuerza, sólo así, sólo cuando llega a conocer su verdadero alcance, advierte la necesidad de auto-aniquilarse, de anularse, de sumergirse en la totalidad como verdad absoluta de lo óntico y de su despliegue en lo humano: el hombre torna asceta, santo, místico... El hombre, a pesar de todo, a pesar de todo aparente deseo de nihilidad, es capaz de ser él mismo autor de un espacio nuevo donde crear y dotar de significado a lo caótico: el hombre es fuente de orden. Y en esta búsqueda de sí mismo, en esta búsqueda de su capacidad de conferir sentido a lo que no parece tener sentido, el hombre puede descubrirse como *homo religiosus* y advertir una llamada que viene de lo que es siempre "más allá" de todo, de lo que asume esa tensión creadora y es creatividad máxima y en cuanto tal amor supremo, de modo que la búsqueda de lo humano constituye así una senda hacia lo absoluto, originario y originante. Desde la voluntad el hombre es capaz de encontrarse consigo mismo, con sus afanes más profundos que claman por el misterio de ser en su absolutidad: el hombre es capaz de encontrarse como aquél llamado a hacer de la Divinidad su horizonte y su futuro: de hacer del Absoluto un espejo, un interlocutor, una Vida por la que sentirse interpelado[120]. Desde todo acto humano, desde toda amplitud humana, desde todo enfrentarse humano a la totalidad en cuanto espacio de su devenir, desde toda afirmación del hombre como ser que crea, que forja, que comprende, que da sentido, que progreso asumiendo el pasado y preparando el futuro, que se eleva sobre toda concreción y aspira a la universalidad, es posible entrar en *comunión* con la esfera de lo divino. Es más: todo en el hombre clama por esa comunión, clama por un interlocutor a ese nivel, que pueda avivar (más que dar una respuesta terminante) los interrogantes que el hombre se plantea, que esté "a su nivel": y el nivel que el hombre demanda no es

[120] Evitamos hablar de "persona", conscientes de las dificultades teóricas que este término conlleva, aunque quienes profesen fe en un Dios "personal" podrán sentirse identificados con las expresiones que empleamos.

menos que el de la absolutidad, el del origen y culmen de todo, el de la asunción de toda posibilidad y la integración de toda oposición, el de la tensión misma de ser en cuanto creadora.

La religión es una dimensión fundamental del hombre, "la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida espiritual del hombre", en palabras de P. Tillich[121]; la dimensión de la profundidad del espíritu humano. Podemos añadir que es la *ulterioridad de lo humano*, de toda posible vertiente dimensional, la capacidad humana de entrar en comunión con el horizonte de absolutidad del ser y de re-descubrir en todo momento su existencia. No es posible, en consecuencia, una oposición tan tácita entre religión y revelación como la expresada por la teología dialéctica (ciertamente en un contexto polémico frente a la teología liberal y en especial contra Ritschl, Harnack y Troetschl como principales representantes de esta tendencia). El hombre es receptivo en referencia a Dios, pero esa recepción está posibilitada por la incondicionalidad de la apertura humana al ser, de modo que en su ultimidad ambas dimensiones se fusionan. Así pues, y frente a la consideración de la religión como una creación transitoria del espíritu humano (propia de L. Feuerbach y de muchos otros autores influidos por *La esencia del cristianismo*, de este gran filósofo alemán), la comprensión misma de la Historia desde la perspectiva de la ulterioridad permite situar la religión en un horizonte común con el de la Historia y con el de la totalidad del hombre. La necesidad de lo religioso se percibe de esta forma como la necesidad de la comunión, de la re-ligación con el ser, que se da a través del preguntar (desplegado en la actividad humana: cognoscitiva, volitiva, creativa...), como necesidad de lo incondicionado y absoluto (Schleiermacher), del que el hombre se entiende dependiente en lo intrínseco de su ser. El diálogo con la cultura encuentra aquí un escenario excepcional: "La religión en cuanto interés último es la sustancia que-da-sentido a la cultura, y la cultura es la totalidad de las formas a través de las cuales se expresa el interés básico de la religión. En suma, la religión es la sustancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión"[122]. Nadie mejor que Tillich, el principal exponente de la "teología de la cultura", para expresarlo. En efecto, una "cultura teónoma" *puede* ser fuente de vitalidad auténtica y profunda de la fe, de creatividad y de significado, más allá de toda autonomía y de toda heteronomía[123]. Y ese poder manifestará el poder mismo del ser, poder de apertura, que sólo la

[121] Cf. *Teología de la cultura*, 1974, 17.
[122] *Op. cit.* 45.
[123] Cf. P. Tillich, *The protestant era*, 1948, en particular el capítulo "Religión y cultura secular".

intimidad de la conciencia entendida en su absolutidad es capaz de asumir.

Así visto, el hombre está llamado a dar ese salto que, con su voluntad como puente, le lleva a la confianza en que tras todo misterio persiste el ser en su absolutidad. El hombre puede dar ese salto a lo religioso que trasciende todo apoyo racional pero que la razón misma percibe al contemplar un orden, una cohesión a nivel cósmico que confiere al mundo significado y que el hombre ha sido capaz de dilucidar. Una cohesión que se manifiesta también en las ansias de progreso, de mejora, de avance, de *más*, de *ulterioridad*, que sólo la ulterioridad misma, absolutizada, puede colmar. Dé o no el salto, el hombre sigue siendo hombre y continúa *puesto* (*dasein*) en una misma realidad a la que debe esforzarse por dar sentido, mas una realidad que en todo rebosa a misterio y a esperanza, y que parece ella misma un mensaje para el hombre proveniente de un Alguien que le interpela. Nadie será más hombre por penetrar en el reino de lo religioso, porque sólo cada conciencia puede saber qué ha supuesto para él este penetrar y que supone él para ese penetrar que apunta a la Divinidad. Sólo en la infinitud, en el conato de absolutidad que radica en la conciencia, puede valorarse lo religioso. Para valorar lo ontológico-nouménico es necesario profundizar en el mundo siempre nuevo de la conciencia. La sociedad no puede valorar lo ontológico-nouménico, porque en virtud de su riqueza reclama de lo subjetivo como su horizonte óntico propio; sólo puede valorar lo que constituye la proyección más eminente de ese núcleo ontológico-nouménico que se vincula con el dinamismo del ser: lo ético-moral, lo estético, lo científico... Las religiones sólo pueden ser juzgadas, así, por su contribución a este despliegue del núcleo ontológico. Lo que ellas hagan en el sujeto como autonomía sólo esa subjetividad puede saberlo. El núcleo permanece, así, como un fondo siempre abordable y nunca agotable para el hombre. Dios se trasciende a Sí como Fundamento: es más que fundamento, es el Ser, la Amplitud, el Progreso, la tensión forjadora, la Apertura. ¿Quiere decir que el creyente y más aún todo hombre están obligados a abandonar cualquier intento racional de justificación tanto de sus creencias como del Universo y de todo ente? En modo alguno. El hombre en los límites del mundo necesita la claridad discursiva y lógica del orden de la contingencia que se rige por la no-contradicción. Pero en el nivel más propiamente filosófico debe elevarse a la superforma y más aún a la ultraforma, y contemplar el ser y Dios como misterio, como dinamismo, como trans-razón: como Ulterioridad y Progreso. El genio y la grandeza de Kant se manifiestan aquí con todo su vigor: "A pesar de esta

importante modificación en el campo de las ciencias y de la pérdida que la razón especulativa ha de soportar en sus hasta ahora pretendidos dominios, queda en el mimo ventajoso estado en que estuvo siempre todo lo referente a los intereses humanos en general y a la utilidad que el mundo extrajo hasta hoy de las enseñanzas de la razón. La pérdida afecta sólo al *monopolio de las escuelas*[124], no a los *intereses de los hombres*[125]. Yo pregunto a los más inflexibles dogmáticos si, una vez abandonada la escuela, las demostraciones [...], han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en sus convicciones. Si, por el contrario, en lo que se refiere a la pervivencia del alma, es únicamente la disposición natural [...] lo que ha producido la esperanza de una *vida futura*; si, por lo que atañe a la libertad, la *conciencia de ésta* se debe sólo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a todas las exigencias de las inclinaciones; si, finalmente, en lo que afecta a la existencia de Dios, es sólo el espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza lo que ha motivado la fe en un grande y sabio *creador del mundi*, convicciones las tres que se extienden entre la gente en cuanto basadas en motivos racionales [...] La mencionada transformación sólo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas"[126].

S. Kierkegaard[127] mostró cómo la subsistencia de alternativas en la vida humana exige un *salto*, un arrojarse al misterio con la confianza que la constitución óntica del hombre como búsqueda ofrece. La indefinibilidad de la existencia, que no se deja categorizar en su realidad, en su constante apertura, hace de la verdad esa subjetividad, esa concreción personal inasible para los demás si el *yo* no desea comunicarla. La verdad es así el existir mismo que comprende, que piensa, que se eleva y que persigue lo absoluto. La verdad es el misterio, el misterio que es todo en cuanto inagotable y sugestivo. Percibimos lo inagotable del presente, del instante: su irrepetibilidad. Y sobre toda nostalgia por lo pasado y confianza ciega e ilusoria en el futuro nos damos cuenta de que el presente es el fundamento de todo devenir, de que el presente alberga el misterio, le da "cobijo", lo acoge en un espacio

---

[124] Actualmente, al intento impositivo del dogmatismo en todos sus órdenes (político, religioso, científico, social, económico...), que cercena el conocimiento como apertura y búsqueda, y que anula el poder de la pregunta al presentar como absoluta su respuesta.

[125] Esto es: a la convicción, a la fe, a la creencia vivida en profundidad, humildad, comunidad y autenticidad.

[126] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXXII-XXXIV. Cf. también B666 y B668.

[127] Véanse, especialmente, sus obras *Discursos cristianos* (1848)*, Los lirios del campo y las aves del Cielo* (1849)*,* y su *Diario*.

que el hombre nunca conseguirá penetrar del todo pero que siempre le mantendrá en vilo, en "vigilia" óntica. Elegir es en el fondo ampliar el espacio de la oposición, darse cuenta de que en la absolutidad e infinitud del ser habrá al final lugar para la superación de toda oposición y la reconciliación armónica del todo con el todo. Pero en la existencia concreta, en su finitud y limitación, el hombre tiene que elegir, tratando siempre de ampliar su horizonte tal que las alternativas se aproximen, y esperando que en el ser toda oposición sea integrada. Esta elección es de por sí incierta, pero el salto nos puede reconfortar y nos puede dar la certeza de que al menos hemos escogido, de que nos hemos situado en la vía de la búsqueda, en el camino del ser. Es certeza e incertidumbre, perenne paradoja del vivir humano y también del existir religioso: el hombre se ve obligado a dejar en suspenso su lugar óntico y saltar, arrojarse a un vacío que en cuanto vacío le ofrece un horizonte misterioso que también le sitúa en el camino del ser, mas con un sentido nuevo, con un horizonte nuevo y original, que sólo cada uno puede desentrañar. La fe no nos puede proporcionar una tranquilidad plena, una seguridad en términos psicológicos que palie nuestro miedo ante un mundo inmenso que nos atormenta, nos asusta, se nos antoja peligroso e incomprensibles, buscando así un refugio en la religión: la religión nos devuelve a este mundo con un ímpetu nuevo que sólo quien lo ha vivido puede *testimoniarlo*, y nos invita así a trabajar por un mundo que sea en sí búsqueda y apertura del ser, promoción de cada hombre como singularidad, como conato de absolutidad, de sus ansias y esperanzas. Y la persona religiosa siempre verá en Dios un apoyo constante, un Alguien que le habla, le interpela y por encima de todo le ama: el ser, el significado, la plenitud, se dirige a él y le contempla como un ser en el fondo único que sólo la absolutidad puede entender. Gozo y angustia se superan en ese mirar hacia delante con esperanza, y hacia atrás con comprensión, conscientes de que en la inasibilidad del presente se forja un mundo siempre nuevo.

Kierkegaard no puede dejar de fascinar nuestro pensamiento y nuestra imaginación al contemplar a ese gran espíritu nórdico, que en el ocaso del Romanticismo y en la inmensidad de una nueva era que se proyectaba sobre Occidente sintió ante todo la llamada del Absoluto, vio al hombre en su mismidad y en su verdad como ser religioso que clama por el *Abba*, por el Padre; que amó desesperadamente y sin encontrar consuelo, símbolo de las agonías humanas en el mundo, pero que en la fuerza de su palabra y de su convicción encontró la frescura del ayer, del hoy y del siempre, del tiempo siempre nuevo que ofrece al hombre un destino. Este gran pensador aún nos enseña que, frente a

todo dominio tiránico de lo abstracto, subyace el hombre concreto que busca y que a todo se abre persiguiendo un fin que no parece conocer pero que en el fondo presiente. Que la vivencia de cada espíritu, su intimidad, es un misterio que sólo el Absoluto comprende, y que todos estamos abocados a decidir, a saltar, a atrevernos con la Historia y con el Ser. Que el hombre no puede conformarse, sino que debe ser un siempre *más allá* sobre todo lo precedente, y que esta constante ulterioridad sólo se culmina y se logra verdaderamente en el amor, asunción de todo opuesto, salto máximo, confianza y entrega sin igual que abre máximamente al hombre a lo inmanente y a lo trascendente: al núcleo del ser.

En las páginas anteriores hemos intentado exponer algunas reflexiones que no presuponen ninguna determinación o concreción de la dimensión religiosa a la que puede abrirse la conciencia humana. Sin embargo, no hemos querido dejar de lado algunas consideraciones en el contexto de la tradición teológica cristiana que nos parecen de interés. Si la Teología quiere ser considerada como una ciencia *de iure* debe estar abierta a toda penetración crítica en sus contenidos y en sus presupuestos, porque toda dimensionalización de la fe implica una cierta relatividad[128]. Y así lo es, al menos desde la fijación de su papel en el contexto académico y universitario de la Modernidad que llevó a cabo F. Schleiermacher[129] (una orientación esencialmente distinta de la que

[128] Lo que la teología católica entiende por Magisterio (prescindiendo de que este concepto sea bíblicamente discutible) se refiere a un cuerpo que aconseja, orienta..., que sirve como marco de referencia (K. Rahner), pero que no expresa verdades definitivas porque en cuestiones elevadas de pensamiento y de elaboración teológica es impropio cerrar, agotar o pretender fijar el criterio verdadero: en lo más profundo, el pensar converge hacia una definición en términos de apertura. Dios opera en el fondo inasible de cada conciencia, de cada mundo infinito que se comunica con los demás y aporta a la realidad. Aceptar una religión ayuda, eleva, suscita preguntas y es decoro por ello para la Historia y para el hombre, pero en su *ultimate concern*, que diría Tillich, apelan a la conciencia íntima, que es igual para todos (creyentes o ateos: el ideal de la sociedad y de la Historia es que toda aparente diferencia entre los hombres se resuelva en su llamada a un servicio común al ser. Creer o no creer deben aspirar a identificarse, a ser lo mismo, a anularse –igualdad fundamental entre ser y no ser-).

[129] Schleiermacher ha influido decisivamente en la convicción de que lo religioso en general ha de ser visto desde la óptica de las ansias humanas de absolutidad. Ya los griegos concebían una Mente, *Nous* de Anaxágoras que de forma tan genuina ha definido la tradición occidental (¡cómo no traer a colación el *Isvara* de Samkara, el Señor, Vishnu o Narayana, ¡a quien todo regresa!), el *Nous* del Universo que se expresa en el *logos*. Y recogiendo esta idea, San Juan escribió que el *logos*, la *palabra,* ese signo eminentísimo y divino, es Cristo (identificación óntica, identificación en el misterio), en quien se encuentran libertad y gracia. El hombre busca la eternidad, y el camino a la eternidad comienza en esta vida.

se postuló en la Edad Media por autores como Tomás de Aquino, ya que la disolución del planteamiento jerárquico de las ciencias en una visión progresiva del conocimiento científico obligó a buscar una re-situación para la Teología si quería preservar un estatuto propio en el círculo académico moderno). La Teología no es, ni mucho menos, la ciencia superior que recibe sus contenidos del depósito revelado: no existe tal depósito *sensu stricto* (la crítica histórica nos ayuda a ver que los contenidos dogmáticos no pueden tomarse, sin más, en abstracto, prescindiendo del contexto socio-histórico y de las experiencias personales de los sujetos temporales de tal revelación –entendiendo por revelación una autocomunicación entre el Absoluto y la subjetividad humana en el seno de la conciencia, revelación que se proyecta en ladimensión espacio-temporal que habita el sujeto), y el pensar en su dimensión crítica no puede, ni debe plegarse sin más ante una formulación dogmática que al fin y al cabo ha sido decidida (y votada en concilios, sínodos..) por subjetividades y que no puede pretender ser más que un marco, una referencia que proporcione cierta orientación a quienes reflexionan sobre la fe cristiana. Y no puede ni debe por razones intelectuales e incluso de coherencia religiosa, ya que en ningún momento la Divinidad exige al hombre un *sacrificium rationis*, sino una elevación de su espíritu, una apertura de nuevos horizontes que el sujeto debe asimilar y hacer suyos, y no simplemente aceptar de forma mecánica: tales sacrificios son resultado, por lo general, de las teologizaciones posteriores que trataron de categorizar la experiencia religiosa según los cánones o parámetros de una determinada mentalidad, llevando a aporías o incomprensiones cuya única salida parecía ser la alusión al misterio –en abstracto, sin tener en cuenta que el misterio es ante todo el horizonte óntico de la apertura humana- inexplicable. En ningún momento hablan las Escrituras cristianas de "dogma", concepto ausente, por ejemplo, en las tradiciones judía y musulmana, y que responde más bien a un intento de institucionalizar –un apropiamiento- la riqueza de la esencia y del despliegue de la persona de Jesucristo.

Hablar del dogma como algo definitivo, irreformable, fijado, inmutable[130], es ignorar el dinamismo del dogma, la apertura esencial

[130] Sólo cabría profundizar en la formulación y descubrir "nuevos sentidos", pero en realidad este planteamiento es falaz, porque todo nuevo sentido trasciende ya el concepto de dogma como formulación precisa que en su enunciación contiene lo esencial que ha de ser creído por quienes se adhieren personalmente a una fe, y en general esta visión de las cosas responde a una motivación socio-política evidente: controlar toda posible reflexión, convertir la fe en objeto propio de una institución, privarla de su dimensión personal y subjetiva, obligando así a los individuos a plegarse ante los deseos y mandatos de tal

del hombre al ser y a Dios. No resultan exageradas desde este punto de vista las críticas que la Ilustración dirigió contra las Iglesias y su pretensión de posesión de la verdad por vía dogmática: toda institucionalización de la fe, pese a que pueda ser necesaria (y, a nuestro juicio, lo es en cierto modo, pues la fe demanda ser vivida en comunidad, al ser una experiencia colectiva del amor de Dios que salva al hombre), es por concepto susceptible de una crítica, y no puede pretender mantener su potencia institucional y al mismo tiempo inmunizarse contra toda posible crítica alegando que tales críticas van dirigidas en realidad a Dios. Ninguna Iglesia agota, posee o finaliza el contenido revelado; ninguna Iglesia puede hacer de Dios y de Cristo objetos de su propiedad: las Iglesias deben adquirir conciencia de su relatividad y de su incapacidad de agotar o incluso ceñir bajo sus límites el misterio divino.

Si la creencia en Dios aporta real y efectivamente a quien cree, es algo que sólo la conciencia (capaz de religarse al ser, de percibir lo originario, de advertir su propio mundo, de crear ella misma espacios ónticos de inmanencia y de trascendencia, espacios ónticos de tendencia a la absolutidad, espacios sinérgicos donde toda oposición se resuelve en el sujeto que conoce, ama y ansía...) puede determinar. La riqueza de la fe y de la creencia en Dios sólo puede ser correspondida por el ejercicio autónomo y la libre deliberación de la conciencia subjetual. Creer en Dios es creer en lo que el ser puede ofrecerme: es abrirse al ser, abrirse al deseo de certeza final que torna en jubilosa indeterminación, en jubiloso misterio, en jubilosa ampliación constante del horizonte de cada sujeto. Es creer en el sentido del despliegue del ser, en el sentido de que el ser permanezca y cambie, en el sentido de que el ser sea. Y sólo dándome a mí mismo, entregándome a esa búsqueda de sentido óntica y universal, puedo formar parte de la absolutidad, puedo llegar a la *éntasis* primigenia, puedo llegar a la *verdad del ser*. La Filosofía ya desde sus albores ha sabido dar cuenta de la interioridad humana, de ese ignoto e impenetrable mundo de la subjetividad en que se desarrolla la más genuina experiencia religiosa. Pensemos en San Agustín, en Rousseau, en Kierkegaard o en Newman...: la experiencia íntima, en ocasiones anegada de melancolía y de nostalgia, el cuestionamiento existencial que conduce al hombre a una apertura a lo trascendente...

---

institución, que se "blinda" bajo la justificación de que cuanto ella dice es de procedencia divina y que sólo ella en cuanto institucionalización de la fe puede interpretar, comprender y enseñar el verdadero contenido revelado.

Tomar una opción religiosa (ser judío, ser cristiano...) no excluye abrirse a otras opciones o a planteamientos críticos con la propia opción aun sin abandonarla en sus fundamentos. Es el gran descubrimiento de la Modernidad, del yo trascendental de Kant, de la apertura heideggeriana...: la amplitud de la subjetividad y su capacidad de trascender toda oposición en virtud de su acción. La fe no impide un uso autónomo de la razón. La objetividad no es uniforme en todos los niveles del conocer. La fe es para la razón algo subjetivo, pero en el orden de la fe es algo objetivo. La razón no ansía uniformizar la realidad: ansía descubrir su dinamismo, su pluralidad, su amplitud. La mente humana establece tantos niveles gnoseológicos como necesite para respetar la riqueza del ser al que se abre. La fe es ante todo confianza y esperanza, confianza y esperanza en la razón y en el hombre, confianza y esperanza en su capacidad de abrirse a una dimensión que le trasciende y que por trascenderle "le comunica", le "habla", se muestra como una realidad viva que se dirige al fondo de lo personal. Cuando muchas personas comparten una fe, ésta se institucionaliza y los creyentes adquieren unos "derechos de objetividad" con respecto al orden racional. Pero la fe no se institucionaliza por sí misma o por su propia necesidad, sino por la necesidad que la esencia humana le impone: una esencia dimensional, una esencia estructural, histórica y sociológica. Y la fe despliega aun ante esta heteronomía una cierta necesidad, de modo que el creyente puede descubrir también en la institucionalización humana, relativa y siempre arbitraria un conato de proyección divina, y puede reconocer también en esa institucionalización y en la conciencia de sus límites una revelación. Sólo así puede distinguirse la fe de la deformación, lo esencial y constante de lo variable, y advertirse la intrínseca potencia de toda fe para ser una con el tiempo y con la Historia, para aprender de la Historia y para transmitir a la Historia su singularidad. No haría justicia a la realidad formidable a que aspira el Ecumenismo verlo como un intento de solución al "triste espectáculo" de la separación histórica entre los cristianos. La unidad por la que clama Jesucristo[131] es, en coherencia con la totalidad de su mensaje, unidad en el amor, la unidad en lo auténticamente humano. No unidad jurisdiccional o institucional (una unidad humana, débil y frágil), sino unidad en el diálogo. En este sentido, tras el Concilio Vaticano II ya estamos todos los cristianos unidos, aunque las limitaciones del hombre nos obligan a considerar el Ecumenismo una tarea siempre por hacer[132].

[131] *Evangelio según San Juan*, 17.

[132] Una consigna válida para todos los cristianos es el deseo de vivir la fe y hacer partícipes a los demás de esa vivencia en el seno de la Iglesia, comunidad de creyentes: "*omnes in Ecclesia*

La supuesta necesidad de una autoridad infalible (el Papado entre muchos católicos, la Biblia para el fundamentalismo protestante) resulta de una distorsión de los planteamientos anteriormente expuestos. No hay sólo un *esse* o un *bene esse* de la Iglesia (o mejor, de las Iglesias, pues hoy –después de un Concilio Vaticano II que supuso una reforma radical en la Iglesia católica, pasando de una concepción anclada en el medioevo a un intento de asimilación de las propuestas de la Reforma y de la Modernidad en el contexto de la perenne novedad que supone el Cristianismo- ya nadie sería tan arrogante o involutivo como para privar de este título a las demás confesiones cristianas). Al ser la Iglesia una realidad divino-humana (humana en cuanto a su constitución institucional, divina por cuanto agrupa a quienes profesan una fe común en lo esencial en Cristo), hay caracteres propios que surgen del hecho mismo de la dualidad. En este sentido, el primado pertenece al vínculo mismo entre lo terreno y lo divino, y se enmarca por tanto en la acción del Espíritu Santo en la economía de la gracia. Pero, al mismo tiempo, representa un requerimiento de la estructuración del hombre en el orden socio-temporal. No es prescindible como tal (en virtud de lo que conlleva la institucionalización de la fe), pero no es estrictamente necesario, porque la plenitud de la Iglesia no se da en lo divino-humano, sino que apunta y tiende a una realidad que trasciende toda realidad y toda categorización. Toda norma en lo dimensional es susceptible de una apertura que muestre el auténtico horizonte trascendental. No es prescindible como tal, pero sí en sus funciones temporales. El Papado debe ser muestra y estímulo de la colegialidad episcopal y laical, debe responder al deseo de convergencia de toda fe (a esa tendencia a la unidad), y al mismo tiempo promover y *servir* a la pluralidad (trascendiendo todo entatismo en el *amor*). Refleja el peregrinaje de la Iglesia y de la realidad humana, da muestra del horizonte escatológico de la fe cristiana. Pero las concreciones del primado (en este caso, el sistema romano-medieval) no pueden pretender una condición absoluta. La infalibilidad es simplemente la necesidad de confiar en el vínculo divino-humano, de mantener siempre la esperanza en las promesas evangélicas. Dichas concreciones pueden ser transformadas

cum Sancto Spiritu ad Patrem per Iesum". Un cristianismo no de masas, ni de elites culturales (contrario, por tanto, a toda teoría basada en la consigna del despotismo ilustrado de que para convertir a las gentes hay que convertir primero a los dirigentes. Ello constituye una despersonalización ilegítima de la fe), sino "en situación de diáspora" (K. Rahner), o situado en "el fin de la era constantiniana" (D. Chenu), con el vivo y profético ejemplo de D. Bonhoeffer y su exhortación a la comunidad cristiana unida en la oración e inmersa en las esperanzas de su tiempo, ya que la revelación *acaece en comunidad* (Cf. *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio*, 1969).

según el horizonte temporal propio de la Iglesia y los requerimientos de cada Iglesia particular. En vez de sumisión institucional, *comunión*. Podemos así advertir que, tras los éxitos del movimiento ecuménico en el pasado siglo, no podemos hablar hoy de "Iglesias separadas": la unidad se da de hecho, y se da mediante el diálogo, el respeto y la conciencia de que la tarea común (ontológica y moral) es el hombre, sus necesidades y aspiraciones. Se ha adquirido conciencia de que la supuesta división no es una división en lo esencial sino en lo variable, cultural y no constitutiva. Así, es loable y elogiable que haya numerosas y diversas Iglesias que den fe del mismo Cristo en la diversidad sociohistórica, dando muestra de que el cristianismo es capaz de vencer el entatismo intrínseco entre lo absoluto y lo relativo, entre lo inmutable y lo dinámico. Porque la unidad auténtica se da en el hecho dialéctico mismo, en lo dialógica, en la tolerancia, y no en escorarse hacia un opuesto (en este caso, hacia una identificación institucional entre dos Iglesias). La pluralidad de Iglesias manifiesta la riqueza del cristianismo, y en un planteamiento moderno e incluso trans-moderno es prueba de la *verdad* cristiana (ya que la verdad es la apertura). Las Iglesias creen en Cristo y manifiestan la pluralidad de lo divino y de lo humano en cada cultura. Son expresión de la incapacidad humana de agotar el misterio que se nos ha dado. Siempre ha existido esa divergencia, desde los primeros siglos, que en sí supone una convergencia constante a la plena adquisición de la conciencia de que el Misterio revelado nos trasciende. Toda forma nueva con buena voluntad muestra la amplitud y la creatividad humanas.

La Encarnación es el misterio central del cristianismo, "*mysterium stricte dictum*" (K. Adam), misterio inasible que clama al fondo de nuestra conciencia. La polémica entre las cristologías calcedonianas y las mal llamadas cristologías no calcedonianas constituye una manifestación de la dialéctica subjetividad-objetividad. E. Schillebeeckx habla de identificación hipostática entre lo divino y lo humano en la acción, y no en el ser (identificación en lo moral más que en lo ontológico, que al fin y al cabo es susceptible de discusión, disenso y de las diversas concepciones filosóficas *que* alumbren cada tiempo). Cristo es Futuro y Esperanza del hombre[133], perenne novedad. Las formulaciones dogmáticas pueden servir como base y punto de partida, pero no

[133] E. Schillebeeckx, *Gott –die Zukunft des Menschen*, Maguncia, 1969, 153. Esta comprensión de Dios como futuro del hombre se relaciona con lo que hemos dicho anteriormente: Dios es el siempre *más allá*, y permite establecer un diálogo constante y un influjo perenne positivo en la cultura de cada tiempo.

pueden cerrar la discusión (J.-H. Newman)[134], porque de la propia discusión surgen nuevas luces que pueden iluminar la conciencia del creyente. Un entendimiento plural y dinámico de la Divinidad y del dogma puede llevar a afirmar que Cristo es la síntesis del misterio divino y del misterio humano. Cristo es la sinergia misma, el hecho de la tensión originaria en el ser expresado como misterio. Y Cristo resolvió tal dialéctica amando y obedeciendo la voluntad de Aquél que se revelaba a través de Él: con un proyecto que trasciende toda categorización. Cristo es intensión, extensión y abtensión de la totalidad del misterio que envuelve el ser; es irrupción de la ultraforma en la Historia. La inasibilidad del misterio crístico explica la necesidad de las gentes que se maravillaron ante lo extraordinario del hombre Jesús de expresarse según los cánones de las culturas antiguas, según la verdad mítica que remite a la inefabilidad del ser y que abunda por doquier en las Sagradas Escrituras de las grandes religiones. Así, mediante narraciones como las del nacimiento virginal (elementos mitológicos y alegóricos) se nos quiere decir algo claro: que Dios ha operado en Jesús, que en Jesús subsiste el misterio de Dios y de su auto-comunicación a los hombres en una historia de salvación que comienza con la creación; que Jesús se identifica con el Cristo, con el enviado de Dios[135]. Entenderlo literalmente puede ser una antropologización ilegítima del misterio, un cierre ilícito, un olvido de que nada impide que pueda ser tratado como *teologúmeno*.

Entre los autores "no-calcedonianos" podrían citarse a Günter, Rosmini, Rahner o Schillebeeckx, aunque a nuestro juicio tal calificativo es erróneo e intencionado, y las condenas o correcciones a que fueron sometidos estos autores en su momento desproporcionadas, fruto de la incomprensión de que el misterio cristiano trasciende toda institucionalización y toda formulación. Por otra parte, hoy en día es imposible desligar la reflexión cristológica de los estudios de crítica histórica de las fuentes. Exigir a una persona la confesión de una fórmula como "Jesucristo es el Hijo de Dios" para comprobar su "fidelidad" doctrinal no nos parece justo. Al fin y al cabo, ¿de qué sirve

[134] La fe cristiana no implica, *a priori*, opción filosófica alguna. Todo pretendido realismo sería una nueva forma de subjetivismo, una interpretación propia de lo que se entiende por verdad. La fe cristiana apunta a lo nuclear del hombre y del ser, que trasciende subjetivismo y objetivismo.

[135] Probablemente por virginal se entienda una concepción divinal, en un estado de elevación. R. Panikkar y otros autores (como P. Knitter, profesor en la Xavier University of Cincinnati) han mostrado la no-exclusividad cristiana de la Encarnación, como se puede apreciar en la obra de Panikkar *The Unknown Christ of Hinduism*, 1981. Una concepción que se inserta en lo humano, pero lo rebasa: una afirmación de la singularidad de Cristo-Jesús.

reconocer que Cristo es Dios si las palabras se nos escapan, si todo concepto resulta en el fondo artificial, incompleto, fruto de una necesidad de determinar incluso lo que es indeterminable? Quien lo reconozca y aun acepte las definiciones tradicionales de la Divinidad, ¿habrá alcanzado así una comprensión personal, y en cuanto personal inserta en el devenir tradicional, de lo que Cristo es y debe significar para él? ¿Puede obligarse a un Schillebeeckx o a cualquier otro gran teólogo a repetir las fórmulas clásicas como supuesta prueba de su fe? ¿No debe más bien ser escuchado y creído en lo que dice? ¿Hay alguien autorizado más allá de Dios, que habla a los corazones, para determinar si un gran teólogo como Schillebeeckx es o no cristiano? ¿No cambian y evolucionan los conceptos en el tiempo, hasta el punto de que parecen converger cada vez más a un entendimiento personal de ellos? Schillebeeckx, quien ostenta el mérito de haber introducido una reflexión profunda sobre la Hermenéutica en el seno del catolicismo, ha hecho de la "hermenéutica de la experiencia" en cuanto interpretación de la *situación* concreta en que se vivencia la fe, un valiosísimo instrumento para el testimonio cristiano en la época contemporánea[136].

---

[136] Cf. E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 1973. Como afirma R. Gibellini, "comprender una tradición significa reinterpretarla mediante una interpretación de los textos del pasado en los que ha quedado fijada la tradición, pero a partir del presente de una situación cultural nueva, que es definible en el mundo contemporáneo en términos de secularización y de pluralismo. En este contexto, el teólogo flamenco define en diversas ocasiones su intento hermenéutico como hermenéutica de la experiencia y hermenéutica de la praxis" (*La teología del siglo XX*, 1998, 349). A nuestro juicio, Rahner, Schillebeeckx, Küng y otros muchos teólogos (en el ámbito católico; en el protestante destacan, en la generación post-barthiana, Tillich, Bonhöeffer y Bultmann, y más recientemente W. Pannenberg) han acogido con gozo esta tarea. La teología moderna ha supuesto una concienciación de la necesidad de un teologizar en la Historia y desde la Historia, en la existencia y desde la existencia, que implica una cierta "inmanentización" del concepto de Divinidad en conjunción con la más tradicional óptica de la trascendentalidad. El surgimiento de las *teologías de genitivo* constituye un valioso ejemplo de la influencia positiva que de hecho ha ejercido el pensamiento de Kant en todos los ámbitos del saber. En efecto: la aparición de teologías específicas que se centran en una temática concreta que exige un planteamiento riguroso desde una perspectiva cristiana de fondo ha posibilitado la ampliación del discurso teológico a los grandes ámbitos del pensamiento contemporáneo. Esta "kantianización" (al ser Kant quien, con su acentuación de lo fenoménico como objeto de la razón humana, ha permitido la coexistencia de un multiperspectivismo en la aproximación al fenómeno y su pluralidad, frente a la unicidad, exclusividad y unidireccionalidad que imponía el tratamiento de lo nouménico) ha sido y aún será fecunda. En palabras del gran líder negro Marcus Garvey, "Aunque nuestro Dios no tiene color, es humano, sin embargo, ver todas las cosas a través de la propia lente; y del mismo modo que los blancos ven a su Dios a través de una lente blanca, nosotros hemos comenzado ahora (aunque ya sea tarde) a ver a Dios a través de nuestra lente" (citado en R. Gibellini, *op. cit.*, 426-427). Destacan, así, la *black theology* (donde lo "negro" se toma como símbolo de la opresión, víctima del totalitarismo jerarquizante de una única visión, la blanca, de naturaleza racista), la teología de la liberación, la teología de

Podría plantearse la solución alternativa de que el cristianismo no debe aceptar la secularización como un hecho consumado, sino que tiene que imponerse como objetivo esencial en la base de su predicación acabar con la secularización y volver a abonar el aparentemente fértil suelo de la apertura humana para ser sembrado con la semilla del Evangelio. Nada que oponer a la última consideración, sin duda. El problema radica en nuestra comprensión de la Historia. Para un concepto de cristianismo fundado en una ontología clásica que identifica ser con intemporalidad, la Historia resultará, en definitiva, un añadido en el fondo prescindible, y se podrá volver a la "pureza" del mensaje en cualquier momento. Sin embargo, en una visión del ser como manifiesto a través de lo temporal (y que no constituye, en modo alguno, una absolutización de tipo hegeliano de lo histórico, sino una hermeneutización de la Historia como revelación del ser al hombre en virtud de la acción misma del hombre) es imposible prescindir de la dimensionalización humana en forma de historia en el entendimiento y en la vida de la fe. El hombre ha recorrido innumerables etapas a lo largo de los siglos que le han llevado a través de multitud de sistemas que articulaban su noción del mundo. En los últimos tiempos, la pluralidad como fundamento del ser ha sido desvelada en tal grado que se ha constituido en sustrato de lo social (ya que lo social ha quedado indisolublemente ligado en amplios sectores de Oriente y Occidente a la práctica democrática donde no prima la polaridad sujeto/objeto sino el hecho mismo de la tensión originaria entre ambos). El cristianismo es de modo eminente una religión de y en la Historia, por lo que en ningún momento puede negar el poder y el influjo de la Historia (y esto supone una implicación plena, no sólo programática o formal que se limitase a discutir las posiciones modernas para luego volver sin fisuras

---

la cultura, la teología del diálogo, la teología de la existencia, la teología feminista, la teología de la secularización de F. Gogarten o, más recientemente, la teología gay (cf. J. Alison, *Faith beyond resentment. Fragments Catholic and Gay Darton*, 2001)… Toda comunidad en situación de discriminación reclama unilateralidad y radicalidad, porque está siendo privada de la base mínima que posibilita un diálogo sereno entre iguales. Todas ellas reivindican una teología *humana*, o más bien del *Dios-hombre*. En este sentido, el s. XX ha sumido en sí la capacidad de progreso del hombre, al haber adquirido sus protagonistas conciencia de tantos aspectos, de tantos ámbitos, de tantas cuestiones…: conciencia de la totalidad. Pero ha sido también el siglo del horror, del retroceso, de la guerra, de la progresa...: el siglo del anti-humanismo. Sólo una conciencia plena de lo humano y de la necesidad del progreso podrán alejar a los siglos venideros de la contradicción. Gran logro de la modernidad es haber afirmado que quien piensa la verdad es el hombre, y que estamos mediatizados por nosotros mismos: el mundo es nuestra imagen, y el existir nuestra tarea. Así, toda óptica plural de lo teológico que reconozca las diversas facetas de lo humano debe contribuir a una mayor comprensión de la capacidad humana de apertura ilimitada al ser, de la capacidad humana de absolutidad, de la vocación más genuina del hombre.

a las clásicas: la verdad es apertura por encima de la aparente y siempre subjetiva constancia). Porque en la Historia se nos muestra esa ulterioridad que define el ser, ese progreso que es en sí mismo absolutidad al situarse sobre toda posibilidad o condición concebible. Refleja lo incondicional, lo absoluto, y es así el espacio de comunión entre el hombre y el Ser.

El símbolo y su importancia fundamental en la expresión de lo religioso en el hombre (que tan brillantemente han estudiado autores como E. Cassirer) adquieren diversas y nutridas formas en las religiones del mundo, pero en todas ellas se percibe una cierta uniformidad, unas "estructuras subyacentes" mítico-alegóricas[137] (según las identifica C. Lévi-Strauss) que apuntan en un mismo sentido. Esta idea guarda una ineludible relación con el concepto de conciencia colectiva y arquetípica[138] que se manifiesta en las diferentes formas míticas y simbólicas de las culturas. Todos los hombres se han enfrentado, de un modo u otro, a un mismo horizonte, a una común realidad con desafíos análogos. Si bien cada persona es una singularidad, pueden y de hecho se dan proyecciones de esa singularidad con respecto al horizonte real en el contexto de lo colectivo muy similares, constantes en las grandes religiones. A modo de ejemplo, la muerte es quizá el acontecimiento filosófico y teológico por excelencia del existir humano. Muchas culturas orientales idearon la noción de "reencarnación" como una explicación mítico-alegórica de que la muerte no es el final, de que siempre hay una instancia ulterior que culminará en la reintegración en la totalidad como afirmación máxima de la singularidad del sujeto. En las religiones de origen semita, en lugar de reencarnación se habla en términos de "paraíso (Cielo)-infierno" (el concepto de purgatorio sería en este sentido eminentemente simbólico y mitológico: la necesidad de permanecer a la espera de la absolutidad hasta que el hombre se desprenda de todo lo impuro y corrupto, de todo lo que pueda ofender a la Divinidad. Lo cierto es que, pese a la fuerza alegórica que contiene, no es posible deducir, al menos en el plano exegético-crítico, su

[137] Véase su *Antropologie structurale*, 1958.

[138] Tal y como las entendiera C. Jung, el fondo oceánico, infinito e inasible, donde, en un remoto lugar, se yergue una isla –la conciencia- con el yo como centro; aunque una distinción tan estricta entre la conciencia, el inconsciente personal y el inconsciente colectivo no se pueda realizar, porque la *yoeidad* es ante todo integración constante de toda posible relación, consideramos, sin embargo, que muchas de las ideas de Jung sobre la complejidad de lo personal son válidas: la persona no es sencillamente un complejo substancial definido de por sí, en el sentido clásico desde Boecio, sino lo individual y lo social juegan un papel determinante en su configuración. Es por ello una entidad abierta, una disponibilidad del sujeto a la apertura al ser. Cf. C. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie,* 1941*; Bewussters und Unbewusstes,* 1957*; Gegenwart und Zukunft,* 1957.

existencia): por encima de la muerte, la vida, el ser, la verdad, el absoluto, sea en su vertiente positiva (el Cielo, lo luminoso) sea en su polo negativo (el infierno, el alejamiento, la no-absolutidad), mas ante todo la re-ligación con lo originario (análogo a la re-integración en el *brahma*, en la absolutidad). Claro está que, a nuestro juicio, la realidad de lo mitológico se inscribe dentro de las categorías de lo mitológico, que expresa lo inefable, lo que siempre nos conmueve, mas se nos escapa y nos trasciende. Pero ni el espíritu científico ni el proceder crítico en la Exégesis y en la Teología pueden limitarse a aceptar sin más estas nociones sin una introspección en las mismas que ponga de relieve el despliegue histórico de tales conceptos, las influencias interculturales y los vínculos que puedan guardar con un entendimiento contemporáneo de ellos (menos mítico, más positivo, que señale más la identidad y la apertura en lugar de la disyunción, que ponga de relieve la centralidad del fenómeno humano y de su búsqueda, y que tenga en cuenta los progresos en las ciencias de la naturaleza y del espíritu). No sólo en los términos escatológicos, sino en todas las concreciones de lo religioso (sea en dogmas, tesis, explicaciones, doctrinas...) debe aflorar esa conciencia que trate, ante todo, de descubrir el significado más íntimo y su valor para el hombre de hoy que mira al pasado con comprensión y al futuro con esperanza, y que quiere respuestas para el hoy. Este empeño, el de hacer el mensaje religioso inteligible al hombre de hoy (exigencia de innumerables autores como respuesta a la crítica de intelectuales como B. Russell, que acusaban a las religiones tradicionales de mirar en exceso hacia el pasado), conscientes de que sobre toda variabilidad puede advertirse una constancia y una perennidad, ha sido asumida con entusiasmo por teólogos como E. Schillebeeckx o, sobre todo, H. Küng[139], a quienes hemos de agradecer su influjo en la espectacular renovación de la teología cristiana (y católica en particular) tras el concilio Vaticano II. No es una claudicación, una "venta" de lo cristiano a la mentalidad en boga (tales acusaciones serían injustas, porque el cristianismo siempre se caracterizó por una admirable capacidad de integración con la cultura y el ser de los diversos tiempos,

[139] Pensador universal loable por su erudición y su extraordinaria capacidad de asimilación en los más diversos campos, así como por lo extraordinario de su fuerza literaria. Entre sus numerosas obras, destacan, a nuestro juicio, *Christsein* (1974) y *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 1979, libro este último sencillamente genial. No olvidamos la amplia contribución de este autor a la teoría y a la práctica de una ética mundial y vinculante, avalada no sólo por el reconocimiento internacional de que ha sido objeto tal proyecto (Hans Küng es el director de la "Fundación para una ética mundial", con sede en Tubinga –en cuya universidad el profesor Küng ha ocupado diversas cátedras), sino por la oportunidad y urgencia de tal tarea en la compleja situación de nuestro tiempo.

como una realidad dinámica), sino una adquisición de conciencia de que el hombre autónomamente ha sido capaz de grandes logros, y de que la religión como dimensión fundamental de lo humano debe ir con lo humano, con sus gozos, ansias y esperanzas, y constituir una respuesta siempre nueva (como es lo divino y lo absoluto: novedad pura) a la necesidad secular. La religión es un fenómeno humano (tanto si se trata de una religión ascendente –búsqueda humana de Dios- como descendente –comunicación de la vida divina al hombre-), y con tal inscrito en el devenir progresivo de la Historia y del pensamiento: un espacio siempre renovable y novedoso que proyecta al hombre a un escenario propio desde el que dar un sentido singular (y sin duda fascinante) a su vida.

Surge la cuestión de cuál es el límite de la interpretación alegórica, el *límite teológico*. A modo de ejemplo podríamos citar los milagros de Jesús que narran los Evangelios. Los trabajos desarrollados en el contexto de la teología protestantes desde Reimarus hasta Bultmann[140] han desarrollado un presupuesto del todo legítimo: la suspicacia respecto de las fuentes evangélicas (principio clave de toda penetración histórico-crítica –esto es, racional y, más aún, *humana*) y en la advertencia de la posibilidad de una excesiva mitologización: con crítica y discernimiento entre lo esencial y lo variable avanza la Ciencia. Máxime teniendo en cuenta que tal suspicacia no se erige en principio metodológico absoluto: la crítica construye, edifica, crea, profundiza y abre nuevas vías que no hacen sino ensalzar la riqueza propia del misterio divino. El límite teológico reside en cada época, en lo que cada época esté preparada para asumir. Más aún: el límite está en el misterio, en su infinitud: tenemos que aceptarlo como misterio para que realmente haya una comunicación entre Dios y el hombre. Y esta aceptación es por esencia personal: el límite teológico está por tanto en cada conciencia, en cada subjetividad[141], que es quien realmente lo reconoce como

[140] Cf. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, 1949. De importancia fundamental son los estudios de Bultmann sobre la tradición sinóptica, y en la actualidad, los trabajos del Proyecto Internacional Q sobre la fuente de los dichos común a Mateo y a Lucas, un auténtico éxito del método histórico-crítico, perenne contribución del protestantismo liberal a la teología cristiana. El teólogo de Marburgo, que coincidió con Heidegger durante su docencia en esta universidad alemana, al asimilar el pensamiento de este filósofo ha acentuado el carácter de auto-comprensión de la fe, que si bien no es único ni uniforme, es a todas luces insoslayable, ya que la fe es un acto humano de apertura y adhesión a lo divino. Desmitificar es interpretar de modo antropológico-existencial y descubrir el mensaje de *hoy*, su valor para la Historia y la cultura. Es una labor constructiva, existencial, más allá de su aparente carácter destructivo.

[141] Ser personal significa cauce de apertura hacia el misterio, buscarlo. La teología clásica reconocía otras aplicaciones del concepto de "persona" más allá del hombre y de Dios: los

misterio. Partimos de un dato positivo (exigencia eminentemente kantiana): la Escritura. Yo creo que en ella se muestra el misterio, un misterio vivo que a mí me configura y me dirige al horizonte máximo de apertura: la conciencia del misterio, que todo hombre tiene[142]. Los cristianos pueden ver en esta conciencia del misterio la acción universal santificadora del Espíritu Santo. Estos dos principios fundamentales (lo positivo exterior a mí y lo positivo inmanencial) se dan en un marco: la tradición viva. La dimensión magisterial de la institucionalización de esa conciencia de misterio, que acompaña a la fe, aunque no pueda determinarla, es muestra de la necesidad constante de lo histórico y de la relativización que esto impone, pero no es un límite teológico, como tampoco puede serlo un concilio. Ante todo, ese *sensus humanus*, en el que hombres e Iglesias deben confiar pese a todos los fallos y errores humanos, que nos han conducido a incesantes guerras y conflictos, pero que también han creado maravillas que aún hoy nos sorprenden y que han sido capaces de lo más grande. El cristiano cree en la Escritura porque así lo quiere, porque responde al misterio, porque halla una respuesta a cómo configurar el misterio y la vida. Y esta conciencia del misterio es común a todas las religiones: apertura y búsqueda constituyen el vínculo sumo del género humano.

No consideramos necesario creer en los milagros físicos. Podríamos incluso afirmar que no serían lógicos o propios de Dios (y no nos parece serio aludir a una supuesta "lógica divina" que trasciende toda lógica humana, que no es sino una excusa para monopolizar o atribuir exclusividad a una cierta hermenéutica: la penetración de Dios en la realidad humana a través de Cristo supone una auto-imbricación entre toda lógica en el misterio de Dios que se da al hombre): el milagro se da

ángeles. Sin embargo, la angeleología (tomista) es más bien una construcción mental, sin más fuerza que la de una opción metafísica perfectamente discutible. La Biblia (al menos una interpretación histórico-crítica de ella que atienda a las proyecciones mitológicas de las culturas antiguas) no puede sostenerla. Ángeles y demonios son en cierto sentido proyecciones estéticas, desarrollos en una línea categórica (la de perfección y maldad) del concepto de ser (en la línea en que lo expuso P. Tillich). Ángeles y demonios han desempeñado una importante función didáctica y estética y aún la pueden seguir ejerciendo, siempre y cuando no se les introduzca en un contexto dogmático rígido. No cabe preguntarse por su existencia "sustancial", sino por su existencia teologuménica: existen en cierto sentido, y son irreales en otro; manifiestan la ineludible tensión y hay que dejarlo a la conciencia de cada uno, que es su auténtico horizonte de existencia.

[142] Incluso un autor "ateo" como J.-P. Sartre manifiesta en su obra una profunda confianza en la libertad humana y en su absolutidad, en la radicalidad del desafío que la libertad supone para el hombre y para su constitución como ser moral: el hombre que se determina a sí mismo en su existir (hombre que descubre su esencia en el devenir del ente), tiene que comprometerse, tiene que efectuar una tarea en el mundo.

en el misterio, en el fondo del alma (es el núcleo de la persona quien se comunica con el misterio). Los Evangelios reconstruyen la experiencia de la vida junto a Jesús de Nazareth, una experiencia que cambió radicalmente a cuantos le siguieron y les permitió ver en él una auténtica revelación del mensaje de salvación de Dios a los hombres., empleando un lenguaje y una mentalidad para transmitirnos su admiración. Pero el auténtico milagro es el mandato de la caridad y su influjo determinante en la Historia. Lo que muchos hombres tienen por milagros físicos quizá sean elementos que todavía o nunca lograremos explicar. Puede que los haya (la actitud más honesta es, en este sentido, el sano indeterminismo kantiano), en cuanto el fondo de lo real es misterio y metáfora en cierto sentido[143]. Pero no tenemos por qué creer que este tipo de intervenciones sean las propias de la Divinidad, quien primero y por encima de todo es diálogo amoroso y directo con el hombre.

Sin embargo, la explicación científico-positiva o sociológica de los acontecimientos tradicionalmente tenidos por milagros no puede excluir, por concepto (por constituir una extrapolación ilícita de su constitución metódica), el horizonte del misterio. Este horizonte no es una "justificación de urgencia", o una nueva forma de hipotética acción divina de la que se podría prescindir (al igual que Laplace, con irreprochable corrección, excluyó la "hipótesis de Dios" del tratamiento fisicomatemático de la mecánica celeste, al suponer su teoría de las perturbaciones una solución adecuada a las eventuales desviaciones de las trayectorias de los astros que la exposición newtoniana no lograba justificar: Dios no es necesario como una hipótesis fisicomatemática para solventar todo lo que la Ciencia por sí sola no puede explicar en relación con el universo material, ámbito de su competencia), o un intento de preservar un "fuero" de acción divina ante la rápida imposición del ideal científico en los demás campos del saber. La propia ciencia (y la Filosofía, como puede apreciarse en la obra de, entre otros, J. Ferrater Mora[144]) ha reconocido en el azar y en la aleatoriedad (cuya

[143] Jesucristo resucitó en el misterio. No podemos saber si tal Resurrección implica también el aspecto histórico-corporal (si nos remitimos al análisis crítico de las fuentes y a la conveniente prudencia ante lo que las tradiciones religiosas suelen calificar como "milagroso"), pero lo que la fe en Cristo nos exhorta es a creer que tras su muerte Jesús fue acogido por el Padre. La Resurrección de Cristo es una resurrección en la plenitud del ser, en el ser mismo, en la continua trascendencia: Resurrección que trasciende todo condicionamiento y toda categorización, y que religa al ente con el ser.

[144] Cf. J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, 1979. Ferrater Mora, nacido en Barcelona, emigró a América tras el advenimiento de la Guerra Civil en España, donde ocupó cátedras en diversas instituciones académicas. Ha contribuido, especialmente a través de la brillantez de las voces de su célebre y monumental *Diccionario de Filosofía* (1979), a dar forma filosófica a la perspectiva del *integracionismo*, con la que nos sentimos identificados en su convicción

expresión matemática es el uso de herramientas estadísticas o de cálculos de variaciones aproximativos) elementos fundamentales en la imagen contemporánea del cosmos material y biótico (véanse nociones tan relevantes como el de función de onda en la física cuántica o el de mutación en la Genética). ¿Puede la pura explicación científico-positiva que remite a causas materiales, sociológicas o culturales sustituir de forma radical toda introspección teológica, religiosa y trascendental? Es una maravilla sin igual que la Ciencia, decoro del espíritu humano (junto con el Arte y la Religión, siguiendo a Goethe), proporcione explicaciones cada vez más penetrantes, rigurosas y universales sobre los fenómenos que acaecen en el mundo, y que intente identificar las causas racionalizables: socioeconómicas, políticas, derivadas de un tratamiento fenomenológico de las religiones, psicoanalíticas... La transfinitud del ser, su infinita trascendencia, su inagotabilidad, hace que siempre quede algo de inexplicable, de misterioso: la propia reflexión sobre el hecho mismo de que nos preguntemos los porqués de las cosas y de la Historia. El mayor misterio de la Ciencia es la Ciencia misma.

Concebir a Dios como la pregunta de las preguntas, y no como una respuesta en sentido propio (científico, filosófico, sociológico...), abre espacios fascinantes de reflexión y de diálogo entre todos los campos del saber, entre todas las culturas y entre todas las religiones. Sólo así se evitarán los innecesarios conflictos entre religiones y ciencias, entre religiones y religiones, entre religiones y sociedades. Dios es la pregunta, la ulterioridad, el dinamismo mismo que se absolutiza. No es una respuesta que resuelva de por sí todos los interrogantes y misterios que albergamos, sino un estímulo de esos mismos interrogantes, un catalizador del encuentro y de la profundización: un camino de búsqueda. Más allá de lo dogmático, de lo definitorio, de lo teológico como explicación unilateral del misterio o de la realidad, lo divino se muestra como *doxilógico*, como creación activa que impulsa al hombre a abrirse a nuevos horizontes. Por otra parte, desde esta perspectiva se diluyen muchas dialécticas de las que los sistemas teológicos (ahora transformados, a la luz de nuestra concepción de lo divino, en espacios teológicos) no habían podido librarse, en particular la dualidad entre omnisciencia divina y libertad humana (clave no sólo en la controversia *De Auxiliis* en el s. XVI español, sino, más recientemente, en las discusiones en torno al problema del sobrenatural que, en la teología

fundamental de que el hombre puede ser capaz de hallar siempre una visión más amplia que supere toda aparente oposición: el "paso al límite", la asimilación de la infinitud e infinitesimitud, lo superformal en cuanto integración de lo real y de lo posible, razón y expresión de la universalidad del ser.

católica, involucraron a figuras como H. de Lubac o K. Rahner). En efecto, si Dios conoce el futuro, ¿puedo ser yo libre? A nuestro juicio, Dios no conoce el futuro: Dios es la ulterioridad, el horizonte, la pregunta, y el hecho mismo de variar del tiempo nos remite a Él, pero el futuro como tal es obra humana. El futuro constituye una ampliación del ser, y Dios responde al hecho mismo de ampliarse, y no a la ampliación concreta y determinada.

Las religiones han participado como factor determinante en la creación de *culturas*. El Arte, la Literatura, el Pensamiento, la Educación..., la comprensión misma de la Historia y del tiempo nos remiten al hecho religioso. Al igual que en tiempos pretéritos, las religiones están llamadas a contribuir de modo activo a la creación de una cultura auténticamente humana, de una cultura que eleve, que asuma el infinito deseo humano de auto-trascenderse. La cultura es el espacio óntico donde el hombre desarrolla su diálogo con el ser, donde el hombre se descubre a sí mismo como dotado de una singularidad, de una unicidad y de una tendencia a la absolutidad que le capacitan para contemplar el ser en su despliegue, para contemplar la totalidad, lo infinito y lo infinitésimo. La religión es una dimensión fundamental del hombre, porque esa constante aspiración a la divino y ese insaciable deseo de comunión con el Absoluto no puede ser sustituida (ésta es una de las grandes lecciones de la Historia). El descubrimiento de la singularidad humana y del impulso a lo supremo son consustanciales al ser del hombre: manifiestan el poder del ser que se despliega ante la conciencia humana, el poder de la absolutidad ante el ente que clama por la absolutidad; el poder de la *verdad del hombre*, que es la búsqueda que le mueve a abrirse a los horizontes siempre nuevos del ser.

La historia intelectual del hombre manifiesta la prodigiosa riqueza del fenómeno humano[145]. A. Comte trató de percibir, sin que se pueda pretender con ello agotar el "misterio de lo humano" en sus categorías, una cierta ordenación en el devenir histórico del pensamiento. Llegó así a su ley de los tres estadios, resultado fundamental de su grandioso *Curso de filosofía positiva*, referente esencial en la sociología moderna. Un lenguaje mítico-teológico en las primeras etapas del despliegue humano, seguido por una búsqueda metafísico-trascendental de un fundamento absoluto, propia de Grecia y, en virtud de la simbiosis cultural entre fe

[145] Expresión tan importante en la genial mente de P. Teilhard de Chardin. El ilustre teólogo, geólogo y paleontólogo jesuita, miembro desde 1950 de la Academia de las Ciencias de París, hablaba de una "confluencia general de las religiones en el Cristo universal" como posible principio de una aproximación cristiana a la pluralidad de las religiones, con optimismo y esperanza en el futuro (*Christianity and Evolution*, Nueva York, 1971, 130).

cristiana y cultura helena, de los siglos de la Escolástica. La Modernidad y en especial la Ilustración comprobó que las certezas metafísicas y trascendentales son en el fondo discutibles (dada la infinitud del ser y su constante evolución), porque ellas son asimiladas por un sujeto que se erige en núcleo de la realidad y que se posiciona en su pensar sobre los principios que rigen lo contingente. Se elevan así la Ciencia y la Historia. En los últimos años, y cabe esperar en un futuro no demasiado lejano, se establece el modo de pensar posmoderno o trans-moderno: más allá de los últimos intentos metafísicos u omnicomprensivos de la realidad[146], la mente humana apuesta por una relativización de ella misma y de lo real, por la *éntasis* fundamental, por el hecho dialéctico en sí: surge el lenguaje del sujeto y de su apertura, el lenguaje de la libertad. Nueva época que es afirmación de la supremacía de cada sujeto que busca, se abre, contempla y asume el pluralismo de todos los seres como manifestación del misterio óntico de la subjetividad. Una nueva época donde más allá de todo posicionamiento prima la *esperanza en el hombre, la esperanza en el ser*.

[146] Sistemas intelectuales caracterizados por una búsqueda de la certeza plena y absoluta, por una reducción de la realidad a las categorías del pensamiento humano: el fascismo, el marxismo ortodoxo (no consideramos que autores de tendencia marxista como E. Bloch, que no hicieron sino abrir puentes en el seno del marxismo y reflexionar sobre la importancia de la esperanza en el hombre, de esperanza en la libertad y en la verdad, de esperanza en el propio hombre, puedan ser reducidos a categorías tan rígidas), el ateísmo militante, el integrismo religioso, el ultra-conservadurismo político, eclesiástico y religioso, el fundamentalismo, el anarquismo radical, el capitalismo salvaje, cualquier tipo de fanatismo, etc. El hombre actual llega a comprender que estas tendencias son formas extremas de subjetivismo, de deseo de posesión de la verdad y de agotamiento del dinamismo del ser en las estructuras "metálicas" que proponen. Llegamos así al descubrimiento auténtico del horizonte de la libertad como apertura del hombre a su propia búsqueda.

Epílogo

La Filosofía puede concebirse como metaciencia que reflexiona sobre las demás disciplinas, sin sustituirlas, y deja más espacio a la Ciencia misma para abordar los grandes interrogantes de la Humanidad. Busca una visión unitaria del hombre, donde las dualidades entre materia y espíritu o entre creación y evolución son vistas desde el proceso de la ulterioridad que en todo se manifiesta: la posibilidad continua de buscar un nuevo fundamento, siendo esa búsqueda la auténtica certeza última. Así, la conciencia es el límite infinito de la evolución material, el más allá, la posibilidad de la materia, y el método científico será incapaz de agotarla, como es incapaz de agotar nuestra comprensión de la materia. Es el desarrollo mismo de la materia, infinito, que se optimiza por las fuerzas de la evolución y que es por tanto una brillante conjunción entre tiempo, espacio y desarrollo.

Hemos de integrar todas las religiones en la búsqueda de una respuesta a los grandes interrogantes del hombre, en comunión con la Ciencia, conscientes de que la fuente de verdad de toda fe reside no en algo lejano al hombre, sino en la capacidad misma de abrirse al horizonte de lo trascendental. Crear así una comunidad ecuménica de conciencias, aun si en la práctica unos son católicos, otros budistas u otros carecen de religión formal. Conjugar la Ciencia, la Historia, las teologías en una comprensión dinámica de lo religioso, que lo contempla como una vía, ni exclusiva ni única, de canalizar las ansias humanas de elevarse sobre lo concreto, de trascender lo contingente: *las ansias de ulterioridad.*

FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA

RACIONALISMO Y ESCEPTICISMO: UN DIÁLOGO FILOSÓFICO[147]

Escéptico.- Estarás de acuerdo conmigo en que no tenemos ninguna experiencia directa de las causas. Lo que percibimos son eventos, esto es, procesos físicos, o estructuras desplegadas en el espacio-tiempo, pero nadie ha visto nunca una causa, ni es concebible que pueda acceder a ella mediante los sentidos. La causa constituye, por tanto, una inferencia plausible, una generalización razonable, pero se basa únicamente en la costumbre y en la configuración interna de nuestro aparato psíquico. Inercia y psicología nos fuerzan a atribuir causas a los fenómenos. Sin embargo, nadie conoce la estructura más profunda de la realidad, su sentido último, lo que en verdad late en esta rapsodia de impresiones que es el mundo.

Racionalista.- Sintetizas la postura de Hume y de otros autores, quienes, llevados por su celo empirista, sólo aceptan aquello que pueden percibir directamente a través de los sentidos. Pero al igual que sería absurdo negar la existencia del centro de la Tierra porque nadie lo haya visto jamás, convendrás conmigo en que esos eventos, esas entidades físicas en el tejido del espacio-tiempo, llevan parejas unas condiciones de contorno que conllevan cierta clase de *necesidad*, asimilada por la razón, aunque no pueda ser percibida por los sentidos. Si no, explícame cómo es posible que se realicen transferencias de energía-momento en el cosmos, y por tanto cómo podemos imaginar que la información se transmite entre los distintos sistemas físicos. Olvídate del nombre "causa" si te incomoda; lo que debes justificar es la condición de posibilidad de esa transmisión de información en el universo. ¿No te parece que son las propias constricciones espaciotemporales las que determinan la forma en que se puede transmitir la información y, en consecuencia, el modo en que las relaciones causales tienen lugar?

Escéptico.- Insisto en que tu argumento es perfectamente razonable, pero se debe a una necesidad lógica, no empírica. Es la necesidad del pensamiento humano, de nuestra manera de construir juicios con arreglo a unos principios lógicos, lo que nos obliga a postular causas subyacentes a los fenómenos. No podemos vivir sin explicar lo que nos rodea. Y explicar consiste en identificar causas que vinculen los fenómenos, un mecanismo debajo de lo que percibimos. No obstante, se trata de una necesidad asociada a nuestra lógica, a nuestro aparato mental, al *software* con el que opera nuestro cerebro. No corresponde a

[147] Texto escrito en abril de 2024.

la entraña de las cosas, pues poco o nada conocemos sobre ese hipotético sustrato de la realidad. Ni el mejor metafísico de la galaxia podría demostrar que existe necesidad en el seno de la naturaleza, más allá de las relaciones necesarias propias de la lógica. La necesidad pertenece al pensamiento, no al mundo; a la razón, no a los hechos.

Racionalista.- Yo también insisto: ¿crees que la Tierra tiene un centro? ¿Sí o no?

Escéptico.- Por supuesto, y por lo que sabemos la más interna de las capas de nuestro planeta está compuesta de hierro y níquel, fundamentalmente.

Racionalista.- Sin embargo, nadie ha visto el centro de la Tierra, y es improbable que la humanidad logre construir aparatos capaces de transmitirnos imágenes de esa conjeturada parte de nuestro planeta. Aun así, ello no te impide creer en la existencia de un centro, ubicado en el núcleo de hierro y níquel. No tienes certeza empírica de que exista el centro de la Tierra, pero sí certeza racional. Se trata de una inferencia lógicamente impecable, si aceptamos que la Tierra es aproximadamente esférica, al igual que es perfectamente legítimo asumir que cualquier objeto masivo posee un centro de gravedad.

Escéptico.- Las observaciones muestran que la Tierra es una esfera ligeramente ovalada; un esferoide oblato, para ser precisos. Si es una esfera, la lógica dicta que ha de tener un centro. No es concebible una superficie de este tipo sin un centro. Y, como demostró Newton en los *Principia*, un cuerpo dotado de simetría esférica ejerce su gravedad sobre cualquier punto exterior como si toda la masa se concentrase en un único punto central. Sin embargo, hasta que no observemos ese centro nos falta la certeza empírica, por muchas deducciones seguramente correctas y científicamente fructíferas que podamos realizar. Nadie se atrevería a decir que allí se esconde la piedra filosofal, o un elemento químico desconocido.

Racionalista.- No veo por qué. Cualquier hipótesis es lícita siempre y cuando sea consistente y goce de cierta plausibilidad empírica, a tenor de las evidencias disponibles. De lo contrario, la ciencia se limitaría a los enunciados validados, y cualquier hipótesis aún no validada quedaría fuera de su alcance. ¿La teoría de la relatividad no era entonces científica hasta que algunas de sus predicciones más audaces fueron confirmadas mediante observaciones y experimentos? ¿La mecánica clásica ya no es científica porque algunas de sus implicaciones no han sido verificadas, y han perdido la batalla contra las predicciones cuánticas y relativistas? Mientras un discurso sea consistente y se abra a una posible validación empírica creo que puede considerarse científico; mientras siga el

método científico, que no es sino un camino de validación, una estrategia de justificación extrínseca de nuestras creaciones intelectuales referidas a la estructura y al funcionamiento del mundo, pertenece al reino de la ciencia. No será conocimiento robusto, pero sí un sistema de proposiciones de carácter científico. Lo científico remite más a la forma que a la materia, más a la posibilidad de validar enunciados que a su contenido concreto. La *ciencia*, tomada en su conjunto, sí puede identificarse con el conocimiento fundado en la lógica y en los hechos, susceptible de corrección, ampliación y, en muchos casos, de cuantificación (en el sentido de resultar *computable*, reducible a una secuencia finita de pasos lógicos, ninguna de cuyas etapas puede permanecer ajena a la posibilidad de validación empírica); lo científico es la propiedad que poseen los enunciados de la ciencia, que puede corresponder también a enunciados aún no validados, y que por tanto aún no han traspasado la exigente puerta de la ciencia como conocimiento. Así pues, dentro del conjunto de "lo científico", contemplado como la función que los engloba, habría al menos dos miembros diferentes: el conocimiento científico validado y el conocimiento validable.

Escéptico.- Acepto tu matiz. Para mí, la verdadera certeza sobre el mundo ha de ser tanto empírica como racional. Cuando nuestra búsqueda de conocimiento no se limita a proposiciones tautológicas en el plano meramente formal, una sola no basta: ni hechos aislados sin comprensión asociada ni comprensión desgajada de los hechos. Experiencia y lógica son las dos alas de la certeza; con una sola no podemos volar, ni siquiera en matemáticas, pues junto con las deducciones a partir de axiomas y definiciones necesitamos intuiciones de los objetos matemáticos, una especie de experiencia interna de la mente que nos permite imaginar, para construir estructuras a través de reglas de inferencia lógica.

Racionalista.- Luego admites que la lógica nos abre a la verdad, al conocimiento sólido y demostrable. Ciertamente, si la Tierra es una esfera, achatada en los polos, es lógico suponer que tiene un centro, cuya composición hemos podido conocer gracias al desarrollo de la ciencia y de la técnica. Lo que hacemos es inferir consecuencias prácticamente inevitables si aceptamos unas premisas. Y al igual que si la premisa de una Tierra esférica es correcta se sigue necesariamente que ha de tener un centro, si lo que los sentidos nos revelan, sobre todo conforme progresa nuestra capacidad de efectuar observaciones y experimentos, es un universo que puede concebirse como un sistema de eventos físicos, o de puntos espaciotemporales sometidos a

interacciones, y por ende a cambios, lo razonable es inferir una causa de esos cambios, de esas interacciones. ¿No la vemos? ¿No la medimos? Lo que detectamos es un conjunto de partículas mediadoras de las fuerzas fundamentales (salvo la de la gravedad): bosones que transfieren la información subyacente a los procesos físicos. La causa puede contemplarse como esas mismas partículas mediadoras, que serían sus instancias; la causa no es entonces sino el intercambio de información, que puede representarse como una secuencia finita de modificaciones en el espacio-tiempo, susceptible de cuantificación. No entiendo para qué necesitas observar directamente la causa, si ya estás observando la manera en que se instancia esa causa en estructuras materiales concretas: fotones, gluones, bosones W y Z y probablemente gravitones. Comprendemos cómo se producen y transmiten esas partículas. Entendemos también la estructura interna de los cuerpos, aunque no podamos estar seguros de haber agotado los principios que la rigen, y hemos llegado a un elenco de entidades básicas que carecen de estructura interna, como los fermiones (quarks y leptones), que por el momento constituyen, junto con los bosones, las auténticas partículas elementales. ¿No te basta?

Escéptico.- Entiendo lo que dices, pero debo reiterar que detectamos objetos físicos particulares en el espacio-tiempo; sistemas de pares conjugados de posiciones y momentos, mas no el proceso causal en sí, que siempre permanece ajeno al poder de la percepción humana, y emerge más bien como un requisito del intelecto. Además, hablas de un centro de la Tierra. ¿Y si en lo más profundo de nuestro planeta hubiera un minúsculo pero poderoso agujero negro, y nunca pudiera alcanzarse un centro en cuanto tal, sino un horizonte de sucesos al que nunca llegaríamos, pues, debido a la dilatación del tiempo ocasionada por la intensidad del campo gravitatorio, siempre estaría en el futuro con respecto a nosotros?

Racionalista.- Es interesante que menciones el término "ocasionada", porque reconoces que la intensidad del campo gravitatorio produce la dilatación temporal de un sistema de referencia con respecto a otro predicha por la relatividad general. Es decir, que la dilatación temporal es consecuencia, o efecto, de la magnitud del campo gravitatorio, condensada en el tensor energía-momento. Aun subrepticiamente no puedes evitar hablar de causas. Pues ¿cómo acontece semejante proceso de dilatación temporal? ¿Qué lo motiva? La física no podría constituirse en ciencia sin apelar a causas, aquí a la capacidad del campo gravitatorio para alterar las medidas espaciotemporales de un sistema de referencia con respecto a otro. Aristóteles definió la ciencia como conocimiento

cierto por causas. Creo que no le faltó razón, porque sin comprensión de las causas, y por tanto de los mecanismos subyacentes a los fenómenos, no puedo concebir el conocimiento científico. Este entendimiento de los mecanismos se traduce en leyes de mayor o menor grado de generalidad, esto es, de mayor o menor extensión, hasta coronar leyes universales, hipotéticamente válidas en cualquier punto espaciotemporal del cosmos. Asistimos al mayor triunfo del intelecto humano, capaz de descubrir las reglas de la naturaleza, y de expresarlas matemáticamente. Desciframos este lenguaje sutil y bello porque existe una lógica, un núcleo de inteligibilidad más allá de los fenómenos que aparecen ante nuestros sentidos. Las matemáticas no hacen sino recoger esa esencia inteligible, ese fondo lógico que todo lo vertebra. Gracias a ello podemos predecir el comportamiento futuro de los objetos físicos, porque la evolución de estos sistemas no es ciega y azarosa, sino que obedece a una racionalidad interna, a una necesidad equiparable a la de las inferencias lógicas. Si ocurriera que, como dices, no hubiese un centro de la Tierra, sino un pequeño pero poderoso agujero negro, explícame cómo, de acuerdo con las propiedades conocidas de estos extraños objetos cósmicos, es posible la estabilidad observada de la Tierra, que sigue movimientos bastante predecibles.

Escéptico.- Lo que sugiero es que nunca sabemos si queda algún resquicio inexplorado de realidad, cuyas propiedades alteren radicalmente nuestros presupuestos y nos obliguen a modificar el paradigma con el que nos aproximamos a algo tan esquivo como la realidad.

Racionalista.- Permíteme un ejemplo. Todas las observaciones indican que, desde el *Big Bang*, el universo se ha enfriado progresivamente. Esta evidencia es compatible con nuestro conocimiento de las leyes de la termodinámica. ¿No consideras entonces justificado afirmar, de manera rotunda, que el universo seguirá enfriándose en los tiempos venideros, aunque, en virtud de esas mismas leyes, nunca pueda alcanzar el cero absoluto en una secuencia finita de pasos?

Escéptico.- Es altamente probable, pero hasta que no lo observemos no podemos saberlo. Un enunciado referido al futuro nunca puede proporcionar conocimiento en sentido estricto, más allá de hipótesis plausibles. Podrían concurrir otros procesos, conocidos o desconocidos, que alterasen esa evolución térmica y, por qué no, provocasen un recalentamiento cósmico. No lo sé, pero tú tampoco lo sabes. Nadie lo sabe, en realidad. Lo probable siempre se mide con respecto a lo que sabemos. Estimar probabilidades es una tarea intelectualmente arriesgada. Las calculamos sobre la base de lo que

sabemos. Dividimos casos favorables entre posibles y asignamos un valor a un evento, mas ¿quién conoce el verdadero alcance de lo posible? ¿Era improbable que tú y yo estuviésemos conversando aquí y ahora? Improbable, ¿con respecto a qué?

Racionalista.- Imagina que sólo existiera una ley en la naturaleza y que la hubiéramos validado reiteradamente. Sin alternativas concebibles, sin otras leyes que gobernasen otros mecanismos, la unicidad de ese principio sin contrapartida obligaría a las cosas a ser de una única forma. El universo no podría comportarse de otro modo. La evolución de los sistemas físicos estaría entonces determinada por esa ley, frente a la que nada podría oponerse, pues no habría otra ley capaz de neutralizar sus efectos. Conocidas las condiciones iniciales y la única regla de inferencia existente para transitar de las premisas a las conclusiones, al estado ulterior del sistema, el velo del futuro sería rasgado por la comprensión del funcionamiento necesario de las cosas, tal y como conjeturó Laplace. Según tu razonamiento, deduzco que en ese caso sí confiarías en el valor predictivo de la ciencia, y no tendrías reparo en afirmar que el cosmos se encamina inexorablemente hacia el enfriamiento; no potencialmente, sino ineluctablemente. Luego ahí renunciarías a tu escepticismo empirista y abogarías por algo parecido al racionalismo, que defiende la existencia de leyes necesarias en la naturaleza, precisamente porque el sistema no puede comportarse de otro modo, dado que un conjunto de constricciones físicas y matemáticas así lo determina.

Escéptico.- Incluso en ese caso tan remoto, que quizá nunca contemplemos, pues nunca cabe aislar completamente un sistema de los demás, una ley de otra ley, un estado de otro, sospecho que jamás podría estar seguro de que se cumpliera esa teórica necesidad. ¿Y si existieran fenómenos extraños, fluctuaciones cuánticas o algo que ni siquiera intuyo, cuya intervención conculcase esa necesidad que alabas y buscas desaforadamente? ¿Cómo garantizar que estamos ante el único principio, ante la ley más fundamental del universo, si nuestra información es siempre limitada, y nuestra comprensión de esa información nunca es absoluta? Se trata de algo que no podemos saber. Hay demasiados misterios en el mundo, y más allá de la luz que logramos encender siempre persiste la oscuridad, implacable e indómita ante los afanes humanos. La realidad no deja de trascender todo lo que pensamos aquí y ahora sobre ella.

Racionalista.- Ahora pareces hegeliano. Abrazas la idea de que la verdad es el todo, y de que sin conocimiento del todo no cabe conocimiento de la verdad, por lo que al elucidar la naturaleza de las partes vagamos siempre en la ignorancia.

Escéptico.- Todo depende del nivel de análisis que adoptemos. En primera aproximación no tiene sentido ser hegeliano, porque podemos delimitar las partes y obtener un conocimiento suficiente de su estructura y su funcionamiento. Aun confinado a un contexto, a un marco espaciotemporal específico (a un espacio de fases, por así decirlo), este saber satisface nuestras intenciones, goza de poder explicativo y es válido en ese régimen de aplicación. Pero el todo nunca comparece, nunca es dado; y sin conocimiento del todo no concibo conocimiento pleno, absoluto.

Racionalista.- Respóndeme: ¿qué es más absurdo, creer que existen causas aunque no las percibamos directamente o suponer que los sucesos del mundo carecen de lógica, son enteramente aleatorios y no responden a ninguna determinación previa?

Escéptico.- Estoy de acuerdo en que los sucesos observados obedecen a razones previas, generalmente llamadas causas, porque de lo contrario el mundo sería inconcebible, absolutamente irracional. Sin embargo, la mecánica cuántica nos enseña que las causas tan claras y razonables en nuestro rango de experiencias no lo son tanto cuando investigamos el mundo de lo muy pequeño. ¿Cuál es la causa de que el electrón manifieste tal o cual posición espacial, o tal o cual valor de su momento? Y lo muy pequeño es el fundamento de lo muy grande. Si los pilares del mundo, en el dominio subatómico, son indeterministas, ¿lo que nos parece determinista a nuestra escala no podrá obedecer a una ilusión? ¿Realidad indeterminista y apariencia determinista? El mundo se rige por probabilidades, no por necesidades. Las cosas no ocurren por una causa previa, sino por fluctuaciones probabilísticas. A juicio de muchos expertos, esta indeterminación es intrínseca e irreducible a una determinación fundamental. No nace de nuestra incapacidad de llegar a conocimientos ciertos, sino de la naturaleza de la propia realidad.

Racionalista.- Admito que la mecánica cuántica me perturba. No puedo aceptar que se trate de una teoría definitiva. Además, la ecuación de Schrödinger es determinista; la relación entre la función de onda y las propiedades observables no lo es, pero la ley, si me permites el término, que describe la evolución temporal de esos sistemas microscópicos sí parece responder a un determinismo estricto. ¿Y si todo estuviera determinado a escala macroscópica, y sólo en los subsistemas exhibiera ese carácter indeterminista al que aludes? No pretendo postular variables ocultas. No creo que subsista un mundo más allá de los fenómenos cuánticos; la profundidad de un mundo que recupere el determinismo de la física clásica. Lo que propongo es que el indeterminismo quizá emerja no tanto de nuestra incapacidad de

efectuar predicciones deterministas como de una curiosa disposición del mundo, según la cual la suma de indeterminismos particulares produce un determinismo general. Aquí me acerco al superdeterminismo de 't Hooft. O, después de todo, el problema a lo mejor radica en nuestro conocimiento, en los modelos que formamos de la realidad, y no en la realidad en sí. Si con el taco de billar golpeo la bola no es casualidad que ésta se mueva. No es un patrón recurrente ni una inferencia probable: es la necesidad de cómo se ha constituido esa disposición espacial y temporal. Es la estereometría del sistema. No puede ocurrir de otra manera. Eres tú el que debe explicarme por qué siempre que la golpeo se mueve, o por qué siempre que aumenta la temperatura en condiciones normales aumenta el volumen de un gas.

Escéptico.- Hay una ínfima probabilidad de que la bola no se mueva, o se deshaga, o vaya en otra dirección. Podrían intervenir otros factores. Lo mismo sucede con el gas ideal. En condiciones normales se cumple la ley según la cual, a presión constante, al incrementarse la temperatura se expande el volumen ocupado, porque, de acuerdo con la teoría cinética de los gases, las moléculas del gas se mueven con mayor rapidez, pues han adquirido mayor energía. Sin embargo, nunca podemos estar completamente seguros de que siempre se satisfaga esta ley. La naturaleza no debe obediencia a nuestros modelos. Nadie sabe si las leyes que integran nuestras representaciones de la realidad se cumplen en cualquier lugar y en cualquier instante del universo. Nadie conoce la totalidad del espacio-tiempo, el conjunto de todos los sistemas físicamente concebibles. La falacia *post hoc, ergo propter hoc* nos hace atribuir causas a la mera confluencia temporal de objetos. Esas causas, verificadas reiteradamente, nos llevan a formular leyes, que en ocasiones consideramos de aplicación universal. Inducimos lo general a partir de lo particular, cuando la propia lógica dicta que un solo caso contradictorio con nuestra hipótesis sirve para anular su validez universal, mientras que por muchos que la corroboren nunca podremos alcanzar certeza plena sobre su valor de verdad. Es el problema de la inducción, que tantos quebraderos de cabeza ha traído a los filósofos, de Hume a Popper. Como un evento sucede después de otro, suponemos que el antecedente es causa del consecuente, aunque no tengamos evidencia directa que justifique esta extrapolación. Imagina que alguien, al ver un cadáver y a un hombre que se aleja de él, de inmediato concluyera que ese individuo es el asesino. No confiaría mucho en un juez que lo condenase amparado en tan frágiles evidencias, sin indagar de manera más profunda en lo que ha acontecido.

Racionalista.- Ciertamente, pero entonces admites que hay que investigar las causas del suceso. Que las primeras impresiones sean engañosas no significa que no podamos perfeccionar nuestras pesquisas y ahondar en las causas de lo acaecido.

Escéptico.- Sí, pero nuestra predisposición a conectar causalmente eventos viene motivada por la fuerza de la psicología humana, de la inercia perceptiva, tan vigorosa que incluso obliga a nuestro aparato lógico a elaborar juicios amparados en el principio de causalidad. Como escribe Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, "*cuando desde la experiencia o la observación descubrimos que su relación en este particular es invariable, siempre concluimos que hay alguna causa secreta que los separa o une*". Se refiere, claro está, a relaciones entre objetos. Hoy hablaríamos de sucesos o eventos físicos, porque el espacio y el tiempo se hallan tan inextricablemente ligados según la teoría de la relatividad que no es posible hablar del uno sin apelar implícitamente al otro. Como bien sabes, ésta es la base de la crítica de Hume a la categoría de causalidad, clave en la metafísica clásica y en la visión racionalista del mundo; crítica que no hace sino prolongar el escepticismo de Locke ante ideas como substancia e identidad, reducidas al funcionamiento de nuestra mente, a las leyes de nuestra psicología, mas no a una hipotética "realidad en sí", o *noúmeno*. Ni de la causa ni de la identidad del objeto consigo mismo tenemos impresiones directas. Suponemos que el objeto continúa siendo el mismo porque vemos lo mismo en un momento dado y en otro posterior, pero no hay seguridad alguna de que en el interludio se preserve esa identidad. Análogamente, suponemos un vínculo causal entre dos eventos para explicar lo que ha ocurrido, pues nuestra mente no puede soportar un vacío de comprensión.

Racionalista.- No veo cómo, según tu argumento, la lógica no te lleva a un escepticismo aún más radical que el de Locke y Hume: el de Berkeley. Él, y no Hume, es el verdadero rey de los escépticos. Hume es el príncipe, pero no el monarca de ese extravagante país. Al escepticismo en torno a *qualia*, sustancias y causas el irlandés suma el escepticismo más profundo que cabe concebir: el que afecta a la realidad del mundo exterior, reducido a un haz de percepciones sobre cuyo fundamento no tenemos experiencia alguna. Si negamos la realidad de las cualidades secundarias, que pertenecerían al ámbito de la percepción, y por tanto a la esfera de nuestros estados mentales, de nuestra subjetividad, no hay inconveniente en hacer lo mismo con las cualidades primarias de los cuerpos, como la densidad y la extensión, que el propio Locke preservaba como resquicios inatacables de objetividad. No tienes impresión alguna del mundo y de sus conjeturadas cualidades primarias

cuando no lo percibes; luego nada garantiza, salvo el poder de Dios, que el mundo subsista con independencia de nosotros y que el ser no se reduzca al ser percibido, según el famoso principio "*Esse est percipi*", explotado hasta la saciedad por el obispo de Cloyne, pero un callejón sin salida para el pensamiento filosófico, pues aboca al solipsismo más flagrante y estéril. Al igual que sería legítimo dudar de la realidad de los colores y de los sonidos cuando nadie los ve u oye, o de cualquier otra percepción procedente de los sentidos, ¿por qué no ampliar el alcance del escepticismo a lo supuestamente objetivo, a cualidades que no dependerían de nuestra aprehensión subjetiva? Si nos guiamos por la honestidad intelectual, un poco de escepticismo desemboca inevitablemente en el escepticismo absoluto, que conduce a toda clase de paradojas. Llevado al extremo, implica una creación y aniquilación incesante de los objetos, según se perciban o no. Atribuye poderes inventivos inagotables al espíritu humano y olvida que existen relaciones de contigüidad y sucesión que no podemos haber fabricado de la nada, y que subyacen a nuestro propio aparato lógico, tan íntimo que acompaña cualquier percepción posible. Y, en cualquiera de los casos, más allá del grado de escepticismo que estemos dispuestos a profesar en nuestro sistema filosófico, seguimos sin explicar el proceso del mundo, el entrelazamiento de esos sucesos y el admirable poder predictivo de la ciencia, que se anticipa incluso a la distribución de probabilidades en los sistemas donde es significativa la mecánica cuántica. Seguimos sin entender, en suma, el conjunto de *acciones* que rigen su evolución temporal.

Escéptico.- Ciertamente, pero se debe a una necesidad de la mente, no del mundo. Tú necesitas entender, arrojar la luz de la lógica, articular la realidad: concebir un *cosmos*, esto es, un conjunto ordenado de cosas. Sin embargo, quizá el mundo sea un eterno e inabordable caos, y la lógica no pueda ordenar lo que es de por sí desordenado. Cuando investigas el origen de la idea de causa es evidente que no tropiezas con ninguna percepción particular.

Racionalista.- ¿Y por qué habría de hacerlo? Si supones que el origen de todo conocimiento reside en la experiencia, en las percepciones que nos brindan las distintas modalidades sensoriales, partes de un presupuesto que no puedes demostrar desde la experiencia. Como sabes, el empirismo no se puede probar empíricamente.

Escéptico.- Ni el racionalismo racionalmente, porque nadie puede fundamentar los principios básicos de la razón en otros previos. La intuición, que no es racional, sería la fuente de los principios que rigen

la razón. Ya lo decía Aristóteles: los primeros principios se intuyen, no se demuestran.

Racionalista.- De acuerdo, pero no nos desviemos de la crítica al empirismo. No tengo ningún problema en admitir que la razón no se funda en sí misma, o que la cadena de fundamentaciones retrocede *ad infinitum*, como la serie de los números de enteros, que no tiene principio ni fin. Admito que la idea de causa no corresponde a una impresión concreta derivada de una cualidad particular del objeto, sino a una relación entre objetos, como esgrime Hume. Sin embargo, siempre la debo presuponer, al igual que Hume presupone que existe un sujeto en sus razonamientos, o que el conjunto de impresiones que impactan en sus sentidos es eso: un conjunto de impresiones y no un conjunto de engaños plausibles. Como los estoicos, parece creer que los sentidos son infalibles. Él también se fía de las virtudes de su aparato sensorial, luego ya presupone muchas cosas, porque confiar en la experiencia no es inmediato, ni evidente para un observador crítico, que no tema extender el poder de su escepticismo incluso a la materia misma de nuestras sensaciones. Confieso que yo también, porque pienso que la sensación recibida, en cuanto sensación, es ya un hecho, un *dato* incuestionable, aunque sólo nos revele aspectos superficiales del mundo exterior. No obstante, en el cómputo global creo que no exagero si alabo la superioridad de la teoría de Kant sobre la de Hume: no podemos procesar la experiencia del mundo sin filtrarla a través de categorías o formas *a priori* de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. Aun así, como el filósofo de Königsberg no explica adecuadamente el origen de esas categorías, que sólo puede ser empírico —salvo que adoptemos una visión dualista y de corte platónico—, es la misma experiencia la que nos determina a procesar la información que viene del mundo de una manera y no de otra. La respuesta que ofrecemos al estímulo está sesgada, sí, pero por imperativo de la propia naturaleza, cuyo influjo nos hace percibir las cosas de un modo concreto, con exclusión de otros, lo que delimita el rango de posibilidades perceptivas y conductuales. ¿Y qué interés tendría la naturaleza en engañarnos? La selección natural, ¿no vela por nuestra supervivencia? ¿Nos habría mantenido en la carrera de la vida si nos hubiera dotado de herramientas tan engañosas para orientarnos en un entorno tan hostil?

Escéptico.- Podría habernos preservado con otras herramientas. Ni siquiera la percepción y la capacidad de construir representaciones son necesarias para sobrevivir. Ahí tienes las amebas, e incontables especies perfectamente adaptadas a sus respectivos medios. No obstante,

volvamos a la discusión sobre la idea de causa, que tanto me fascina. Estarás de acuerdo con Hume en que la base de esta categoría no es otra que la contigüidad, sumada a la prioridad temporal: algo es causa de algo si se encuentra próximo espacialmente y es previo temporalmente. Es la "*constant conjunction*" entre eventos, el hecho —mas no la necesidad— de que uno acompaña invariablemente al otro, lo que eleva nuestra mente a la idea de causa. Pero, como bien sabes, una constante conjunción no implica necesidad intrínseca. Que dos cosas siempre aparezcan juntas no entraña relación de causalidad, sino sólo de contigüidad y de sucesión, los únicos fenómenos realmente percibidos. O hay cercanía espacial y sucesión temporal o no puede haber relación causal. Contigüidad y sucesión son condiciones necesarias, mas no suficientes, de la causa. La mente ha de conformarse con detectar condiciones necesarias, sin cruzar la tajante frontera de lo suficiente, que sería la verdadera esencia de la causalidad, en su sentido metafísico más profundo.

Racionalista.- No lo veo necesario. La gravedad actúa, según Newton, a distancia. El Sol se halla a ciento cincuenta millones de kilómetros y sin embargo determina el movimiento de la Tierra con respecto a él. La *actio in distans* contradice, a mi juicio, la centralidad de la idea de proximidad espacial para entender la categoría de causa. ¿Y qué decir del entrelazamiento cuántico? Este fenómeno tan sorprendente, donde los estados cuánticos de dos o más objetos no pueden describirse independientemente los unos de los otros, aunque se hallen separados en el espacio, carece de equivalente en la física clásica. ¿Cómo explicar la no localidad? ¿No parece que determinados objetos son capaces de "conocer" instantáneamente los estados de las partículas con las que están entrelazadas, aunque medien distancias descomunales? Por otra parte, hay procesos que no requieren una causa, en el sentido de un evento que lo anteceda. Pensemos en el movimiento inercial. No necesitamos asumir una causa previa de ese movimiento, porque moverse le resulta natural.

Escéptico.- Aun así, regresaríamos al problema de la primera causa, que todo lo puso en movimiento.

Racionalista.- Salvo que postulásemos una inercia universal y primigenia, sin necesidad de causa previa.

Escéptico.- Permíteme soslayar esta dificultad, que nos abisma en discusiones metafísicas interminables. En referencia a lo que dices sobre la acción a distancia, por eso se postula la existencia de un campo, de un *continuum* entre ambos objetos, donde el potencial gravitatorio varía en función de la distancia relativa entre masas. Aunque dos objetos nos

parezcan distantes, existe una cadena de causas intermedias que vincula ambos objetos o ambas acciones, es decir, ambas estructuras o ambos procesos. Un nexo entre eventos es lo que necesitamos para comprender la causa.

Racionalista.- No obstante, la información no puede transmitirse más rápido que la velocidad de la luz en el vacío, luego es inevitable que exista un mínimo de distancia espacial y temporal entre la causa y el efecto; sin olvidar que el contacto absoluto entre objetos masivos está prohibido por las leyes de la física, pues necesitaríamos energía infinita para que se aproximaran indefinidamente el uno al otro al nivel de sus constituyentes básicos. Es el fundamento de la impenetrabilidad de la materia, sustentada en el principio de exclusión de Pauli. Además, como por el principio de incertidumbre de Heisenberg sabemos que un objeto no puede tener una ubicación definida con plena exactitud, considero que la contigüidad entre objetos nunca puede ser absoluta, porque en sus respectivos sistemas de referencia podríamos entonces estipular un valor nulo de la indeterminación en las variables posicionales. No veo, en conclusión, por qué la contigüidad pertenece a la esencia de la idea de causa. Lo que me parece imprescindible es postular una posibilidad de intercambiar información desde el punto A hasta el punto B, y por tanto una dirección concreta en la transferencia de magnitudes físicamente significativas, como la energía y el momento. Lo que entiendes por contigüidad y sucesión no es otra cosa que un nexo en el espacio y en el tiempo. Hoy hablaríamos de eventos que influyen el uno en el otro, porque intercambian información. Es decir, que para comprender la naturaleza de la causa no tenemos más remedio que postular una relación espaciotemporal entre objetos, o acciones, o eventos, o como quiera que deseemos denominarlos. Pero esto es evidente. Una causa presupone, claro está, el espacio y el tiempo, sin los cuales es impensable que algo sea causa de un efecto. En un plano puramente ideal, ajeno al espacio y al tiempo, ¿qué tipo de causa existiría? En una fórmula matemática, eterna y autosuficiente, como C+C =2C, que es una identidad deducida de una definición, ¿dónde están las causas y los efectos? El efecto es el despliegue inexorable de las premisas, que actuarían como modelo de causas. Sin embargo, no hay flujo, no hay movimiento concebible, porque no hay espacio-tiempo, y por tanto no hay conexión directa con el mundo real, físico, dimensionado; no ya objetivo, porque mis percepciones internas para mí son tan objetivas como las externas, y lo que acontece en la morada de mi subjetividad puede convertirse en algo objetivo, sino extramental, espaciotemporal. Sé que los objetos pensados comparecen también en

el espacio-tiempo, pero lo hacen ante mí, ante mi mente, como un estado de mi subjetividad. Por realidad física me refiero a aquello que comparecería aunque nadie lo percibiera, aunque nadie lo pensase, aunque no hubiera mente: a lo que existiría con independencia de una mente apta para pensarlo. Las matemáticas no demuestran la existencia de un triángulo como objeto real, fuera de la mente; tan sólo demuestran propiedades de ese objeto si partimos de una definición que ha de ser consistente, esto es, lógicamente posible y compatible con el resto de las proposiciones primitivas que arman nuestro sistema formal. En ese mundo auto subsistente de axiomas y definiciones todo es inmutable, todo es idéntico a sí mismo y todo se rige exclusivamente por los principios de la lógica. Todo es objetivo, pues resulta comunicable y aceptable intersubjetivamente, para el conjunto de mentes racionales capaces de comprenderlo, al participar de una misma lógica, al reconocer relaciones de consecuencia entre estructuras sintácticas. Semeja el *Ipsum Esse Subsistens* de los escolásticos, que no necesita nada externo a él para ser y para mantenerse en el ser. Por ello, no tengo ningún problema en admitir que el espacio y el tiempo conforman los pilares de la causalidad, porque me parece trivial, y en consecuencia innegable. La cuestión es: ¿basta con eso? No, porque de una simple relación de contigüidad y sucesión no emerge relación causal alguna. Dos cosas pueden estar próximas espacialmente y contemplarse como sucesivas temporalmente con respecto a otro sistema de referencia y carecer de vínculo causal. Explicas las condiciones necesarias, no las suficientes de la causalidad. Tu razonamiento no es exhaustivo, sino incompleto. Falta algo, y creo saber qué falta: la transmisión de información, la *accionabilidad*.

Escéptico.- Por supuesto. El propio Hume aceptaría tu crítica y estaría de acuerdo en que su explicación no es completa, porque las relaciones de contigüidad y sucesión, o de proximidad espacial y prioridad temporal, no bastan para dar cuenta de la riqueza conceptual de la idea de causa. Sin embargo, la honestidad intelectual nos obliga a reconocer que, más allá de las impresiones de contigüidad y sucesión, y por tanto de la percepción de relaciones espaciales y temporales, no detectamos ninguna conexión necesaria, ningún vínculo más allá de esas relaciones, de esa confluencia ocasional en el espacio-tiempo. Por mucho que indaguemos en la estructura de lo real, siempre topamos con estructuras en el espacio y en el tiempo, con objetos susceptibles de experimentar procesos, mas nadie ve una causa. Lo que discernimos son configuraciones espaciotemporales. Poco importa que ahondemos en las entrañas de la materia hasta llegar a esos hermosos e intrigantes

objetos que resultan hoy por hoy irreducibles a otros más básicos, o que la ciencia alancee el mundo hasta descubrir sus ladrillos fundamentales. En vano buscaremos causas y efectos.

Racionalista.- Sólo con objetos, por muy fundamentales que nos parezcan, no podemos explicar el funcionamiento del cosmos. Justificamos estructuras, no procesos. Para entender los procesos necesitamos postular fuerzas, y una fuerza es imperceptible salvo por sus efectos. Lo que nuestros aparatos detectan son propiedades de los objetos que nos permiten elaborar modelos con magnitudes cuantificables, y a partir de ellos realizar predicciones sobre el comportamiento de esas entidades. Nada más. Puede objetarse que la fuerza no es sino alguno de esos objetos, alguna de sus instancias espaciotemporales. Existiría una relación de equivalencia conceptual. El electromagnetismo no sería sino la suma de fotones, electrones… Lo admito, y quizá esta obsesión por plasmar materialmente algo tan abstracto como la fuerza contradiga mi postura racionalista. Mientras aceptemos que esos objetos deben poder intercambiar información, y que esa información, transmitida en una dirección específica, determina el comportamiento del otro objeto porque existe una diferenciación espacial y temporal relativa entre ambos, me basta. Y no postulo una causa metafísica inasequible a las observaciones y a los experimentos; lo que sugiero es la necesidad de continuar apelando a causas, sólo que éstas no son entidades inmateriales que escapen perennemente al control de los sentidos. Desde mi perspectiva filosófica, las causas son los intercambios de información entre los sistemas físicos, regidos por la particular disposición espaciotemporal que estos últimos adoptan. Los empiristas y los positivistas lógicos, tan próximos, por mucho que a veces lo nieguen, al escepticismo radical, argumentan que no percibimos relaciones necesarias en la naturaleza. La necesidad queda recluida al ámbito lógico, a proposiciones como *A es A*, la pura identidad, o *Si A es mayor que B y B es mayor que C, entonces A es mayor que C*, donde asumimos la propiedad de transitividad. Como no perciben ningún atisbo de necesidad en el mundo, niegan su existencia. Más allá de lo inapropiado que resulta negar algo sólo porque no lo percibamos, ellos mismos aceptan la existencia del espacio y del tiempo, salvo que, cautivos de un escepticismo tanto o mayor que el de Berkeley, se atrevan incluso a negar la realidad de estas dimensiones fundamentales del mundo y de la experiencia. Yo pregunto: si admitimos que existe el espacio-tiempo, ¿no aceptamos en paralelo la existencia de necesidad, en forma de disposiciones que generan relaciones espaciales y temporales ineludibles? ¿No es una evidencia concomitante? La

contigüidad, la sucesión, la impenetrabilidad, la superposición..., ¿no son relaciones espaciales y temporales, que imponen ineluctablemente cierto tipo de configuración respectiva entre objetos? Al ser las cosas, espacial y temporalmente, de una manera y no de otra, ¿no reconocemos ya indicios de necesidad en el mundo? Como los sistemas físicos se organizan de una forma y no de otra, con unas estructuras espaciales y un orden temporal específicos, esta configuración determina, necesariamente, un conjunto de relaciones parejas, que fuerzan a los objetos a actuar de un modo y no de otro. He aquí, en esencia, la naturaleza de la causalidad, instanciada en ese conjunto de relaciones espaciotemporales.

Escéptico.- Y yo repito que tu inferencia, sin duda razonable, es eso: una inferencia, no una constatación empírica. Lo que ves son puntos en el espacio-tiempo, nada más. La información no es otra cosa que el flujo de esos puntos. Observamos imágenes de ellos, como si los congeláramos para aprehenderlos, aunque la sucesión en sí, la temporalidad, resulte siempre incapturable. Si tu inferencia, que para ti se halla revestida de necesidad, revelara la verdad más profunda del mundo y abriera nuestro espíritu a la genuina sustancia de las cosas, y no sólo al modo en que ocasionalmente se muestran ante nosotros, podrías estar plenamente seguro de que si sueltas un objeto siempre caerá, o de que el Sol siempre saldrá por el Este, o de que cualquier hipotética ley del universo siempre se cumplirá, en cualquier punto y en cualquier instante. Sin embargo, sabes perfectamente que no es el caso. No tienes ninguna evidencia de que las cosas, por mucho que hayan sido así, siempre vayan a serlo. No conoces su verdad más íntima, lo que son en sí, con independencia de nuestra forma de representárnoslas, porque nadie ha penetrado en la estructura última de la realidad, y por tanto nadie puede sostener que ha dilucidado una necesidad subyacente e invencible. No sabes que el Sol saldrá por el Este. No sabes nada del futuro, ni de vastas regiones del espacio que nuestros aparatos de medición ni han sondeado ni podrán nunca explorar. No tenemos, en definitiva, certeza de que las cosas sean tal y como nosotros nos las representamos, aunque nuestros modelos funcionen con asombrosa precisión en los contextos que hemos podido investigar.

Racionalista.- No lo niego. No tengo certeza plena de que, con respecto a nosotros, el Sol siempre salga por el Este, y existe la remota posibilidad de que, al dejar caer un objeto, éste no se dirija al suelo. Hay fenómenos cuánticos tan inquietantes desde un punto de vista lógico que ya no me atrevo a excluir nada. Nadie sabe a ciencia cierta qué ocurre en el interior de un agujero negro. ¿Y si las leyes de la física no

se cumplieran en esos escenarios impenetrables, que al unísono me llenan de fascinación y temor? El inabarcable cosmos, ¿lo comprenderemos alguna vez? ¿Lo someteremos del todo a la rigidez de nuestros conceptos? ¿Lo encerraremos en nuestros modelos científicos? ¿Lograremos encapsular su verdadero ser con el vigor del pensamiento? Estoy casi seguro de que la respuesta es negativa, dada la imperfección de la mente humana, dada la incompletitud de nuestra experiencia, dados los límites del pensamiento de un ser finito. Sin embargo, que nuestros modelos no gocen de absoluto poder predictivo no los invalida en el aquí y en el ahora. Tienes que explicarme por qué son tan efectivos *hic et nunc*. Lo fácil es negarse a profundizar en la cuestión y fortificarse en la frágil atalaya del escepticismo. Sea como sea, sea mediante estas leyes u otras, sea mediante la física que conocemos o mediante otra, superior y más profunda en términos explicativos, siempre será necesario que los sistemas físicos se comuniquen entre sí, que intercambien información y sigan alguna clase de lógica, que no es sino la particular disposición espaciotemporal que adopten y la manera en que ciertas magnitudes pueden transferirse.

Escéptico.- Aun a riesgo de parecer dominado por la locura filosófica, ¿y si en ocasiones la información no necesitase transferirse y las cosas ocurrieran por puro azar? No lo sabemos. ¿Y si el espacio y el tiempo no lo fueran todo?

Racionalista.- No entiendo cómo algo en el universo podría ser ajeno al espacio-tiempo. Si dices que en una región remota hay algo tan extraño, ya estás presuponiendo espacio y tiempo para describirlo, pues ya lo estás localizando en un lugar y en un instante.

Escéptico.- Sí, pero imagina que operaran de otra forma y que obedecieran a leyes esencialmente distintas a las conocidas hasta ahora. Amigo mío, el ser humano jamás tiene la certeza de que sus modelos sirvan en todas las situaciones. Tan limitado es nuestro saber. El escepticismo es una manifestación de humildad intelectual, frente a la soberbia de quienes creen que su razón agota ya la complejidad del mundo. El escéptico quizá no construya sistemas filosóficos tan deslumbrantes como los de otros autores, pero al sentirse apegado a los hechos y a la lógica, que no permite extender las inferencias realizadas en un contexto a otro sin soporte empírico, se halla más cerca de la verdad que aquéllos que se dejan guiar por las alas de una imaginación descontrolada. No temas entonces el escepticismo, porque es la base del progreso.

Racionalista.- ¿Qué tenemos entonces? El espacio-tiempo y la razón. Triste, o alegre, o sublime; ya no sé qué decir. Pero no lograrás que

renuncie a una idea: en el rango de lo que podemos observar, las cosas funcionan de un modo, luego ha de haber una lógica subyacente. No afirmo que hayamos agotado su comprensión: me limito a sostener que ha de haber un fundamento de lo que acontece, aunque no lo hayamos alcanzado aún, y quizá se perfile como el límite asintótico de toda investigación potencial sobre la realidad y el pensamiento. Incluso las probabilidades cuánticas han de tener alguna lógica. La propia física estipula que algo es más probable que otro algo, precisamente en virtud de las leyes que rigen el mundo cuántico y determinan por qué algo goza de mayor probabilidad relativa. Sigo creyendo que ha de haber vestigios de lógica en el fondo de todo este mundo.

Escéptico.- Admiro tu fe, pero no la comparto. Pienso, como Hume, que todas las certezas que creemos poseer dimanan de nuestra capacidad de establecer comparaciones entre ideas y de elaborar modelos con arreglo a este acto de la mente. Semejanzas, proporciones, grados y contrariedades son la base más profunda de nuestra certeza, pero en realidad nacen de nuestro espíritu, de las características de nuestra psicología y de la manera en que opera. No tienen por qué pertenecer al mundo, aunque resulten útiles para crear correspondencias entre nuestros estados mentales y los eventos del mundo.

Racionalista.- Presupones entonces una *capacidad de establecer comparaciones*, sean semejanzas, proporciones, grados o contrariedades. Lo que debes explicarme es por qué nuestro aparato psíquico funciona como lo hace: por qué operamos con ese sistema de ideas y cómo es posible que nuestra mente se aproxime de esa forma al mundo. De poco vale que te limites a constatar cómo funciona la mente. Quiero saber por qué funciona así, y cuáles son las condiciones de posibilidad de que pensemos como pensemos, y de que manejemos ese conjunto de categorías. ¿De dónde surge esa intrigante habilidad para establecer relaciones de comparación, ese poder para ordenar y categorizar la experiencia? Lo tendrán que investigar los neurocientíficos. No creo que esa aptitud generalizadora sobre cuya base descansa la reflexión, y que corona su cima con la posibilidad de abstraer hasta el concepto, dependa únicamente de la naturaleza del lenguaje, como pensaba Ockham. No basta con aludir a la función de los signos como mediadores, cuya forma representa una cosa distinta a ellos. Estar en lugar de otra cosa es la clave para entender la naturaleza de los signos, y por tanto del lenguaje articulado. Que el signo escrito remita al signo oral, y el oral a la intención de la mente, al concepto, constituye el fundamento del lenguaje humano. Es la posición que ocupa el signo dentro de una secuencia lo que le confiere valor para el intelecto. Sin

embargo, para llegar a esa clase de lenguaje, donde la referencia entre un término y un objeto ya no es directa ni unívoca, sino que se abre a infinitas posibilidades de combinación, a una pluralidad de sentidos y referentes, es necesario que la mente posea ya la capacidad de concebir más allá de las relaciones directas entre palabras —incluso sonidos— y objetos físicos. La sintaxis no es suficiente: hace falta la semántica, la habilidad de comprender el valor de esos signos, que han de resultar inteligibles para una mente, para un sistema de representaciones internas. La reflexión subyace, a mi juicio, al lenguaje, y no es el lenguaje el que produce, como por generación espontánea, la reflexión. Tengo que darme cuenta de relaciones de similitud o de diferencia para poder aplicar las palabras de esa forma.

Escéptico.- Permíteme continuar, aunque admito que tu objeción es pertinente. A lo que me refiero con mis anteriores razonamientos es a lo siguiente. Nos parece que todo cuanto sucede ha de tener una causa. Cuando este principio se aplica al origen radical de algo, se nos antoja indubitable, tan cierto como el *cogito* cartesiano o el *si enim fallor, sum* de san Agustín, o como que no hay un último número primo. No podemos resistirnos a pensar que es imposible que algo comience a existir sin contar con una causa previa, de la que se convierte automáticamente en efecto.

Racionalista.- El hecho mismo de que te plantees la hipótesis contraria, ¿no implica que podemos pensar sin alusión a relaciones causales? Al dudar de la causalidad, ¿no estás refutando tu propia teoría de que la mente es esclava de hábitos inmodificables? ¿Por qué entonces surgen filósofos escépticos y ponen en cuestión la existencia de causas en los fenómenos?

Escéptico.- Sí y no, porque subrepticiamente retornamos siempre a un razonamiento causal, sin que podamos escapar de su círculo. Y en cuanto consideramos que algo es un efecto, necesariamente postulamos su término correlativo, que es la causa. Si decimos que algo es efecto, es inevitable que pensemos en su causa, al igual que si juzgamos que algo es bello, asumimos la noción paralela de fealdad. Causa y efecto son categorías de la mente. Como las fuerzas, van a pares. La una no existe sin la otra. Sin embargo, sólo son formas de ordenar la experiencia. Pues ¿dónde hunde sus raíces la verdad de este principio, el de causalidad, el de conexiones necesarias y universales entre causas y efectos, que nos sentimos tentados de considerar evidente, tanto como que 2+2 es 4, o que una esfera posee un centro, equidistante de cualquier punto de la superficie, o que en la geometría de Euclides la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos? Si pretendiéramos demostrar esta

proposición, deberíamos referirnos a un principio aún más fundamental. ¿Cuál es ese principio? Lo desconozco. Mas si es algo intuitivo, y se nos antoja tan cierto como que una cosa es idéntica a sí misma, o que algo bello no puede ser feo, corremos el riesgo de depender de las veleidades de nuestra mente, que fácilmente cae presa de intuiciones erróneas acerca del funcionamiento del mundo. También parece intuitivamente cierto que un objeto más pesado ha de tardar menos en caer desde la misma altura que uno más ligero, o que la medida del espacio y del tiempo ha de ser absoluta, y no depender del estado de movimiento de los agentes implicados en el proceso de medida. ¿Qué es, en definitiva, la intuición, sino la sedimentación de prejuicios, que se transforman en hábitos irresistibles del pensamiento, retenidos en la memoria y arrastrados inconscientemente?

Racionalista.- No tan irresistibles cuando somos capaces de trascender esos prejuicios y esas intuiciones. De lo contrario, los mayores avances científicos, que por lo general han conllevado una revolución en nuestras ideas fundamentales sobre el universo y han contribuido a desalojar ideas firmemente arraigadas, no se habrían producido. Incluso podemos concebir racionalmente lo que no podemos imaginar figurativamente, como un espacio de más de tres dimensiones, o un infinito cuya cardinalidad sea mayor que la de otro infinito, como el de los reales con respecto al de los enteros.

Escéptico.- Lo acepto, pero no estoy seguro de que consigamos desprendernos por completo de todos nuestros prejuicios, que a su vez remiten a intuiciones básicas.

Racionalista.- Estoy de acuerdo. Ni siquiera sé si sería deseable, no ya posible, despojarse completamente de cualquier atisbo de prejuicio y de intuición infundamentada. Sin embargo, mientras seamos capaces de refinar constantemente nuestras intuiciones y de perfeccionar los presupuestos en los que descansan nuestros modelos y nuestros sistemas conceptuales poco me importa que siempre dependamos, directa o indirectamente, de un conjunto de proposiciones primitivas que no están adecuadamente demostradas. Contamos con la herramienta más poderosa del intelecto: la habilidad de trascender prejuicios y de revisar marcos mentales.

Escéptico.- De todos modos, y por regresar a la cuestión que nos ocupa, convendrás conmigo en que no hay inconsistencia al suponer que un objeto existe y luego no existe, sin adjuntar la idea de causa como principio productivo.

Racionalista.- Sé que es la opinión de Hume. Confieso, sin embargo, que no puedo aceptar su razonamiento. Podré haber esclarecido o no

cuál es la causa de que algo existente deje de existir, o de que algo inexistente llegue a existir, pero no puedo renunciar a un principio que subyazca a ese evento, y por tanto a un mecanismo explicativo. Lo contrario implica mantenerlo todo sumido en tinieblas. Entender cómo se crean y destruyen las cosas es una meta noble, legítima y perdurable de la aventura científica; salvo que admitamos un surgimiento desde la nada, reminiscente de la creación *ex nihilo* de los teólogos, que no arroja luz, sino oscuridad, pues no ofrece un mecanismo concreto que justifique cómo se produce ese paso de la nada al ser, el tránsito más sublime que cabe concebir, y que nos sitúa ante el abismo más profundo. Que nuestros sentidos no capten el proceso en sí, la *actividad pura*, la causalidad, no significa que no exista. Me parece restrictivo para la imaginación y para el conocimiento pensar que sólo existe lo que percibimos sensorialmente, y que nuestros sentidos nos ofrecen la única ventana a la realidad. Reitero que nadie percibirá nunca determinadas parcelas del universo, o partes de la Tierra que necesariamente han de existir, pues sin ellas no existirían otras. Hay paisajes que nunca serán contemplados. Nuestros sentidos son imperfectos, como también lo es nuestra razón. Se hallan sometidos al límite, enclaustrados en la finitud. Ni siquiera la sensibilidad humana agota las modalidades sensoriales identificadas en el reino animal, que también abrirían nuestra mente a la riqueza del mundo circundante. Vista, oído, tacto, gusto y olfato; ¿sólo eso? ¿No hay más vías para acceder a la complejidad de la naturaleza, sólo porque los seres humanos no podamos percibirlas? No me refiero sólo a la posesión de grados superiores en el desarrollo de estos sentidos, sino a la incorporación de itinerarios sensoriales distintos y más perfectos a la hora de mostrarnos ciertas dimensiones de lo que existe. Hume sucumbió a un escepticismo tan feroz como infecundo. Él mismo dice, en su *Tratado*, que nunca sabremos cuál es la causa última de las impresiones que nacen de los sentidos: si proceden de los objetos o del poder creativo de la mente. Hoy sabemos bastante, si no todo, acerca de esta cuestión. Hoy entendemos con bastante prolijidad y exactitud cómo la información sensorial es procesada de manera jerárquica en el cerebro. Hoy sabemos que tanto el objeto como las estructuras de nuestro cerebro son la causa de las representaciones que formamos. Poca fe tuvo Hume en el éxito de la ciencia, que es el triunfo de la razón humana. Su hondo pesimismo en torno al conocimiento humano estaba injustificado. Seguramente se debió a falta de familiaridad con el método científico, o a la escasez de conocimientos sólidos que había en su tiempo. Aunque si pensamos en las maravillas logradas por Kepler, Galileo y Newton, así como en el valor de los

descubrimientos acumulados hasta el siglo XVIII, sigo sin entender cómo un filósofo de su talla pudo continuar apegado a una desconfianza tan paralizante en la ciencia. Incógnitas que parecían irresolubles empezaron a despejarse, las matemáticas progresaron con asombrosa rapidez y la luz del conocimiento comenzó a iluminar, aun tímidamente, áreas que se creían condenadas a una perenne oscuridad. La ciencia siempre supera nuestras expectativas. Todavía en el siglo XIX Auguste Comte pensaba que nadie desentrañaría nunca la naturaleza del brillo estelar, y antes, en el XVIII, Kant se mostraba escéptico ante la viabilidad de una psicología científica. ¡Qué no habrían dicho si hubieran contemplado los éxitos de la ciencia, y hubieran sido partícipes de todo lo que hoy sabemos! Es cierto que también un exceso de confianza, sustentado en la soberbia, es pernicioso. Recordemos la famosa predicción de Lord Kelvin (aunque admito que nunca he podido encontrar la fuente primaria de la cita) sobre el final de la física: clausurado todo horizonte de investigación auténticamente novedoso, la ciencia física se limitaría a añadir decimales a sus medidas. Pronunció estas palabras a finales del XIX, en vísperas de la revolución cuántica que iba a protagonizar Planck, y poco antes de que Einstein publicara su célebre artículo sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento. En el equilibrio entre un exceso de pesimismo y otro de optimismo con respecto al poder de la ciencia radica la verdad.

Escéptico.- Te entiendo, pero también tienes que comprender mi posición. No se trata de negar la existencia de lo que no percibimos, y de encerrar el gran mundo en la pequeñez de nuestros sentidos, sino de dirimir a quién corresponde la carga de la prueba y en qué condiciones puede considerarse cierta una proposición. Una cosa es el conocimiento y otra la realidad. Desde el punto de vista del conocimiento me debo conformar con las evidencias empíricas y con las reglas necesarias de la lógica. Experiencia y razón: no hay una tercera puerta a la verdad. La intuición y la revelación nada valen si no pueden ser justificadas por la experiencia y por la razón. Sin embargo, esto no impide que la realidad sea mayor y más hermosa que todo lo que muestran los sentidos y todo lo que imaginan los filósofos. Aun así, mi obligación es aferrarme a las evidencias. Por irracional que te parezca, por extraño, por disparatado incluso, existe la posibilidad, no sé si remota o cercana, de algo surja sin razón previa, sin determinación antecedente: sin causa. Sé que la lógica te exige pensar según reglas de inferencia, como el *modus ponens* o la doble negación, e identificar relaciones de consecuencia lógica entre premisas y conclusiones. En lógica proposicional representamos la ley de la afirmación del antecedente como *Si A, entonces B; A, luego B*, pero

podríamos usar herramientas más potentes en lógicas de orden superior, que por ejemplo incluyan cuantificadores y auspicien una formalización más prolija de los razonamientos humanos, gracias a su mayor poder expresivo. De todas maneras, con independencia de la potencia formal de nuestro sistema lo importante es advertir que la lógica se basa en la necesidad, sea puramente sintáctica o incorpore una dimensión semántica ineludible, de ligar las proposiciones primitivas con las derivadas mediante un vínculo inquebrantable, tal que "*Si todos los humanos son mamíferos, es imposible que no haya algún mamífero que sea humano, pero es posible que haya mamíferos no humanos*", o "*Todo número entero necesariamente es o mayor que 201 o menor que 202*". Lo que tenemos es una conservación de la información entre el antecedente y el consecuente, garantizada por un conjunto de reglas sintácticas que subyacen a la validez de esas inferencias; una determinación que justifica el paso del antecedente al consecuente. Y, ciertamente, en los dominios de las ciencias formales podemos llegar a proposiciones tan irrebatibles como "*Si todas las amapolas son flores, entonces algunas flores son amapolas*", o "*Si A es mayor que B, entonces B es menor que A*", precisamente en virtud de ese principio de conservación de la información al que aludía, y que, si se me permite especular con libertad absoluta, seguramente guarde estrecha relación con la manera en que la mente capta la estructura misma del mundo, su condición de conjunto de eventos espaciotemporales. Espacio y tiempo serían, así pues, los referentes últimos o "determinantes físicos" de esa conservación de la información: la identidad apelaría a la "conservación espacial", la diferencia a la imposibilidad de conservar esa información como identidad si tomamos en consideración el tiempo, que establece una distinción con respecto a lo otro, a su "estaticidad". Sé que una formulación pura del principio de no contradicción no exige invocar cláusulas temporales, pero lo que quiero es rastrear la fuente más profunda de esa diferencia lógica entre A y su negación, y el referente más claro que encuentro es la dimensión temporal. En cualquier caso, podríamos diseñar otros sistemas formales donde no se cumplieran algunas propiedades. Por ejemplo, la propiedad conmutativa, gracias a la cual el producto *AB* es igual a *BA*, no tiene por qué satisfacerse. De hecho, el álgebra no conmutativa ha pasado de ser un ingenioso artificio matemático a una herramienta capital para la formalización de la mecánica cuántica. Sin embargo, si quebrantamos leyes tan básicas como la de identidad (*A=A, Si A=B, entonces B=A*…) y no contradicción (*"A y no A es una proposición necesariamente falsa*") o propiedades como la de transitividad caeremos en inconsistencias

insalvables, o al tratarse de propiedades lógicas tan fundamentales nos perderemos inevitablemente en el nebuloso terreno de la paraconsistencia y de la explosión ilimitada de enunciados igualmente válidos, o al menos tendremos que renunciar a parte del poder inferencial de los sistemas consistentes; y no creo que nuestra mente esté preparada para pensar así, salvo que abandone la razón y se abrace libre y gozosamente a una imaginación anárquica y expansiva, omnipotente, en realidad, no comprometida por reglas de consistencia lógica, sino que se siente capacitada para enlazar cualquier representación posible, quizá como antesala para una forma nueva de pensamiento que desborda completamente lo que hoy podemos entender, y que no es propia de una mente humana. Ahora bien, insisto: ¿es extrapolable la necesidad lógica al mundo real?

Racionalista.- No deja de extrañarme que pretendas descubrir referentes físicos para las leyes fundamentales de la lógica y luego sospeches de la existencia de una lógica en esos referentes físicos.

Escéptico.- Entiendo que detectes atisbos de contradicción en mi planteamiento, pero creo que se desvanecerán conforme prosiga mi argumentación, pues, ciertamente, intuyo que existe una correlación entre la manera en que funciona nuestro pensamiento y las estructuras básicas del mundo, pero semejante apreciación no significa que estas últimas deban obedecer a una lógica absoluta, determinante y enteramente comprensible por los humanos. Lo reitero: no puedes concebir que *B* no emerja de *A*, y simplemente irrumpa sin causa en el acontecer del universo. No obstante, ¿cómo sabes que esta necesidad de pensar así las cosas no es fruto de nuestra mente, cuya organización, enraizada en estructuras cerebrales y en procesos químicos, nos obligaría a ello? ¿Y si el mundo no constituyera una perfecta cadena causal, un vasto mecanismo regido por leyes inexorables que nos permitirían transitar pacíficamente de un estado inicial a otro ulterior? A, B, C, D…, y siempre debemos introducir un nexo que propicie el paso de A a B, y de B a C, y de C a D, cuando cualquiera tolerará que en el origen absoluto nadie postulase una causa previa. El teísta atribuye a Dios la propiedad de la eternidad. En este paradigma, Dios no es efecto de una causa previa. Ni siquiera es *causa sui*. Simplemente es, desde la eternidad. Lo mismo ocurre con quienes consideran que el mundo es eterno, que el mundo es Dios, que la naturaleza posee los atributos predicados del ser supremo y que no es la voluntad divina la que guía la historia, sino la fuerza de un destino ciego. En su esquema, el itinerario causal se detiene y nadie se queja por renunciar a pedir una causa antecedente. El escepticismo que asumo no afirma que las cosas

carentes de causa previa sean ellas mismas su propia causa. Sugiere más bien que no tenemos evidencia empírica de la existencia universal de causas detrás de todos los eventos observados, y que podría darse el caso de que algo no tuviera causa. Lo acausal despertará rechazo en casi todas las mentes, pero no podrán demostrar que algo ha de tener una causa, o que ha de ser causa de sí mismo. Nadie conoce el fundamento de las cosas.

Racionalista.- Si algo no tiene una causa, entonces ha de haber una causa de que no la tenga. Algunas cosas quizá carezcan de causa, pero siempre deben poseer explicación, incluso de su no causalidad. Aunque no todo tenga una causa, todo ha de tener una posibilidad previa; porque si algo es, ha de ser posible que sea, y habrá que explicar por qué es posible, con arreglo a qué lógica.

Escéptico.- Ser es ya una causa, y por tanto una necesidad. Es perfectamente concebible que algo sea sin razón previa, sin otro fundamento que el hecho de que sea, cuya fuerza comporta ya necesidad, tanto o más profunda que la necesidad que los espíritus racionalistas buscan denodadamente en el mundo empírico. Algunos defenderán con uñas y dientes que las cosas o bien nacen de una causa previa o que son ellas mismas su propia causa. Seguramente consideren que la segunda opción es inimaginable, pero que, en último término y a falta de causas previas, podría resultar correcta. Lo que nunca aceptarán es la inexistencia de causas de cualquier tipo, previas o internas. La negación de la causa es demasiado radical para el pensamiento humano, pero nadie puede probar que sea ilegítima.

Racionalista.- No veo cómo, si niegas la existencia de causas y postulas una emergencia absolutamente espontánea, *ex nihilo* en su sentido más profundo, no estás desplazando esos mismos poderes causales a la nada, al no-ser. Me parece intelectualmente deshonesto, incluso irresponsable, negarlo todo y abrazar un escepticismo absoluto sin ofrecer alternativas razonables, dejando el mundo en la completa oscuridad y condenando al hombre a la perpetua ignorancia. Por mucho que insistas en que deseas desprenderte de cualquier rastro de inferencia causal, y que ni siquiera predicas de la nada poderes causales, me parece que incurres en contradicciones, porque inevitablemente postulas un origen, un surgimiento, cuando no tienes nada para suplir ese vacío de fundamentación. Afirmar que no está causado por nada es como decir que la nada lo causa; no ya el azar, que sería algo, sino el no-ser. Sostener que algo está causado por algo equivale a decir que en ausencia de lo segundo no se habría producido lo primero. La causa es la condición suficiente, y el efecto es la condición necesaria de la causa; negado el

efecto se niega la causa, al igual que la negación del consecuente conlleva necesariamente la del antecedente, por *modus tollens*. El efecto podrá deberse a una o a varias causas, pero siempre responderá a una lógica, a un principio explicativo. Análogamente, una misma causa podrá generar distintos efectos, pero en cada línea de despliegue causal podrá trazarse un itinerario, una secuencia de pasos finita, suficiente y explicativa. Además, sabes que no tengo ningún problema con prolongar sin término la serie de las causas antecedentes, porque cabe construir conjuntos infinitos numerables, y así disolver el problema de la causa primera en una cadena infinita de causas. Prefiero renunciar a la idea de una causa primera que a la necesidad de postular causas para los eventos que observamos y pensamos, pues suponer que un evento carece de causa se me antoja tan absurdo como pensar que no está situado en ningún punto del espacio-tiempo. Tan imposible me resulta concebir los fenómenos físicos como ajenos al espacio-tiempo que hacerlo como ajenos al principio de causalidad. Me dirás que un fotón no percibe extensión ni duración, pues, con respecto a nuestro sistema de referencia, se halla infinitamente contraído e infinitamente dilatado, según nos enseña la teoría especial de la relatividad y tal y como queda plasmado en las transformaciones de Lorentz. Estoy de acuerdo, pero un fotón es un caso límite, tan límite que carece de masa, aunque posea momento y energía; tan límite que la velocidad relativa de dos fotones en el vacío es la misma que la de un solo fotón, tal y como se colige de la suma de velocidades relativista. Creo que un mejor uso de los conocimientos matemáticos nos ahorra numerosas discusiones filosóficas que son sencillamente estériles. Admiras a Hume, pero yo soy muy crítico con sus razonamientos sobre cuestiones matemáticas. Su negación de la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo me parece errónea. Manifiesta ignorancia sobre conceptos matemáticos básicos, de tal calibre que habría alarmado a Euclides y a cualquier geómetra, también a los creadores de las geometrías no euclídeas. La cuestión sobre la divisibilidad de la materia es empírica. Nadie en su sano juicio puede excluir la posibilidad de que un electrón o un quark sean divisibles en la naturaleza, pues está claro que son divisibles en la mente, y que ningún razonamiento *a priori* puede impedirlo. En lo que respecta al espacio, nadie puede negar la legitimidad de dividir una longitud dada en un sistema de referencia en partes siempre menores que la anterior. Lo mismo puede decirse del tiempo. Nadie puede prohibir que ½ se divida por ½, y ¼ por ½, y así sucesivamente. Análogamente, da igual en cuántas partes dividas 2: su suma sigue siendo 2: 1+1; 0'5 + 0'5 + 1; 0'6 + 0'4 + 0'3 + 0'7; 1+ 1/3 + 1/6 +

1/10 + 1/15… (la serie de los inversos de los números triangulares —2/n(n+1)—, cuyo valor es 2). ¿Qué importa? Mismo referente, distinto sentido. El 2 no pierde un ápice de su identidad porque lo fragmentes en un descenso infinito de posibilidades. Esto no resuelve la pregunta por la naturaleza continua o discreta de los objetos y del propio espacio-tiempo; simplemente apunta a la viabilidad matemática de concebir infinita divisibilidad en partes, aunque el todo sea finito, tal y como la suma de los inversos de los números triangulares contiene infinitos términos, pero el resultado es finito. Y los términos de esa serie podríamos descomponerlos a su vez en infinitas porciones, lo que no impediría que el resultado siguiera siendo finito. También la serie armónica alternada converge en el logaritmo neperiano de 2. Otras muchas, cuyo estudio ha revelado bellos y profundos resultados matemáticos, son igualmente convergentes. Incluso si aceptamos el controvertido argumento de Ramanujan, la suma de los naturales sería ella misma finita. Las ideas de límite y convergencia nos permiten entender la divisibilidad infinita de las cosas, y nos liberan de nociones tan vagas y problemáticas como la de infinitésimo. El punto es precisamente el límite de esa división *in infinitum*, que siempre podemos realizar, porque nadie puede negar el derecho de la mente a dividir o a multiplicar algo hasta el infinito, como nadie puede definir el concepto de "último número entero" o de "menor número real". Que la manera en que hemos llegado a la idea de causa sea empírica, inspirada paulatinamente por un cúmulo de experiencias concretas que se graban en el cerebro, no esclarece la naturaleza más profunda de la idea, ni niega su valor de verdad. Pensar lo contrario claudicaría ante la falacia genética. Es posible que una suma de experiencias se consolide en la mente y nos haga percatarnos del nexo causal entre los eventos físicos, que no es sino el intercambio de información entre sistemas, sin el cual no podría producirse actividad alguna en el universo. La necesidad de ver así las cosas podría ser o absolutamente *a priori*, o parcialmente *a priori*. En el primer caso nos vendría dada de modo innato, por mecanismos desconocidos y probablemente incognoscibles, como una ciencia infusa que despertaría en nuestra conciencia conforme crecemos. En el segundo, sería nuestra experiencia del mundo la que nos obligaría a construir esa clase de categorías, dentro de un sistema de representaciones mentales que, si bien goza de necesidad interna, tanto como para cristalizar en una *lógica*, no hace sino reflejar la misma necesidad que percibimos en el cosmos. Y como nuestro aparato de categorías procedería de nuestra experiencia del cosmos y reproduciría lo que observamos, no hay inconveniente en pensar alternativas que

desafíen esa misma lógica y ese mismo principio de necesidad causal: en cuanto tuviéramos acceso a una parte del universo retadora para estas categorías, y que, por ejemplo, no se rigiera por el principio de causalidad, no es descartable sostener que nos veríamos forzados a alterar radicalmente nuestra manera de pensar las cosas. Al fin y al cabo, no sólo pensamos mediante identidades y diferencias, que nos permiten construir conexiones causales necesarias: también contemplamos posibilidades, en un rango infinito. Y si somos capaces de pensar lo que no es, nadie puede excluir la opción de que pensemos lo que carece de causa.

Escéptico.- Si tú mismo has reconocido que no puedes admitir un vacío causal, no veo cómo contemplas la posibilidad tan recóndita de que la experiencia nos revele una parcela del cosmos ajena al principio de causalidad.

Racionalista.- Acepto tu crítica. Es una posibilidad límite, que reservaría para situaciones igualmente límite, como las que se refieren al origen último de las cosas. Podría pensar que algo carece de razón, que escapa al poder de cualquier sistema lógico, aunque perteneciera a una mente superior a la humana. Como puedo extender las posibilidades al infinito, como puedo pensar incluso lo que no es, categorizándolo como objeto y por tanto domesticándolo a la manera del ser, no me siento impresionado por esos casos extremos que quizá exijan adoptar una postura tan radical como la de Hume. Puedo pensar cualquier cosa, puedo afirmar y negar cualquier cosa, siempre como idea límite. La posibilidad me abre al infinito, y en el infinito se diluye el entendimiento. Lo que no admito es el escepticismo estéril, que en lugar de esforzarse por identificar mecanismos causales se refugia en la supuesta incognoscibilidad del mundo, y acaba por postular un resto perenne, un espacio siempre inabordable para el intelecto humano. Este horizonte potencial no lo concibe como *lo que podremos conocer*, sino como *lo que nunca podremos conocer*: como un *ignorabimus*, frente a un *ignoramus*. Acepto que el límite de lo que podemos conocer se pierde en el infinito, pero creo que si tuviéramos una mente infinita podríamos llegar a descifrar todos los misterios. Pienso, además, que en algunos sistemas de la naturaleza es perfectamente legítimo asumir que hemos alcanzado una comprensión sólida y profunda de sus leyes. Entiendo que para los escépticos la carga de la prueba recae en quienes defienden la existencia de causas y de las consecuentes relaciones de necesidad en el mundo, y no sólo en la lógica de las proposiciones. Según ellos, son los que creen en la racionalidad del mundo los que deben probarla. Aun así, me sigue pareciendo asombroso que puedan sentirse satisfechos con su crítica sin

ofrecer una explicación convincente de por qué las cosas son como son y evolucionan como la hacen. Confieso que semejante vacío explicativo me incomoda profundamente. Lo juzgo una derrota filosófica. Puede deberse a mi peculiar psicología, dominada por un exceso de voluntarismo metafísico y por un amor inocultable hacia el vuelo especulativo de la razón. Pues no basta con afirmar que tenemos tal o cual percepción, y que corresponde a un estado concreto del mundo: hay que explicar por qué percibimos lo que percibimos y la manera en que lo percibimos. Lo primero exige un mundo, un polo objetivo; lo segundo un análisis de nuestro psiquismo, un polo subjetivo. Ambos son condiciones de posibilidad de la percepción. Así pues, no se trata sólo de que necesitemos suponer la existencia de causas y efectos para comprender el mundo, y hacerlo inteligible para nosotros. No hablo de los conceptos puros del entendimiento, formas *a priori* que acompañarían inevitablemente nuestros juicios sobre el mundo. La teoría kantiana es una reminiscencia del innatismo racionalista. No explica el origen de esas categorías ni cómo, si sólo nos damos cuenta de ellas conforme se desarrolla la mente en contacto con el mundo, como en un despertar progresivo, no son en realidad inducciones a partir de la experiencia del mundo. Sostengo que la conciencia de la causalidad nace de nuestra interacción con el mundo, porque el mundo se comporta según patrones causales y porque nuestra experiencia del mundo es ya causal, dado que los objetos han de ejercer influencia sobre nuestros sentidos, por lo que han de gozar de poder causal para impactar sobre nosotros. De hecho, al distinguir entre sensación y reflexión, como hace Locke y como admiten Berkeley y Hume (aunque usen terminologías diferentes, como impresión e idea, aluden al mismo referente), ya asumo que la sensación ha de ejercer poder causal, moviendo el intelecto de una u otra forma.

Escéptico.- Sin duda. Aquí se refleja de manera transparente la superioridad del empirismo británico sobre un sensualismo tan inverosímil como el del Abbé de Condillac, quien bajo ningún concepto podría explicar las operaciones de la mente, pues no acepta la existencia de estados mentales, de ese *ipse intellectus* de Leibniz que no puede haber emergido de la sensación, por cuanto es previo a ella, es la forma en que procesamos la propia sensación. Porque para traducir de una sensación a otra, por ejemplo, de la sensación olfativa a la visual, necesitas un espacio virtual de correlaciones previo, una mente. Semejante capacidad no puede estar en esa sensación, dado que ésta es demasiado específica, rígida y unidireccional. Lo que no admito es la existencia de ideas innatas en ese intelecto; el intelecto, o la capacidad de reflexión, lo

interpreto como una tabla rasa que se llena progresivamente de contenidos, cual luces que despiertan posibilidades aletargadas. Estas semillas plantan la posibilidad de construir ideas simples; y las ideas complejas se explican por la asociación de ideas simples.

Racionalista.- En consecuencia, aceptas que esas posibilidades hibernadas anteceden a la experiencia, o al menos le son concomitantes, conferidas por la propia dotación innata de la mente. Admites también que poseemos una capacidad previa de establecer asociaciones, aptitud que propicia la construcción de lo complejo a partir de lo simple. Como bien sabes, en tu crítica al sensualismo de Condillac resuenan los ecos del *binding problem*: la dificultad de entender cómo las distintas modalidades sensoriales convergen en una única percepción, en una experiencia singular, de cariz "supramodal", por así decirlo. Para mí se halla estrechamente relacionado con el problema de la naturaleza de la conciencia; tanto que los considero expresiones de un mismo misterio filosófico y científico. Por regresar a la idea de causa, si separo los planos, si distingo entre sensación y reflexión, si me comprometo con la existencia de una mente, necesito un mecanismo de influencia entre lo externo y lo interno. Para elevarme a la conciencia de lo causal, incitada por mis experiencias del mundo, debo suponer que el mundo actúa causalmente sobre mí a través de estímulos sensoriales. No accedería a percepción alguna de lo que me rodea sin ese poder causal de las cosas sobre mí. Sin impactos sensoriales, sin causas externas, permanecería ciego y sordo ante el mundo. Mi mente estaría completamente aislada. Cautiva de un solipsismo absoluto, se me antoja inconcebible que pudiera forjarse ideas y aprender un lenguaje. Ni siquiera desadormecería sus capacidades innatas, la plástica pero insoslayable dotación genética que le permite desarrollar un cerebro tan complejo como el que tenemos. No podría imaginar mundo alguno, ni siquiera un mundo posible, sin interacción con lo externo, sin estímulos que me invadan, sin impresiones que aviven mi conciencia. No obstante, si parto de la premisa de que las cosas me impresionan, admito implícitamente que ejercen poder causal sobre mí, luego acepto una tenue noción de causa, sin cuya presencia es inexplicable el proceso. La posibilidad de inferir patrones causales brota de nuestra capacidad de categorizar, sustentada en la configuración de nuestro cerebro y de sus sistemas sensoriales, que dividen y jerarquizan la corriente de los estímulos. De este modo, junto con los estados del mundo tenemos los estados de la mente, que emplean nociones básicas como identidad, diferencia y posibilidad, cuya fuerza lógica subyace al razonamiento causal mismo. Por tanto, en mi opinión la causalidad es el resultado de

los patrones observados en el mundo *más* la manera en que nuestro cerebro filtra los estímulos sensoriales. Hay dos necesidades: la necesidad de cómo las cosas interactúan con nosotros y se nos manifiestan —y es justificado pensar que se manifiestan así porque son así, pues aparecer es ya un modo de ser, sólo que no agotamos todos los estratos posibles de comprensión, dado que nuestro conocimiento es incompleto— y la necesidad derivada de cómo nuestro cerebro se estructura. Detrás de todo brilla entonces la naturaleza, instancia suprema tanto para el mundo que experimentamos como para la mente que lo piensa.

Escéptico.- No entiendo cómo a partir de sólo tres categorías básicas puedes deducir los restantes conceptos puros del entendimiento teorizados por Kant, quien los obtiene del análisis de los modos posibles de juzgar. Como bien sabes, para el regiomontano hay doce categorías, sin las cuales es imposible concebir nuestra experiencia del mundo. Siempre que juzgamos los fenómenos empleamos, implícitamente, cuatro clases de categorías: de cantidad, de cualidad, de relación y de modo. Nadie puede sustraerse a su influjo.

Racionalista.- Déjame mostrarte cómo lo hago. En efecto, reduzco las categorías fundamentales del pensamiento humano a tres: identidad, diferencia y posibilidad. Desde estas categorías primarias se pueden deducir los doce conceptos puros del entendimiento. En lo que concierne a las categorías de *cantidad* tendríamos el siguiente esquema:

Identidad: base del principio de *unidad* (o identidad del objeto consigo mismo).

Diferencia: base del principio de *pluralidad* (o diferencia del objeto con respecto a sí mismo).

Posibilidad: base del principio de *totalidad* (o unidad potencial de todos los objetos en un mismo conjunto, reconciliando unidad y pluralidad, o identidad y diferencia).

En lo que afecta a la *cualidad*:

Identidad: base del principio de afirmación (*realidad*).

Diferencia: base del principio de *negación.*

Posibilidad: base del principio de *infinitud* (contemplada como *límite potencial*, o asintótico).

En lo que atañe a la *relación*:

Identidad: base de la *inherencia y subsistencia* (amparadas en el juicio categórico, que afirma la identidad del objeto consigo mismo).

Diferencia: base de la *causalidad y dependencia* (que remiten al juicio hipotético, pues al diferenciar un objeto con respecto a otro —y, en consecuencia, al establecer una pluralidad, o diferencia con respecto a

un objeto dado— ya establecemos una relación potencial entre ambos objetos, A y B).

Posibilidad: base de la *comunidad* (o síntesis potencial de todos los objetos mediante su acción recíproca).

En cuanto a la modalidad:

Identidad: base de la *necesidad* (A=A como proposición necesariamente verdadera) y de la *existencia* (o posicionamiento de un objeto, de una identidad, en un plano, lógico o empírico, como *hecho*, revestido de necesidad en cuanto que es lo *dado* ante el pensamiento o ante la experiencia).

Diferencia: base de la *contingencia* (como diferencia con respecto a la necesidad) y de la *inexistencia* (como diferencia con respecto a la existencia).

Posibilidad (principio de *posibilidad*).

Como tú mismo has reconocido, una de las principales capacidades de la mente consiste en comparar sistemas de referencia. Al establecer relaciones entre objetos o conjuntos de objetos nos abrimos al ámbito de la posibilidad, más allá de la rígida identidad. La posibilidad remite a la diferencia, pero en forma de grados. En su sentido más profundo, la diferencia constituye la negación de algo: *no-A*. La posibilidad nos permite contemplar infinitos grados de separación entre la identidad, *A=A*, y la diferencia con respecto a *A*, o con respecto a cualquier sistema de referencia que estipulemos. Con respecto a la idea de 1, todo lo que no sea idéntico a 1 es ya una negación, una diferencia. 0'99 no es 1, 0'1 no es 1, 100 no es 1… 0,1 y 100 niegan igualmente 1; en cuanto que negaciones de 1, no hay diferencia lógica entre ellos, pues todas lo niegan de modo equivalente (dado que no cambia el valor de verdad de la proposición si digo "*0'99 no es 1*" que "*0'1 no es 1*"). Con respecto a 1 como sistema de referencia, poco importa la distancia cuantitativa que exista, pues cualquier número que no sea 1 ya lo niega, aunque se acerque tanto al valor que prácticamente resulte indistinguible. En cuanto haya una mínima diferencia ya tenemos una negación, un principio de universalidad compartido por todos los objetos concebibles del universo, salvo 1 y sus infinitas equivalencias (0'5+0'5, 0'99 + 0'01, 3-2…). De la misma manera, con respecto al sistema de referencia "ser humano", un chimpancé supone una negación del mismo valor lógico que un río. Lo humano es no-chimpancé, y r no-río, y no-océano… Salta a la vista, sin embargo, que un chimpancé se

aproxima más a la identidad de un ser humano que un río o que un océano. Desde el punto de vista de las identidades y de las negaciones, todo lo que no sea exactamente igual a un objeto dado entrañará ya una negación, y todas las negaciones son iguales: 0'9999 y 0 son igualmente negaciones de 1. Lo que hace la mente al establecer comparaciones es concebir grados posibles entre la identidad pura y la diferencia absoluta —o negación---, sin los cuales el mundo sería ininteligible, tan absurdo como el movimiento para Parménides y los Eleatas, cautivos de una dualidad férrea entre lo que es y lo que no es, sin escala de posibilidades intermedias. Es necesario investigar cómo la mente humana ha adquirido estas tres categorías básicas, sobre las que se fundan las demás nociones elementales del pensamiento: por qué la evolución ha tenido a bien dotarnos de este aparato conceptual, flexible pero definido, que nos permite navegar por el mundo y, más aún, elaborar modelos consistentes para comprenderlo. Constituyen los pilares de la lógica, y han de hundir sus raíces en alguna forma de necesidad natural, grabada en nuestras conexiones cerebrales tan pronto como empezamos a asimilar experiencias del mundo. Acepto que el horizonte de lo que podemos conocer es inagotable, asintótico, pero no excluyo que existan parcelas de la realidad cuya comprensión podamos agotar aquí y ahora, si bien en lo que respecta al todo siempre podríamos ensanchar aún más los límites de nuestras indagaciones. El escéptico no puede conformarse con dudar de todo, sin ofrecer alternativas realistas a las explicaciones presentes y a la envergadura de su valor predictivo. Si no explica cómo es posible que la naturaleza se comporte sistemáticamente de una forma, de poco me sirve su escepticismo. No lo necesito para inspirarme y buscar siempre más. De hecho, puede desalentarme en mi búsqueda. Aceptar que el ser humano logra descubrir verdades, aunque sean fragmentarias, es un estímulo incomparable para continuar embarcados en esta aventura sublime que es la búsqueda del saber.

THE PROBLEM OF UNIVERSALS AND THE IDEA OF CONCEPT[148]

The aim of this paper is to offer a synthetic view on the nature of concepts. Motivated by the conviction that the development of modern Sciences and the rising of new notions have substantially changed the intellectual frame of interpreting concepts, we will try to make use of some principles which will help us carefully penetrate the fundamentals of these essential instruments of knowledge.

Our three main assumptions are:

1) Concepts form systems of logico-functional *interdependence*.
2) Concepts constitute *dynamic* systems: they are in constant evolution, with a universal opening to all semantic fields.
3) Concepts are defined by means of their convergence with the abstract entity called idea or intentional essence.

The theory of sets represents a very useful and important tool to deal with the first principle. According to Cantor's original definition, a set is a collection of definite and distinguishable objects ("elements") of perception or thought conceived as a whole. There takes place an analysis of abstract sets of entities related in virtue of different properties. In a set totality and partiality are therefore joint. A set is a system of logical interaction, where systems of logical interdependence are established. This is the main reason why set theory is able to found Mathematics: because numeric entities are defined by relations or logical interactions according to axiomatic sets.

First, a universal set U is defined. All sets are consequently subsets of U. If we have a set A, we can define A' as the complement of A. Union of two sets gives a set consisting of all elements belonging to either A or B ($A \cup B$). Intersection just takes the members commons to both sets ($A \cap B$). There is also a certain number of possible relations to be fixed between sets, such as equivalence, sub-setting, parallelism, equality, etc. So, the equivalence relation deals with the fact of elements related to a particular element, which are related to each other (equivalence class). For each equivalence class of sets it is possible to build a well-ordered set for which membership and sequence both matter.

[148] Texto escrito en 2003.

A basic principle of set theory affirms that a set is defined by its elements. So, $A = B$ if and only if all the elements in A are also in B, and all the elements of B are also in A.

We will equal concepts with sets. In this way, a concept, as a set, is built up by concepts which are in relation of "sub-setting" with respect to it. There is hence no limit in the extension of "sub-concepts" to be employed in the characterisation of a certain concept. This fact involves the necessity of stating the mutual interdependence of all concepts with each other. We will identify the universal set U with the universal semantic field, grouping all possible concepts, and we will define the null set as the set containing no concepts, therefore as the concept which is defined by no concepts. This concept is certainly a concept (the concept which is not defined by any concept). It is evident that a concept does not merely consist of the aggregation of concepts ("subsets"), but of the collection of concepts grouped by means of an internal disposition which is the predication. Thus, we have to say that a concept (set) is not defined only by its elements, but also by the predication existing among all its elements. A concept is therefore to be regarded as a dynamic entity convergent with ideas, or archetypical or immutable sets, changeable by the sense to be given to the concept, whose referent is an object.

Two concepts may have the same elements but may differ according to the predication that joins all elements. Since predicates are, themselves, concepts, there must be an independent predicate which constitute no concept. In the definition: "molecular weight is the quantity of protons and neutrons in a molecule", there is a subject ("molecular weight") and a predicate ("is the quantity of protons and neutrons in a molecule"). Both are linked by the particle "is". But this particle cannot be reduced to any other "sub-concept". "Being", taken as the substantive form of "is", as its impersonal and universal expression, can be no concept, otherwise it would be defined by no other concept than itself. But, *ex hypothesi*, all sets consist of sub-sets. A fundamental statement of set theory is that a finite set is non-equivalent to each of its proper subsets (this does not happen with infinite sets but, as we shall later see, there are no such infinite concepts: infinity is a tendency, not a property, of concepts). If being were a concept, it would be its own subset, which is self-contradictory. We can conclude that no proper set can be defined by itself, and therefore there is no proper concept to be defined by itself. *Being is not a concept*. We will not stop to analyse the metaphysical and general philosophical implications of this statement, but we can say that "being" is the universal predicate. Being

is not therefore to be studied as a set, and is not subject to the paradoxes and contradictions coming from set theory. Being is moreover universality (all-applicable) and unity (it has no elements) themselves. Being cannot be defined by itself, otherwise it would take part of the general system of sets and it would be subject to Gödel's proof of undecidability.

Union of two concepts may be interpreted as the generation of a concept consisting of the concepts defining either A or B. So, union of "molecular weight" and "atomic weight" (the quantity of protons and neutrons in an atom) would be defined, at most, by {quantity, protons, neutrons, molecule, atom}. Intersection of two concepts generates a concept consisting of the elements which are in both separated concepts. Hence, the intersection of "molecular weight" and "atomic weight" will give place to a concept formed by {quantity, protons, neutrons}. Intersection of concepts, in a way, produces "hyper-concepts" with respect to the former concepts (concepts of greater extension), and union is related with "hypo-conceptualization", or generation of particulars with respect to the primeval concept. The different relations contemplated by set theory may be regarded as different degrees of disposition or ordination among concepts inside semantic fields. It is always recommended to try to adopt the simplest possible definition of a concept.

A semantic field is defined as a "set of sets" (which is itself a set), featured by its infinite openness (there is no reason to limit it to a determined number of concepts, it may be extended infinitely, as there is no number of possible senses to be given to a same concept). However, the many ways of defining a single concept, and the precision and sense each of these forms offers, makes us state a further principle: *concepts are dynamic, and they are open to all semantic fields*. This may also be stated as the *infinity of all senses* and *finiteness of referents* (German "Gegenstand"). We are not speaking of an infinity of concepts, but of an infinity of possible senses or meanings. This is related with the assumption that concepts are *convergent* with ideas, that's to say, concepts asymptotically approach ideas despite being unable to fully express them. An idea is not a concept, and it isn't, therefore, a set. An idea is not a collection of elements. An idea is a continuous entity, so to speak, universal and unitarian. What we generally understand by "idea" isn't but a particularisation of being in its completeness. An idea is the limit of a concept when taken infinitely (when it undertakes all concepts of the universal set to define a single idea, as an idea is universal and is therefore in continuous relation with all other ideas). Properly, there is

a single "idea". All concepts asymptotically approach it by trying to define some of its particular forms. The particularisation of the "Idea" and its expression by means of concepts can only be possible if we postulate and entity which, being itself a concept (a set), assumes the infinite possible senses which may be granted to the "Idea", a concept which assumes its own conceptuality. Being gets expressed in its playing the role of predication of the universal set U via an entity which we shall call "superform" (that is, a form over all forms, a predicate over all predicates). Superform is a concept, because superform is dependent on the universal set (it is defined by its being the predication of the universal set). This means the superform is not to be considered as a set build up by subsets, hence as a concept build up by concepts (sub-concepts with respect to it), but as a concept which is defined by no concept: *the superform is the null concept*. This makes it impossible to define the superform by means of concepts. The superform can only be defined from being, and all our attempts of providing a careful definition of it have to be restricted to bringing about a relatively more accurate or more suitable interpretation.

The superform being the null concept implies that it is a structure in itself, a continent with no content, nonetheless constituting an entity. If two completely different concepts are intersected, the resulting concept will theoretically be the null concept. Hence, odd numbers and even numbers, intersected, generate a null concept. Two unrelated concepts, such as "house" and "Meta-Mathematics", should theoretically generate a null concept. Nevertheless, it is important to remark that all concepts are build up by concepts, and these sub-concepts by their respective concepts, and so on. This means that, because of the finiteness of concepts, we will reach a common concept, and therefore no null concept will be obtained. The conclusion we can get from this reflection is the impossibility of obtaining a null concept by means of concepts. This also occurs even in contradictory concepts, because of the finiteness of concepts, and of their mutual interdependence. In sole sets this interdependence is not necessarily stated, but dealing with concepts implies a logical and functional interaction. The superform cannot be obtained from concepts. It is, so to speak, a trans-set. This leads us to the Cantorian notion of "transfinite".

It is possible to build a well-ordered set for each equivalence class of sets for which both membership and sequence matter. If we take set $\{0,1\}$, we can abstract a concept from it called "cardinal", in this case 2, which places the set in relation with the totality if sets. The importance of conceptuality and abstraction in applied set theory is

shown in the notion of "cardinality". Two cardinals $\bar{\bar{A}}, \bar{\bar{B}}$ are equal if and only if both A and B are equivalent. Concerning concepts, this may be regarded as the fact that the cardinal is another concept which "measures", so to speak, the "size" of the concept. *A cardinal is a measurement of the degree of convergence of a concept*. Now, since the cardinal is also a concept, this involves a potentially infinite number of cardinals. This has to be so, as a concept will never fully match an idea: $Idea = \lim_{x \to \infty} f(x)$, where x is the set (or the concept) and $f(x)$ is to be interpreted as its semantic field. How is this to be understood, for there is a finite number of concepts? It is clear that the number of concepts remains finite because of human finiteness and limitation, but it could theoretically be extended *ad infinitum*. Cantor established an infinite hierarchy of transfinite cardinals by proving that the cardinal of the power set of A is greater than the cardinal of A: $\bar{\bar{A}} < \overline{\overline{P(A)}}$, where $P(A)$ is the power set or the set of the subsets of A. The power set is a concept that joins all the concepts building up the original concept. Because of our postulating that a concept is not the mere addition of its sub-concepts, a power set cannot be the same as the set. The power set does not have to keep the order of sub-sets present un A (e.g. $A\,\{x, y, z, w\}$, $p(A)\,\{z, y, w, x\}$). This distinction is very relevant if we are coping with concepts, because the order of sub-concepts does matter when defining a concept. The cardinal of a power set (or power concept) is therefore the measurement of the convergence of the power concept. If a power concept is, so to speak, a reordering of the sub-concepts of a certain concept, measuring its convergence will constitute a measurement of the amplitude of the former concept.

Convergence may be defined as the *degree in which a concept* [or any other entity we are treating with] *approaches an idea*. This idea, of application to different scientific and humanistic concepts, is not easily visible in concepts themselves. In a physicho-chemical system it is possible to determine whether it converges or diverges from what it should theoretically do. If we understand by idea an intentional or abstracted essence, a concept represents its expression. The problem lies in how to determine whether a concept actually fulfils its role of representing that intentional essence, as our knowledge of intentional essences is achieved by means of concepts. This is not easy to answer, but we could say that the combination of intuition with already acquired knowledge, and the capacity of relating existing concepts in order to build up coherent intellectual systems in the different disciplines, gives us the chance to feature a concept in virtue of its degree of convergence.

So, if the concept "molecular weight" is intended to formally express a reality, which is the fact that atomic nuclei are made up of nucleons, and that the combination of atoms results in a molecule, it is clear that weight is a very suitable way of approaching it, since it refers to molecules from the point of view of its massiveness (number of protons and neutrons). This does not mean that there cannot be another way of regarding that reality. Because of our impartial knowledge of that precise reality, and taking into account that a perfect knowledge of a single reality would need a perfect knowledge of all realities (because of their participating of a common and universal reality), it is not possible to come to a concept which fully expresses it. A sort of *statistical* or *probabilistic* account is to be provided. This statistical account would be of the form: $\frac{concept}{idea}$, and it could never value 1. But, since our knowledge of ideas is due to concepts, it would become: $\frac{concept}{\sum_i concepts}$. In the particular case of "molecular weight", we would have: $\frac{quantity,protons,neutrons,molecule}{quantity,protons,molecule,density,energy,structure\dots}$: there are many variables which have not taken part in "molecular weight", though they surely have influence (as small as it might be) on the reality we want conceptualise.

A further way of representing concepts and their interactions is by means of *matrices*. Matrices are collections of data which allow their interacting. Matrices build up new matrices, just as sets build up new sets. A concept may be therefore visualized as a matrix (a set). Union of two matrices would result in taking the concepts common to either A or B: $A \cup B = \begin{pmatrix} x_A \\ y_A \end{pmatrix} \cup \begin{pmatrix} x_B & y_B \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} x_A & x_B \\ y_A & y_B \end{pmatrix}$. Intersection would therefore be: $\begin{pmatrix} x_A \\ x_B \end{pmatrix} \cap \begin{pmatrix} x_B & y_B \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 0 & 0 \\ 0 & 0 \end{pmatrix}$, as there is no common element to both A and B. However, as we've already said, this null set is not, conceptually, the superform, because all elements are formed by "sub-elements" which must necessarily coincide at any stage. The use of i,j matrices (or even i,j,k) might be of interest for visualizing concepts and their defining elements, and in order to represent their different relations.

The old controversy concerning universals was a polemic between those who supported the actual existence of concepts, and those who denied it and thought of them in terms of mere names (*nomina*). It is important to remark from the considerations above indicated that neither those who attributed to concepts a full reality, a full identification with the idea they were meant to express, nor those who

understood them as mere names, were right. Because of the principle of convergence, absolute realism regarding concepts is not acceptable and, because of this same principle, it is not correct to think of them as mere names. Concepts constitute, on the one hand, unities of logical interdependence with the semantic reality they tend to, though they never express it in its completeness. On the other hand, ideas do not subsist in concepts: concepts tend to ideas.

A practical application of set theory may be also found in quantum theory. If we regard *quanta* as elements of a set, this set will be defined by its elements (so, radiation is defined by its *quanta*). It is not possible to express a set in terms of a single sub-set, otherwise the set would turn infinite (but infinity is outside physical considerations). Hence, it is not logically possible to establish a continuity *sensu stricto* in the physically numerable and finite. The continuum cannot exist in the material realm. But there is a degree of convergence with mathematical continuum, which defines and classifies structures.

Superform can be subject to a twofold interpretation: as the null set, that is, the set with no elements, or as a transition, an order: a representation of the probable dispositions of sub-sets (therefore, constant and universal, for it groups the totality of possible combinations with the totality of effective combinations). There is, however, a relation between both ways of analysing superform: superform as probabilistic or statistical entity measures the dispositions of the subsets, and hence assumes the potentially infinite combinations among all the possible subsets of the universal set. Superform views as the null set or null concept represents the result of intersecting two absolutely different concepts, and hence two absolutely different sets of subsets, and so on to infinity. As this is not possible, because all concepts are built up by sub-concepts inside the universal set, superform assumes, up to a point, the totality of possible subsets.

In the beginning of this writing we've posed three assumptions. Because of our interpreting concepts as sets, these assumptions must be *axiomatic* (in accordance with the axiomatic theory of sets). Therefore, and according to Gödel's theorem, they will never be self-consistent. No finite subset yields the full system of axioms. Hence, there is an infinite number of axioms. This means that these three assumptions are in no way definite and absolute: *The theory of concepts is constantly and permanently subject to new revisions and extensions*. The paradoxes of set theory (Cantor's, Russell's…) and Gödel's theorem show the impossibility of basing all axiomatic systems on themselves, of demonstrating their consistency from themselves. Concepts, as sets, are

subject to these limitations. It is through the null concept, the superform, that all concepts get related with the continuous and archetypical realm of ideas, hence "escaping" from that infinite recurrence that limits the range of axiomatic systems.

LA INTEGRACIÓN DEL CONOCIMIENTO[149]

En su libro *El gran diseño*, escrito con Leonard Mlodinov, Stephen Hawking sentenciaba: "La filosofía está muerta". ¿Es cierto? ¿Tenía razón el eminente físico británico? ¿Cabe decir que la filosofía ha sido completamente superada por el desarrollo de las ciencias empíricas, cuyos incuestionables progresos le habrían arrebatado el monopolio de la reflexión sobre las cuestiones más profundas del pensamiento humano? De ser así, ¿en qué condiciones podríamos esperar un renacimiento futuro de la filosofía, si es que la defunción de esta disciplina no ha de considerarse un fenómeno irreversible, sin visos de resurrección venidera?

Es difícil desprenderse de la sensación de fatiga e irrelevancia que envuelve en ocasiones la labor filosófica. Hoy en día, a muchos se les antojará imposible que la filosofía siga el ritmo de las ciencias naturales y aporte algo valioso al universo del conocimiento humano, donde sólo mediante la especialización parece factible obtener logros reales, avances robustos en la senda del saber. Por mucho que la filosofía ame el saber, el progreso de la ciencia le habría tomado el relevo en la búsqueda de respuestas a las grandes preguntas de la mente humana. La filosofía sólo podría observar, impotente, el fabuloso despliegue de las disciplinas científicas que nacieron históricamente en su seno, pero que llevan casi dos siglos emancipadas de su tutela, sin que sientan deuda alguna hacia su progenitora.

Resulta innegable que el vigor de muchos interrogantes filosóficos contribuyó de manera decisiva a plantar la semilla de la ciencia moderna. La escisión entre filosofía y ciencias naturales como la física, la química y la biología sólo se hizo patente a partir del siglo XIX. Todavía en 1809 el naturalista francés Jean-Baptiste de Lamarck titulaba su principal obra, en la que exponía el primer gran modelo evolucionista en las ciencias biológicas, *Philosophie Zoologique*. Y, por supuesto, la mayor obra del pensamiento científico de todos los tiempos se había concebido a sí misma como un ejercicio de "filosofía natural", si bien de acuerdo con principios matemáticos (los célebres *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, publicados por Newton en 1687).

El prestigio pasado de la filosofía contrasta, no obstante, con su situación presente. El asombroso crecimiento de las ciencias naturales ha colonizado parcelas que antes pertenecían exclusivamente al pensamiento filosófico. La filosofía, en especial la metafísica (entronizada como "ciencia primera" por Aristóteles), sembró el

[149] Artículo publicado en *Telos* 112 (2019), 36-43.

terreno, pero parece que sólo la ciencia disponía del método adecuado para recoger los frutos. Sólo la ciencia podía responder fecundamente a los grandes interrogantes metafísicos y epistemológicos, cuya complejidad exigía una eficiente división del trabajo, un proceso de especialización intelectual y de conjugación de lo teórico y de lo empírico que acabó por alumbrar las diferentes ramas de la ciencia, ya independizadas de la matriz filosófica.

En tiempos más recientes, misterios como la naturaleza de la conciencia humana, que habían constituido un territorio reservado a la reflexión filosófica, han sido atacados paulatinamente por el método científico. Por su parte, en el ámbito de la lógica y de las matemáticas el progreso ha sido también extraordinario. Desde el siglo XIX, y sobre todo a lo largo del XX, las ciencias formales han avanzado lo suficiente como para alcanzar resultados capitales en torno a problemas como el de los fundamentos de la matemática y el de los límites del conocimiento humano, que con anterioridad habían sido copados por los filósofos.

En lugar de conformarse con especulaciones metafísicas y con opiniones inciertas, las ciencias conquistan gradualmente conocimientos sólidos, lógica y empíricamente validados. Frente a un horizonte tan prometedor y luminoso, ¿dónde está la filosofía? ¿Qué progreso igualmente notable ha protagonizado en las últimas décadas? ¿No se halla inmersa en infinidad de disputas escolásticas, de discusiones semánticas y de análisis doxográficos? Ante un pasado tan ilustre como el suyo, ¿por qué un presente tan sombrío? ¿Puede aún ser un interlocutor solvente para la ciencia, o la fatalidad de un destino manifiesto la abocaría a diluirse inexorablemente, como si ya hubiera cumplido con creces su papel histórico: el de allanar el camino al surgimiento de las modernas ciencias empíricas?

Suele decirse que la filosofía resiste como baluarte del *espíritu crítico*. El elemento crítico representaría así lo más distintivo de la filosofía, su esencia irreductible. Ciertamente, la filosofía busca criticar los fundamentos de nuestras ideas, los presupuestos de nuestras formas de pensar y de las categorías que las sustentan. Sin embargo, es injusto que la filosofía se arrogue el espíritu crítico como si fuese patrimonio suyo. Todo ejercicio de la razón implica asumir un espíritu crítico. Es imposible razonar bien si no se es crítico, porque razonar es justificar, es encontrar una lógica, es identificar los principios y las leyes subyacentes a nuestras ideas y a nuestros juicios. De hecho, la ciencia ha exhibido con frecuencia un espíritu crítico tanto o más profundo que el de la filosofía. No ha temido revisar los fundamentos de sus modelos

cuando existían evidencias suficientes a favor de un cambio de paradigma en un campo concreto de la investigación. Además, el arte también puede considerarse partícipe del espíritu crítico, porque el artista, a través de sus expresiones creativas, busca cuestionar la realidad, las nociones imperantes, los esquemas conceptuales al uso. La crítica, en definitiva, no es una prerrogativa de la filosofía, sino que pertenece a la esencia de toda búsqueda racional y de toda reflexión imaginativa sobre el mundo.

¿Qué puede entonces hacer la filosofía? ¿Contemplar pasivamente el progreso científico, y quizá resignarse a su disolución definitiva, absorbida por las distintas ciencias?

Para muchos, el único territorio auténticamente virgen, el último reducto de la filosofía, no sería otro que la ética. La ciencia no nos proporciona una ética. La ciencia nos permite comprender la estructura y el funcionamiento del universo, pero nos dice poco o nada sobre el sentido de nuestra existencia en ese universo. La aplicación de los conocimientos científicos en forma de técnica nos brinda multitud de medios para navegar en ese universo, pero no nos revela cuáles deben ser los fines hacia los que hemos de orientar esos medios. En el plano de la reflexión sobre los fines se percibe así el valor de la filosofía y, más aún, de las humanidades, pues sólo si nos atrevemos a formular la pregunta por el sentido, por el significado de lo humano, podemos plantearnos qué hacer con el conocimiento para mejorar el mundo.

Creo, no obstante, que además de la ética existe un horizonte fértil para el pensamiento filosófico: el de la *integración del conocimiento*. La multiplicación de campos y de subcampos dentro de la investigación científica puede hacernos perder de vista la profunda continuidad que existe entre todas las ramas del saber. En el fondo, por complejas que se nos antojen determinadas esferas de la investigación científica, los conocimientos que de ellas poseemos no hacen sino remitir a unos pocos principios fundamentales, compartidos por las diferentes ciencias y en cuyas bases se alzan, en último término, las leyes de la física. Es el vasto sistema lógico que, en virtud de unos conceptos fundamentales y de unas reglas de inferencia, conecta las grandes ramas científicas. Explorar cuáles son esas categorías y esos principios dotados de inmenso poder explicativo, reflexionar sobre los nexos conceptuales entre las diversas ciencias y mostrar el gran *hilo racional* que vincula todos los campos del saber entre sí, representa una tarea sumamente valiosa. No sólo porque ayuda a discernir, frente a la dispersión aparente, los lazos conceptuales más profundos, sino también porque puede contribuir a poner de relieve las deficiencias de nuestras explicaciones

científicas en su estado actual, los flecos teóricos que aún persisten. Así será posible sugerir nuevas y osadas preguntas que inspiren a la propia investigación científica, como por ejemplo ocurre en el ámbito de la filosofía de la mente, muchos de cuyos interrogantes han sido y son un estímulo provechoso para el desarrollo de la neurociencia.

La integración del conocimiento puede entonces interpretarse como la tentativa de reflexionar sobre las estructuras conceptuales básicas de las distintas ciencias, sobre el sistema de sus categorías, para poner de manifiesto la continuidad entre todos los dominios del saber. Este proyecto de pensar las grandes ideas que vertebran la ciencia debería ayudarnos a adquirir mayor conciencia de lo que sabemos y de lo que aún nos queda por saber. Debería incentivarnos a sondear nuevas posibilidades de comprensión y a descubrir conexiones insospechadas entre fenómenos y áreas del conocimiento humano.

En una época de especialización generalizada, ¿quién nos ayudará a ver el bosque más allá de los árboles? ¿Quién nos recordará que todas las ramas del saber, pese a sus divergentes objetos de estudio y a sus dispares metodologías de trabajo, comparten una unidad profunda: la búsqueda de comprensión sobre lo que nos rodea y sobre nosotros mismos?

Expuestos como estamos a un exceso de información, a un alud de datos que muchas veces nubla nuestra capacidad de reflexionar críticamente sobre ellos, sigue siendo necesario esforzarse en ofrecer una perspectiva amplia, una visión sintética. Esta panorámica global, susceptible de destilar los resultados más significativos del análisis científico, ha de conducirnos a una síntesis de los conocimientos que permita distinguir cuáles son las categorías más relevantes, más universales y profundas, de las que se derivaría natural y armoniosamente el resto. No sería exagerado afirmar que el imperativo de sobreponerse a esta saturación de datos, a través de la identificación de los principios y de las categorías más importantes, es uno de los mayores retos de nuestra época. Un ímpetu sintético que discurra en paralelo al progreso analítico es imprescindible para fomentar el intercambio de ideas y de conocimientos, el diálogo que trascienda los límites entre las disciplinas académicas e incluso entre las tradiciones culturales.

La filosofía no tiene por qué autoerigirse en tutora de la ciencia, ni competir con ella a la hora de proponer explicaciones sobre la naturaleza de la realidad. La ciencia no necesita tutelas filosóficas. Posee un método lo suficientemente poderoso como para revisar continuamente sus presupuestos y abrirse a nuevas posibilidades

teóricas. Además, la grandeza de la ciencia no se circunscribe a sus potenciales aplicaciones tecnológicas. Es en su capacidad de revelarnos la lógica y los mecanismos del universo donde brilla con mayor intensidad el poder de la ciencia. Es en la comprensión más que en la utilidad práctica donde resplandece la empresa científica de la humanidad. La ciencia nos ha permitido contemplar lo humano desde la perspectiva más universal y profunda: la de las leyes de la naturaleza. Materia, vida y conciencia se han insertado así en un mismo proceso gobernado por unas mismas leyes. Una cura de humildad para el ser humano, una ocasión inestimable para relativizarnos y para mirar más allá de nosotros mismos.

Sin embargo, la filosofía, que a lo largo de los siglos ha demostrado tanta y tan fructífera originalidad en el manejo de las ideas y en el análisis de los conceptos, puede servir a la ciencia mediante una integración de los conocimientos acumulados. Este intento de relacionar los contenidos de las distintas ciencias es clave para tender puentes con las artes y las humanidades. Se trata entonces de fomentar un espíritu de *cooperación intelectual* entre las diversas disciplinas, indispensable ante la envergadura de los retos a los que se enfrenta la humanidad. Pues, ciertamente, pensar el futuro y anticiparse a él en la medida de lo posible es el desafío de toda generación. La filosofía, a medio camino entre la ciencia y el arte, entre la explicación objetiva de lo que existe y la imaginación audaz de lo que aún no existe, no puede renunciar a proponer vínculos creativos entre las ramas del saber y de la acción. La filosofía, en suma, no puede renunciar a pensar en grande: a pensar la ciencia, a pensar el conocimiento, a pensar el mundo, a pensar lo humano, a pensar el futuro…

Síntesis

Como respuesta al interrogante sobre el futuro de la Filosofía y sobre si esta disciplina humanística puede aún ofrecer alguna consideración valiosa para el desarrollo de la ciencia, existe la necesidad de sintetizar los conocimientos científicos y de poner de relieve cuáles son las categorías fundamentales que los vertebran, así como sus conexiones conceptuales. Este intento de integrar el saber científico, para tender puentes con las Humanidades, puede constituir un horizonte prometedor para el pensamiento filosófico.

Bibliografía

Blair, A.M. (2006): "Natural philosophy" en The Cambridge History of Science, vol. 3: Early Modern Science. Cambridge, Cambridge University Press.

Blanco, C (2018): *La integración del conocimiento*. Madrid, Ediciones Evohé.

Blanco, C. (2014): *Historia de la neurociencia.* Madrid, Biblioteca Nueva.

Hawking, S.W. y Mlodinow, L. (2010): *El gran diseño*. Barcelona, Crítica.

Rosenberg, A. (2011): *Philosophy of science: A contemporary introduction*. Londres, Routledge

LA SÍNTESIS DE TODAS LAS FILOSOFÍAS[150]

Toda filosofía es incompleta. Diseñada por una mente finita, con información limitada e imperfecta capacidad de análisis, cualquier intento de sistematizar el pensamiento filosófico desemboca en una construcción teórica que no puede abarcar todos los fenómenos del mundo y de la mente. Incluso cuando parece que lo ha logrado, y que por fin ha coronado el sistema supremo, la absoluta perfección filosófica, donde unos pocos postulados bastarían para dar cuenta de la complejidad del universo y de la historia, un examen profundo pone de relieve sus carencias, los casos que no cubre, las verdades que no demuestra, las incógnitas que no despeja, los argumentos a los que no es capaz de responder satisfactoriamente sin modificar el conjunto de sus principios. Cuanto más quiere integrar ese sistema, más se pierde en las aguas turbulentas de la inconsistencia lógica. Se ve obligado a sacrificar completitud en aras de consistencia, o extensión por coherencia interna. El ideal del conocimiento, la reducción de la infinita complejidad del mundo a un mínimo de conceptos y de reglas de relación, siempre se revela esquivo, como si fuera un *límite* inasequible para la inteligencia humana.

Sin embargo, y frente a esta fatalidad que nos sentimos tentados de considerar inexorable, parece también claro que las distintas aproximaciones filosóficas a lo real y a lo posible poseen algo de verdad, y que la mejor representación de lo dado ante nosotros reside precisamente en una síntesis, en una especie de punto medio o de equilibrio entre opuestos.

Así, cuando investigamos el conocimiento es inevitable percibir que tanto el racionalismo como el empirismo tienen su parte de verdad, y que la razón, a través de los principios puramente apriorísticos que discierne la mente, y la experiencia, mediante el dato sensorial, resultan igualmente necesarias para comprender lo que nos rodea. En cualquier manifestación del conocimiento humano, desde la más exacta y perdurable hasta la más incierta y provisional, comparecen tanto la razón como la experiencia. Ni siquiera en el ámbito puro de las matemáticas es posible navegar sin algún tipo de intuición figurativa, de imaginación inspirada en nuestra experiencia del mundo, por mucho que en este campo fascinante el filósofo no pueda sino admitir la

[150] Texto escrito en junio de 2024.

grandeza del pensamiento en su faceta meramente abstracta, deductiva y formalizadora. La física elabora sofisticados modelos sobre el mundo, dotados de inmenso poder predictivo, no porque se limite a recoger datos de observaciones y experimentos, sino porque los analiza con las herramientas de la lógica y se afana en descubrir patrones de comportamiento en el seno de los sistemas físicos. Gracias a la lógica, los físicos han sido capaces de extraer las consecuencias de sus modelos, lo que en no pocas ocasiones les ha permitido anticiparse a la realidad y vislumbrar futuros descubrimientos. El caso del planeta Neptuno es quizá el éxito predictivo más notable de la mecánica newtoniana, como las ondas gravitacionales lo son de la mecánica relativista. Seguir el fino hilo de la lógica nos lleva a nuevas parcelas de la realidad; para navegar en el mundo necesitamos tanto la experiencia como la lógica. La información proporcionada por los sentidos serviría de poco si no fuera filtrada adecuadamente, sometida a la regla lógica. Y, más allá de la lógica y de la experiencia, la imaginación emerge como una síntesis problemática de ambas, que nos proyecta a nuevas posibilidades y que nos revela opciones inusitadas de combinación entre lo existente.

Del mismo modo, en lo que respecta a la naturaleza última de las cosas es imposible prescindir por completo de los postulados materialistas, que tanto esclarecen sobre el fundamento del mundo, sobre los elementos que lo componen y los principios que lo rigen. Los triunfos explicativos de la ciencia, ¿acaso no han respaldado el materialismo? De la teoría atómica a la biología evolutiva, de la termodinámica a la genética, de la cosmología a la neurociencia, todo apunta a que lo único existente en el universo son eventos espaciotemporales, materia regida por leyes. Lo observable y lo experimentable se imponen a lo ficticio y mitológico, y nos damos cuenta de que la extraordinaria variedad de lo que podemos percibir se explica desde un número relativamente pequeño de principios que convergen con la materia, con sus manifestaciones y procesos, como energía espaciotemporalizada.

No obstante, cómo insertar la mente en un modelo puramente materialista de la realidad sigue siendo un enigma, o al menos una dificultad teórica insoslayable, y el filósofo no dejará de encontrar valiosas sugerencias en el tratamiento idealista de la conciencia y de sus posibilidades interpretativas. En muchos casos, aunque opte decididamente por una comprensión materialista de todos los fenómenos del cosmos (físicos, químicos, biológicos, psicológicos, sociales…) no podrá rechazar algún tipo de dualidad entre mundo y mente, o entre objetividad y subjetividad. Incluso cuando descendemos

a las estructuras básicas de la materia, la mecánica cuántica nos ofrece una imagen inquietante de la realidad a escala de lo muy pequeño; un mundo donde la ciencia predice no resultados exactos, sino probabilidades, un mundo gobernado por el principio de no-localidad, un mundo donde son posibles la superposición de estados y el entrelazamiento, y donde la extraña función de onda descubre pero también oculta lo real. ¿Qué es un electrón? ¿En qué sentido es materia? ¿Sólo porque intercambia energía y momento? Cuando nos esmeramos en atrapar esta onda-partícula, esta realidad subyacente más profunda aún que lo corpuscular y lo ondulatorio, nuestro instrumento más fecundo no es otro que el formalismo matemático (en este caso, las representaciones irreductibles del grupo de Poincaré), precisamente lo más alejado del mundo real, material, tangible.

¿Qué ostenta la primacía: la idea o la materia? ¿Qué hay en el fondo de todas las cosas?

Pitágoras y Platón habrían entonado un canto de victoria al comprobar que la más avanzada y fundamental de las ciencias, la física, penetra con tanta hondura en lo real que sólo puede guiarse con la luz de abstracciones matemáticas. Ciertamente, el uso de las matemáticas no implica necesariamente que la realidad sea matemática. Una cosa es describir y otra ser. Nuestros modelos emplean el lenguaje matemático, y en ocasiones es imposible depender de intuiciones inspiradas en lo que percibimos, en imágenes siempre imperfectas. Sin embargo, valerse de las matemáticas para representarnos el mundo no significa que el mundo sea esencialmente matemático. Además, es concebible que existan regiones de lo real inaccesibles al propio lenguaje matemático (e incluso al propio pensamiento humano; no tiene por qué ser verdadero que, como propuso Parménides, el ser sea igual al pensar).

Al mismo tiempo que el progreso científico subraya la importancia de lo formal y abstracto para comprender la estructura de la materia, Leucipo, Demócrito y las grandes escuelas atomistas y materialistas de la antigua Grecia y de la India (como la de *Chárvaka*) reclaman su lugar entre las cosmovisiones exitosas, reivindicadas por el desarrollo de un pensamiento científico que ha desterrado gradualmente lo inmaterial y lo sobrenatural en incontables sistemas del universo, hasta reducir lo natural a un conjunto de partículas en interacción. Con sólo cuatro fuerzas fundamentales y un pequeño número de bosones y fermiones la física actual explica una parte nada desdeñable del universo conocido. Ha subsumido la multiplicidad en simplicidad. Los misterios proliferan (la energía y la materia oscuras, las singularidades cósmicas, la unificación de relatividad general y mecánica cuántica…), pero parece

poco probable que su resolución exija el retorno a posiciones no materialistas. Reconciliar a Demócrito con Platón es un destino digno de la filosofía, que tan altas metas ha albergado desde sus albores. Integrar materia y mente, el conjunto de lo objetivo y mensurable con esa dimensión que se aproxima perturbadoramente a lo subjetivo y cualitativo, es la síntesis anhelada. Cómo la materia genera la mente y cómo la mente influye en la materia constituye una de las principales fronteras del conocimiento humano. Mediante observaciones y experimentos, registrando medidas en nuestros sistemas de referencia, ¿lograremos descifrar la naturaleza de la mente, jeroglífico tanto o más enigmático que el propio universo?

¿Qué es, en último término, la realidad? ¿Qué es exactamente la materia? ¿Cómo podríamos saberlo y cómo podríamos contrastar nuestras ideas en torno a este arcano? ¿Es nuestro universo el único, incluso el único posible? ¿Qué son la energía, el espacio y el tiempo y cómo se entrelazan? ¿Por qué existen cuatro dimensiones? ¿Persisten otras dimensiones imperceptibles a los sentidos?

El que examine filosóficamente estos interrogantes se percatará de que el idealismo no es un sistema de pensamiento tan fácilmente descartable, y que el progreso científico, lejos de haber resuelto definitivamente estas preguntas eternas de la humanidad, no ha hecho sino plantearlas de formas más complejas.

Incluso si el idealismo como interpretación de la naturaleza más profunda de lo real tuviera que rechazarse definitivamente a favor del materialismo, y lo inmaterial se pudiera reducir por completo a lo material, de manera que el universo no contuviera ningún principio estructural y funcional ajeno a la materia (instancia tan difícil de clarificar), aún existiría un resquicio de idealismo en la mente humana. Supongamos que la mente es enteramente reducible al cerebro y al modo en que procesa la información. Sin embargo, dentro de las posibilidades que exhibe la mente figura la elasticidad de la imaginación, prácticamente infinita. Aunque la imaginación, operación de la mente, se explique mediante una compleja trama de neuronas y sinapsis, resulta innegable que el elenco de lo que puedo imaginar no se agota *a priori*. Puedo imaginarme libre, espiritual... Puedo ser *consciente*, o al menos creerme consciente (pero al hacerlo ya soy consciente, porque para concebirme como tal he de desplegar algún tipo de autoconciencia; si dudo de que soy consciente, ya soy consciente de mi duda). Dentro de la mente, casi todo cabe. Parece un refugio de idealismo, una fortaleza de posibilidades imaginativas asediada por la cruda necesidad de la materia. En nuestra subjetividad, en la riqueza de nuestro mundo

interior, siempre podemos ser idealistas y proclamar, como Virgilio: "pueden porque creen que pueden". En el seno de ese castillo maravilloso e inexpugnable (cuyo fondo quizá sea oscuro, demasiado oscuro) hay espacio para una cosmovisión idealista, aunque no tenga sentido aplicarla a la descripción del universo externo a nuestra mente. El idealismo ofrece un gran poder anticipativo en el mundo propiamente humano. El arte, el simbolismo, las creencias..., ¿no son reflejos de idealismo? No podemos entender al ser humano sin comprender los ideales que lo mueven, los frutos de su imaginación, el alcance de su creatividad; en definitiva, la conciencia de sí mismo que subyace a los procesos más relevantes de su mente.

El filósofo no debería despachar el idealismo con tanta ligereza, porque sigue siendo útil, hondo y luminoso a la hora de hacernos pensar que el ámbito de nuestras posibilidades no se restringe a lo percibido aquí y ahora. El materialismo parece avalado inequívocamente por el objeto de nuestras percepciones, que es lo medible, lo *referenciable* en el espacio-tiempo, lo que intercambia energía y momento, que son las bases de toda información físicamente significativa (reducible, en último término, a la *acción* como magnitud física fundamental). Sin embargo, la sospecha sobre el trasfondo de esas percepciones nunca se disipa. No puedo saber con certeza absoluta cómo es el mundo más allá de la forma en que lo percibo. La barrera es alta y tajante. ¿Qué hay más allá de mis percepciones? ¿Es todo una ilusión fabricada por mi mente? ¿Es el mundo sólo materia? ¿Es realmente materia? ¿Cómo puedo probar que es materia si lo que recibo es un haz de percepciones en mi mente, un conjunto de ideas?

Por supuesto, estamos ante el problema del solipsismo, explotado hasta la saciedad por Berkeley en su idealismo empirista y antimaterialista. Creo que hay argumentos sólidos en contra de esta postura. Por ejemplo, dudar de la realidad del referente de nuestras percepciones implicaría asumir una creatividad prácticamente infinita para nuestra mente. Sólo si admitimos que existe alteridad es posible explicar por qué percibimos lo que percibimos (mas no cómo lo percibimos, pues esto depende de las estructuras internas de nuestro aparato psíquico). No obstante, la pregunta sigue abierta, y el misterio de la naturaleza más profunda de lo real no ha sido desentrañado por completo. Si la materia o la idea (en forma de mente, conciencia…, como defiende el pampsiquismo) es el principio genuino de lo que hay, la raíz última de lo existente, es algo que no sabemos, por mucho que el materialismo haya cosechado victorias indiscutibles en su explicación del mundo y de su complejidad.

En el ámbito de la ética, nadie osaría afirmar que el utilitarismo carece de sentido a la hora de evaluar la legitimidad de una acción, esto es, la correcta disposición entre medios y fines. Son incontables las ocasiones en que sin un análisis utilitarista de la situación es imposible alcanzar una respuesta realista y sensata a los dilemas éticos. A veces hemos de guiarnos por las consecuencias porque no tenemos otro elemento de juicio para determinar la legitimidad ética de una acción. No podemos saber *a priori* cuál es el bien moral, más allá de abstracciones poco iluminadoras. La cantidad, el mayor bien para el mayor número, es con frecuencia el único criterio para dirimir si una acción es legítima o no. Y, a la inversa, nadie se atrevería a negar la elevación teórica y la verdad del formalismo, con su empeño en distinguir los elementos empíricos de los puramente racionales en el examen de la acción humana. En particular, su idea del ser humano como fin en sí mismo que nunca puede ser instrumentalizado constituye una de las aportaciones más bellas y enaltecedoras de la reflexión ética. Su énfasis en la racionalidad y en la universalidad (expresadas de manera eximia en el imperativo categórico) representa un ideal ético difícilmente superable. Aun así, al acentuar lo general y abstracto corre el peligro de no suministrar respuestas realistas, verdaderamente prácticas (y de lo que se trata es de desarrollar una razón práctica), a los problemas concretos de los seres humanos. No es de extrañar que una postura como el eudemonismo aristotélico, que tanta relevancia atribuye a la idea de virtud como justo medio y cuya expresión filosófica integra mesuradamente lo racional y lo empírico, lo universal y lo concreto, goce todavía de aceptación y respeto entre los filósofos de la ética, aun cuando tantas otras áreas del pensamiento del Estagirita hayan quedado obsoletas y hayan sido definitivamente abandonadas (también en lógica y metafísica, no sólo en sus trabajos sobre ciencia natural, reiteradamente corregidos por los avances en física y biología).

Excluir por completo el placer y la felicidad, axiomatizar el análisis ético desde una perspectiva meramente formal que rechaza cualquier "contaminación" empírica, no puede resultar del todo convincente. ¿Debo sacrificar mi individualidad en el altar de una pura abstracción, de una generalidad racional que no tiene en consideración mi naturaleza subjetiva, lo que yo soy? El influjo de las emociones no tiene por qué ser malo y distorsionador en el análisis ético. Quizá la razón no deba ser esclava de las pasiones, pero si la naturaleza nos ha constituido en seres tanto racionales como emocionales, si salvo en cuestiones puramente abstractas de las matemáticas y de la ciencia difícilmente podemos desligarnos de lo sensible, ¿no será nuestra obligación entender que esas

emociones probablemente nos revelen aspectos necesarios para navegar en el mundo y crecer como humanidad? No pretendo caer en la falacia naturalista. Lejos de mi intención confundir el ser con el deber ser. Sin embargo, no puedo concebir un principio ético más universal y parsimonioso que la libertad; todo aquello que amplíe mi libertad sin menoscabo de la libertad ajena es bueno. El placer, el impulso, el deseo, la felicidad… son buenos si expanden el horizonte de mi libertad, el radio de mis posibilidades. En un plano superior, esa libertad se libera de sí misma y se convierte en libertad constructiva, en *colibertad*, en una libertad entregada a mejorar lo existente y a ensanchar la libertad de otros.

Así, en las tres áreas fundamentales del pensamiento filosófico, que son la teoría sobre el ser, la teoría sobre el conocer y la teoría sobre el obrar, parece inevitable elaborar una síntesis entre posiciones opuestas, en cuya integración quizá resida nuestra aproximación más fiel a la verdad. Materialismo e idealismo, empirismo y racionalismo, utilitarismo y formalismo, ¿no reclaman su parte de verdad en nuestra descripción de los universos natural y humano? Su conjeturada incompatibilidad, ¿no obedece a las insuficiencias de nuestra imaginación filosófica? Contemplado desde una perspectiva más amplia, ¿no es posible conciliar lo discordante?

Si proyectamos nuestras reflexiones más allá de la filosofía occidental, la necesidad de encontrar una síntesis se hace aún más patente. El lector que se sumerja por primera vez en el estudio de las tradiciones filosóficas de la India y de China reconocerá fácilmente las similitudes con el pensamiento desarrollado en Occidente. Quien se adentre en la escuela *Advaita Vedanta* se percatará de su cercanía al holismo occidental, especialmente al hegelianismo y a su sueño de superar las dualidades (preconizado en el siglo XV por Nicolás de Cusa y su *coincidentia oppositorum*). Quien profundice en la filosofía de Confucio se percatará de las estrechas conexiones que mantiene con la ética de la virtud presente en importantes sabios griegos, y quien investigue las ideas de Mencio sobre la bondad natural del hombre pensará inmediatamente en Rousseau, quien escribió casi dos milenios después del autor chino. Muchas ideas que conforman la estructura filosófica del hinduismo y del budismo laten también, aun veladamente, en el mundo griego (y podríamos especular con su proximidad a nociones más antiguas de Egipto y Mesopotamia).

Un mismo espíritu filosófico resuena en Oriente y Occidente; una misma pasión por la verdad, un mismo deseo de descubrir y entender. Aunque se manifieste en formas distintas, todo converge en una misma

búsqueda, en un idéntico afán por crear y comprender. Con independencia de la cultura a la que hayan pertenecido, las grandes mentes han sondeado posibilidades de pensamiento, a fin de arrojar luz sobre lo que somos, lo que debemos ser y lo que podemos ser.

Sintetizar no significa sucumbir al eclecticismo. No se trata de unir precipitadamente lo distinto, sino de identificar principios integradores, capaces de conectar desde un plano superior de análisis ideas aparentemente incompatibles. Para sintetizar es necesario analizar, llegar a los fundamentos, y al hacerlo es inevitable descartar aquellas ideas que resultan inconsistentes con las evidencias empíricas y con la lógica. Sintetizar no implica agregar, sino integrar tras haber rechazado lo que carece de valor teórico. Como atisbó Hegel, no hay síntesis sin negación; y esa negación ha de traducirse también en la eliminación de lo erróneo e inútil, para que brillen lo verdadero y lo fecundo. Al sintetizar seleccionamos lo valioso y lo incluimos en un espacio más extenso de análisis, que se despliega desde principios más fundamentales. Trascendemos las diferencias y abrimos una nueva esfera de comprensión. Pero incluso lo verdadero no siempre se muestra compatible con otro elemento verdadero. Las insuficiencias de la imaginación humana suelen inducirnos a descartar como incompatible lo que, examinado desde un plano más extenso y profundo, es perfectamente armonizable, pues es complementario.

La mente humana siempre necesita pensar más allá de lo que ha sido pensado. El tiempo avanza, la novedad surge, el mundo cambia. La ciencia nos deslumbra con hallazgos que jamás habríamos presagiado, las sociedades se expanden y diversifican y la tecnología conquista cimas insospechadas, pero lo impensado siempre permanece frente a nosotros. Nunca rasgamos completamente su velo misterioso. Ante nosotros siempre se alza un mundo de posibilidades de pensamiento, que preludia nuevas creaciones teóricas y prácticas. En ese proceso de construir lo nuevo muchas veces es necesario destruir elementos de lo antiguo, pero siempre para elevarnos a un nuevo ámbito de comprensión y de creación.

Todo lo verdadero y valioso de los grandes sistemas filosóficos y de las principales culturas de la tierra merece ser integrado en una síntesis nunca completa, pero siempre dispuesta a ampliarse y a perfeccionarse. De Egipto a China, de Grecia a la India, del pensamiento científico al filosófico; tendencias artísticas, concepciones sociales, representaciones teológicas… Todo puede y debe ser incluido en ese proyecto sintético, que acoja cuantas semillas de verdad han brotado a lo largo de la historia. Allí donde ha florecido el pensamiento es preciso rescatar las

contribuciones más profundas e incorporarlas a una síntesis universal, más preocupada por apreciar las identidades que por resaltar las diferencias.

Un mundo tan complejo como el nuestro necesita síntesis, integración de lo distinto, puesta en común de todo lo útil, certero e inspirador que ha nacido del pensamiento humano. Esta meta emerge como uno de los horizontes más bellos para la mente, como un nuevo crisol, como una nueva Alejandría. Porque, más allá de las diferencias culturales e históricas, lo que resplandece es un mismo espíritu humano, en continuo proceso de expansión hacia lo desconocido y de elevación hacia cúspides inexploradas. Lo que permanece de este empeño heroico por imaginar y entender que ha definido la epopeya humana es esa capacidad de cuestionamiento y de apertura que posee nuestra mente, cuya esencia parece volcada intrínsecamente a lo infinito. La posibilidad de descubrir y crear es el mayor tesoro del género humano; la ciencia y el arte son nuestras verdaderas coronas, y los puentes que unen a todos los miembros de nuestra especie más allá de culturas, estados y religiones, en la república de lo universal.

FILOSOFÍA DE LA MENTE

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA MENTE-CEREBRO[151]

El célebre neurofisiólogo australiano Sir John Eccles expuso una teoría que, *grosso modo*, puede resumirse de la siguiente forma: interactúan en el individuo unidades materiales, denominadas *dendrones*, con unidades psíquicas llamadas *psicones*. Pese al amplio desarrollo de esta hipótesis, cuyos orígenes se remontan ya a Descartes, no se han podido explicar las causas efectivas de la interacción entre lo inmaterial y lo materia. Así, muchos autores han preferido recurrir a un estricto materialismo que niegue la existencia independiente de unidades inmateriales, reduciendo la actividad cerebral a su base fisicoquímica. Sin embargo, este planteamiento adolece del defecto de no poder explicar la presencia en el hombre de una conciencia y de una aspiración a la trascendencia que de ningún modo puede halarse en lo material. Por ello, es necesario dilucidar cómo es posible la interacción entre lo psicónico y lo dendrónico.

Nuestra hipótesis consiste en postular una relación ontológica entre lo psicónico y lo dendrónico en términos de *probabilidad*. Es interesante comprobar que en las ciencias subsiste un concepto, el de probabilidad, que no posee las características de las demás nociones físicas (definidas esencialmente por su dimensionalidad). Se entiende por probabilidad la razón existente entre la posibilidad y la realidad: $\aleph = \frac{realidad}{posibilidad}$. La probabilidad es así la susceptibilidad de una entidad lógica o potenciativa de devenir real. En el caso de lo psíquico y de lo neurológico, la probabilidad se puede interpretar como la susceptibilidad de la acción psíquica de generar un potencial electroquímico determinado cuya energía posibilite la transmisión del impulso nervioso, conectando así con la dinámica general del sistema nervioso. A nuestro juicio, para tratar adecuadamente el problema mente-cerebro es necesario postular una entidad intermedia entre lo psicónico y lo dendrónico denominada "onda de probabilidad", la cual, al igual que la función de onda de Schrödinger en mecánica cuántica, permite calcular la probabilidad de encontrar una cierta partícula en unas determinadas dimensiones. Al caracterizarse lo inmaterial por su adimensionalidad, en oposición a lo material, será necesario postular que tal onda de probabilidad es susceptible de *delimitar*, no de *definir*, un entorno espaciotemporal. Así se puede resolver el problema de la

[151] Texto escrito en 2002. Mi visión actual sobre el problema mente-cerebro coincide más bien con el naturalismo reduccionista.

supuesta emergencia de lo dimensional a partir de la acción de lo inmaterial: el acto psicónico no da lugar a lo dimensional, sino a lo probabilísticamente dimensional. En una gráfica psico-neurológica, sería necesario por tanto reconocer como dimensiones lo psíquico, lo neurológico y la onda de probabilidad **א**, que relaciona ambas en términos de probabilidad.

Tengamos en cuenta que la física actual ha abandonado el concepto de determinación posicional, fundamental en la mecánica clásica, y que en virtud de los principios cuánticos toda descripción física del Universo conlleva en realidad una descripción de las probabilidades inherentes al concepto de materia y a sus diversos aspectos y estadios.

Consideramos que esta aproximación al problema tiene la ventaja de conferir la necesaria autonomía a los dos órdenes, el inmaterial y el material, gracias a la inclusión de una esfera intermedia, la esfera probabilística o superformal, esencialmente vinculativa, que actúa como elemento integrador de los dos planos anteriores (lo que explica la unidad de la persona). Además, esta aproximación se vale también de los principios de la física moderna, y por tanto abre nuevos horizontes al sugerir una posible aplicación de las ecuaciones y de los teoremas cuánticos a la descripción de la actividad energética neuronal en términos probabilísticos.

La existencia de tres dimensiones ontológicas distintas a tener en cuenta, y la presencia de distintas sub-dimensiones propias de cada dimensión, hace necesario el empleo de métodos matemáticos que permitan operar simultáneamente con tres órdenes distintos[152].

Concluimos afirmando que el ser humano, como tal, constituye una unidad ontológica que integra dos órdenes distintos: el inmaterial y el material, gracias a la presencia de una entidad probabilística y superformal (esto es, sintetizadora e integradora), que relaciona la acción psicónica con la actividad energética asociada al orden dendrónico. Lo inmaterial es *espiritual*, por cuanto pertenece al orden de lo sobrenatural, regido por las leyes de la gracia. El hombre representa, de este modo, la integración entre los planos de la Naturaleza y de la Gracia, y su alma espiritual le capacita para elevarse a realidades superiores y ansiar bienes que le trascienden. El hombre es, en virtud de esto, *capax Dei*.

[152] Proponemos que un método posible es nuestro sistema de matrices tridimensionales (cf. "Ensayo sobre las matrices tridimensionales"), con matrices A_{ijk} que tengan filas, columnas y alzados, y reglas precisas sobre la multiplicación matricial y el cálculo de determinantes tridimensionales, la operatividad y los distintos aspectos algebraicos asociados.

CEREBRO Y MÍSTICA[153]

El desarrollo de la neurociencia ha proporcionado valiosas herramientas para analizar importantes problemas filosóficos. Sin embargo, la discusión sobre el papel que desempeñan las evidencias neurocientíficas en la explicación de determinados fenómenos mentales sigue abierta. En este artículo nos centraremos en la discusión sobre la experiencia mística y sus bases neuronales, lo que nos permitirá efectuar consideraciones más genéricas acerca de la legitimidad y el alcance de los razonamientos neurocientíficos cuando versan sobre algunos de los más conspicuos productos de la cultura.

1. Característica de la experiencia mística

No es sencillo definir la experiencia mística. Por ello, adoptaremos una formulación laxa pero didáctica: la mística es el sentimiento de íntima unión con el absoluto. Ensalzada como forma suprema de la religión en algunas corrientes filosóficas (por ejemplo, en el pensamiento de Bergson, quien la interpreta como el más alto signo de la religión abierta)[154], la mística puede contemplarse como una manifestación elevada de espiritualidad, donde el sujeto se percibe a sí mismo como partícipe de un vínculo profundo e inefable con lo divino.

Como realidad histórica, la experiencia mística ha despuntado en la práctica totalidad de las tradiciones religiosas. Existen, claro está, notables excepciones a la universalidad de lo místico en la cultura, pues es difícil vislumbrarlo en las civilizaciones egipcia y mesopotámica, o en la religiosidad de cuño confuciano, aunque sí cabe discernir vigorosos atisbos de este fenómeno en el taoísmo y en su exaltación de la unión armoniosa entre el alma y la naturaleza. Lo cierto es que en el budismo (la cadencia mística de, por ejemplo, el budismo zen es incuestionable), en el judaísmo (recordemos la mística de la *Mercabá*) y, por supuesto, el cristianismo (sería imposible ofrecer una lista siquiera reducida de las corrientes místicas que han germinado en el seno de esta religión) y en el islam (donde el sufismo resplandece como el movimiento místico por antonomasia) han florecido pujantes escuelas místicas.

Quienes han abordado sistemáticamente las características fundamentales de la mística, las constantes que la vertebran más allá de sus diferentes expresiones históricas y culturales, coinciden en subrayar propiedades como la inefabilidad de lo experimentado y la creencia en

[153] Artículo escrito en 2017 y publicado en *Ideas y Valores* 69/172 (2020), 21-32.
[154] Cf. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 247-255; 325-338.

poder fundirse con una realidad al unísono trascendente e inmanente al espíritu del hombre. En palabras de Enomiya-Lassalle SJ, "todos los místicos insisten en la necesidad de liberarse plenamente de las percepciones sensibles, de las imágenes de la fantasía e incluso del razonamiento discursivo, si se quiere llegar a la experiencia mística"[155]. Así, el gran psicológico norteamericano William James (1842-1910) condensaba en cuatro notas básicas la esencia de la experiencia mística: inefabilidad (esto es, imposibilidad de expresar, en las limitaciones intrínsecas a todo lenguaje, la viveza y hondura de la experiencia mística subjetiva), cualidad noética (la convicción que alberga el místico de haber coronado un estadio más elevado de comprensión, un grado distinto de conocimiento), transitoriedad (toda experiencia mística es siempre breve e incluso fugaz) y pasividad (el místico cree recibir un don, no inventarlo)[156].

A conclusiones similares llegó Walter Panhke (1931-1971), quien detalló las características básicas de la experiencia mística con notable prolijidad[157]. Entre ellas destacarían la sensación de unidad de todo lo existente, la pérdida de la conciencia del yo y de la conciencia del mundo, la trascendencia sobre el tiempo y el espacio, la pérdida del sentido de la causalidad, la conquista de un sentimiento de alegría, bienaventuranza y paz, de vitalidad y bienestar desbordantes, la sensación de contacto con lo sagrado, la sensación de objetividad y realidad, así como su consecuente valor noético (de nuevo, la apariencia de haber obtenido un conocimiento que no es susceptible de expresión discursiva), el carácter paradójico de lo vivido (pues las descripciones de la experiencia mística suelen ser contradictorias, inundadas de plenitud y de vacío al mismo tiempo), la supuesta inefabilidad de la experimentado, la transitoriedad de la experiencia (cuya duración no suele exceder las dos horas), la presencia de cambios positivos y persistentes en la actitud y conducta de un sujeto que se siente vitalmente transformado, como si hubiera protagonizado un crecimiento incomparable en todos los dominios de la existencia, la sensación de elevación (que en ocasiones da lugar a la conciencia de haber experimentado levitaciones) y las abundantes referencias a la luz, difundidas de modo prácticamente ubicuo en las grandes tradiciones místicas de la humanidad.

Conceptualmente, estas propiedades de la experiencia mística se resumen en la sensación de unidad, capaz de solventar todas las

[155] Cf. H. Enomiya-Lassalle, *El Zen*, 193.
[156] Cf. W. James, *The varieties of religious experience*, 51-71.
[157] Cf. W.N. Pahnke, W, "Drugs and mysticism", 295-313.

dualidades que parecen escindir ineluctablemente el universo, la conciencia de sacralidad e inmaterialidad (que conlleva una liberación de las leyes de la naturaleza y un cese momentáneo de la pertenencia a un mundo dimensionado espacio-temporalmente) y la percepción de un bienestar efusivo, de un conocimiento inigualable y de una dicha expansiva; todo ello revestido de un aura de inefabilidad que no menoscaba la sensación de vívida objetividad. Augustin Poulain SJ (1836-1919) las compendiaba en una conciencia triple: de unión casi permanente con el absoluto, de transformación en las facultades más elevadas del espíritu y de visión intelectual de algunos atributos divinos[158].

Las características que acabamos de reseñar confluyen en la idea de que el místico alcanza una especie de conciencia cósmica, aderezada por un sentimiento de profunda e íntima unidad con una dimensión trascendente e inmanente, tímido reflejo del absoluto. A diferencia de fenómenos como el trance en que pueden entrar los chamanes, la experiencia mística es indisociable de un conjunto de categorías teológicas que encauzan la conciencia de unidad con la realidad total, última y absoluta. De hecho, a la mística se accede desde la más absoluta serenidad y desde la más violenta excitación, desde la quietud y desde el éxtasis.

2. Correlatos neurales de la experiencia mística

La búsqueda de los correlatos neurales de la experiencia mística ha despertado un gran interés en los últimos años[159]. Si, tradicionalmente, el estudio de la mística había correspondido a ramas humanísticas como la filosofía, la teología, la historia y la filología, el desarrollo de las técnicas de neuroimagen ha permitido realizar investigaciones neurofisiológicas que han reavivado el debate sobre la naturaleza de este fenómeno.

Arthur Deikman (1929-2013) fue un auténtico pionero en el análisis neurocientífico de la meditación contemplativa y la experiencia mística[160]. Una de las aportaciones fundamentales de su trabajo estriba

---

158 Cf. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*.

159 Cf. J. H. Austin, *Zen and the brain: Toward an understanding of meditation and consciousness*; C.R. Albright, "Neuroscience in pursuit of the holy: Mysticism, the brain, and ultimate reality"; P. Granqvist, M. Fredrikson, P. Unge, A. Hagenfeldt, S. Valind, D. Larhammar, & M. Larsson, "Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields" 1-6; M. Beauregard & V. Paquette, "Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns", 186-190.

160 Cf. A.J. Deikman, "De-automatization and the mystic experience", 324-338.

en la asociación que establece entre la experiencia mística y la desautomatización de estructuras psicológicas encargadas de organizar, limitar, seleccionar e interpretar la rapsodia de estímulos que recibe el cerebro. Este proceso conlleva una cierta suspensión de la actividad intelectual, reemplazada por una percepción más pasiva, inhabilitada para filtrar los estímulos con el grado de rigor y minuciosidad que cabría esperar si prevaleciera la fuerza de la racionalidad. De esta manera, el sujeto logra "liberarse" de la necesidad de discriminar adecuadamente los estímulos, ahora asumidos de forma prácticamente indiferenciada y acrítica. La conclusión es nítida: en la jerarquía de facultades psíquicas, un nivel inferior toma las riendas de la actividad cerebral e inhibe los niveles superiores, que ahora se abstienen de intervenir y de tamizar apropiadamente los estímulos aferentes. El místico se mostraría entonces incapaz de distinguir entre estímulos reales o verosímiles y experiencias sencillamente ficticias e ilusorias. Adquiriría, así pues, una perspectiva eminentemente sincrética y unitaria, pero despojada de los criterios de lógica y realismo que la juiciosa mente racional suele exhibir en otros escenarios (aunque, como es bien sabido, estas características pertenecen primordialmente al denominado "sistema II", a diferencia del automatismo y de la rapidez que preponderan en las operaciones del "sistema I")[161].

En lo sustancial, esta tesis coincide con las ideas de Arnold Mandell (1934-…)[162] sobre los efectos de las drogas psicoactivas, cuyo bloqueo del poder inhibitorio de la serotonina provocaría experiencias holísticas y un sentimiento de liberación mental, como si el sujeto se creyera eximido de cumplir con los más escrupulosos cánones de análisis racional y de renunciar a la aceptación indiscriminada de lo imaginario como real[163]. La experiencia mística se asemejaría, por tanto, a una regresión a la infancia, de tipo freudiano. Al igual que el niño, el místico no conseguiría discernir los estímulos reales de los imaginarios: es la realidad la que ha de gravitar en torno a su experiencia subjetiva, y no a la inversa. Sin embargo, este fenómeno no tiene por qué valorarse de manera negativa, pues en principio permitiría apreciar otras esferas de la realidad con mayor hondura y exuberancia. La conciencia holística, aislada de la multiplicidad de estímulos, propiciaría semejante

[161] Cf. D. Kahneman, "Maps of bounded rationality: Psychology for behavioral economics", 1449-1475.
[162] S. Knapp & A.J. Mandell, "Narcotic drugs: Effects on the serotonin biosynthetic systems of the brain", 1209-1211.
[163] El efecto de la ingesta de drogas psicodélicas en la génesis de experiencias místicas había sido analizado por Pahnke en trabajos como "Drugs and mysticism" o "Implications of LSD and experimental mysticism", 175-208.

aprehensión unitaria del mundo. Por retomar la célebre distinción entre la mente primitiva y la mente lógico-analítica que enarbolara el etnólogo francés Lucien Lévy-Bruhl[164], en el cerebro místico acontece una dinámica inhibitoria de la mente racional; la analogía y la metáfora se convierten en fuerzas dominantes, mientras que la razón, el estricto reconocimiento de relaciones de consecuencia lógica y de nexos causales, languidece.

En sintonía con el trabajo de Deikman, las investigaciones de Michael Persinger (1945)[165] han contribuido a desvelar elementos neurofisiológicos concomitantes a la experiencia mística. En particular, Persinger ha descubierto la existencia de una estrecha relación entre la mística y la estimulación del lóbulo temporal, zona encargada de procesar relevantes funciones sensoriales y cognitivas, como la audición, el lenguaje y la memoria. Es en las profundidades de este lóbulo donde se localizan estructuras tan significativas como la amígdala y el sistema límbico. Se sabe que la estimulación intensa de la amígdala puede causar miedo y ansiedad, mientras que una estimulación tenue de este órgano puede generar experiencias intensas y vivaces que desembocan en una forma de conciencia oceánica. Desde un punto de vista clínico, se ha comprobado que la epilepsia localizada en el lóbulo temporal (el llamado "síndrome de Gastaut-Geschwind") puede detonar fenómenos tan dispares como una conversión religiosa súbita, la asunción de una actitud radicalmente moralista y puritana o la hiper-sexualidad.

Gracias a la aplicación de estimulación magnética transcraneal sobre el lóbulo temporal, Persinger ha conseguido suscitar experiencias místicas -o al menos dotadas de un alto contenido espiritual- en personas que aseguraban haber contemplado a importantes figuras religiosas, como el profeta Elías, la Virgen María, Mahoma y el Espíritu Santo. Curiosamente, la realización del experimento con agnósticos desencadena experiencias de cariz muy distinto, pues en ciertos casos sienten haber sido abducidos por criaturas alienígenas. De hecho, y según dónde se focalice la estimulación, puede incluso propiciar experiencias sexuales. Por lo general, si se concentra en el lóbulo temporal derecho, las experiencias que protagoniza el sujeto adoptan tintespredominantemente negativos, mientras que si lo hace en el lóbulo temporal izquierdo adquieren connotaciones positivas, a veces revestidas de un sentimiento de felicidad angélica.

---

[164] Cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*.

[165] Cf. M.A. Persinger, "Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis", 1255-1262.

A juicio de Persinger, estos resultados ponen de relieve la íntima asociación que existe entre el lóbulo temporal y experiencias trascendentes o semi-trascendentes, mediadas, eso sí, por la biografía y los valores culturales del sujeto. En los creyentes, la percepción de haberse elevado a un estadio de contemplación mística refuerza su fe, mientras que en los agnósticos detona experiencias extravagantes. Cómo nos representamos una dimensión secreta e inaccesible a la experiencia ordinaria depende entonces de nuestras concepciones religiosas y culturales, pero la génesis del fenómeno puede explicarse perfectamente como un proceso neurofisiológico canalizado a través del lóbulo temporal.

3. Mística, aprendizaje y plasticidad neuronal

Las investigaciones neurofisiológicas que acabamos de exponer de manera sucinta nos brindan una información inestimable, pero pueden llevar a equívocos si sus conclusiones no se matizan. Es necesario precisar, al menos, tres aspectos: en primer lugar, el grado de predisposición de los sujetos a la experiencia mística (en especial si tenemos en cuenta que este fenómeno suele aparecer en personas connaturalizadas con lo religioso y lo espiritual); en segundo lugar, la reproductibilidad de los resultados (sobre todo si hacemos abstracción de circunstancias de partida, como las creencias profesadas y los valores asumidos); en tercer lugar, la posibilidad de que la estimulación del lóbulo temporal constituya la condición necesaria de la experiencia mística pero no su condición suficiente. Nos detendremos en la tercera dificultad.

En términos generales, es legítimo afirmar que la posibilidad técnica de acceder al grado de concentración e intimismo definitorio de la mística no despeja la incógnita sobre la existencia o inexistencia del objeto al que se refiere esta experiencia. La neurociencia ni prueba ni refuta la existencia de una dimensión trascendente al hombre, al igual que el estudio de las áreas encargadas de procesar el razonamiento matemático no resuelve nada sobre la verdad o falsedad de un determinado teorema. Topamos con un problema filosófico (por ejemplo, el problema del carácter real o construido de las matemáticas), con un debate abierto. Aunque quizá en un futuro se resuelva por vía neurofisiológica (si se demostrase que la estimulación de esa área representa también la condición suficiente de la experiencia mística y del objeto mental asociado), por el momento hay que ser prudente.

La mística constituye una experiencia de totalidad. Por supuesto, se puede modular y facilitar mediante la estimulación de ciertas áreas

cerebrales, la escucha de determinadas obras musicales, el desplazamiento a entornos propicios, la lectura de algunos libros, el contacto con personas más sensibles a esta clase de experiencias…, pero una cosa es la experiencia mística y otra su objeto. Confundirlos implicaría incurrir en la falacia genética: pensar que la explicación del origen de una idea permite desentrañar su valor de verdad.

Un ejemplo similar nos lo suministra del problema de la percepción de dualidades. El pensamiento humano se funda sobre la distinción entre lo verdadero y lo falso. Sin ella, sería imposible identificar los razonamientos válidos y diferenciar el acierto del error. En un famoso caso descrito por el prestigioso neuropsicólogo soviético Alexander Luria (1902-1977), un paciente que sufría un daño en el lóbulo parietal inferior izquierdo (estructura que exhibe un importante papel funcional en el procesamiento de sensaciones relativas al tacto, el calor, el frío y el equilibrio…) era incapaz de percibir dualidades y de relacionar adecuadamente un objeto con su opuesto[166]. Sin embargo, esta imposibilidad, debida a un fallo estructural y funcional en el sistema perceptivo, no implica que dichas polaridades no existan, o que no se revelen imprescindibles para el correcto despliegue del pensamiento humano. La dualidad lógica o matemática es infranqueable, como lo es, dentro de un sistema axiomático cuidadosamente definido, la distinción formal entre enunciados correctos y enunciados incorrectos. Por ejemplo, si aceptamos los axiomas de la geometría euclídea, el teorema de Pitágoras es verdadero con independencia de que el sujeto sea capaz de percibir su verdad o falsedad. Y, si se tolera la extrapolación, las leyes de la naturaleza no son una creación de la mente, sino una modelización de los procesos que acaecen objetivamente en el universo; una norma externa de la que gradualmente adquirimos una comprensión más profunda. La mente nos abre al universo, filtrado, ciertamente, por nuestra organización cerebral y nuestras capacidades perceptivas, pero una de las habilidades más sobresalientes del *Homo sapiens* reside en la posibilidad de identificar patrones racionales en el universo que reflejan, con una precisión asombrosa, el funcionamiento objetivo de la materia. Sobre este pilar se edifica la ciencia.

Aunque la neurobiología actúa como correlato de la experiencia mística, esta se halla estrechamente unida a la cultura y al desarrollo personal. Las grandes tradiciones místicas comparten elementos comunes, pero en todas ellas aletean profundas diferencias, subsidiarias de la concepción teológica predominante en una u otra corriente

[166] Cf. A.R. Luria,*Higher cortical functions in man*; citado por F. Rubia, "El pensamiento dualista". Cf. también F. Rubia, *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología.*

religiosa. No es de extrañar, por tanto, que la imagen de esa unión insondable con lo divino no adopte las mismas expresiones en la mente de una mística cristiana como Santa Teresa de Jesús que en la de un místico islámico como Ibn Al Arabi.

Sin embargo, este enfoque permite también entender por qué, más allá de las inocultables discrepancias representativas, persisten diáfanos nexos de naturaleza filosófica y teológica. Semejantes convergencias no hacen sino mostrar la universalidad de determinadas nociones y anhelos que anidan en la mente humana. Por ejemplo, el deseo de fusionarse con el todo, la búsqueda de una unidad capaz de disolver lo parcial y fragmentario y de propiciar una síntesis de tintes oceánicos y holísticos, late en numerosas tradiciones filosóficas y teológicas. Parece más bien que la mística depende del desarrollo simbólico de la humanidad. Brota entonces de la contemplación de una vastedad sobrecogedora, y hunde sus raíces en la aspiración a la unidad que flanquea también la empresa científica y filosófica. La mística es el intento de unirse a ese "gran todo" volteriano que nos envuelve, pero puede desembocar en oscuridad, vacío y egoísmo si no se conjuga con el conocimiento científico y con el empeño por mejorar la suerte de la especie humana[167].

Por otra parte, resulta sumamente arriesgado considerar que los productos de la mente constituyen el fruto inexorable de procesos cerebrales predeterminados. La propia neurociencia nos ofrece un argumento muy poderoso para incluir la variable individual en nuestro análisis, también a través de sus manifestaciones más eminentes, como la libertad y la creatividad: la plasticidad neuronal.

El estudio de los mecanismos subyacentes al aprendizaje ha puesto de relieve la importancia capital que ostentan la formación de nuevas conexiones cerebrales y la transformación de las ya existentes. En términos generales, la notable plasticidad neuronal que exhibe el cerebro humano permite relativizar el peso de las estructuras neurobiológicas heredadas, de las memorias acumuladas y de los estímulos recibidos. Gracias a la versatilidad de estos mecanismos de interacción, el sujeto es capaz de establecer una relación flexible con el medio y con su propio sistema neurobiológico. Este fenómeno

[167] He reflexionado sobre este aspecto de la mística en *Conciencia y mismidad*, 279-280. Podría entonces decirse que la verdadera mística no es ajena al *amor Dei intellectualis* de Spinoza: a una fusión con la sustancia última que exige una profundización racional, un conocimiento cada vez más certero del universo y de la humanidad. Así, la mística responde más a una actitud que a un contenido específico, pues apunta a la búsqueda de los lazos que vinculan una realidad cuyos elementos se manifiestan de manera fragmentaria, y los grandes científicos y pensadores, movidos por un profundo deseo de conocimiento e integración, habrían sido también místicos eminentes.

converge, en lo esencial, con lo que solemos entender por "aprendizaje": el enriquecimiento subjetivo derivado de la asimilación de nuevas informaciones. Desprovisto de la posibilidad de alterar continuamente las conexiones neuronales, el ser humano vería significativamente mermada su adaptabilidad a un entorno cambiante, del que constantemente emanan nuevos e impredecibles desafíos. Y, por supuesto, sin semejante habilidad es incomprensible el desarrollo de expresiones culturales cada vez más complejas y sofisticadas, sustentadas precisamente sobre el aprendizaje transmitido de generación en generación y sobre la innovación que protagoniza cada grupo humano en un momento específico.

En una fecha tan temprana para la historia de la ciencia del cerebro como el año 1894, Santiago Ramón y Cajal se percató de la relevancia que atesora la experiencia del mundo externo en la configuración de nuestras conexiones neuronales: "Puede admitirse como cosa muy verosímil que el ejercicio mental suscita en las regiones cerebrales más solicitadas un mayor desarrollo del aparato protoplásmico [dendrítico] y del sistema de colaterales nerviosas. De esta suerte las asociaciones ya establecidas entre ciertos grupos de células se vigorizarían notablemente por medio de la multiplicación de las ramitas terminales de los apéndices protoplásmicos y de las colaterales nerviosas; pero, además, gracias a la neoformación de colaterales y de expansiones protoplásmicas, podrán establecerse conexiones intercelulares completamente nuevas"[168]. Hoy sabemos que, en efecto, la plasticidad de las conexiones sinápticas–y no sólo el dinamismo de los circuitos neuronales- se alza como un factor esencial para el aprendizaje y el procesamiento de nuevas experiencias[169].

Si extrapolamos este razonamiento al vasto universo de lo simbólico, donde la capacidad de ganar cotas de indeterminación, de combinar los elementos existentes y de reformular los contenidos previos es prácticamente infinita, las creaciones más complejas de la mente humana sólo pueden esclarecerse mediante su inserción en un ámbito mucho más amplio que el estrictamente neurobiológico. Los procesos neuronales representan, ciertamente, la base estructural y funcional de la vida simbólica del hombre, pero tanto la historia como la cultura ejercen un influjo inexcusable. Lo que el individuo percibe cuando se halla sumido en una experiencia mística no es sólo la consecuencia inevitable de procesos neurobiológicos que se imponen, inconsciente e

[168] "Consideraciones generales sobre la morfología de la célula nerviosa".

[169] He analizado este aspecto en *Historia de la neurociencia: el conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*, 195-202.

irresistiblemente, sobre cualquier atisbo de subjetividad. Por el contrario, en la experiencia mística convergen procesos cerebrales objetivos y elementos culturales e históricos que, hoy por hoy, dadas las limitaciones inherentes a nuestro conocimiento de la autoconciencia y de sus mecanismos más fundamentales, sólo podemos atribuir al aprendizaje, a la participación ineludible del sujeto en la asimilación de contenidos externos mediados por factores culturales: a un cerebro susceptible de modificarse estructural y funcionalmente de acuerdo con los estímulos aferentes.

Esta constatación no anula, en cualquier caso, la posibilidad de que en un futuro el alcance de la tecnología aplicada al cerebro logre penetrar en ese fondo insondable cuyos secretos han esquivado hasta nuestros días numerosas tentativas de elucidación. Si así fuera, la ciencia conseguiría acceder al núcleo de la experiencia subjetiva para descifrar enigmas filosóficos inveterados, como el de los *qualia*. Desde este ángulo, es razonable esperar que los estudios neurocientíficos sobre la experiencia mística aporten una información esencial sobre un fenómeno tan fascinante como oscuro, en un horizonte seguramente llamado a revolucionar nuestra comprensión del funcionamiento de la mente humana. Pero, por el momento, en el actual estado del desarrollo científico y tecnológico, las dimensiones histórica y cultural continúan siendo insoslayables para cualquier examen filosófico.

A modo de conclusión, cabe entonces sostener que la mística no es un producto arbitrario del cerebro, sino que se encuentra íntimamente asociada a la evolución de la cultura y del individuo. Así, podemos contemplar la experiencia mística como un descubrimiento simbólico más que como una creación artificial del cerebro (mediante, por ejemplo, la estimulación del lóbulo temporal). Desde esta perspectiva, no son únicamente las bases neurofisiológicas las causas determinantes de la experiencia mística, sino el aprendizaje individual en un contexto cultural propiciatorio de esta clase de fenómenos.

Bibliografía

Albright, C. R., "Neuroscience in pursuit of the holy: Mysticism, the brain, and ultimate reality" *Zygon* 36/3 (2001), 485-492.

Austin, J. H., *Zen and the brain: Toward an understanding of meditation and consciousness*, MIT Press, Cambridge MA 1999.

Beauregard, M., & Paquette, V., "Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns", *Neuroscience letters*, 405/3(2006), 186-190.

Bergson, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París 2013.

Blanco Pérez, C. *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid 2013.

Blanco Pérez, C., *Historia de la neurociencia: el conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva 2014.

Deikman, A. J., "De-automatization and the mystic experience", *Psychiatry*, 29/4(1966), 324-338.

Enomiya-Lassalle, H. *El Zen*, Mensajero, Bilbao 1977.

Granqvist, P., Fredrikson, M., Unge, P., Hagenfeldt, A., Valind, S., Larhammar, D., & Larsson, M., "Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields", *Neuroscience letters*, 379/1(2005), 1-6.

James, W., *The varieties of religious experience* (Vol. 15), Harvard University Press, Cambridge MA 1985.

Kahneman, D., "Maps of bounded rationality: Psychology for behavioral economics", *The American economic review*, 93/5 (2003), 1449-1475.

Knapp, S., & Mandell, A. J., "Narcotic drugs: Effects on the serotonin biosynthetic systems of the brain", *Science* 177 (1972), 1209-1211.

Lévy-Bruhl, L., *La mentalité primitive* (Vol. 406). Librairie Félix Alcan, París 1922.

Luria, A. R, *Higher cortical functions in man*. Springer Science & Business Media, 2012.

Pahnke, W. N., & Richards, W. A., "Implications of LSD and experimental mysticism", *Journal of Religion and Health*, 5/3 (1966), 175-208.

Pahnke, W. N., "Drugs and mysticism", *International Journal of Parapsychology*, 8/2 (1966), 295-313.

Persinger, M. A., "Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis", *Perceptual and motor skills*, *57*/3 supp. (1983), 1255-1262.

Poulain, A., *Des grâces d'oraison*. Beauchesne, París 1914.

Ramón y Cajal, "Consideraciones generales sobre la morfología de la célula nerviosa", artículo publicado en *La Veterinaria Española*, citado por De Felipe, J. "Cajal y la plasticidad cerebral", en A. Gamundí – A. Ferrús (eds.), *Santiago Ramón y Cajal Cien Años Después*, Ediciones Pirámide, Madrid 2006, 257-272.

Rubia, f. "El pensamiento dualista", *Tendencias21*.

Rubia, F., *La conexión divina: la experiencia mística y la neurobiología*, Planeta, Barcelona 2009.

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y ONTOLOGÍA

PREGUNTAS DE UN EPISTEMÓLOGO A UN FÍSICO[170]

Son muchas las preguntas que un epistemólogo podría plantear a un físico: la problemática coexistencia de determinismo e indeterminismo en la mecánica cuántica (la naturaleza determinista de la ecuación de Schrödinger contrasta con el carácter indeterminista de las observables), el misterio de la transición de lo cuántico a lo clásico (quizá diluido por el descubrimiento de fenómenos macroscópicos claramente cuánticos, como la superconductividad), el número de conceptos verdaderamente irreductibles de la física, la posibilidad de que en verdad haya una única y suprema ley de la naturaleza de la que se deriven todas las demás, el porqué de la existencia de cuatro fuerzas, el porqué de la existencia de la materia oscura...

Sin embargo, en esta breve exposición quiero centrarme en un problema de profundas resonancias filosóficas: la existencia de la realidad. Estamos ante una pregunta fundamental, que atañe por igual a la ontología (la teoría filosófica sobre la realidad) y a la epistemología (la teoría filosófica sobre nuestro conocimiento de la realidad).

Como es bien sabido, Kant consideraba un escándalo que los filósofos anteriores a él hubieran sido incapaces de demostrar fehacientemente la existencia de un mundo exterior. En efecto, puedo demostrar que existo (dado que negar mi propia existencia presupone ya un sujeto capaz de convertirse en agente de tal negación, como advirtió lúcidamente Descartes), incluso que recibo percepciones, pero entre las muchas cosas cuya objetividad no puedo demostrar categóricamente sobresale la presencia de un mundo que exista con independencia de mi mente. Otros muchos interrogantes filosóficos (la existencia de otras mentes, la posibilidad de demostrar que el pasado ha existido, y que por tanto no es una creación continua de la mente en el presente...) parecen remitir, después de todo, a un misterio más fundamental, que se resume en la diferencia entre lo objetivo, lo externo a mí, lo que no depende de mí, y lo subjetivo, mi mundo interno, la matriz de mis percepciones.

Descartes se propuso sustentar todo el saber humano sobre principios tan sólidos como los axiomas de la geometría euclídea. Su "*cogito, ergo sum*" sería tan indubitable que sobre él podríamos fundamentar los restantes conocimientos. Mas ¿cómo pasar de la

[170] Intervención en SEMF (Sociedad para el Estudio de la Matemática y de la Física) Escuela de Verano, julio 2020.

existencia del yo a la existencia del mundo? Por mucho que pueda demostrar que yo existo, ¿cómo garantizo que existe un mundo con independencia de mí? Caeríamos en el solipsismo, y no podríamos escapar de la prisión tejida por nuestra propia subjetividad. El filósofo francés pensaba que a partir de la existencia del yo era posible demostrar, mediante el argumento ontológico, la existencia de Dios. Y dado que Dios es infinitamente bondadoso, el creador del universo no podría engañarme; luego si mis sentidos me revelan la existencia de un mundo exterior a mí, no tengo razones para sospechar de ellos. Se trata, cierto es, de un argumento sumamente débil, que hace depender la demostrabilidad de la realidad de la demostrabilidad de Dios. Un problema similar lo encontramos en la obra de Berkeley. Para el célebre filósofo y obispo anglicano, quien defendía un empirismo epistemológico radical junto con un idealismo ontológico no menos taxativo, aunque ser equivalga a ser percibido (de acuerdo con la máxima latina "*Esse est percipi*"), como Dios lo percibe todo y en su suma bondad no puede engañarme, la existencia de las cosas que yo no percibo queda garantizada, siempre y cuando aceptemos a Dios.

En términos más modernos, el problema podría formularse de la siguiente manera: ¿podemos estar absolutamente seguros de que exista algo completamente independiente de nuestra receptividad subjetiva? ¿Y si todo lo que creemos saber sobre el mundo, incluso el contenido de las teorías más profundas y explicativamente poderosas de la ciencia, sólo nos mostrase la forma en que nosotros aprehendemos el mundo, el modo en que lo asimilamos subjetivamente, sin que podamos garantizar que ninguna de nuestras categorías y ninguno de nuestros principios remita a una realidad objetiva, a algo "existente ahí fuera"? ¿Es todo, también el fabuloso edificio de la ciencia, una construcción de la subjetividad humana, sin verdadero anclaje objetivo? En otras palabras: ¿podemos saber cómo es objetivamente el mundo, si toda la información que de él obtenemos se halla inevitablemente mediada por nuestra receptividad, e incluso la forma de aproximarnos a él ha de atravesar los filtros inexorables que impone nuestra propia subjetividad, de cuyo influjo no podemos deshacernos?

Este interrogante nos introduce en el núcleo de uno de los conceptos más aclamados y al mismo tiempo discutidos de Kant: el de *noúmeno* o "cosa en sí". ¿Qué es el *noúmeno*? La realidad en sí, la realidad pura, desnuda, incontaminada, y no tanto la realidad tal y como se nos manifiesta ante nosotros, tal y como nosotros la percibimos. *Noúmeno* se opone, por ello, a *fenómeno*, que no es sino la realidad tal y como es

recibida por nuestro aparato perceptivo y procesada por las estructuras de nuestro entendimiento.

De este modo, la pregunta que he expuesto con anterioridad puede reformularse de la siguiente manera: ¿podemos encontrar en la teoría física al menos un elemento que nos permita acceder a algo así como la cosa en sí, como el *noúmeno*, como la realidad no en su faceta de "realidad para nosotros", sino en su dimensión absolutamente previa, emancipada de cualquier interferencia de nuestra subjetividad? ¿Garantiza la física que podamos llegar a un núcleo irreductible e indubitable de "verdad" sobre el universo? ¿Podemos demostrar que subsiste una instancia completamente independiente de nuestra subjetividad, un ámbito extramental puro cuyo conocimiento se nos antojaría tan firme que disiparía la sospecha de volver a caer presos de nuestras propias creaciones subjetivas, de las construcciones de nuestra mente? ¿Puede, en suma, haber objetos totalmente independientes de la intuición, y por ello capaces de trascender los límites de nuestra sensibilidad (es decir, de nuestros aparatos perceptivos, que reciben información del mundo) y de nuestro entendimiento (la forma en que categorizamos el conjunto de nuestras percepciones)?

Puede parecer osado, incluso arrogante, pretender que la ciencia logrará algún día agotar nuestra comprensión de la totalidad del universo hasta acceder a un fundamento último e irreductible de la realidad. Sin embargo, no es aventurado sostener que en el curso de nuestras investigaciones podemos aproximarnos cada vez más a las estructuras y procesos fundamentales que constituyen la realidad.

De acuerdo con nuestro conocimiento físico, ¿cómo podríamos caracterizar el elusivo y misterioso *noúmeno* de la filosofía trascendental de Kant? El núcleo de la realidad, ¿no puede acaso contemplarse como el resultado de las instanciaciones espaciotemporales de un conjunto de principios universales -las leyes de la naturaleza- que producirían una serie de disposiciones, cuya esencia última residiría en los elementos básicos mediante los cuales la física analiza la realidad (partículas, leyes, constantes…)?

Profundicemos en esta idea. Si lo que buscamos es una fundamentación de la realidad física capaz de trascender lo que nosotros concebimos acerca de ella (esto es, un fundamento real, y no construido por nosotros; un "en sí", libre de "para sí"), tal que la realidad se sostenga por sí misma y no en virtud de nuestras elaboraciones conceptuales, necesitamos identificar algo absolutamente invariante,

algo que no depende en modo alguno de, por ejemplo, un sistema de referencia concreto. Perseguimos, en el fondo, algo que vaya más allá de los elementos disposicionales, dependientes del espacio y del tiempo[171].

La investigación física necesita siempre conjugar lo constante con lo variable. Así, si decimos que algo cambia, deberemos explicar cuál es la razón de que cambie. Al hacerlo inevitablemente invocaremos algún elemento que no cambie. Pero en cuanto aseguramos que algo no cambia, que representa una constante o un punto fijo en nuestro análisis, debemos también demostrarlo, precisamente por comparación con cosas que sí cambian. Si fuéramos capaces de discernir una ley verdaderamente inmutable, inmune al tiempo, un valor cuya permanencia fuera reminiscente de la solidez que define los teoremas matemáticos, habríamos conquistado una especie de "verdad necesaria", y por tanto independiente de nuestra subjetividad. Esa verdad, ese sueño de los racionalistas, operaría en y por sí, sin depender de los límites de nuestro conocimiento posible de la realidad. Sería incorregible, o "infalible", y revelaría alguna propiedad auténticamente intrínseca del mundo, liberada ya de las sombras que proyecta la subjetividad humana.

Casi todo lo que sabemos sobre el mundo puede interpretarse como una secuencia de proposiciones condicionadas, de la forma "*Si… entonces*". Nuestro conocimiento de la realidad se encuentra mediado por condicionalidades. Un enunciado científico puede ser válido en un contexto y no en otro. "*Si asumimos que la velocidad de la luz en el vacío es constante*, *entonces*…". Incluso en el abstruso mundo cuántico, el científico no hace otra cosa que intentar esclarecer relaciones lógicas del tipo $p \rightarrow q$, sólo que la consecuencia, *q*, no puede predecirse de una manera determinista: surge un espacio de posibilidades $p \rightarrow q_1, q_2 \dots q_n$, a diferencia de lo que ocurre en física clásica y en mecánica relativista. En la física cuántica quizá ignoremos el mecanismo preciso mediante el cual se instancia alguna de esas posibilidades, pero seguimos presenciando un conato de "relación necesaria entre el antecedente y el consecuente", por mucho que se realice a través de múltiples itinerarios.

El observador crítico podrá objetar a lo anterior que esta imperiosa necesidad de detectar patrones de consecuencia lógica en el universo

[171] He desarrollado este razonamiento en *The integration of knowledge* (Peter Lang, 2020); a continuación, traduzco las secciones más relevantes de mi argumento.

obedece a una imposición apriorística de la subjetividad humana. Somos nosotros, rehenes de un antropocentrismo cegador, los que nos afanamos en identificar esas leyes de apariencia inmutable. Es nuestra maquinaria neurofisiológica, resultado de la evolución, la que nos obliga a ver el mundo de esta manera. Entiendo la gravedad de la objeción, pero no puedo dejar de pensar —y creo que se trata de una convicción razonable— que en esa cadena de condicionalidades a la que me he referido antes, cuya indefinición para muchos diluiría la cuestión sobre los elementos invariantes de la naturaleza, la necesidad correspondería al sistema de relaciones en sí, aunque en ese escenario el carácter de las entidades contingentes que lo componen, inmersas en una cascada de dependencias hipotéticas, acabaría por desvanecerse.

Por tanto, y para concluir: ¿qué permanece más allá del cambio? ¿Existe algo absolutamente invariante, tan ajeno a la posibilidad de cambio que prácticamente podemos estar seguros de haber alcanzado un "en sí", una necesidad independiente de nuestra subjetividad, una necesidad que no dependa ni del estado de movimiento del objeto analizado ni de las categorías mentales que nosotros mismos creamos para examinar la realidad? ¿Persiste algo auténticamente sustancial, y no accidental, en el mundo físico?

Por ejemplo, sabemos que algunas propiedades de los cuerpos tradicionalmente interpretadas como "sustanciales", como intrínsecas e independientes de nuestra capacidad de referenciarlas, en realidad no lo son. La extensión de un cuerpo, considerada por numerosos filósofos como una cualidad primaria, independiente de la subjetividad, no puede juzgarse como una propiedad verdaderamente intrínseca, pues la relatividad especial nos enseña que la longitud de un cuerpo depende de su estado de movimiento, por lo que un observador en reposo no obtendrá la misma medida que uno en movimiento. En consecuencia, la *res extensa* cartesiana no puede contemplarse como expresión de algo absolutamente sustancial, dado que varía según el estado de movimiento del cuerpo. Tampoco la masa nos serviría como "propiedad primaria". ¿Hay algo intrínseco a los objetos físicos?

Es precisamente en la teoría de la relatividad donde encontramos atisbos de respuesta a esta pregunta. Lo que permanece más allá del cambio (por lo que evocaría una especie de necesidad intrínseca en la naturaleza, esto es, en el orden espontáneo de las cosas) es la posibilidad de traducir observaciones entre los distintos sistemas de referencia. O, dicho de otro modo, lo que permanece más allá del cambio es un

sistema de leyes de la naturaleza cuya expresión es independiente del sistema de referencia escogido. La estructura auténticamente invariante nos la ofrece la susceptibilidad de cualquier objeto físico de ser medido por cualquier observador, de manera que las leyes de la naturaleza no varíen según el marco de referencia empleado. Lo absoluto no son las disposiciones concretas que adopten los cuerpos: es en la correspondencia o reciprocidad entre los sistemas de la naturaleza donde podría radicar ese carácter de "permanencia" y "absolutidad" que buscamos. Aunque no existe ningún sistema de referencia privilegiado para expresar las leyes de la naturaleza, existe, sin embargo, *un sistema de traducción universal* que, en términos de grupos de simetría, establece reciprocidades absolutas entre sistemas relativos. Sin ellas sería inviable comunicar observaciones entre dos agentes cualesquiera.

¿Hay entonces algo intrínseco en la naturaleza, no impuesto por la mente humana y por sus requisitos conceptuales? Creo que sí. Pero lo intrínseco no hunde sus raíces en las especificaciones concretas que adoptan los objetos físicos, sino en el sistema mismo de las conexiones, que se perfila como un correlato físico de la relación de consecuencia lógica.

El escéptico argüirá que podría existir un "genio maligno" cartesiano empeñado en engañarnos con la ilusión de que, gracias al descubrimiento de elementos invariantes en nuestras descripciones de la naturaleza, hemos llegado a la "cosa en sí", al verdadero fundamento del mundo. Se trata de una objeción importante, pero no decisiva. El poder predictivo de la ciencia resulta tan asombroso, tan revelador sobre la posibilidad de relacionar mente y mundo de una forma exitosa, que semejante genio debería haber creado un hechizo magnífico para hacernos creer que los mayores triunfos de nuestra capacidad predictiva son ilusorios; además, jamás podría invalidar la relación de consecuencia lógica, que resiste cualquier ataque, pues incluso su intento de engaño se basaría en ella.

El sistema de traducción universal, o más bien la posibilidad de traducción universal, constituye una estructura invariante en cuanto tal, aunque sus disposiciones internas varíen. Lo invariante es el sistema en cuanto tal, la posibilidad de traducir medidas de un sistema de referencia a otro, no las medidas específicas tomadas dentro de uno u otro sistema. Esos subsistemas están conectados entre sí de tal manera que siempre deben satisfacer unas relaciones de proporcionalidad, tal y como muestran las transformaciones de Lorentz. La invariancia de Lorentz

parece reflejar una verdadera y necesaria universalidad en la naturaleza. No es concebible, por ejemplo, la teoría cuántica de campos sin respetar la invariancia de Lorentz.

Así, el elemento de invariancia residiría en el sistema de invariantes y de constantes mismo en vez de en la supuesta invariancia y constancia de los invariantes y constantes individuales, que quizá se demuestren inconstantes. Es en la necesidad de que existan proporciones fijas entre variables donde la mente humana puede discernir algo así como un "invariante". Las categorías y descripciones que inventamos para representar ese sistema pueden variar, pero no la legitimidad de establecer una correspondencia capaz de "mapear" los elementos del mundo con nuestras construcciones intelectuales.

De hecho, la necesidad de que nuestra descripción de los sistemas físicos invoque invariantes universales, que no pueden referenciarse de forma arbitraria, pues exigen una representación común, ¿no es indicativa de que existe algo más allá de la receptividad de la mente humana, de la esfera *a priori* de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento? ¿No semeja un "fundamento natural", un suelo autónomo y objetivo sobre el que erigir los pilares de nuestra visión científica del mundo?

Lejos de mí la intención de aseverar que hayamos alcanzado una verdad completa. Creo que, como demuestra la lógica, es imposible construir un sistema consistente y completo al unísono desde un número finito de axiomas. Hemos de conformarnos con aproximaciones consistentes, cada vez más cercanas a la completitud, que se perfila como un límite inasible. No obstante, pienso que en esa búsqueda incesante de la verdad completa podemos identificar algunas "fortalezas" inexpugnables. Estos campamentos base en nuestro ascenso infatigable hacia la cima suprema del entendimiento nos otorgan un refugio frente a la incertidumbre.

Sé que todo lo anterior resultará excesivamente especulativo para muchos (si la cita no es apócrifa, Feynman exhortaba a los físicos a "calcular y callarse", y consideraba que la filosofía de la ciencia era tan útil para los científicos como la ornitología lo era para las aves), pero creo que responde a una inquietud intelectual fundamentada.

Además, estoy convencido de que la mayoría de los problemas filosóficos pueden formularse científicamente (la única salvedad quizá pertenezca al terreno de la ética, donde no estoy seguro de que podamos elaborar una ciencia experimental *stricto sensu*, más allá de nuestras

propias construcciones axiomáticas), por lo que serán susceptibles de un tratamiento teórico y experimental. La naturaleza de la conciencia probablemente sea esclarecida por la investigación neurocientífica, al igual que con Galileo y Newton la física venció muchas de las dificultades filosóficas en torno al movimiento, heredadas de la filosofía aristotélica, o con Darwin y Mendel las ciencias de la vida abrieron mundos fascinantes con los que prácticamente ningún filósofo había soñado. Pero sospecho que la pregunta por la existencia de un mundo independiente de la subjetividad es tan profunda, tan trascendental, tan inagotable, que exigirá un intercambio audaz entre físicos, neurocientíficos, psicólogos, filósofos..., sin que sepamos qué frutos podrá dar.

DOS SERES CON SISTEMAS PERCEPTIVOS DISTINTOS, ¿PODRÍAN ALCANZAR UNA DESCRIPCIÓN COMPLETAMENTE OBJETIVA DE LA REALIDAD?[172]

Imaginemos que un ser con un sistema perceptivo sustancialmente distinto al nuestro llegara a la Tierra y tratara de interaccionar con nosotros. ¿Lograríamos consensuar una descripción *objetiva* de la realidad que se alza ante ambos? ¿Qué elementos serían absolutamente objetivos, de manera que ambas especies, pese a sus diferentes cualidades, debieran consensuar una descripción compartida de los fenómenos observados?

Ciertamente, ese ser podría albergar una representación dispar de muchos de los colores que nos resultan más familiares a los humanos. Y, por qué no, podría percibir dimensiones más profundas de la realidad, a las que sólo hemos conseguido acceder gracias al desarrollo de determinados instrumentos tecnológicos. Podría discrepar de nosotros a la hora de juzgar qué es bello o placentero, o grande y pequeño. Sin embargo, es razonable suponer que debería coincidir con nosotros en algunas valoraciones. Por ejemplo, si acordamos una definición de "figura triangular", es indudable que podríamos ofrecer una descripción plenamente objetiva de su naturaleza, tal que ese ser pudiera reconstruirla y representársela interiormente según los esquemas que le hemos transmitido. El concepto que elaboramos de un objeto geométrico no hace sino partir de definiciones. En el libro I de los *Elementos*, Euclides, consciente del carácter constructivo y axiomático de la geometría, aporta las definiciones de entidades matemáticas básicas como el punto, la línea y la superficie. Si ese ser aceptara las definiciones propuestas, es lógico pensar que su mente discurriría por una senda esencialmente idéntica a la que recorre el intelecto humano, por lo que desembocaría en conclusiones similares.

Sin embargo, es interesante percatarse de que nuestra tentativa de conquistar un territorio perfectamente objetivo y comunicable a cualquier ente dotado de razón (contemplada como capacidad de fundamentar y enlazar proposiciones) topa aquí con un problema insoslayable. En efecto, aunque haya definido un punto como "aquello que no tiene partes", y esta acepción parezca completamente indiscutible, ajena a cualquier atisbo de confusión y oscuridad, si ese ser

[172] Texto escrito en 2018.

no entendiera el significado de nociones como la de "parte" me vería obligado a mostrarle físicamente lo que es un punto, o al menos a proporcionarle unas instrucciones muy precisas sobre cómo dibujar un punto –si es que es posible dibujar "lo que no tiene partes". Como aún ignoro en qué consiste su sistema perceptivo (¿ese ser ve?; ¿oye?; ¿saborea?; ¿palpa?; ¿huele?; ¿qué modalidad sensorial emplea, y cómo se canalizan sus registros?), prefiero adoptar la posición más parsimoniosa posible. Por ello, me abstengo voluntariamente de imaginarme ninguna forma de sensibilidad que guarde relaciones evidentes con las de mi especie, e insisto en la necesidad de ofrecer una descripción absolutamente objetiva de un punto geométrico. Pero, de nuevo, es altamente probable que haya de apelar a formas de acción concretas que le permitan representarse internamente la naturaleza de ese punto. Es de hecho posible que términos denotativos como "Así" o "aquí" no vayan a ausentarse nunca de mis explicaciones, por mucho que su elucidación exija invocar el contexto específico en que los uso.

He pretendido desde el principio confeccionar una definición enteramente abstracta y universal, válida para cualquier ser que posea un sistema perceptivo (encargado de asimilar de información) y un sistema discursivo (encargado de organizar esa información), pero he cosechado un éxito dudoso en mi empresa. ¿Qué es entonces lo plenamente objetivo, lo indisputable, lo que cualquier intelecto de este universo debería reconocer de forma esencialmente idéntica?

Si cualquier elemento de la realidad o de la subjetividad ha de ser procesado a través de un sistema perceptivo concreto, parece inevitable pensar que sólo existirán dos parcelas totalmente objetivas e indestructibles: las relaciones espaciotemporales y los principios lógicos fundamentales. Es inexorable suponer que ese ser se situaría en el mismo continuo espaciotemporal que nosotros, aunque lo midiera desde marcos de referencia distintos (algo perfectamente saludable desde el punto de vista de la teoría de la relatividad); por tanto, ya compartiríamos una objetividad, un dato inexcusable. Y, además, es inevitable creer que ese ser admitiría al menos dos principios lógicos fundamentales: el de identidad y el de no contradicción. Como corolario, es también razonable conjeturar que la combinación de ambos dominios de objetividad, el físico y el lógico, permitiría a ese ser desarrollar un grado de abstracción simbólica muy similar al nuestro, al menos en lo que respecta a los objetos matemáticos, cuya elaboración sugiere una evocadora síntesis de experiencia sensible y razonamiento lógico.

LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD GENERAL Y LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO[173]

El descubrimiento de las leyes generales que gobiernan los fenómenos del Universo constituye una de las más fascinantes aventuras del pensamiento humano. En este sentido, la teoría de la Relatividad de Albert Einstein ha contribuido sobremanera a ampliar y perfeccionar si cabe nuestra visión científica del mundo, manifestando la extraordinaria complejidad que hemos de afrontar para lograr una descripción sintética del mundo material, y al mismo tiempo la belleza y el orden que exhibe.

El principio fundamental de la teoría de la relatividad especial es el carácter no absoluto de todo movimiento uniforme. Si vemos un tren y un terraplén (ejemplo frecuentemente socorrido por el mismo Einstein), tenemos el mismo derecho a decir que

el vagón se mueve con respecto al terraplén a que el terraplén se mueve con respecto al

vagón, siempre que el movimiento sea rectilíneo uniforme, esto es, a velocidad constante (sin aceleración). Es evidente e intuitivo que la elección del marco de referencia es arbitraria, pues puede ser modificada sin cambiar los resultados de la aproximación mecánica a la descripción de este movimiento (dilucidar cómo varía con el tiempo la posición del objeto en cuestión en el espacio). Lo que no está tan claro –y aquí radica la importancia de la Relatividad– es el hecho de que si se formulan las leyes generales de la Naturaleza, éstas han de ser igualmente enunciables si escogemos el tren o el terraplén como marco de referencia. En la Mecánica Clásica, o Mecánica de Galileo-Newton, se toma un cuerpo K, tal que abandonado a su suerte y alejado lo suficiente de los demás como para no sufrir interacciones apreciables, persevera en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme (ley de la inercia). Tomando este cuerpo como referencia, serán privilegiados y exactamente equivalentes a K para la formulación de las leyes que rigen su movimiento todos aquellos cuerpos que respecto a *K* estén en estado de movimiento rectilíneo uniforme.

Para describir los procesos naturales es necesario formular leyes que comprendan diversos casos posibles, y para su enunciación es necesario adoptar un cuerpo de referencia. Lo que Einstein postula en la teoría de la Relatividad es que no hay un sistema de referencia privilegiado,

[173] Texto escrito en 2003.

absoluto, ni siquiera si el estado de movimiento del cuerpo es altamente complejo (como ocurrirá en los fenómenos que trata la relatividad general).

Volvamos al ejemplo del tren: si el tren se mueve a velocidad constante, el viajero no notará nada, y con razón pensará que el tren está en reposo y que lo que se mueve es el terraplén. Tanto la Mecánica Clásica como la relatividad especial dirán que esta interpretación es correcta, porque puedo tomar cualquier cuerpo como referencia. Einstein acepta, por tanto, el principio de relatividad clásico, que contempla la universalidad de las leyes con respecto a cualquier sistema de referencia. El argumento que da Einstein para justificar el uso de este principio se basa en el amplio campo de aplicación de la Mecánica Clásica. Por otra parte (aquí operando por *reductio ad absurdum*), de no ser válido el principio, nos veríamos obligados a suponer un sistema K_0 en reposo absoluto. La Tierra no estaría en reposo con respecto a este sistema, ya que la rotación varía de dirección en el transcurso del año. En cierto modo, la dirección instantánea del movimiento terrestre intervendría en las leyes naturales, lo que implicaría que el comportamiento de los sistemas físicos variaría según su orientación con respecto a la Tierra. La Ciencia no ha detectado esta anisotropía, por lo que Einstein defiende la aceptación de este principio.

La Física Clásica suponía que el significado de los datos espaciotemporales era absoluto, independiente del estado de movimiento del cuerpo de referencia. Einstein relativizó los conceptos que integran las leyes para preservar el carácter absoluto (invariante con respecto a cualquier sistema de referencia e independiente de su estado de movimiento) de las leyes del Universo. Para ello, Einstein hizo uso de las ecuaciones de Lorentz. A raíz del fracaso del experimento de Michelson-Morley, se había llegado a un tratamiento matemático de las reglas de transformación para pasar de un sistema de referencia a otro. Dichas transformaciones conllevan una serie de conceptos, como el de contracción del espacio o el de dilatación del tiempo, completamente ajenos a la Física Clásica. Además, Einstein ofreció una novedosa aproximación a la variable temporal, que ahora será interpretada en términos dimensionales. El tiempo, en la Relatividad, desempeña así el papel de cuarta coordenada, tal y como se recoge en el espacio tetradimensional de Minkowski, que es en esencia un continuo (los valores de las coordenadas pueden aproximarse arbitrariamente al origen) euclidiano. El Universo es continuo porque para cada suceso

existen otros, reales o posibles, que siempre se pueden aproximar más o menos al suceso referencial con coordenadas (*x*, *y*, *z*, *t*). Si en la Mecánica de Newton el rol del tiempo era independiente del espacio, resultado de la simple sucesión dinámica de las singularidades en el espacio, en Einstein se integra en la dimensionalidad de los entes físicos. En Newton el tiempo era absoluto, independiente de la posición y del estado de movimiento del sistema de referencia (como se puede ver en la transformación galileana para la variable temporal, $t=t'$). En la teoría de la Relatividad, por el contrario, el tiempo no es absoluto, sino que depende de la posición y del estado de movimiento del sistema de referencia. La transformación de Lorentz correspondiente es $t' = (t - \frac{vx}{c^2})(1 - \frac{v^2}{c^2})^{-\frac{1}{2}}$ (el tiempo depende así de la velocidad *v* del objeto y de su posición *x* en el espacio). Una distancia espacial entre dos sucesos con relación al marco de referencia *K* tiene como consecuencia el distanciamiento temporal de esos dos sucesos con respecto a otro marco de referencia *K′*. El tiempo no puede desligarse del espacio en la descripción general de la Naturaleza. Por lo pronto podemos afirmar que, según la relatividad especial, el tiempo en cuanto variable física no puede contemplarse aisladamente del espacio.

La teoría de la relatividad especial, sin embargo, sólo es aplicable en el caso de que un cuerpo esté en reposo o se mueva uniformemente con respecto al marco de referencia. Ya las tres leyes del movimiento de Newton nos daban una pauta importante

del orden lógico y físico de los movimientos posibles de los cuerpos: la primera ley, o ley de la inercia (esbozada ya en la Baja Edad Media), se ocupa de los movimientos a velocidad constante, mientras que la segunda trata los movimientos con velocidad variable, esto es, acelerados. La tercera ley, novel contribución de Newton a la Ciencia, habla de la acción y de la reacción. Así como el estado de inercia es un caso restringido del movimiento acelerado (aquél con aceleración nula), la relatividad especial es un caso restringido de la relatividad general. La relatividad general constituye una afinada y compleja descripción física de los movimientos acelerados, en los que intervienen fuerzas (en consonancia con la segunda ley de Newton), y como tal es aplicable al estudio de la gravedad en cuanto fuerza.

En el siglo XIX, los trabajos de Faraday mostraron que el incómodo concepto newtoniano de acción a distancia podía ser sustituido por otra noción más verosímil y precisa: la de campo, que aplicó satisfactoriamente al Electromagnetismo. Einstein pensó que se podía proceder de modo análogo para la fuerza de la gravedad El campo

gravitatorio presenta, sin embargo, una particularidad nada desdeñable: los cuerpos en el seno de un campo gravitatorio experimentan una aceleración que no depende ni del material ni del estado físico del cuerpo (lo que el legendario experimento de Galileo en la torre de Pisa pretendía mostrar: el tiempo que tardan en caer objetos de pesos distintos si no reciben un impulso inicial es el mismo, prescindiendo de la influencia del aire). La Física Clásica conocía este hecho, pero a juicio de Einstein no había sabido sacarle el suficiente partido. Según la segunda ley de Newton, la fuerza es el producto de la masa por la aceleración. La masa a la que se refiere esta ley es la "masa inercial", que es constante para el cuerpo acelerado. En el caso de la fuerza gravitatoria, tenemos:

$$\frac{masa\ gravitatoria}{masa\ inercial} \cdot intensidad\ del\ campo\ gravitatorio$$

Como la intensidad es siempre la misma, el cociente entre la masa gravitatoria y la masa inercial ha de ser constante. Si se hacen los ajustes pertinentes, la razón puede ser la unidad y en ese caso la masa inercial será igual a la gravitatoria. Este teorema es clave: la misma cualidad de un cuerpo (su carácter como singularidad dinámica) se manifiesta como inercia o gravedad.

Un objeto acelerado con respecto al espacio de Galileo del que hablábamos al principio se encontrará, en realidad, "inmóvil": el espacio de Galileo sigue el principio de inercia, permaneciendo en reposo o moviéndose a velocidad constante; el cuerpo se desplaza a aceleración constante (propiedad ésta del campo gravitatorio: el que comunique la misma aceleración a todos los cuerpos). Basándose en este hecho, Einstein generaliza el postulado de la Relatividad que versaba sobre cuerpos a velocidad constante o en reposo con respecto a un cuerpo de referencia, para ampliarlo a cuerpos acelerados en el seno de un campo gravitatorio. Comunicar la misma aceleración (esto es algo exacto, como se ha comprobado en numerosos experimentos) implica que la masa que un cuerpo tiene en virtud de su inercia es igual a la que tiene en virtud de su pertenencia a un campo gravitatorio. De hecho, como el propio Einstein explica, un cuerpo colgado en un cajón en movimiento causa tensión a la cuerda a causa de la gravedad que experimenta, pero un observador externo al cajón acelerado dirá que la cuerda participa del movimiento acelerado del cajón, y que ésta transmite al cuerpo su aceleración. Por tanto, y según el principio de relatividad, si conocemos la evolución espaciotemporal de un cuerpo respecto a un cuerpo de referencia de Galileo *K*, podemos averiguar su evolución respecto a *K'*

que está acelerado con relación a *K*. Un cuerpo en movimiento rectilíneo uniforme respecto a *K* ejecuta un movimiento acelerado (curvo, por lo general) respecto al cuerpo de referencia acelerado *K'*, cuya curvatura responde a la acción sobre el cuerpo del campo gravitatorio que existe con respecto a *K'*.

Einstein aplicará estas consideraciones a la trayectoria de un rayo de luz, que, con respecto al cuerpo de referencia galileano, se propaga en línea recta con una velocidad *c*. La trayectoria respecto a un hipotético cajón acelerado no será recta, sino curva. Quiere esto decir que los rayos en un campo gravitatorio se propagan en general siguiendo trayectorias curvas (se comprobó durante el eclipse de Sol del 30 de mayo de 1919). Además, la ley de la constancia de la velocidad de la luz en el vacío no es del todo válida, pues la relatividad especial sólo se puede aplicar si prescindimos de la influencia del campo gravitatorio, del mismo modo que la Electrodinámica no destierra la Electrostática. Toda descripción del Universo es limitada, y es necesario indicar las condiciones para las que es válido un determinado modelo científico. Como explica Einstein: "El sino más hermoso de una teoría física es el de señalar el camino para establecer otra más amplia, en cuyo seno pervive como caso límite"[174].

La relatividad general describe el campo gravitatorio. La ley general del campo gravitatorio ha de cumplirse para todos los campos referidos a un cuerpo en movimiento

arbitrario. El campo variará espacial y temporalmente, porque en el concepto de masa intervienen consideraciones espaciotemporales. Subsiste, sin embargo, un problema: en un campo gravitacional, las distancias varían, tal que la medida del perímetro de un disco que gira uniformemente alrededor de su centro no dará como cociente el número pi sino un número mayor si se coloca la regla en la dirección del disco (porque la regla unidad se acortará, como predice la relatividad especial). Los teoremas de Euclides no se cumplen en el disco rotatorio o en un campo gravitacional, a no ser que a la regla siempre (en toda posición y orientación) se le atribuya una cantidad unitaria. No podemos definir exactamente las coordenadas *x*, *y*, *z* como hacíamos en la relatividad restringida, y si no podemos definir coordenadas, no podemos definir leyes (las leyes universalizan con respecto a una referencia coordenada). Necesitamos un método de coordenadas que no presuponga la geometría de Euclides, como hacen las coordenadas cartesianas. Este método es el método geométrico-analítico de Gauss (1777—1855), desarrollado mucho antes de que se formulase la

[174] *Sobre la teoría de la Relatividad, especial y general*, Madrid, 1986, p. 69.

relatividad general (el trabajo intenso de los matemáticos forja las herramientas más idóneas para los científicos en la maravillosa empresa de conocer la Naturaleza y las leyes que la gobiernan). Gauss imagina un sistema con infinitas curvas arbitrarias que nunca se cortan unas a otras (*u*). A cada punto le corresponderá un valor de *u* definido. Si dibujamos otro sistema de curvas *v* con las mismas condiciones, a cada punto del espacio le corresponderá un valor *u* y otro *v* (coordenadas gaussianas). El punto *P* tendrá las coordenadas (*u*, *v*), y un punto *P'* a una distancia muy pequeña de *P* tendrá como coordenadas (*u*+*du*, *v*+*dv*). Si llamamos *ds* a la distancia entre *P* y *P'*, la ecuación de Gauss correspondiente será: $ds^2 = g_{11}du^2 + 2g_{12}dudv + g_{22}dv^2$ (del mismo modo que el binomio $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$). Los coeficientes respectivos son cantidades que dependen de forma determinada de *u* y de *v*. Si el continuo fuese euclidiano, la relación sería equivalente al teorema de Pitágoras, siendo *du* y *dv* rectas perpendiculares entre sí, y las coordenadas de Gauss se reducirían en este caso a las coordenadas cartesianas. El método de Gauss, en consecuencia, constituye una generalización del método de coordenadas de Descartes, y en su formulación (ampliada notablemente por Riemann) es aplicable a un número eventualmente ilimitado de dimensiones. En la relatividad especial atribuíamos al tiempo un carácter dimensional indisociable de las coordenadas espaciales, y en la relatividad general empleamos cuatro coordenadas gaussianas. Como vemos, el aparato matemático se complica considerablemente con respecto al usado en la Mecánica Clásica, ya que nos hemos visto obligados a utilizar coordenadas gaussianas, mucho más abarcadoras (y por ello más complejas) que las cartesianas, que presuponían un espacio euclidiano inválido para describir el campo gravitacional según los presupuestos de la relatividad general.

En lugar de postular cuerpos de referencia *K*, *K'* que nunca permanecerán fijos, para formular las leyes de la Naturaleza la relatividad general emplea las coordenadas gaussianas. El principio de la relatividad general queda de esta forma enunciado: "todos los sistemas de coordenadas gaussianas son equivalentes para la formulación de las leyes de la Naturaleza". Vemos que se sustituye el concepto de "cuerpo de referencia", que era esencialmente cartesiano (y por ende euclidiano), por un punto gaussiano que satisface requisitos más amplios. Una consecuencia muy relevante de la aplicación de este postulado al campo gravitatorio es que sólo la masa inercial (que es una medida del contenido energético del cuerpo:$E = mc^2$) genera el campo, satisfaciendo campo y materia el principio de conservación de

la energía (la fuerza inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que descubrió Newton no se necesita ya como hipótesis especial).

La relatividad general presenta desviaciones escasamente apreciables con respecto a la Física Clásica. Algunas de sus aplicaciones más importantes se efectúan en el ámbito de la Cosmología. El Universo de Newton era espaciotemporalmente infinito. Einstein argumenta que esto es irreconciliable con la propia mecánica de Newton, porque exige un centro cósmico donde la densidad de las estrellas sea máxima, disminuyendo de modo radial (algo que ni las modificaciones del astrónomo Seeliger consiguieron recoger). Einstein habla así de un universo finito pero ilimitado, como una esfera (la esfera es un cuerpo de curvatura constante). Hay diversos espacios posibles, como ya mostrara Riemann en el siglo XIX, pero lo importante es advertir que podemos imaginar espacios cerrados sin límites.

Según la relatividad general, las propiedades geométricas del espacio vienen condicionadas por la materia. El espacio no tiene existencia al margen de aquello que lo llena, que depende de sus coordenadas. Einstein reconocerá en sus escritos la cercanía de su pensamiento con el de Descartes.

Einstein se refiere al origen psicológico del espacio-tiempo-suceso (*event* como

objetivación de la vivencia personal). Para la formulación del concepto de tiempo necesitamos objetos corpóreos, los cuales, según Einstein, preceden al espacio y al tiempo (contrariamente a la tesis kantiana de espacio y tiempo como condiciones de posibilidad de toda experiencia sensible). Einstein agradecerá a Hume y a Mach el haber criticado los conceptos fundamentales de la Ciencia desde un punto de vista más objetivista, reduciéndolos a "tipos". La absolutización a la que fue objeto el concepto de espacio (y el de tiempo) sólo empezó a cuestionarse cuando Ernst Mach sustituyó el espacio absoluto de Newton por las distancias actuales de todos los puntos materiales (¡infinitos!) para explicar la inercia.

La concepción del tiempo que ofrece la relatividad general es, así pues, sumamente interesante. El tiempo es una función de la intensidad del campo gravitatorio. Las masas y los campos que engendran las masas son las variables que regulan la marcha del tiempo: a mayor intensidad de campo, el tiempo fluirá con mayor lentitud. No hay un tiempo único, real, absoluto: sólo existen tiempos locales. El tiempo sigue midiendo una velocidad, como en la Física Clásica, pero la velocidad es función del potencial del campo gravitatorio. Así visto,

podría pensarse que el tiempo fuese una dimensión más. Nada más lejos de la realidad: el tiempo no es una mera dimensión, aunque intervenga como parámetro en las cuatro dimensiones. Einstein conecta lo temporal con lo material. Está de algún modo presente la intuición de Bergson de la no mensurabilidad del tiempo (que ahora es función del campo gravitatorio) en sentido universal; el tiempo sólo captable en la interioridad, que nos ofrece un horizonte más amplio de lo temporal, uniendo lo interior con lo exterior.

Apéndice: El tiempo, la continuidad y lo infinito.

En un reciente artículo, el neozelandés Peter Lynds ha ofrecido una nueva propuesta de solución de las ya célebres paradojas de Zenón de Elea (*Zeno 's Paradoxes: A Timely Solution*).

En el citado artículo, tras analizar detenidamente el problema en sí y recorrer las diversas soluciones que se han propuesto a lo largo de los siglos (deteniéndose especialmente en las implicaciones de las series geométricas, en las teorías de Cauchy, Weierstrass, Dedekind y Cantor, etc.), el autor llega a la conclusión de que el tiempo, que se relaciona con la Mecánica en cuanto medida de un intervalo, no es una entidad estática sino continua, y que en consecuencia no puede hablarse de posición relativa de un cuerpo en un instante concreto. De este modo, no puede indicar un instante estático preciso en el tiempo exactamente determinado. Sutil e inteligentemente, Lynds argumenta que si una magnitud física permaneciese invariable, ajena al cambio, ¿cómo podría decirse que el tiempo es estático en un preciso instante, si para ello hay que permanecer invariable por una extensión de tiempo? Aplicado a las paradojas de Zenón, la solución es que no hay un instante de tiempo en la moción del cuerpo: la posición del cuerpo está cambiando constantemente, sin importar lo pequeño que sea el intervalo. En definitiva: lo que Lynds propone es revisar el concepto de instante y de posición relativa en un momento concreto, aportando nuevas perspectivas a la indagación sobre la naturaleza de lo temporal y de lo continuo en la Física. Para tener una posición relativa en un momento determinado sería necesario que el objeto fuese estacionario en un tiempo concreto mientras está en movimiento. Sin embargo, y paradójicamente, esto no es posible, porque significaría que el cuerpo no estaría moviéndose, cuando lo que intentamos describir es la posición relativa en un momento de un cuerpo en movimiento. Basándose en estas sencillas y elegantes intuiciones, Peter Lynds ha llevado sus razonamientos a la mecánica clásica y a la mecánica cuántica.

Aristóteles definió el tiempo como la medida del movimiento, y al considerar el movimiento como la materia central de las ciencias físicas, confirió a esta magnitud un singular valor. Prescindiendo de las teorías filosóficas posteriores sobre la naturaleza del tiempo (cabría destacar la concepción relacional del tiempo de Leibniz, opuesta a la noción de tiempo absoluto de Newton; la categorización del tiempo que efectúa Kant al calificarlo de forma pura y apriorística de la sensibilidad; y las interesantes reflexiones de Bergson sobre el tiempo y la duración, introduciendo también análisis psicológicos de indudable importancia,

ya en el siglo XX), que pasan de tomarlo por abstracción o por forma interna de la sensibilidad humana (algo que procede del sujeto y no del objeto: kantianos contra aristotélicos), es necesario profundizar en este concepto y en su relación con el movimiento. Es curioso advertir que, a pesar de la elevadísima complejidad que las ciencias físicas han alcanzado en los últimos años, con un aparato matemático cada vez más desarrollado, las nociones fundamentales están siempre sujetas a revisiones conceptuales hondas e incluso a tratamientos radicalmente nuevos, porque es precisamente en lo más sencillo donde se oculta lo más grande de la Ciencia.

No es suponer demasiado decir que el tiempo, en cuanto medida de un cambio, de una transformación del cuerpo en el espacio, en el sistema, no puede disociarse del concepto de movimiento. La definición de velocidad, magnitud clave en la Ciencia, se expresa desde la aplicación del Cálculo a la Física en términos de cantidades infinitesimales: $v=dx/dt$., o más bien como límite. La velocidad instantánea es así el cociente o la razón entre una cantidad infinitamente pequeña de espacio y una cantidad infinitamente pequeña de tiempo. Es decir, para determinar la velocidad de un cuerpo en un instante concreto habría que tomar un infinitésimo de espacio sobre un infinitésimo de tiempo. Según lo expresado por Lynds, para medir un instante el cuerpo debería dejar de estar en movimiento. Según la primera ley de Newton, el cuerpo sólo permanecerá en reposo o en movimiento rectilíneo uniforme si no interviene sobre él una fuerza. En consecuencia, el que un cuerpo tenga velocidad no interviene en este aspecto dinámico. Para definir el tiempo, al ser una magnitud irreducible y pura (como espacio, masa, etc.), es necesario emplear una aproximación nueva. Lógicamente, el tiempo podrá expresarse: $dt=dx/v$, aunque en la propia definición de velocidad entra ya el tiempo. A fin de no caer en una tautología tan evidente podemos definir la velocidad no en términos de espacio y de tiempo, sino de masa y de energía. La energía cinética es la energía que un cuerpo posee en virtud de su movimiento: $E = \frac{m}{2}v^2$. En esta fórmula se aprecia que la velocidad es, en cierto sentido, una manifestación de la energía o de la capacidad de efectuar un trabajo, transformaciones en un sistema. Si el espacio se representa en función de las dimensiones x,y,z y la velocidad en función de la energía cinética, $e=f(x,y,z)$ y $v=f(E)$, el tiempo podrá definirse como el límite de la energía cinética cuando ésta tiende a un cierto valor del cociente entre el módulo de la función espacio (que dará una distancia, y no una expresión vectorial) y la función energía,

expresión de la velocidad: $t = \lim_{E \to E_0} \frac{f(x,y,z)}{f(E)}$. En esta definición podemos ver que el tiempo constituye un límite, una tendencia, o una aproximación, de la razón entre el espacio recorrido por el móvil y su energía cinética en ese momento (ya que la velocidad puede definirse en términos de la energía cinética).

La medida de la instantaneidad de un cuerpo en movimiento implica, como ha hecho resaltar Lynds, la carencia de movimiento en ese preciso instante, o la necesidad de postular una estaticidad del cuerpo en ese instante que se contradice con el supuesto de su moción. Cuando un cuerpo para recorrer un cierto espacio necesita una energía o una potencia dinámica determinada, decimos que la razón entre el espacio recorrido y el potencial dinámico empleado es el tiempo. Cuando un cuerpo tiene una elevada energía cinética y recorre un corto espacio, el tiempo transcurrido es escaso. Al recorrer un largo espacio con escasa energía cinética, el tiempo transcurrido es mayor, porque se ha efectuado gran movimiento, una gran transformación *en el sistema*, con una escasa pérdida *en el cuerpo*. El tiempo se establece así como *la razón entre el cambio del cuerpo en el sistema* (cambio externo) *y el cambio interno del subsistema que representa el cuerpo* (cambio interno). Hemos de tener en cuenta que el subsistema cuerpo es divisible *ad infinitum* en otros subsistemas, porque la "atomicidad" del átomo, al menos en su aspecto gnoseológico, es un hecho discutible. Podríamos esbozar una somera noción de tiempo al decir que es la razón entre lo externo (el sistema en que se encuentra un cierto cuerpo) y lo interno (el cuerpo en sí). En virtud de la infinitesimitud de lo microscópico y de la infinitud de lo macroscópico el tiempo constituye un ligamen, un vínculo, una razón entre infinitudes. Desde el ámbito filosófico, podría decirse que el tiempo manifiesta *la cohesión cósmica*, el orden interno del Universo y la proporción o razón entre todos los sistemas que lo conforman, por lo que podría hablarse de una especie de forma "superior" o comprehensiva, de *superforma*. El tiempo es una razón, una proporción, y no una mera abstracción, la razón de *convergencia* entre el sistema y el subsistema.

Profundizar en la naturaleza del tiempo puede abrir nuevos y fascinantes horizontes para la ciencia física.

DISCURSO SOBRE LA INTERPRETACIÓN METAFÍSICA DEL ANÁLISIS MATEMÁTICO[175]

Proemio

La Matemática es la ciencia de los posibles que atestigua la inteligibilidad de la naturaleza, estableciendo de este modo un vínculo entre los órdenes lógico y ontológico. Los antiguos aprendieron con gran destreza el arte de la Matemática. Ya los egipcios y babilonios habían desarrollado una matemática aplicada a las necesidades de sus respectivas culturas. De su talento en el uso de esta ciencia resultarían las portentosas construcciones que aún hoy admiramos: las Pirámides de Giza, los Templos de Luxor y Karnak, las tumbas del Valle de los Reyes... En Mesopotamia el interés por la Astronomía propició el avance en los cálculos, cada vez más complejos. Fueron sin embargo los griegos quienes iniciaron la Matemática como ciencia. A pesar de la "sacralización" de los números llevada a cabo por pitagóricos y platónicos, los trabajos de hombres como Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Eudoxo de Cnidos, Euclides de Alejandría, Erastóstenes de Cirene, Arquímedes de Siracusa, Apolonio de Perga, Claudio Ptolomeo, Herón de Alejandría, Diofanto de Alejandría, Pappus… condujeron a esta noble disciplina al excelso trono de ser la puerta auténtica de las ciencias, la entrada al conocimiento del orden del Universo. La grandiosidad de la cultura griega, que tanto maravilla a nuestras mentes, y que tanto nos recrea en el esplendor de Alejandría o de Atenas como centros del saber, como focos de la cultura clásica, consistió en su capacidad de trascender del conocimiento de lo sensible, de la simple experiencia, para descubrir el fascinante mundo del razonamiento y de la abstracción, que situó sus inteligencias en las excelsas esferas de la Lógica y de la Matemática. Con los griegos la razón humana comienza a interpretar el mundo, a ansiar la esencia de la realidad y el conocimiento más radical de las cosas. La formalización de la Matemática, la definición de axiomas, principios y postulados en las ciencias exaltó el ideal sapiencial: conocer desde lo universal para llegar a comprender la profundidad de lo particular. Y los griegos entendieron que ese ámbito de lo universal se manifestaba de manera privilegiada en

[175] Escribí este texto en 2002, influido por la metafísica de Leibniz y de Hegel. Hoy sería mucho más cauto a la hora de proponer interpretaciones metafísicas de la matemática, pues en su mayoría me parecen arbitrarias, excesivamente especulativas y en ocasiones ni siquiera respetan el significado preciso de determinados conceptos matemáticos. Sin embargo, creo que el lector podrá encontrar algunas consideraciones interesantes, siempre y cuando sea consciente de las limitaciones y del "anacronismo" del texto.

la ciencia matemática. Y gracias a estas convicciones la mente humana hizo surgir la que quizás haya sido la cosmovisión más exitosa de la Historia: la afirmación de que el mundo se nos muestra comprensible mediante fórmulas matemáticas, y que aquellas abstracciones que la Matemática realiza en la esfera de lo ideal se reproducen como órdenes, leyes y estructuras en el mundo efectivo. La mente griega independizó a la mente humana de lo singular, y la proyectó hacia el horizonte infinito de lo universal. La verdadera inteligencia empieza con ellos, con estos grandes hombres que se preguntaron por la naturaleza en cuanto tal, por el fundamento más íntimo de la realidad, por las razones últimas de las cosas. Y la excelencia que alcanzó su Matemática, sobre todo en los trabajos de Euclides y de Arquímedes, durante siglos insuperados, es un logro del hombre, al igual que lo fue la invención de la escritura. Y así como la escritura objetivó la universalidad de los pensamientos humanos y permitió preservar la razón en el espacio y en el tiempo, la concepción griega del mundo reconcilió plenamente la importancia de un conocimiento de lo concreto y de lo objetivo con la necesidad intrínseca de la mente humana de abstraer las bases de la realidad y llegar al entendimiento de lo universal.

El cultivo de la Matemática prosperó entre los chinos, los hindúes y los mayas. Éstos últimos, de hecho, inventaron el número cero, quizá la abstracción más productiva en la Historia del saber, que adelantó mucho los cálculos y consagró a la Matemática como puerta del conocimiento del ser. Los eruditos medievales, como Leonardo de Pisa o Nicolás de Oresme, los sabios renacentistas, como Nicolás de Cusa y Pacioli, los matemáticos modernos (Viéte, Descartes, Fermat, Pascal, Desargues...), los grandes Newton y Leibniz, los Bernoulli, Euler, Lagrange, Monge, Legendre, Carnot, Gauss, Bolzano, los iniciadores de las geometrías no-euclídeas, Cauchy, Abel, Galois, Poncelet, Möbius, Jacobi, Weierstrass, Kovalevskaia, Chebyshov, Riemann, Hamilton, Silvestre, Cayley, Cantor, Klein, Peano, Poincaré, Hilbert, Russell, Gödel, Kronecker..., un número ingente de brillantes inteligencias que han perfeccionado y ampliado el campo de abstracción de la Matemática, abriendo campos enormes al raciocinio humano, penetrando en las esferas más recónditas del orden imaginario, de los posibles, resolviendo agudos problemas que tanto han contribuido al desarrollo de la Ciencia y de la Tecnología, descifrando el cuasi inescrutable lenguaje del orden y de la armonía, de la exactitud y de la precisión, escondido tras los principios de la Matemática. Esta disciplina es una de las pocas en las que los esfuerzos de los antiguos no han sido probados vanos con teorías nuevas que reemplazan las viejas

concepciones de la naturaleza, sino que en virtud de su admirable universalidad los trabajos de las sucesivas generaciones de sabios han perfeccionado las aportaciones de los antiguos y las han situado en un contexto mucho más amplio. En las últimas décadas, el creciente auge de la metamatemática y de teorías tan originales como la del caos o el estudio de los fractales ha hecho necesaria la integración parcial de Lógica, Matemática y Metafísica. La "fusión" de Lógica y Matemática ha sido absolutamente satisfactoria para las exigencias de la Matemática (exactitud) y de la Lógica (corrección y coherencia), resultando en una materia que responde plenamente a las ansias intelectuales del espíritu humano. En cambio, la integración de Matemática y Metafísica no parece tan clara. La Metafísica no es susceptible de una sustitución matemática, de una formalización completa que determine radicalmente los razonamientos de la mente humana y cierre las puertas al horizonte infinito de la inteligencia, de las concepciones del mundo, de la universalidad de la mente humana. La Metafísica, como ciencia del ser, pretende saltar las limitaciones de lo empírico (amparado en la Matemática) para alcanzar la verdad también en lo que trasciende a lo sensible. Creemos, a pesar de estas diferencias esenciales entre Matemática y Metafísica, que existe un fecundo y valioso cauce de diálogo que puede beneficiar, sobre todo, a la Metafísica, ofreciéndole infinidad de ideas que podrían dar lugar a nuevos y originales sistemas de pensamiento; y también para la Matemática, que aprenderá a reflexionar sobre sí misma y a progresar en la comprensión de lo que realiza. Por otra parte, la reflexión metafísica se hace inevitable en lo que respecta a conceptos matemáticos como el de infinito, cero, números complejos, derivación, integración, suma... La igualdad 1=1, por trivial que parezca, es quizás el juicio matemático más interesante que se puede formular; resume toda la Matemática: buscar lo idéntico, lo semejante, las razones que unen las distintas entidades. El mundo es racional, y la racionalidad supone proporción, armonía, orden, estructura: la racionalidad es por tanto matemática, pues es la ciencia matemática la disciplina encargada de operar con proporciones e igualdades, buscando las "razones" que diferencian y unen dos elementos distintos.

Bertrand Russell definió la Matemática en *The Principies of Mathematics* del siguiente modo: "Matemáticas es toda clase de proposiciones de la forma "*p* implica *q*" con *p* y *q* conteniendo una o más variables", precisando que sólo hay constantes lógicas. Esta definición es bastante acertada, ya que si consideramos que la Matemática es la ciencia de los posibles se seguirá que es la ciencia de las relaciones entre posibles, que

se pueden denominar variables, en forma de implicaciones lógicas, partiendo de una serie de proposiciones fundamentales llamadas axiomas. No es la Lógica lo que funda la Matemática, sino la Lógica-Metafísica, que es la base del principio de no-contradicción.

Sistemas axiomáticos

Los axiomas son la base teórica de la Geometría Euclídea. Un axioma se define como la proposición primera que se tiene por evidente, sobre cuya base se formularán postulados y teoremas. Ahora bien: los axiomas no son deducidos por sí mismos, pues por definición un axioma no es algo deducible (si fuese deducible, cabría remontarse a la proposición universal de la que se dedujo, que por tanto sería lógicamente anterior al supuesto axioma y constituiría en sí un axioma del axioma, algo que es contradictorio). Como no es posible retroceder *ad infinitum,* pues esto supone una indeterminación, una suspensión del orden axiomático y por tanto una suspensión de la deducción lógica que posibilitará la formulación de teoremas y de postulados, es necesario afirmar que los axiomas se fundan en el convención intuitiva, esto es, en la decisión conjunta de que prevalece un cierto grupo de axiomas sobre otro, única vía de escapar del círculo vicioso en el que se entraría en caso de tratar de alcanzar los auténticos axiomas de la Lógica y de la Matemática. Sin embargo, en el orden del ser en cuanto tal, de la totalidad, sí se puede determinar un axioma fundamental más allá del cual no es posible retroceder: el principio de no-contradicción. En la conjunción de Metafísica y de Lógica es imposible retroceder a un principio anterior al de no-contradicción o incluso demostrarlo: en la Metafísica y en la Lógica por separadas sí es posible, aunque en último término encerrará una contradicción (lo que afirmará el propio principio de no-contradicción). Es así porque el principio de no-contradicción concierne a la integridad del ser, y no sólo al ser posible o al ser en cuanto ser. Lógicamente, si intentamos retroceder más allá del principio de no-contradicción caemos en un dialelo infinitamente prolongable, en un círculo vicioso que en realidad nos conduce al propio principio: hay un principio más general que el de no-contradicción, luego ese principio es, luego ese principio está avalado por el principio de no contradicción, etc. Análogamente, en la esfera metafísica nos encontramos con la paradoja de que un principio más comprensivo que el de no-contradicción supondría que el ser no es la totalidad; pero la totalidad es, luego la totalidad está contenida en el ser, etc. Como el ser se está empleando en su *integridad*, habremos de acudir a la integración de Lógica y Metafísica, a la integración de los dos órdenes: el del ser en

cuanto constitutivo de todos los seres ulteriores, que es el de la posibilidad, y el del ser en cuanto tal, que en último término se identifica con el del ser en cuanto constitutivo del propio ser.

Hilbert estaba convencido de que sería posible hallar el sistema completo y consistente de axiomas que comprenden toda la Matemática y que por consiguiente permitiría resolver todos los problemas pendientes hasta el momento. El sistema axiomático de Hilbert tendría que cumplir dos condiciones: las de consistencia y completitud (no se puede probar una aserción y su contraria, y dicha aserción debería poder ser establecida de un modo o de otro). Un sistema axiomático es así análogo a un lenguaje de programación, y está sujeto al *Entscheidungsproblem* ("el problema de decisión"), cuya solución requiere la formulación de un algoritmo que permita clasificar una aserción según sea un teorema o no. Hilbert ansiaba unificar toda la matemática, todas sus ramas y áreas, en un único sistema axiomático consistente y completo. En un lenguaje finito se encontrará, eventualmente, cualquier prueba de un teorema. Lo que no se debe hallar es la prueba del teorema y de su contrario, pues esto supondría una grave contradicción y atentaría contra las fundaciones lógicas de la matemática postuladas por Russell y por Whitehead. Gödel y Turing acabaron con los sueños de Euclides, Leibniz, Russell y Whitehead. Aunque se tienda a mencionar a Gödel como el principal artífice de tal hito, es justo decir que la prueba de Turing, además de ser más sencilla e inteligible, demuestra más cosas que la de Gödel (prueba que no puede haber un procedimiento de decisión para solucionar el "*Entscheidungsproblem*" presentando una aserción que prueba de sí misma que no puede ser probada). La de Gödel es más compleja, incluye auto-reflexividad, y sorprendió enormemente a sus contemporáneos cuando fue publicada (1931).

Turing se basa en las diagonales de Cantor. Supongamos que tenemos todos los programas posibles p_1, p_2, p_3 ...; como los programas se realizan en el sistema binario, no habrá inconveniente alguno en considerarlos números. Turing escoge el conjunto de elementos de la diagonal definido como $p_{n,n}: d_{11}, d_{22}, d_{33}, d_{44}$ ... Cambiando aleatoriamente los dígitos obtenemos un nuevo número que no puede incluirse en la lista porque su método de elección ha sido completamente arbitrario, caótico. No hay algoritmo que decida si un programa vacila *(halts,* en inglés).

Como los programas funcionan en binario, la fórmula de obtención de un cierto número consistirá en una permutación: $2^{-|p|}$. Chaitin define pues el célebre número "Ómega": $Omega = Sum_{phalts} 2^{-|p|}$,

que está contenido entre 0 y 1. Pero este número, por definición, no se puede computar, es "algorítmicamente incomprensible". Chaitin introduce ahora el concepto de "número normal" enmarcado en la teoría de la probabilidad (de Émile Borel). Un número normal es aquél en el que cada dígito aparece el mismo número de veces. Champemowne propuso el número 0.012345678910111213... (algo muy evidente, si bien es difícil darse cuenta la primera vez). El número es por tanto $x = \frac{1}{10} + \frac{2}{100} + \cdots + \frac{n}{1.10^n}$ ($\frac{a.10^n + b.10^{n-1}}{1.10^b}$), o simplemente $a10^{-n} + b10^{-(n-1)}$. Este número es normal en base 10, pero quizásno lo sea en otras bases. Chaitin demuestra que el número Omega carece de estructura, es informe, absolutamente caótico. La razón no tiene fuerza suficiente para operar en esos oscuros espacios de la inteligencia. ¡Cuántas implicaciones metafísicas están escondidas bajo estas reflexiones matemáticas! Para Aristóteles la metafísica era un grado de abstracción mayor que la matemática (la metafísica se interesa por el ser en su totalidad, la matemática sólo lo hace por el ser en cuanto posible, las ciencias experimentales sólo afectan a parcelas del ser real —la metafísica no es, por tanto, la mera suma de matemáticas más ciencias experimentales—). ¿Podría la falta absoluta de estructura, de *Gestalt*, señalar la no-presencia de un no-ser? Estaríamos ante la no-lógica, la no-razón, el no-ser. Lo informe no es ser. No puede haber ser sin forma, si por forma entendemos una organización que permita a ese objeto ser inteligible (para la mente de la Inteligencia Suma, que es Dios). La matemática estaría accediendo a las regiones más recónditas del ser, a la frontera entre el ser y el no-ser, entre lo racional y lo irracional, lo posible y lo imposible. Chaitin se decanta al final de su artículo por una matemática más experimental, semejante a la física, donde se han añadido nuevos postulados siempre y cuando han sido necesarios (el sistema de axiomas no debería estar por tanto fijado de antemano, sino que sería una entidad abierta a futuras consideraciones). La matemática debería ser más "utilitaria", sin ignorar que ningún sistema axiomático puede ser completo y consistente (una opinión que se acerca bastante a la escuela intuicionista de Brouwer). La grandeza de la matemática es su capacidad de responder al anhelo de universalidad que posee el hombre conjugada con sus ansias de exactitud y de rigurosidad. Las matemáticas han combinado magistralmente ambos aspectos, el de la abstracción y al mismo tiempo el de la aplicación de esa abstracción al funcionamiento de los objetos concretos de la naturaleza. El éxito de las ciencias experimentales se basa en el éxito de la matemática. Es maravilloso pensar que la inteligibilidad del cosmos se manifiesta de forma matemática. Leibniz dijo: "*Cum Deus calculat, fit mundus*". Dios no

calcula, pues su inteligencia realiza todas las operaciones posibles que nosotros atribuimos a las diferentes disciplinas en un solo acto; pero ciertamente Dios ha plasmado el orden, la "forma" suprema de sus pensamientos de manera que sean inteligibles para nuestras mentes mediante la matemática, que une la universalidad del hombre con la inteligencia universal de Dios.

Números y secuencias

Un número real se define como el límite de una secuencia de expresiones decimales finitas. De hecho, el análisis matemático trata con números reales, tanto racionales como irracionales. La racionabilidad de un número se determina por la posibilidad de definir el término de la secuencia decimal que los caracteriza. En $f(x) = x^2 - 2$, sabemos que al igualar a cero los dos términos de la ecuación, el resultado será un número irracional, como se puede demostrar por *reductio ad absurdum* (es decir, por exceder el plano mismo de la posibilidad, que por el hecho de ser es racional —pues la superforma opera en todos los ámbitos del ser—, que lleva a una contradicción, a una imposibilidad, a un no-ser con el cual el análisis es incapaz de trabajar). Reducir al absurdo es en último término estudiar el grado de posibilidad que tiene una cierta expresión ($\sqrt{2}$ es posible, pero lo que no es posible es que tal expresión pueda formalizarse en una fracción). La infinitud intrínseca a los números irracionales desaparece, sin embargo, al elevarlos a determinadas potencias (en este caso, a la segunda), algo que debe hacemos reflexionar sobre la naturaleza del infinito: una infinitud multiplicada por otra infinitud produce una finitud perfectamente determinable. Porque el concepto de "2" constituye un posible positivo y simple; el concepto de "2" en cuanto tal. Pero las divisiones del mismo concepto pueden dar lugar a nociones derivadas cuyo grado de posibilidad es tan escaso que no son definibles por el análisis matemático mediante una expresión fraccionaria. Lo infinito en potencia (como lo es $\sqrt{2}$ y, en realidad, cualquier otro número, no sólo si es irracional: puedo prolongar los decimales de 1 hasta el infinito: 1,0000....; 1,1 se escribe, en realidad, como un límite: 1,09999...) es lo infinito en el plano de los posibles, el infinito nunca inteligible y aprehensible (esto sólo lo podría efectuar una mente infinita, que al comprender la noción de infinitud no la agotase, y no cayese por tanto en contradicción). La única diferencia entre un número racional y un número irracional radica en que la infinitud secuencial de las series decimales pertenece intrínsecamente al concepto de número irracional

casi como una actualidad, pero en ningún caso podremos decir que los números irracionales sean infinitos *in actu,* porque la infinitud actual no es por definición determinable[176], y ya hemos visto cómo al operar con ellos se puede obtener una expresión finita, cosa que, por ejemplo, nunca ocurrirá con un número trascendente (los números trascendentes *trascienden,* como su nombre indica, las barreras del análisis matemático). Quiere esto decir que se sitúan por encima de las determinaciones que la Matemática introduce en las distintas funciones numéricas, y que por consiguiente parecen situarse más bien en la frontera entre el ser y el no-ser, en la infinitud misma que separa lo positivamente atribuible del no-ser: *e,* π son posibles porque representan partes esenciales de las funciones reales, pero en sí mismos se acercan bastante a la imposibilidad, debido a su condición indeterminada.

Una secuencia $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$ es en cierto sentido una determinación de la indeterminación, o una representación de la posibilidad intrínseca de la infinitud de los términos de la misma serie. Porque, en efecto, la secuencia que expresa un número irracional se tiene por infinita, mientras que el hecho mismo de secuenciar la expansión decimal de un número constituye una definición del número, una limitación del grado de posibilidad que alcanza. La Matemática es de este modo la ciencia que determina la esencia de los posibles; la ciencia de los posibles en cuanto tales, que trata de exponer la contingencia de los posibles mediante funciones que definen, esto es, marcan la separación entre la posibilidad infinita que denotan y la posibilidad finita que esencialmente los constituye. El límite de una secuencia afirma que la potencialidad de la función no es infinita, sino que es definible en términos de algún número real. Es decir: la serie puede ser prolongada *ad infinitum* como puede hacerse con la expansión decimal de cualquier número real, pero habrá una cantidad sobre la que nunca será capaz de transitar, ya que el concepto mismo de la secuencia supone un límite que en este caso no es infinito. Un infinito potencial de este tipo es de menor grado de posibilidad que el infinito potencial

[176] Cuando redacté este ensayo de naturaleza eminentemente filosófica, estaba escasamente familiarizado con las investigaciones de Cantor sobre conjuntos infinitos numerables. Aunque al final del texto el lector comprobará que sí fui consciente de la importancia de esta rama de las matemáticas y de la profunda manera en que afecta a nuestra concepción de lo infinito, en otras partes doy signos contradictorios, pues parezco no haber asimilado la radicalidad que exhiben estos desarrollos lógicos. Hoy, ciertamente, mantengo una visión más consistente en torno a la naturaleza del infinito y sí creo posible determinar conjuntos infinitos en acto. De hecho, tal y como he escrito en otros lugares, considero que los descubrimientos de Cantor constituyen una de las revoluciones más profundas en la historia de la mente humana, pues contribuyeron a desmitificar el esquivo concepto de infinito.

de aquella secuencia que esencialmente se prolongue hasta un límite infinito, o que esté limitada por la ausencia de limite. En la serie definida por los términos $\frac{1}{(\frac{n(n+1)}{2})}$ podemos mantener la esencia de la expresión —que en la Matemática está señalada por las categorías cuantitativas— si sustituimos la presente expresión por $\frac{2}{n} - \frac{2}{n+1}$, dado que el valor de la serie no se altera, pues es lógicamente escindible en esas dos fracciones; sin embargo, la formalización actual nos permite advertir que el límite de la secuencia $\frac{1}{1} + \frac{1}{3} + \frac{1}{6} + \cdots + \frac{1}{(\frac{n(n+1)}{2})}$ está en 2, que es el resultado real de la suma *ad infinitum* o *ad finitum* de la totalidad de los componentes de la serie, o de la parcialidad de algunos de sus integrantes. Porque, en efecto, la serie se puede retrotraer infinitamente, pero el valor que alcanzará en cualquier caso está establecido en el concepto mismo de la serie, porque cada término está delimitado por una cantidad fija que podrá ser igual o mayor a la serie. La tendencia de la totalidad de los términos hacia un límite se denomina convergencia, y es equiparable a la convergencia del todo y de lo uno, de lo múltiple y de lo singular. La convergencia de una secuencia a_n a un número real λ se define del siguiente modo: si dada la cantidad $\varepsilon > 0$ existe N tal que $n \geq N$ implica que $|\lambda - a_n| < \varepsilon$, habrá convergencia hacia λ, que será entonces el límite de la secuencia:$\lambda = \lim_{n\to\infty} a_n$. En efecto, el límite de la secuencia se iguala cuantitativamente al valor categórico de la secuencia, tal que si la secuencia se prolongase más allá de este límite la substracción de ambas cantidades sería menor que cero. Además, la tendencia de un número *n* al infinito lleva implícita la determinación del límite según la infinitud: el límite podrá ser la infinitud misma, que en este caso será la infinitud potencial prolongada *potencialmente* hacia la totalidad del grado de la posibilidad, tal que la secuencia sea tan intrínsecamente posible que no abandone nunca el plano de la posibilidad, y por tanto no sea efectivamente determinable; o un valor real que precisaría el grado de posibilidad de la secuencia.

A la hora de calcular límites es interesante considerar el estatuto ontológico de las indeterminaciones. Si nos proponemos calcular un cierto límite matemático, como por ejemplo $\lim x \to 0 \frac{e^x + x - 1}{x^2}$, nos encontramos con una indeterminación (el cociente entre dos nulidades, de alguna manera una totalidad, pues las dos nulidades, aplicadas a cualquier cantidad, generan una nulidad; la nada absoluta en términos matemáticos, la conclusión del infinitésimo de menor magnitud supone

la anulación de toda variable y de todo valor real o imaginable; de la misma forma, la nada metafísica es la ausencia de posibilidad, la ausencia de ser). Pero la regla de L'Hôpital nos asegura que este límite tiene un valor real concreto, una cantidad hacia la que tiende la función conforme sus valores se aproximan a cero. Los infinitésimos, las potencialidades infinitas que los valores de las variables pueden adoptar, nunca alcanzarán esta cantidad. Es una especie de absoluto inasequible, en este caso 0'5. Al emplear esta regla hemos hecho uso del Cálculo Infinitesimal, que precisamente nos permite trascender estas indeterminaciones de carácter infinito para obtener un valor real, siempre que sea posible. Al derivarse, la función, es decir, la relación entre dos variables susceptibles de alcanzar valores que repercuten los unos sobre los otros, esquiva la indeterminación y llega al término mismo del infinito potencial. El infinito, en este caso, ha mantenido su carácter potencial, pues desde el principio hemos sabido que la aplicación sucesiva de valores cada vez más pequeños a las variables no nos iba a permitir llegar a la cantidad exacta deseada que determina el límite; sin embargo, puesto que hemos podido transitarlo mediante la extracción de una función *derivada* de la anterior (esto es, contenida ya potencialmente en la función originaria), hemos atravesado una potencialidad mediante otra potencialidad (la que tenía la función derivada en la función original, pues la integral de la derivada resulta la función primera), y es como si las dos posibilidades lógicas se hubiesen anulado mutuamente, tal que hubiéramos alcanzado una cantidad fija. La simplificación a la hora de calcular un límite se efectúa en el límite y no en la indeterminación. Así, al calcular $\lim x \to 3^- \frac{x-3}{x^2-9} = \frac{0}{0}$ hemos de tener en cuenta que esta expresión en realidad equivale a $\lim x \to 3^- \frac{x-3}{(x-3)(x+3)} = \frac{1}{6}$. La infinitud potencial que resultaba en una indeterminación antes de haber modificado la expresión original del denominador ha desaparecido al haber alterado *el orden de lo posible*, el orden de lo variable. Quiere esto decir que lo potencial en sí, como es el límite, que está deviniendo o tendiendo hacia un límite, es susceptible de ser modificado por una expresión con un mismo referente, pero con una distinta composibilidad o compatibilidad de posibles. Porque, así como la vía original que orientaba la posibilidad conducía a una indeterminación, la nueva lleva a un valor exacto, a una constante.

Toda secuencia limitada en sus valores superiores converge. Así, un número real será un límite de una secuencia creciente con un límite superior; puede que no haya forma de alcanzar el límite si se sigue el desarrollo natural de la secuencia, como en el caso de $\sqrt{2}$, pero el límite

de la secuencia estará determinado por ese valor, que define esencialmente a la noción de esa secuencia en particular. La convergencia puede ser ilimitada en cuanto convergencia, pero la serie en cuanto serie está limitada, aunque la determinación del límite se vea influida por la indeterminación del orden convergente, tal que no seamos capaces de prolongar suficientemente la secuencia como para alcanzar el valor real del límite. Entre dos números reales sólo puede haber equivalencia categórica (esto es: equivalencia cuantitativa, que es la categoría definitoria de la Matemática como ciencia de los posibles según sus grados) o diferencia con base en otra cantidad. Sin embargo, la nada matemática, el 0, es la ausencia de grado de posibilidad (la ausencia de ser). Si una cantidad positiva fuese tan pequeña que excediese en pequeñez a cualquier otra *ad infinitum,* podríamos darnos cuenta de que no estamos ante una cantidad, sino ante una ausencia de límite, ante una ausencia de convergencia. Si esa ausencia intrínseca de límite no dependiese de la pequeñez de la cantidad, sino que se expresase en términos de la grandeza infinita de la posibilidad, habríamos alcanzado la noción del Ser Supremo, mientras que en el caso opuesto habríamos llegado al 0. Lo infinitamente pequeño es 0, porque al igual que lo infinitamente grande supone trascender el orden mismo de lo cuantitativo hasta situarse en la totalidad de los grados de posibilidad, la inmanencia absoluta en la posibilidad misma conduce a la suspensión del grado de posibilidad, ya que se hace imposible mantener una cantidad que no se encuentre determinada bajo ningún valor real o incluso imaginario, sino que trascienda todas las cantidades dadas hacia sí, hacia el interior dé lo posible. Alcanzará una gradación de posibilidad tan escasa que, por su propio concepto, se verá obligada a abandonar el plano mismo de los posibles, y por tanto la esfera del ser, tomando un no-ser. El 0 es por tanto la ausencia de cantidad por defecto, por inmersión en el orden mismo de lo cuantitativo, y no por trascendencia.

Todo el ser converge hacia la unidad máxima, que se da en el modo de la Necesidad, es la completitud absoluta. Si hubiese un límite que en sí mismo fuese infinitud actual hacia la que convergiesen todas las series posibles y reales del Universo, diríamos que tal límite es el Ser Supremo. Dios es, por tanto, el límite hacia el que tienden todas las secuencias cosmológicas, tanto reales como posibles, todas las estructuras y órdenes, todo el *ser,* que intrínsecamente se dirige hacia el valor que representa la verdad categórica de sí mismo (en Matemáticas, el auténtico valor real de la serie). Si hubiese un límite tal que fuese en sí

infinitamente actual, hacia el que tendiesen todas las secuencias posibles y reales, estaríamos ante la noción de Dios.

Una secuencia divergente se aproxima más al no-ser que al ser, porque la ausencia de cantidad es la ausencia de grado de posibilidad. La cantidad es algo en sí mismo positivo, la ausencia de cantidad es un no-en sí, algo que depende de la cantidad, que es afirmativa, para adquirir una cierta consistencia ontológica. Si dos secuencias tienden a sus respectivos límites, podremos afirmar que el conjunto de las dos secuencias tiende hacia el conjunto de los límites:

$$a_n \to l; b_n \to m: (a_n + b_n) \to l + m = \lim n \to \infty (a_n + b_n)$$
$$= \lim n \to \infty (a_n) + \lim n \to \infty (b_n)$$

Esta propiedad también se cumple en el producto de las secuencias y de los límites (en el producto de las tendencias). Porque la tendencia en sí, definida por lo cuantitativo (aunque no sea esencialmente cuantitativa, la tendencia se expresa en el orden lógico según la categoría cantidad, lo cual quiere decir que la tendencia depende de la cantidad para ser inteligida; por tanto, cualquier modificación cuantitativa que se efectúe sobre ella será una modificación inteligible con respecto a ella), es susceptible de ser determinada según las propiedades de lo cuantitativo. cuantitativo. Así pues, también se cumple que si $a_n \to l; b_n \to m \neq 0; \frac{a_n}{b_n} \to \frac{l}{m}$.

El teorema inverso al que afirma que toda secuencia limitada es convergente es también verdadero. No todos los teoremas inversos son verdaderos, porque una conclusión verdadera no significa que las premisas tengan que ser verdaderas (sin embargo, una conclusión falsa implica necesariamente que en las premisas falta alguna verdad, o que la fórmula no ha sido correctamente formada): de premisas falsas se puede deducir tanto lo verdadero como lo falso, mientras que de premisas verdaderas sólo cabe deducir una conclusión verdadera en una fórmula que esté correctamente formada. La Matemática no es Lógica: es el estudio de la Lógica en relación con la realidad, es el puente entre las esferas de lo posible y de lo real. La Matemática se fundamenta en la Lógica del mismo modo que la Física se fundamenta en la naturaleza: todo cuanto pretende es dar razón de las leyes que rigen el funcionamiento del cosmos, pero en sus procedimientos puede ser independiente del propio objeto de estudio.

Tenemos, pues, que una serie es una suma infinita: $\sum_{n=1}^{\infty} a_n = a_1 + a_2 + a_3 + \cdots$ La serie convergente y el límite se identifican cuantitativamente, porque el límite es la tendencia máxima de la serie, la causa final de la misma, el ser mismo de la serie en cuanto posibilidad progresiva.

Así, $\sum_{n=1}^{\infty} a_n = l$ formaliza (universaliza, toma el principio que permitirá llegar a los casos particulares; representa la esencia del objeto en cuanto entidad posible no delimitada por ningún valor exacto, sino ampliada por la potencialidad de las variables) la tendencia de la serie hacia un límite *l*. La identidad es la conversión entre las esencias según una determinada categoría, sin alterarse el valor intrínseco de verdad. Como la serie es una secuencia de sumas parciales prolongable hasta el infinito, el límite vendrá determinado por la convergencia de las sumas parciales que integran la serie. Cuantitativamente, la adición no conlleva el surgimiento de propiedades emergentes: la secuencia no es más que la suma de sus partes; atendiendo a la cualidad, en cambio, que es lo que la formalización matemática trata al buscar la universalidad de sus entidades, el todo no es la mera suma de sus partes, sino que el todo, de por sí, adquiere un carácter entitativo propio, una consistencia que le permite ser definible en cuanto sí, sin tener en cuenta la infinitud propia de su condición de suma infinita de secuencias parciales (infinitud que se trasciende al considerar el todo en cuanto tal). Puesto que las partes son una esencialización del todo según una cantidad distinta, conservando sin embargo las características definitorias del todo en cuanto tal, tendremos que la suma tenderá al mismo límite que la totalidad de las sumas: si $\sum_{n=1}^{\infty} a_n = l\,; s_m \to l$ como $m \to \infty$. El que la parte represente al todo se infiere del hecho de que el todo sin la parte no adquiere el carácter de totalidad (es por tanto parcial), mientras que la parte sin relación con el todo queda indefinida: una parte sin relación con una totalidad es una unidad en sí, y por tanto una totalidad en sí misma con relación a la infinidad potencial de partes que se pueden extraer de su concepto. El orden de la posibilidad es infinito: pero la infinitud posible es una limitación de la infinitud misma, que no ha alcanzado una independencia efectiva del sujeto cognoscente que piense en tal posibilidad. Existimos porque la Suprema Inteligencia piensa en nosotros, y en este sentido somos como *posibles* en la mente total de Dios, para quien el ser es una unidad íntegra y necesaria. Pero los posibles puros, de por sí, no han podido ser establecidos bajo un marco de referencia (como puedan ser las dimensiones espaciotemporales que definen lo material) por la indeterminación de sus convergencias. La unidad, en cambio, que es metafísicamente un trascendental del ente,

vincula lo posible con lo real, porque es posible, pero también se da en la realidad. Y los números naturales, como sumas sucesivas de unidades, también se encuentran en la realidad: vemos conjuntos de individualidades definibles según la categoría de la cantidad. Los decimales son en sí mismos unidades, si se establece como marco de referencia su propia esencia y no la de los números enteros. Los números irracionales, trascendentes e hipercomplejos, por el contrario, crecen respectivamente en orden de indeterminación, hasta perder toda relación con el reino de lo real. La ausencia de determinación no significa un mayor grado de perfección: más bien lo contrario, porque la posibilidad de determinar el límite de la convergencia en los números reales permite contextualizarlos según su auténtico estatuto contingente, como entidades que tienden hacia el Ser Supremo, única y verdadera Perfección. Los demás números trascienden sucesivos grados de posibilidad no *ad infinitum,* sino *ad non-infinitum,* profundizando en su propio concepto, que al ser contingentemente derivado de la Esencia divina, única Verdad, no es auténticamente infinito, sino que es infinito en cuanto ausencia de determinación posible (infinito en cuanto a lo privativo, a lo negativo: una infinitud dependiente del no-ser; Dios es Infinito por sí y en sí, Infinito Actualmente, la Infinitud misma, el límite sumo de lo posible y de lo real, el Ser Necesario, el único infinito posible—de haber más infinitos, habríamos de preguntamos en qué se diferencian entre sí; el hecho mismo de que haya una diferencia indicaría que ninguno de los infinitos es absoluto, por lo que serán infinitos relativamente con respecto a algo, que no puede sino ser el *Infinitum Verum*—).

El carácter positivo de la totalidad de los términos de una cierta serie, que se define entre la unidad y la infinitud (los cuales convergen en el orden trascendental), supondrá que la serie converge si y sólo si el conjunto de las sumas parciales está limitado. Porque el todo depende de la parte, pero la parte también depende del todo en cuanto contingencia que aún no ha alcanzado el máximo de su perfección. Dios es la Totalidad de la Posibilidad y la Totalidad de la Realidad: la Trascendencia misma. Dios no depende de sus partes, porque en Él la integración es tan perfecta que Dios constituye un modo supremo de ser, el de la Necesidad, siendo la totalidad del ser. Dios dependería de sus partes si fuese una infinitud potencial, determinable en cuanto potencial; pero al ser necesariamente infinito, Dios no depende, sino que fundamenta la parcialidad de las entidades contingentes en virtud del principio universal de la razón suficiente como superforma de todos los órdenes del ser.

Las anteriores consideraciones en torno a las series y sus propiedades conducen al denominado "*ratio test*": si tenemos $a_n > 0 \forall n$ y $\lim_{n\to\infty} \frac{a_{n+1}}{a_n} = r$, entonces si $r < 1; \sum_{n=1}^{\infty} a_n$ converge, mientras que si *r*>1, diverge, puesto que no se aproxima a lo infinitamente pequeño, a 0. Si r=1, el test no aportará ninguna información: el resultado se situará precisamente en la indeterminación total, en lo que sin converger tampoco diverge, sino que está en la frontera misma entre la convergencia y la divergencia, en la pura trascendencia, no definible por ninguna tendencia (tanto positiva como negativa): la unidad, el conjuntor por excelencia entre los órdenes lógico y ontológico. Lo inferior a la unidad no es definible en cuanto sí, sino en cuarto parte de la unidad (si emplazamos la unidad como sistema universal de referencia matemática): es una definición negativa, porque la parte es menor que el todo[177]. Los números superiores a la unidad se definen, en efecto, como agregados de unidades, en cuanto divergentes de la unidad que convergen hacia el infinito (que es también uno, porque la unidad es trascendental a toda entidad, mientras que la infinitud no es un trascendental, es simplemente la ausencia de limitación, que se da máximamente en lo uno, un en sí infinito). Las partes convergen hacia la totalidad, que es la unidad auténtica; los agregados, aunque cuantitativamente diverjan de la unidad, cualitativamente convergen hacia lo uno, en cuanto convergen hacia la infinitud, que es identificable ***salva veritate*** **con** la unidad (ya que la infinitud comprende la totalidad de las partes sumadas sin límite, en cuanto compresora equivale a la totalidad, que es referencialmente igual a la unidad).

Si $f(n) = a_n \forall n$, si *f* es positiva y decrece en $(1, \infty)$, entonces $\sum_{n=1}^{\infty} a_n$ converge si y sólo si $\lim_{N\to\infty} \int_1^N f(x)dx$ existe: si la serie se identifica cuantitativamente con una función, la suma secuencial de la serie (que es la suma de las parciales que integran esa serie) equivaldrá a la integral de la función que coincide con la serie entre los valores en torno a los cuales oscilaba *n*, que son la unidad y la infinitud. Asimilando la terminología fregeana, podemos decir que series y funciones se identifican en cuanto a la cantidad, que es la categoría esencial de la Matemática, pero difieren en la cualidad, puesto que la función constituye una relación entre dos variables, una relación entre posibilidades, el establecimiento de un vínculo en el plano categorial

[177] Nuevamente, es preciso indicar que cuando escribí este texto no conocía bien la teoría de conjuntos con infinitos miembros, donde las relaciones entre el todo y la parte se vuelven más complejas.

entre dos posibles distintos pero susceptibles de esa relación (la relación no es un accidente como los demás: la relación expresa la convergencia entre dos esencias individuales, propiciando así la integración de ambos grados de posibilidad en una única variación, que es común a ambas, y que se denomina función: operación conjunta, compartición de las potencialidades de la esencia de cada una de las variables; la adquisición de valores reales por parte de la función representa una actualización de los distintos grados de posibilidad que ofrecían las variables por separado: de este, modo, el concepto de función viene a ser una integración de los posibles en los límites sub-trascendentales que separan las diferentes gradaciones de posibilidad, tal que la asignación de un valor real propicie la actualización —que en último término consiste en el aumento del grado de posibilidad, donde llevado éste al infinito se alcanzaría una entitatividad real— de la función misma y la adquisición de un lugar definido cuantitativamente, como pueden ser los puntos de una gráfica): equivalen en *referencia* pero difieren en el *sentido*. Así pues, la convergencia de una serie, hecho que lleva intrínseco la presencia de un límite, equivaldrá a la integración (reunión, agrupamiento de las posibilidades de la variable que dan lugar a una propiedad emergente en forma de una nueva función que comprende a la anterior y amplía su ámbito de posibilidad), puesto que la integral definida, que representa el área bajo una curva, es una suma de infinitesimales parciales llevada *ad infinitum*, con la capacidad de trascender el límite infinito y llegar a un valor real.

Es de destacar que el descubrimiento del Cálculo Infinitesimal, quizá la mayor contribución a la Matemática junto con la Geometría Euclídea, fuera efectuado por Leibniz (independientemente de Newton, quien se guiaba por una aproximación más física que filosófica) a raíz de sus estudios en los campos de la Lógica y de la Metafísica, confrontando el problema de la infinitud y de lo infinitamente pequeño, del término y de la parte, de la convergencia y de la divergencia, de la unidad y de la multiplicidad. Esto es una prueba de la utilidad que puede suponer para ambas disciplinas, la Filosofía y la Matemática, un intercambio de ideas, reflexiones y hallazgos en los puntos que más vinculan a estas dos ramas del saber humano. Lo que se denomina el "test de Leibniz" afirma que teniendo la serie $\sum_{n=1}^{\infty} a_n$ cuyos términos son alternativamente positivos y negativos, si decrecen en tamaño y convergen a cero ($a_n \to 0$ como $n \to \infty$), entonces la serie será convergente. La alternancia entre lo negativo y lo positivo nos lleva a reflexionar sobre la naturaleza de la negatividad matemática.

Las controversias en torno al uso de los números negativos se prolongaron hasta bien entrado el siglo XIX, y sorprende que a pesar del extraordinario progreso alcanzado en el análisis y en el desarrollo del cálculo infinitesimal, la comprensión de la naturaleza de lo más elemental, los números, aún no poseyese la suficiente consistencia. Así como el uso de números fraccionarios no había presentado problema alguno, ni siquiera para los matemáticos griegos, es interesante notar que la negatividad, tanto en los logaritmos como en la sucesión de los números reales, ocultaban grandes implicaciones metafísicas que no pasaron desapercibidas a los eruditos modernos. Porque, en efecto, como lo negativo se asocia con el no-ser, su intuición no resulta sencilla, ya que cabe suponer que siempre se puede situar un comienzo objetivo en 0, ascendiendo según los números positivos, sin necesidad de establecer números negativos que estén, supuestamente, por debajo de 0. ¿Cómo justificar que -1º debe ser incluido en la escala térmica, cuando se puede objetar que sería más sencillo en extremo fijar el comienzo en el cero absoluto y así evitar el empleo de cantidades negativas? Ciertamente, porque la escala del sueco Celsius de Uppsala se basa en los puntos de fusión y ebullición del agua, y es mucho más asequible que la escala Kelvin o la Fahrenheit.

Leibniz[178] se manifestó, desde un principio, contrario a los logaritmos de números negativos, que él decía inexistentes, puesto que los logaritmos negativos se utilizaban para números menores que 1 y mayores que 0, advirtiendo también que no podía existir el logaritmo de $\sqrt{-1}$, que en teoría debería valer 1/2log(-1). Bernoulli objetó que $\frac{d(-x)}{-x} = \frac{dx}{x}$; log(-*x*)=log(*x*); log(1)=0, luego log(-1)=0, a lo que Leibniz respondió que $d(\log x) = \frac{dx}{x}$ sólo es válido para *x* positiva. La explicación de Leibniz no convenció a Euler[179]. Para el suizo, las reglas deben ser válidas para todos los números reales, sean positivos o negativos. De $\frac{d(-x)}{-x} = \frac{dx}{x}$ sólo se deduce que log(-*x*) y log(*x*) difieren en una constante, que es precisamente log(-1): log(-*x*)=log(-1.*x*)=log(-1)+log *x*. Frente al argumento de Bernoulli de que $(-a)^2 = a^2$, 2.log(-*a*)=2.log(a), luego log(*a*)=log(-*a*), Euler replica que por procedimientos similares se obtendría log$\sqrt{-1}$=0, pero Bernoulli había afirmado que

[178] *Acta Eruditorum*, 1712, 167-169; *Mathematische Schriften* 5, 387-389.

[179] *De la controversie entre Messiers Leibniz et Bernoulli sur les logarithmes négatifs et imaginaires*, 1749.

$\log\sqrt{-1}=\sqrt{-1}\frac{\pi}{2}$. Además, prosigue Euler, el argumento de las series que había dado Leibniz (al expandir log(1+*x*) no prueba nada, porque los números negativos coinciden con los positivos en las potencias pares (2*n*). Esto no es un simple convenio, puesto que (-1)(-1)=(+1) en virtud de la intuición: (5-3)(8+1)=5.8+5.1-3.8-3.1=18, resultado equivalente al que se obtendría multiplicando directamente 2.9 (ésta es la razón metafísica o empírica: que el operar, empleando esta regla, se obtienen los resultados esperados; pero también hay una base lógica). ¿Qué otro valor podría adoptar $(-1)^2$? Esta aseveración contradiría toda lógica, según la cual la doble negación es en sí una afirmación, o una negación de la negación. Por otra parte, (-1)(+1) tiene que ser, necesariamente, un número negativo, porque +1 posee, según la categoría cantidad, el mismo valor que $|1|$: es, por tanto, la negación objetiva del ser. (+1)(+1) sigue siendo (+1) por razones prácticas (al operar con unos paréntesis como los anteriores, los resultados son los que cabría suponer) y por razones de índole filosófica: el ser es superior al no-ser, y el hecho de que los números negativos elevados a potencias pares den números positivos, mientras que los positivos nunca produzcan números negativos, así lo evidencia.

El polémico número "raíz cuadrada de un número negativo", ***i,*** disgustaba profundamente a algunos matemáticos (por ejemplo, a los profesores de Cambridge). En ***Vollständige Anleitung zur Algebra (Introducción completa al Álgebra),*** que apareció en ruso en 1768-69 y en alemán en 1770, Euler afirma que "todos los números concebibles, o son mayores que cero o menores que cero o iguales a cero, entonces es claro que las raíces cuadradas de números negativos no pueden estar incluidas entre los posibles números [números reales]. Consecuentemente, debemos decir que éstos son números imposibles. Y dicha circunstancia nos lleva al concepto de tales números, los cuales por su naturaleza son imposibles, y ordinariamente son llamados números imaginarios o fantasiosos, ya que sólo existen en la imaginación"[180]. Es decir: el número imaginario representa, por tanto, al no-ser no-posible, que pertenece a un grado mayor del no-ser que el no-ser no-real (éste estará representado por los números negativos).

La continuidad de una función en un conjunto se explica mediante la continuidad de esa función en cada punto del conjunto. La continuidad se asocia con la noción de límite: $\lim_{x\to c} f(x) = f(c)$ indica que la función es continua en *c*, es decir, el límite de la función al

[180] Kline, M. *El pensamiento matemático de la antigüedad a nuestros días*, vol. II.

aproximarse la variable x a c existe y es igual al valor de la función en c. El punto c define la función $f: D \to \mathbb{R}$, y hará continua la función si el límite de la función cuando ésta se aproxima al punto es igual al valor de la función en el punto. El concepto limitativo de la función con respecto a ese punto se identifica cuantitativamente con la actualidad adquirida por la función variable en ese punto. El límite es la noción final hacia la que tiende una determinada serie o función, un conjunto de elementos relacionados, esto es, asociados esencialmente, según la cantidad o la cualidad; la continuidad señala la idea de permanencia, constancia, armonía, orden, estructuración. Esta estructuración sólo se puede conseguir en el desarrollo tendencial hacia el alcance de la verdadera causa final de los entes, porque el orden se da en el cumplimiento de la noción de cada ente, en la completitud de su esencia. Para que la función sea continua en un punto debe tener ese punto por límite: la continuidad máxima y perfecta se dará en el punto infinito. El límite y lo continuo representan la permanencia del carácter contingente de los entes y su desarrollo progresivo hacia el alcance de la suma perfección. Un límite encierra una cierta perfección, en cuanto determina y hace inteligible la noción del ente al que define; pero excluye la perfección suprema, que no necesita de ningún límite para ser inteligida, sino que ella misma es suficiente para subsistir como inteligible. Esto nos lleva a formular una tesis metafísica: El orden de la naturaleza es fruto de su continuidad, es decir, de su condición arjeteleológica, de su tendencia hacia un fin en virtud de su propia contingencia. He aquí la utilidad de las causas finales en las ciencias: la continuidad, estabilidad, constancia y regularidad que propugnan las ciencias y que se afanan por encontrar están íntimamente relacionadas con la finalidad esencial de la naturaleza. Y la finalidad es por tanto la continuidad en el orden de lo posible, la constancia de la posibilidad, la permanencia de la capacidad de actualización: el tránsito continuo hacia el plano trascendental, hacia la superación de las posibilidades en la adquisición de grados superiores de posibilidad. Y el alcance del fin último, es decir, del límite infinito que se iguala a un punto de la función, supone la actualización máxima de la entidad tendencial. Siendo evidente que la función nunca alcanzará un valor infinito *actual*, habremos de concluir que el tránsito absoluto hacia la infinitud actual sólo se puede producir desde la misma infinitud actual (lo que en Teología se identificaría con la gracia divina indispensable para la salvación).

Las propiedades de las secuencias convergentes pueden ser aplicadas a las funciones continuas (igualdad de propiedades): la continuidad de

la función se manifiesta en la continuidad de cada una de sus partes; la continuidad de una función en un cierto punto implica la limitación de la función en los valores abarcados por ese punto; de que dos funciones sean continuas en el mismo punto se infiere que también la suma de las funciones, su producto y su cociente también lo son (las operaciones matemáticas son así modos de relacionar las esencias de las distintas entidades matemáticas según la cantidad y la cualidad; las operaciones despliegan el grado de posibilidad de las entidades matemáticas en relación con la posibilidad total abarcada por la Matemática). Si tenemos $f: A \to B; g: B \to \mathbb{R}$, ambas continuas, también será continua la composición $fg: A \to \mathbb{R}$, que es de algún modo una integración de dos ámbitos de pertenencia. Conforme nos acerquemos a la definición real de integral, iremos viendo que la integración consiste en una agregación de las partes de una secuencia funcional que hace trascender a la relación primigenia entre las distintas variables del sistema de un grado de posibilidad a otro superior que está potencialmente comprendido en la noción original de la función.

El teorema de Bolzano-Weierstrass dice que si x_n es una secuencia de puntos con $x_n \in [a, b] \forall n$, entonces habrá una subsecuencia $x_{n_1}, x_{n_2}, x_{n_3}$ ... que converge en algún punto $c \in [a, b]$, esto es, una serie de secuencias crecientes que por definición han de estar limitadas por arriba. Las secuencias se interpretan de esta forma como consecuciones de secuencias parciales convergentes, limitadas en la noción misma de la función (que es su dominio, la cantidad de posibilidad que abarca). La subsecuencia será no-creciente si el número de sucesivos puntos superiores de la misma es infinito; y no-decreciente si es finito. Quiere esto decir que la infinitud de máximos posibles denota una carencia de crecimiento, un continuo descenso en el orden de la variabilidad, mientras que la inclusión de una finitud de máximos indica una subsecuencia que no decrece, pues, en virtud de la finitud de la limitación, limita a la propia limitación y es capaz de pasar al límite, trascendiéndolo, hasta un nuevo grado de posibilidad. El hecho de que la secuencia original esté comprendida entre dos valores *a,b* implica que la subsecuencia esté limitada y sea por tanto convergente. Lo superior limita a lo inferior, pero también lo inferior define lo superior, del mismo modo que la falsedad de una proposición particular supone la falsedad de la universal. Si una función definida entre dos valores *a,b* pertenecientes a los números reales es continua, entonces estará limitada, como se demuestra por reducción al absurdo. El teorema del valor intermedio es una consecuencia lógica de todas estas consideraciones en torno a la continuidad y a los dominios: si la

función $f: [a, b] \to \mathbb{R}$ es continua y *f(s)<l<f(b)*, entonces habrá un punto perteneciente a *a,b* en el cual la función adquirirá un valor equivalente al de *l*.

El análisis matemático estudiado hasta el presente conduce a la noción de derivada, y nos introduce en el sugerente mundo del Cálculo Infinitesimal. Una función es ***derivable*** en un punto si existe $\lim_{h\to 0} \frac{f(c+h)-f(c)}{h}$, esto es, si el valor de la función en ese punto, habiéndole añadido una cantidad discretamente pequeña, menos el valor de la función en el punto dividido por ese incremento infinitamente disminuible tiene un límite conforme esa cantidad se aproxima *indefinidamente* a 0. Si la cantidad fuese realmente nula, estaríamos ante una indeterminación (una totalidad, puesto que cualquier número multiplicado por 0 da como resultado 0; así, la totalidad de los números reales y complejos puede ser comprendida bajo la fórmula $\frac{0}{0} = T[\mathbb{R}, \mathbb{C}]$: la nada absorbe lo real y lo imposible, el ser y el no-ser; la nada aparece así como la incompletitud absoluta, el no-ser no-absoluto, la no-totalidad —como totalidad absolutamente indeterminada—, el no-conjunto, la no-integridad)[181]; pero al no ser nula, conforme se acerca hacia cero en una progresión infinita, pues nunca alcanza tal valor, adquiere una nueva de serie de valores que se manifiestan en una nueva relación entre variables: en una nueva función, en la función derivada $f'(c) = \lim_{x\to c} \frac{f(x)-f(c)}{x-c}$. La derivada constituye por tanto la relación variable en cuanto a la limitación intrínseca de una función originaria susceptible de que se le añadan sucesivos incrementos que se aproximan a cero y que permiten a la función primera trascender el orden de infinitudes y la indeterminación consecuente con una nueva función que contiene potencialmente a la anterior. Para que una función sea derivable debe ser por tanto continua, es decir, estar sujeta a un límite que la define y que posibilita determinar el grado de potencialidades que posee y que permitirá

[181] Del cociente entre la nada y la propia nada puede surgir cualquier ser. Como $1/\infty$ tiende a 0, $(1/\infty)/(1/\infty)$ (es decir, 0/0) tiende a la totalidad, *T*, que a su vez puede aproximarse como la unidad, pues $T = (1.\infty)/(1.\infty)$. El resultado puede parecer asombroso, dado que estamos operando con las propiedades de lo indeterminado (en lo que, de alguna manera, "todo cabe"): la totalidad se iguala en el plano de lo posible, de lo universal y de lo lógico (la matemática) con la unidad; lo uno y lo múltiple. Dios es Uno, y es el Todo del Ser. Esto es en cierto sentido una consecuencia razonable: si consideramos el todo como *una* entidad, es trascendental que esa *unidad* sea *una*; lo transfinito es lo ilimitado, pero como entidad ilimitada es *una*. Lo infinito puede por tanto ser considerado como un número, porque como entidad carente de fin cuantitativo constituye una unidad trascendental.

deducir a partir de ella una nueva relación: la de los puntos que se aproximan infinitamente a ella (la pendiente de la recta tangente a una función dada), que tiendan constantemente sin término hacia ella, cuyo desarrollo esté infinitamente incluido en su concepto, y que por tanto comprenda la serie infinita de potencialidades de esas sub-funciones con respecto a ella. La función originaria contendrá de este modo la potencialidad máxima de la función derivada, que es la serie de posibles que adquiere conforme se aproxima al infinito, pero que nunca llega a obtener por sí misma si no es porque el concepto de la función primera contiene la integración de la infinitud de conceptos asociables a su grado de posibilidad en tendencia hacia la infinitud. Toda función derivable en un punto es continua en un punto, pero no toda función continua en un punto es derivable en ese punto. Así, la derivabilidad contiene implícitamente a la continuidad, siendo una propiedad no necesariamente subsecuente de la continuidad. La continuidad es la estabilidad ***limitativa*** y la derivabilidad es la constancia ***transfinita***, una vez trascendida la indeterminación potencial del límite. La continuidad se presenta pues como una permanencia en lo que concierne al límite, permanencia que puede trascender el propio límite y prolongarse ***más allá*** del límite, que es esencialmente lo que la derivada significa. Los posibles pueden ser estables más allá del límite de su propia posibilidad, es decir, pueden ser estables y composibles con otros posibles, dando lugar a entidades reales. Queda claro que la derivabilidad es una propiedad más perfeccionadora que la continuidad, pues constituye un mayor despliegue de la potencialidad de una función. Las derivadas enésimas representarán los subórdenes enésimos de posibilidades que, tendiendo infinitésimamente hacia 0, sólo logran trascender la indeterminación potencial en virtud de la integración de las sub-indeterminaciones potenciales en una nueva función que la contiene como consecuencia lógica.

Los máximos y los mínimos de una función representan el grado absoluto de posibilidad de una función: la nulidad de la derivada ($f'(c) = 0$) indica que la posibilidad en ese punto no es trascendible en cuanto tal, es decir, que la función, según su constitutivo esencial y las potencialidades que esto le confiere no es capaz de exceder esos valores de posibilidad sin la transición a un orden superior, sin una ***transfinitación.***

El concepto de ***número transfinito,*** que se enmarca en la teoría de conjuntos iniciada ya por el sacerdote checo Bolzano, es una de las partes de mayor substancia filosófica de todo el análisis matemático. Cantor fue capaz de probar en 1874 que existen secuencias infinitas

numerables. Cantor define el número $\aleph_0$ como el conjunto de los números enteros. Para un obtener un cardinal mayor que otro dado es necesario hacer referencia al conjunto ***M*** que lo representa. *N* es el número de conjuntos de todos los subconjuntos de ***M,*** donde están los individuos de ***M,*** pero entre ***M*** y ***N*** no se puede establecer correspondencia, como se demuestra por ***reductio ad absurdum: m*** de ***M; N*** no contiene a ese ***m;*** *r* es el conjunto de esos ***m,*** que es natural, y es por tanto un elemento de ***N;*** *r* no puede estar incluido en la supuesta correspondencia de uno a uno, pues si *r* correspondiese a *m* de *M* y contuviera a *m*, estaríamos ante una contradicción, porque habíamos definido *r* como el conjunto de todos los *m* no contenidos en los correspondientes elementos de *N*. Las implicaciones metafísicas de la transfinitud son patentes: lo transfinito supera la infinitud potencial y llega a la infinitud actual, pudiendo operar con lo infinito en sí. Las conclusiones de Cantor sorprendieron notablemente a los matemáticos más eminentes de su tiempo, como Poincaré (quien comparó algunas de las paradojas de la teoría de conjuntos a las de Zenón de Elea), Kronecker o Klein. Podemos realmente operar con la infinitud, lo infinito tiene una consistencia matemática y es susceptible de un tratamiento matemático adecuado gracias a los trabajos de Cantor. El infinito ***in actu*** sobre el que Bolzano habla en ***Las paradojas del infinito*** no se da en la gráfica, en la infinitud de los puntos de la recta, sino que es en sí un número. Esto puede resultar paradójico, vistas las dificultades que el concepto de infinitud encierra en el análisis matemático, y de hecho la opinión más generalizada es la de no considerar el infinito como un número, sino como una indeterminación. Cuando decimos que $1/0=\infty$, en teoría $\infty.0$ debería ser igual a 1. ¿Es esto lógico? Sí, porque si lo infinito es la ausencia de límite, pero este infinito es sometido a un no-ser (el 0), obtenemos un resultado neutralizador, la unidad (que también posee sus características especiales, pues 1.1.1…=1, de modo parecido a como $\infty.\infty.\infty$ ... da también ∞: la unidad de la unidad ***ad infinitum*** resulta una unidad, una trascendentalidad, puesto que más allá de lo uno no hay otro orden posible que no sea el de la máxima multiplicidad, que es la infinitud, pero que en realidad converge con la unidad en términos absolutos, es decir, considerando el infinito en cuanto tal, y considerando la unidad en cuanto tal).

El teorema de Rolle afirma que si $f:[a,b]\rightarrow\mathbb{R}$ es continua, *f* es derivable en (a,b) y $f(a)=f(b)$, entonces para algún $c\in(a,b), f'(c)=0$: la función contendrá por tanto un grado absoluto de posibilidad, una

determinación máxima (al ser continua, derivable y tener un máximo); será una función de algún modo completiva. La visualización gráfica de las funciones derivadas nos permite postular el denominado teorema del valor medio: teniendo una función continua en [*a*,*b*] y derivable en (*a*,*b*), entonces habrá un punto perteneciente al intervalo (*a*,*b*) que cumplirá la siguiente relación (o racionalización, porque la relación es el establecimiento de la razón común entre dos esencias distintas): $f'(c) = \frac{f(b)-f(a)}{b-a}$. Así, el máximo de posibilidad es inversamente proporcional a la cantidad de posibilidad comprendida entre los dos valores (*a, b*) en términos de la cantidad de variabilidad o de posibilidad susceptible de ser matemáticamente actualizada. Esto significa que el máximo depende de la cantidad de posibilidad y de la cantidad de variabilidad, o lo que es lo mismo, que lo inmediatamente anterior al orden de trascendencia (al orden transfinito en el que se sitúa una función al ser integrada y adquirir por tanto un despliegue mayor de posibilidad) integra la racionalidad (al estar en razón inversa y directa de la cantidad de posibilidad y de la cantidad de posibilidad de la posibilidad —variabilidad— respectivamente) de la posibilidad de los intervalos que definen a la función. Si *c* fuese el máximo, tendríamos: *f*(*a*)=*f*(*b*), lo que señalaría que la cantidad de posibilidad en ese punto no es susceptible de una ulterior determinación, sino que ha alcanzado la equivalencia máxima (porque determinar es precisar las equivalencias entre los distintos términos términos): la función será constante en el punto *a*,*b* (corolario del teorema previo); habrá alcanzado una estabilidad, una estructuración, un orden, una unidad que supondrá el cumplimiento o el agotamiento de la posibilidad intrínseca del concepto de esa función.

El teorema del valor medio de Cauchy constituye una ampliación del teorema anterior: con dos funciones *f* y *g* continuas en [*a*,*b*] y derivables en (*a*,*b*), donde $g'(x) \neq 0$ para $x \in (a,b)$, habrá un punto $c \in (a,b)$ para el cual $\frac{f'(c)}{g'(c)} = \frac{f(b)-f(a)}{g(b)-g(a)}$; el cociente entre dos derivadas (que no es sino la razón que diferencia y a la vez identifica a las dos derivadas: su inteligibilidad, su perfección, su relación con el orden universal de la Matemática) es igual al cociente, a la razón entre la cantidad de posibilidad que comprende cada una de las dos funciones derivadas, lo cual confirma que una función derivada representa la cantidad de posibilidad lógicamente deducible de la función originaria *f(x)*.

La regla de L'Hôpital, a la que hemos aludido anteriormente, afirma que si suponemos $\lim_{x\to a} f(x) = 0$ y $\lim_{x\to a} g(x) = 0$, y postulamos

también que existe $\lim_{x\to a} \frac{f\prime(x)}{g\prime(x)}$, entonces $\lim_{x\to a} \frac{f(x)}{g(x)}$ existe y es igual a $\lim_{x\to a} \frac{f\prime(x)}{g\prime(x)}$. Esta regla combina las nociones de límite, continuidad y derivabilidad, haciendo depender la derivabilidad de la continuidad, y la continuidad del límite: la dependencia como sujeción a un marco referencial limitativo. Así, el límite del cociente entre dos funciones será igual al límite del cociente entre las derivadas de las dos funciones, algo que establece una proporcionalidad entre la función y la derivada de la función en términos del límite común, que es como una constante: las derivadas indican la cantidad pura de posibilidad de la función, y las funciones la variabilidad de la posibilidad, esto es, la posibilidad de la posibilidad, o potencialidad integradora, que sigue siendo en definitiva posibilidad, y por lo tanto será proporcional a la posibilidad pura de las derivadas. El teorema de Taylor comprende, entre otros casos, la regla de L'Hôpital: suponiendo que las derivadas enésimas sean continuas en [a,b], y que $f^{(n+1)}$exista en (a,b), entonces para cada $x \in (a,b)$ hay un valor $\theta \in (a,x)$ tal que $f(x) = \sum_{n=0}^{N} \frac{f^{(n)}(a)}{n!}(x-a)^n + R_N$, donde $R_N = \frac{f^{(N+1)}(\vartheta)}{(n+1)!}(x-a)^{N+1}$. Ello significa que una función (relación de variabilidades) puede contemplarse como una suma de términos de una función derivada enésima (esto es, de una enésima principalidad potenciativa, o posibilidad primera de la cual se deduce la función originaria mediante la integración de los sucesivos órdenes de posibilidad) en un punto *a* dividida por el factorial (por un máximo de posibilidad del número de los términos que han de ser sumados) y multiplicada por la elevación de la cantidad de posibilidad contenida entre la variable *x* y en la variable actualizada *a* según la potencia *n*, esto es, según el número de términos que serán integrados y que determinarán la cantidad de variabilidad posible que contiene una determinada función *f(x)*; todo ello sumado a la derivada mayor que el máximo de los números por integrar $f^{(N+1)}$ en otro punto ϑ, multiplicada por la diferencia de variabilidad y posibilidad actualizada a la potencia equivalente al grado de la derivada, dividida por ese exponente en uno de sus máximos de potencialidad (el incremento factorial). Así pues, una función interpretada como adición de integración de posibilidades relativas: la función remite a una posibilidad mayor, mientras que los valores reales de la función refieren a una posibilidad real, a la auténtica potencia de los peripatéticos, que prescinde de la variabilidad como elemento ya integrado e incluido en el mismo concepto de posibilidad, como fundamento mismo de la

posibilidad o esencia de la posibilidad. Así, la potencia de los entes es la posibilidad real que tienen de actualización, su capacidad de obrar. El factorial de un número constituye una de las actualizaciones máximas de la posibilidad que ese número comprende esencialmente: al ser el mismo número multiplicado por todos los factores unitarios que lo preceden, será por tanto la integración más elevada de los sub-elementos, de las unidades parciales que componen la noción de ese número. Así, el factorial será el valor más alto que ese número alcance basándose en su propia posibilidad, sin relación con las demás entidades matemáticas, sólo superado por la elevación de un número a sí mismo, que representa un absoluto.

El estudio riguroso del Cálculo diferencial nos conduce a la noción de integral: $\int_a^b f(x)dx$, de tanta importancia en la Matemática y en sus aplicaciones a las ciencias experimentales. El hecho de que la integral definida represente el área comprendida bajo una curva desde $x=a$ hasta $x=b$ indica que el tratamiento del concepto de infinitésimo ha sido aquí llevado a un perfeccionamiento inconcebible en la geometría griega: la posibilidad de resolver el problema de hallar superficies que, por definición, están compuestas por polígonos regulares que descienden infinitamente en tamaño. Esta infinitud aparentemente insoslayable obligó a los matemáticos durante casi veinte siglos a limitarse a encontrar aproximaciones más o menos exactas, carentes de un método analítico preciso. Fueron Newton y Leibniz quienes, herederos de una tradición de grandes matemáticos como Fermat, Pascal, Barrow, Gregory o Wallis, descubrieron el Cálculo Integral. Lo inverso es aquello que permite a una cierta cantidad alcanzar la unidad, lo que completa la noción de una determinada cantidad al llevarla a la completitud de la unidad. Los inversos son complementos lógicos que unifican los respectivos conceptos en la unidad. El producto de los inversos, esto es, la compartición de las categorías de causa y de efecto, converge máximamente en la unidad, tal que $n.\frac{1}{n} = 1$. Los entes tienden naturalmente hacia la completitud de su esencia en la causa final. Ciertamente la noción de causa final fue una de las grandes aportaciones del genio de Aristóteles al pensamiento humano: la imperfección y la limitación de los seres contingentes no son definitivas, sino que están sujetas al desarrollo de la potencia intrínseca de los entes, que los hace progresar hacia la totalidad de su razón. Porque los entes contingentes son racionales, y como tales constituyen individuaciones de la razón universal del ser, que depende directamente del Ser Supremo. Será lógico pensar, de este modo, que la incompletitud de razón que contiene

su sujeto cese al desarrollar absolutamente la racionalidad potencial que les corresponde. Y siendo el ser un conjunto total y único, las individuaciones convergen hacia la razón universal del ser, hacia la causa final, que los une indefectiblemente al Ser Supremo. Así pues, el concepto matemático de inverso ilustra muy bien estas reflexiones metafísicas: la convergencia, el desarrollo máximo de la racionalidad de cada substancia individual, se da en la unidad, en la trascendentalidad del ser. Por ello, dos elementos inversos entre sí representan la completitud de su conjunto, que conduce a la unidad. En el caso del Cálculo Infinitesimal, derivación e integración son operaciones inversas, por lo que ambas, operando simultáneamente sobre una misma variable, sobre una misma potencialidad, unifican las dos potencialidades contrapuestas: la que desciende el grado de posibilidad y la que lo aumenta, en una función pura y única.

Realizando una partición de los puntos del intervalo [*a*,*b*] se obtiene una serie finita de puntos $x_0, x_1, x_2, \dots, x_k$, tal que $a = x_0 < x_1 < x_2 < \cdots < x_k = b$. Una partición es por tanto una actualización de la potencia infinita de los segmentos cuantitativos, una racionalización de la continuidad. A cada partición le corresponden las sumas superiores e inferiores para *f* sobre la partición, las cuales, en caso de ser equivalentes, harán de la función una integral de Riemann sobre [*a*,*b*]: $\int_a^b f$, $\int_a^b f\,(x)dx$. La integral representa un área, como hemos dicho: $f(x)=c$, $x \in [a,b]$, luego la partición es $c(b-a)$, por lo que $\int_a^b f = c(b-a)$. La suma infinitesimal, la integración de las partes potencialmente infinitas, da lugar a un agregado dimensional de elementos en forma de área: el área emerge así a partir de la infinitud potencial de la función originaria.

Las funciones del tipo $f: [a,b] \to \mathbb{R}$, en caso de ser continuas o monótonas, serán integrales de Riemann, en virtud de su susceptibilidad de caracterizarse según particiones en cualquier intervalo comprendido entre *a* y *b*. Lógicamente, si la función no fuese continua, las particiones no podrían efectuarse en cualquier intervalo de la función, por lo que no sería posible aludir a la totalidad de la función, al desarrollo conjunto de todos sus elementos. Esta falta de identidad, de igualdad sub-substancial entre todos los integrantes de la función, impediría trascender una infinitud que concierne al conjunto representado por la función. Como es bien sabido, la teoría de conjuntos, de tanta importancia en la Matemática del siglo XX, tuvo un gran precursor en Frege, si bien Russell advirtió un célebre error, ejemplificado mediante

la paradoja del barbero, donde adquiere especial relevancia el concepto de "clase de todas las clases": una clase cualquiera, ¿es miembro de sí misma o no? La clase de todas las clases, ¿pertenece a sí misma o no? Pues si perteneciese a sí misma, sería como cualquiera de las demás clases, que también pertenecen a esa clase, y en caso de no pertenecer, no podría ser denominada la clase de todas las clases, ya que no se contendría a sí misma. La auto-reflexibilidad es por tanto la noción clave, y esto confirma la necesidad de interpretar la Matemática desde el punto de vista de la Lógica y de la Metafísica, y no sólo desde la Lógica: la disciplina integrada, la Lógica- Metafísica, o simplemente la ciencia del ser total, la Arjeteleología trascendental, ofrece el marco apropiado para analizar y examinar las ideas infinitamente sugerentes que la Matemática parece otorgar.

$\int_a^b f + \int_b^c f = \int_a^c f$: como se sigue del carácter bidimensional de las integrales, que representan las áreas contenidas bajo las curvas expresadas por las funciones originales. Evidentemente, la suma de dos áreas dará un área integrada por las dos áreas originales, que será equivalente a integrar la función original entre el valor mínimo y el valor máximo de los intervalos que definen la función a integrar.

El significado de *dx*, multiplicado a la función durante la integración, es el de un incremento infinitamente pequeño que recoge la infinitud potencial asociada al concepto de función, y que será trascendido por la función en el momento matemático de agrupar absolutamente, esto es, en el máximo de su expresión potencial, todos los elementos y series parciales que componen su noción, de forma que las dos infinitudes se solapen y el resultado sea un área plenamente definida y caracterizada.

LO RACIONAL EN LA NATURALEZA[182]

¿Cómo encontrar lo racional en la naturaleza? Ésta es la gran cuestión. Partimos, indudablemente, de la experiencia de lo natural como fenómeno que aparece ante nuestros sentidos. Gracias a los conocimientos que poseemos actualmente de historia natural hemos sido capaces de comprender que antes del ser humano existió, y durante miles de millones de años, lo no-humano.

Puede pensarse, en primer término, que lo racional se encuentra en las leyes que rigen el funcionamiento de la naturaleza. Uno de los grandes logros de la ciencia, y el fundamento de su belleza e interés, reside en haber identificado algunas de esas leyes. La razón se ha visto reflejada en la naturaleza, al descubrir una legalidad en lo natural. Lo natural ya no es lo meramente caótico, sino lo regulado, definido y determinado. Lo natural es así resultado de una acción previa: la de legislar. ¿Y qué, sino un elemento racional, puede promulgar esas leyes?

Frente a lo anterior cabe objetar variados y poderosos argumentos. Lo natural no es consciente de esas leyes. Esas leyes son, simplemente, el modo en que lo natural actúa *naturalmente*. No es una redundancia, sino una constatación. No es que exista una ley termodinámica previa que, después de ser promulgada, obligue a todos los fenómenos físicos a actuar de tal modo que el calor siempre se desplace del cuerpo de mayor al de menor temperatura y no a la inversa. Esta asimetría no ha sido previamente dictada por ninguna inteligencia, sino que es, simplemente, la pura facticidad. Las cosas son así, y nada más. Al menos, el entendimiento humano no es capaz de demostrar que esas leyes hayan sido promulgadas con anterioridad, o que simplemente respondan al funcionamiento mismo de los fenómenos, o que incluso surjan conforme esos fenómenos evolucionan y se transforman.

Tampoco puede probarse que sean leyes inmutables, o incluso que existan estas leyes. La historia de la ciencia nos enseña que leyes que considerábamos definitivas eran sólo aproximaciones provisionales, y que nunca estaremos en condiciones de alcanzar una certeza plena sobre esas hipotéticas leyes. Aplicamos, sí, modelos matemáticos para describir los procesos naturales, pero son siempre modelos aproximativos y asintóticos. Nunca sabremos si existen, realmente, leyes definitivas e inmutables.

Por tanto, no tenemos certeza absoluta de que lo racional se encuentre en las leyes de la naturaleza. No tenemos certeza de que lo racional subsista en algo que no sea sólo la conciencia humana.

---

[182] Reflexión filosófica redactada en 2009.

Sin embargo, creo que existen dos elementos que sí nos hablan de esa racionalidad: *la conectividad y el despliegue*. En efecto, los fenómenos naturales nunca se dan como fenómenos aislados, sino que entre todos existe un grado de interdependencia casi infinito. Es imposible entender un fenómeno aisladamente. Por cuestiones metodológicas y prácticas, la ciencia abstrae y separa. Estudiamos ciencias particulares independientemente porque nos resulta imposible abarcarlas todas y al mismo tiempo. Tenemos que llegar a factores necesarios y suficientes para explicar determinados fenómenos, pues nadie negará que algunos factores gozan de mayor importancia que otros. Pero, en el fondo, nadie negará tampoco que para comprender plenamente un fenómeno deberíamos comprender todos los fenómenos de manera simultánea y total. No cabe un conocimiento singular en la naturaleza. Los físicos se afanan por encontrar una *teoría del todo*, conscientes de que sin una comprensión del todo no se entiende por completo lo particular.

Lo racional se da entonces en la naturaleza como interdependencia o conectividad: cada entidad singular subsiste en y por las demás entidades. Esta dependencia obliga a superar la concreción material de cada entidad particular, para llegar a la totalidad, a la universalidad de las entidades materiales particulares. Obliga a salir del fenómeno en particular para llegar al fenómeno en su totalidad. Obliga, en definitiva, a trascender el fenómeno. Esto es racionalidad, por cuanto la racionalidad es justamente superación de la parcialidad en el juicio. Al razonar, se va más allá de lo que es previamente dado. Del mismo modo, el existir fenoménico implica ir más allá de la entidad fenoménica concreta dada. Este paso no lo da nuestra razón. Este paso lo da la propia naturaleza aun antes de la presencia del ser humano, que pertenece a ella. La misma naturaleza se ha constituido como superación de la parcialidad de lo singular, ya que ha hecho depender toda singularidad de toda singularidad. La misma naturaleza es así racional, al haber sido capaz de superar, por ella misma, lo dado.

Por otra parte, lo racional en la naturaleza se encuentra en el *despliegue* de lo natural, consecuencia de su interdependencia y conectividad. Si la interconectividad es la racionalidad de lo natural en cuanto espacio, el despliegue es la racionalidad de lo natural en cuanto tiempo. Los elementos singulares se comportan de tal manera que, en cuanto totalidad, generan nuevos elementos singulares que pasan a inscribirse dentro de esa totalidad. Con unos elementos, se construye un sistema más abarcador, un sistema que trasciende las fronteras del anterior sistema, del anterior todo. Así, cada elemento se trasciende, se *ulterioriza* por cuanto llega a ser algo más de lo que previamente era.

Este despliegue es, en sí mismo, racionalidad, y no porque el despliegue se lleve a cabo siguiendo un plan (el plan lo marca el propio despliegue; el plan es el despliegue), sino porque el despliegue supone superar lo dado, crear un nuevo escenario para cada elemento y para el todo. Lo natural crece en el despliegue, va más allá de sí mismo.

Conectividad y despliegue son lo racional en lo natural, la forma en la materia, el *nous* que une lo natural-singular y da lugar a lo natural-total; lo infinito en lo finito como posibilidad de lo finito de trascenderse infinitamente, *nous* que se individualiza en el ser humano. Al nacer lo humano, es como si el proceso evolutivo hubiese alcanzado un óptimo: la conectividad y el despliegue subsisten, sí, pero ahora se individualizan también en el elemento singular que es cada ser humano.

EL SER, LA FORMA Y LA SUSTANCIA[183]

A cuanto podemos atribuirle propiedades por vía positiva lo llamo "ser". Por tanto, el ser se diferencia del no-ser en el modo por el cual es categorizado. Entiéndase que toda categorización es una atribución de propiedades esenciales, en cuanto las categorías operan sobre las distintas funciones lógicas que puede adoptar el propio ser, o en torno a los géneros o características comunes que unen a los seres entre sí en el plano ontológico. Así pues, el ser implica posesión; la posesión de una esencia como conjunto de las notas lógicas que definen un cierto posible según las categorías, y que lo hacen independiente de otro posible. Pues no puede haber dos seres completamente idénticos, ya que cada posible constituye un grado determinado del "*categorumen*". Y así como no hay dos números que conteniendo la misma cantidad puedan ser discernidos por nuestra razón, si dos seres fuesen totalmente idénticos habríamos de decir que su vinculación intrínseca sería tan intensa que, necesariamente, contendrían la misma esencia, o las categorías aplicadas a ese grado del "*categorumen*" darían un resultado equivalente. Esto también es útil para explicar por qué Dios escoge determinados posibles: hay infinitos posibles, como hay infinitas cantidades, pero Dios, que es la totalidad de lo posible, no puede actualizarlo todo, pues entonces no habría posible alguno (dejaría de haber posibles puros; como es posible que haya posibles puros, Dios dejaría de ser…) y Dios dejaría de ser posible (y perdería la necesidad de ser real, que se deduce del hecho de su posibilidad): Ahora bien, los posibles que Dios escoge son composibles entre sí, por lo que su actualización no altera el plano de los posibles, porque lo real sigue siendo posible. Una ulterior cuestión es preguntarse por qué algunos posibles no son composibles. Responderé diciendo que la composibilidad implica un grado anterior y previo de posibilidad que los puros posibles no poseen. Todos los posibles de grado superior al puro posible han de ser composibles, al menos lógicamente.

El ente no es otra cosa que el ser categorizado, como posible o como real, mediante el modo de la necesidad. Porque lo necesario une lo posible con lo real, afirmando que es apodíctico que de lo posible se derive lo real. El ser, sin hacer alusión a su esencia, puede ser posible o real. La esencia, que posee el ser, lo convierte en posible. Así, todo ser es al menos posible. La puesta en acto de ese posible es la existencia, o independencia lógica de otros posibles.

[183] Texto escrito el 26 de febrero de 2002.

La forma es la categorización de lo posible, el ente de lo posible, y es por tanto universal. La superforma da el peso de lo posible a lo real: la razón suficiente de Dios, que escoge posibles y los naturaliza en el mundo real, o mundo posible donde los entes, los ya categorizados, son independientes de los demás posibles, pues no "inmanen" en su posibilidad, sino que trascienden a la concreción de su posibilidad en lo definido (espacio-tiempo).

La sustancia pertenece, *sensu stricto*, al plano de lo real. Pero también se puede hablar de la sustancia de un posible como característica específica de ese posible, que lo define por sí y no por otros posibles. Porque la sustancia trata del ser en cuanto ser por sí y no por otra entidad. La sustancia trata de lo independiente, de lo real; y también trata, por tanto, de la potencia de ser real que posee un determinado posible.

SOLUTIO QUAESTIONUM PHILOSOPHIAE[184]

PROEMIO: Nuestros razonamientos se basan en un único principio, formulado por Parménides: "El ser es y el no-ser no es". Ya que cuanto pensamos lo hacemos sobre el ser, sólo será necesario postular un principio que determine la naturaleza del ser. Según este principio, el conjunto de ser y no-ser, que llamo *categorumen*, se distingue en virtud de los grados que poseen los no-seres y los seres. Así, el no-ser es más imperfecto que el ser, pues se sitúa en un grado tal que todo cuanto se le atribuye se ha de hacer por vía negativa, no siendo posible obtener ser a partir de él por procedimientos puramente lógicos. El ser, en cambio, es el grado superior del categorumen. Seres y no-seres pueden ser de dos modos diferentes: posible y real. El no-ser no es no posible o no real; mientras que-el ser puede ser posible o real. En el no-ser, la no realidad es el grado inferior del categorumen; en el ser, en cambio, la realidad es superior a la posibilidad. La posibilidad de una realidad es la esencia de esa realidad como universal. La Substancia más perfecta será la que posea el grado mayor del categorumen, y se sigue que ésta habrá de ser totalmente posible y totalmente real, constituyendo el fundamento mismo de la relación entre posibilidad y realidad. La Substancia más perfecta no puede pertenecer al plano del no-ser, porque definimos perfección como la posesión de la cantidad máxima de posibilidad y realidad conjuntamente. Al no-ser pertenece la no-substancia no-perfecta, que es el componente más imperfecto e ínfimo del categorumen. Porque todo cuanto pertenece al plano del no-ser recibe atribuciones por vía negativa, tal que pierde perfecciones en lugar de adquirirlas. Así, sólo la Substancia Perfecta, que conocemos como Dios, es totalmente posible; y al ser absolutamente universal, abarca todos los planos del ser, tal que las singularizaciones que se podrían dar en lo real están en ella contenidas de un modo tan supremo, que, por ser posible, es real.

Dificultades:

1) ¿Por qué hay esencias composibles y otras no, cuando todos los posibles son simples y positivos de por sí?

Al ser posibles simples, su fusión o unión esencial implica un grado de posibilidad aún más puro, pues es más difícil de imaginar un círculo que se acerque a un cuadrado que un círculo por sí mismo. Se alejan aún más de la realidad. Pero en esa unión se da un *paso al límite* para superar la barrera de infinitesimales, tal que se llega al plano del no-ser no-posible. Para

[184] Texto escrito el 24 de febrero de 2002.

hacer algo menos real y más puramente posible se ha de emplear *el método de la derivación metafísica* (que es una aplicación del mismo método existente en la matemática). Habremos de concluir que si se deriva la función de ese posible simple se alcanza un no-ser (no hay derivada). Los posibles son los modos en que se puede interpretar la totalidad divina (la parte sin el todo, ya que el Todo lo es Dios). Dios elige ciertos posibles y no otros para hacerlos reales porque escoge los grados más elevados y que más se asemejan a Él, quien no es sólo posible, sino que es también real. Así, Dios elegirá los que posean un mayor grado de posibilidad y que por tanto sean composibles, pues al derivarlos no caen en el plano del no-ser. Dios elige los posibles más elevados porque su interacción como reales (paso al límite) se irá acercando indefinidamente hacia la misma realidad divina (se dirigen hacia Dios). Así ocurre con el hombre, que es imagen de Dios. Todo lo posible de grado superior al mero posible, o que al derivarse no caiga en no-ser, puede ser real. No hay, en realidad, círculos (y esto es un hecho que podemos apreciar con notable claridad en la física de los cuerpos: no hay círculos propiamente dichos, círculos categóricos y simples que contengan en sí toda la perfección posible atribuida a un círculo; los movimientos circulares uniformes que estudia la cinemática son ideales), pues si fuesen reales, serían como la frontera entre el no-ser y el ser en el grado máximo del ser (la realidad). Tengamos en cuenta que un círculo está muy cerca del no-ser, pues alcanza un grado tal de idealización que los convierte en posibles casi puros, situándolos muy cerca de los límites del ser. La matemática es la ciencia que trata con posibles, la ciencia universal. Es aplicable a la descripción de la naturaleza en virtud de su axiomatización: lo axiomático es una huella de lo real en esta disciplina, porque no existen axiomas en el mundo de los posibles, sino que éstos sólo operan en lo real.

2) Lo real parece inferior a lo posible, pues lo posible se caracteriza por su universalidad, mientras que lo real, con la excepción del Ser Supremo, se limita a substancias concretas e individuales.

Es cierto que lo que es más posible posee un mayor grado de perfección: es el caso del espíritu, pues el espíritu es infinito, trasciende de lo concreto para llegar a lo universal, y no está regido por los axiomas del mundo real. Sin embargo, es necesario advertir la perfección de lo real. Porque lo posible está limitado por su dependencia intrínseca de la mente de quien sea capaz de concebir los posibles; lo real, por el contrario, goza de independencia respecto a la mente del cognoscente. Todo ser es, al menos, posible. La esencia de los seres alude a su posibilidad, mientras que la existencia o esencia actual de los seres hace referencia a su realidad, a su independencia. Para que haya posibles es

necesario que exista una mente que los piense y conciba: como el hombre es contingente y no es absoluto, también fue en un momento sólo posible, antes de que existiese. A partir de estas razones se prueba la existencia o independencia de una Substancia Suprema y Perfecta, máximamente independiente, que llamamos Dios. Ahora bien, Dios es tan simple que constituye el nexo entre la posibilidad y la realidad. Para ilustrar estas reflexiones considero oportuno mencionar los fractales matemáticos, donde hay tanto detalle en el todo como en la parte. Dios es el Todo, pero contiene de un modo tan perfecto e íntegro lo posible, que es simplemente posible, Perfecto e Ideal. Pero su posesión de lo posible es integrable *ad infinitum*: Dios siempre trasciende e incrementa su ser; tanto que su propia noción, la de Aquél cuyo mayor no puede ser pensado (como explica San Anselmo), o la de Totalidad de la Posibilidad, conlleva apodícticamente su realidad infinita. Por ello, nos es lícito decir que Dios es el que es (Ex. 3,14), pues Él une todos los planos del ser en virtud de su máxima perfección. Dios enlaza lo posible y lo real, y permite que haya posibles que también sean reales.

Los meros posibles no contienen ningún detalle: son tan universales e ideales que no son cognoscibles *per se*. Nosotros, de hecho, sólo conocemos semejanzas de círculos, pero no círculos reales. Lo real abarca un mayor número de grados positivos del categorumen.

3) Cómo puede haber más posibles aparte de Dios.

Al igual que hay otros seres reales además de Dios, los cuales dependen contingentemente de Dios en virtud de que Él posee su razón suficiente como conjunto de sus causas extrínsecas últimas (sin embargo, no posee las causas intrínsecas de los demás seres, pues entonces sí que habríamos de decir que todo es Dios, lo cual se contradice con nuestra experiencia de la imperfección de lo real; pero lo intrínseco no puede ser sin lo extrínseco), hay otros posibles que no son Dios. Pero estos posibles son modos que tiene Dios de entenderse a sí mismo, o formas que Él deduce de su esencia, mediante la reducción ideal de sus perfecciones. Porque Dios, al ser totalmente posible y totalmente real, posee una visión y un dominio claros sobre lo posible a partir de lo real, y sobre lo real a partir de lo posible. Así, los posibles son porque Dios es, y la razón suficiente opera en los posibles del mismo modo que lo hace en los reales.

4) Por qué Dios escoge algunos posibles en lugar de otros.

Dios decide actualizar o "realizar" ciertos posibles porque comprende que pueden interaccionar entre ellos, y alcanzar un grado mayor de ser. Dios sólo elige los posibles que tienen la capacidad de ser reales. Y esa facultad se deduce

de su esencia, del grado de ser que posean. No podemos atribuir a Dios injusticia por no actualizar ciertos posibles: el categorumen debe estar ocupado en todos sus niveles, pues de lo contrario no sería posible que los seres tendiesen hacia su fin, ya que para trascender de un grado de posibilidad o de realidad a otro es necesario efectuar un paso al límite que implica cubrir un número infinito de esencias. Ahora bien, esto no sería posible si no hubiese una esencia en cada nivel. Hemos de postular, por tanto, que no todo puede ser posible y real al mismo tiempo, sino que tiene que haber puros posibles.

5) Si el no-ser es un posible.

El no-ser no-es no-posible. La nada no puede ser absoluta, en todo caso será no-absoluta. Sólo podemos operar por medio de la negación. Pero esta negación es objetiva: a saber, el ser no es la negación del no-ser. En este punto discrepan, pero en realidad confluyen, lógica y metafísica. Porque lógicamente es cierto que negando el no ser obtenemos el ser. Pero metafísicamente es falso: el ser es la negación del ser, y no al contrario. También podemos probar lógicamente que el ser es siempre superior al no-ser: las negaciones que apliquemos son en sí no-seres. Pero al ser se le puede negar, para obtener no-ser. Por el contrario, al no-ser no se le puede afirmar para obtener ser, pues para afirmarlo hay que volver a negarlo.

El no-ser no-es no-real. Ningún posible es real de por sí: si lo es, ya no es posible, sino real (y por tanto posible; pero de lo meramente posible no se deduce una realidad, como de la falsedad del universal no se deduce la falsedad del particular; así, si digo que "todos los cisnes son blancos", emito una sentencia universal falsa de la que no puedo inferir que la proposición "Algún cisne es blanco" sea igualmente falsa).

6) ¿Por qué hay entes en vez de nada?

Por el hecho de que el categorumen debe poseer todos los grados no-posibles y posibles de ser. Como el no-ser es más imperfecto que el ser, por sí sólo, sin un ser que negar, no-podría no-haber no-subsistido.

7) Si Dios puede aniquilar el mundo; y si el no ser no existe (no es no real), ¿cómo podría aniquilarlo?

Dios no puede aniquilar el mundo, si por mundo entendemos el categorumen, porque Dios es el fundamento mismo del categorumen, la totalidad absoluta, y si se aniquilase, aniquilaría su capacidad de haberse podido aniquilar en algún momento (pues para Dios no hay sucesión temporal, y cuanto hace se realiza en un presente eterno y continuo; sus acciones operan en niveles inferiores de categorumen —Dios no puede crear

seres semejantes a sí mismo—, porque al ser la eternidad un atributo categórico que sólo corresponde a Dios, en esos grados no hay eternidad, y sus acciones pueden diferenciarse nítidamente unas de otras). Por ello, si Dios cambiase las verdades lógicas, e incluso se transformase a sí mismo en no-ser (por poner casos extremos), estaría alterando el fundamento del categorumen de tal forma que alteraría los grados máximos de la posibilidad y de la realidad, que en realidad son Él. Pero como en esos grados máximos no hay distinción temporal, si se destruyese a sí mismo, habría destruido también su capacidad de destruirse, y así indefinidamente, de donde se deduciría que Dios sólo podría ser. Sin embargo, en teoría Dios sí podría aniquilar seres inferiores. Pero demostraremos que tampoco es posible por otra razón lógica: al ser Dios el fundamento del Ser, Él es absolutamente racional, pues constituye la razón máxima de todo cuanto es. Aniquilando algún ser, actuaría como un déspota, delatando la imperfección e irracionalidad de sus obras. Pero como todo cuanto es, es de por si bueno y positivo (al haber trascendido del plano del no-ser, en cuyo límite se fija la frontera de lo lógicamente positivo y negativo), Dios destruiría algo bueno, lo cual es imposible, pues lo bueno tiene su razón última en Dios, y Dios mostraría la imperfección de sus obras.

8) ¿Por qué el mal es una privación del bien, y no el bien un perfeccionamiento del mal, o incluso una privación del mal?

Por lo respondido a la pregunta 5, el ser es objetivamente más perfecto que el no-ser. Así, el mal, como imperfección por antonomasia, es una privación, o un no-ser con respecto a un no-ser (pues no estoy hablando del no-ser en términos categóricos). Tampoco podemos decir que el bien sea un perfeccionamiento del mal, porque el ser no se deriva del no-ser, sino que los posibles –y el bien contingente es un posible– los deduce Dios de su totalidad. Dios creó esos posibles *ex nihilo* porque no lo hizo a partir de nada que existiese ya, sino que analizando la imperfección del no-ser, en virtud de su Inteligencia y de su Poder, creó seres.

9) ¿Podría ser el principio de toda la realidad un Dios malo, que crease cosas malas? Pues una de esas cosas, al ser mal, actuaría mal contra su creador y se convertiría en algo perfectamente bueno.

Dios no puede ser malo, pues es contradictorio: un ser que es categóricamente y que sin embargo también está privado por un no-ser de igual modo categórico. Esto es imposible. Además, sería imposible que algo actuase mal contra su creador, puesto que los efectos siempre son inferiores a las causas, pues éstas poseen las razones de su principio y de su fin.

10) ¿Es natural que los seres vivos hayan de morir? ¿Es más perfecto un ser inerte que un ser vivo porque éste no ha de morir?

Los seres vivos que mueren abandonan la realidad dimensional a la que están sujetos. Esto conlleva el paso a una realidad aún más perfecta, que es la del mundo espiritual, más cercano a la Substancia Suprema. Los animales y demás seres carentes de espíritu mueren, pero su materia revierte al mundo material, tal que ésta podrá ser utilizada por otros seres vivos, incluso por el hombre, que es quien puede gozar de la perfección del espíritu. Decir que un ser inerte es más perfecto que un ser vivo porque no tiene que morir es tan erróneo como afirmar que el no-ser es superior al ser porque no tiene que ser: el ser inerte no puede morir, y está recluido a las mismas dimensiones reales, sin posibilidad de cambio; el no-ser está privado de la perfección que aparece en el ser, de la posibilidad de progresar hacia la independencia absoluta, la de Dios, pues necesita negar seres para no-ser.

11) Si no hay nada querido que no haya sido previamente conocido y a Dios no podemos conocerlo; ¿cómo podemos amar verdaderamente a Dios? ¿Amamos a Dios o a la idea?

En efecto: para amar es necesario conocer, pues amar es el paso ulterior al conocer: es el perfeccionamiento del conocimiento, que lleva a comprometer no sólo nuestro intelecto, sino también nuestra voluntad. Pero es falso que no podamos conocer a Dios: hay cinco demostraciones distintas de su existencia.

La primera parte de la idea que tenemos de Dios, y que hemos adquirido del análisis de otras ideas, que nos lleva a pensar en la idea de un Ser Total. Al no ser esta idea contradictoria, pues es Posible, deducimos que es también real. Ésta es, básicamente, la prueba ontológica.

La segunda es arjeteleológica, pues atiende a la naturaleza de principio y fin: puesto que los seres no poseen la razón de su existencia en sí mismos, tiene que haber un Ser Necesario, Causa de todo cuanto es.

La tercera lo demuestra desde las verdades eternas de la lógica, que se reducen a las categorías positivas. Estas verdades no serían posibles si no existiese un ser que fuese totalmente posible en todos los mundos posibles, y que por tanto constituyese su fundamento. Su existencia es apodíctica, puesto que la posibilidad y la realidad requieren que exista un Ser totalmente posible que responda a una de las características de un mundo posible: la de un ser que sea totalmente posible y totalmente real.

La cuarta lo hace por la presencia de la fe en el mundo: la fe no procede de la experiencia sensible, pues muestra lo espiritual. Es

necesario postular que haya una Causa espiritual que responda en última instancia a su presencia.

La quinta procede de los argumentos morales: "Si Dios no existe, no hay virtud" (Dostoyevski). Si no existiese un Ser Perfecto, Conocedor de todo, no habría autoridad legítima alguna que pudiese castigarnos o recompensarnos a causa de nuestras acciones. La idea de injusticia repugna a todos los hombres, luego no es posible en todos los mundos posibles (no es posible en el mundo posible del gusto de los hombres). La de justicia, por el contrario, es ansiada por todos. Como sólo hay estos dos extremos (no hay justo medio entre el ser y el no ser: o hay justicia o hay injusticia, si bien éstas pueden ser de diversos grados), y el de la justicia prevalece, hemos de postular la existencia de un Ser Máximamente Moral y Justo.

En todas las vías, concluimos que existe una Substancia Total, que llamamos Dios.

Podemos conocerla a la luz de nuestra razón: a la luz de nuestra fe podemos amarla, perfeccionando así en sumo grado nuestra inteligencia.

12) Tenemos un conocimiento innato de Dios, pues la idea de infinito procede de nuestro conocimiento directo, evidente e inmediato de la existencia de Dios. Este conocimiento es el primero y originario de todos nuestros conocimientos, y esta visión inmediata de Dios es una intuición esencial a nuestro espíritu y fuente de todo conocimiento.

Refutaré las tesis ontologistas diciendo: primero, que mi sistema no es en modo alguno ontologista, pues no he partido directamente de Dios, sino que he comenzado analizando la naturaleza del ser; segundo, que el argumento ontológico no es ontologista, como tampoco lo son las pruebas *a posteriori*, sólo que en el argumento ontológico se da un entimema en el que se omite la justificación de la procedencia de la idea de Dios.

Para conocer a Dios hemos tenido que partir, según el modo más simple y directo, de la idea que tenemos de Él. Pero esta idea no se encuentra directamente presente en nuestra mente, porque la deducimos a partir de la "sublimación" o atribución del máximo grado posible a las ideas más imperfectas que tenemos. Ahora bien: nuestro conocimiento es principalmente sensitivo, y en la experiencia no encontramos idea alguna de Dios. Si tuviésemos la idea del Ser Infinito de forma innata en nuestra mente, habríamos de postular que nuestras categorías lógicas han realizado sus primeras operaciones poseyendo ya la idea de lo infinito, a partir de la cual se puede deducir todo. Pero esto no es posible, por dos razones:

porque hay hombres que no conocen a Dios o que incluso niegan su existencia, y, en segundo lugar, porque conociendo de forma tan inmediata lo total y absoluto, nuestra mente no ansiaría buscar conocimientos ulteriores, ya que sus categorías se encontrarían máximamente representadas en la perfección suprema de este ser. Pero el hombre siempre desea saber, está constantemente abierto al ser. Esto indica que, aunque podamos probar la existencia de Dios, al no tener un conocimiento directo, una visión de su magnificencia, aún ansiamos estar junto a Él, para admirar su grandeza y su gloria.

13) De la relación entre el ser y el conocer.

Hemos dicho que las categorías son las formas o estructuras del categorumen. Las categorías no son puros posibles, ni simples reales, sino que constituyen el modo de articularse la posibilidad y la realidad, y la no-posibilidad y la no-realidad. Así pues, las categorías no son sólo lógicas, pues también poseen un fundamento ontológico. De hecho, ellas son las que relacionan lo posible con lo real en virtud del modo de necesidad, que en último y absoluto término reside en el Ser Supremo. El ser humano, capaz de conocer lo posible (y esto prueba su trascendencia y la universalidad de su mente), intelige mediante las categorías, ya que éstas rigen los procesos lógicos que tienen lugar en su intelecto. Sin embargo, de lo expuesto también se deduce que las categorías articulan el modo de darse la realidad, pero como pertenecen al fundamento mismo de las cosas, las categorías no representan, sino que estructuran la "cosa en si": el *noúmeno* kantiano. Vemos, por tanto, que hay una reciprocidad intrínseca entre sujeto cognoscente y objeto conocido, gracias a la necesidad que une posibilidad y realidad. Esto no podría ser de otra manera, porque si no hubiese tal reciprocidad basada en las categorías, no existiría modo alguno de relacionar lo universal con lo particular. Pero también hay argumentos de carácter metafísico, ya que el hombre vive, progresa, actúa; es capaz de hacer reales ciertos posibles (el caso más evidente es el de la invención de la escritura, materialización del lenguaje como vehículo de nuestros pensamientos, concreción de lo formal y abstracto en lo particular). Todo esto no podría ocurrir si no hubiese una relación recíproca entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido: si el hombre no conociese esencias, cosas en sí, sino que su intelección se limitase a lo fenoménico, esto se debería a que la cosa en sí no guarda semejanza con el intelecto del cognoscente, y que por tanto el cognoscente no puede asimilar las formas o estructuras que definen la esencia del objeto. Pero esto es falso: la reciprocidad existe en virtud de las categorías.

14) Si Dios es libre.

Siendo Dios el ser máximamente real, diremos que es el máximamente independiente, pues de Él depende todo cuanto es. Lo real es independiente: la mente del cognoscente no puede influir efectivamente en la esencia de lo real, como puede hacerlo en la esencia de lo posible (por ello decimos que los principios primeros y universales, como el de no-contradicción, tienen una base lógica y una base ontológica). Lo independiente es capaz de ser libre, pues la libertad supone posesión de inteligencia y de voluntad. Sólo los seres racionales pueden ser, por tanto, libres: son capaces de trascender de su necesidad para decidir cuáles han de ser sus propias acciones. Los seres que no son libres son inmanentes, pues están obligados por naturaleza a permanecer en las limitaciones de su propia naturaleza. Por tanto, Dios es libre. Puesto que todo procede del poder creador de Dios, la libertad de Dios es máxima, porque no hay nada excepto Él que haya decidido las acciones de demás seres (Dios no se rige por el tiempo). El acto creador es fruto de su perfecta voluntad, por la cual quiso que el no-ser tomase ser, y confirman su potestad absoluta sobre el categorumen (Dios sólo pudo crear a partir de la nada, pues si lo hubiese hecho a partir de algo, sólo podría haber sido a partir de sí mismo, lo cual es absurdo, pues Dios tendría que "extender" porciones de su espíritu, algo que viola su simplicidad y su infinitud). Se sigue, pues, que Dios es necesariamente libre, al poseer una inteligencia y una voluntad sumas. Por otra parte, nada limita a Dios, pues ocupa el grado absoluto del categorumen, del todo. Porque si Dios no fuese libre, esto se debería a que existiría otra autoridad más legítima y poderosa que Él. Lo cual es imposible, si entendemos a Dios como el Ser.

15) De qué modo dependen todos los seres de Dios.

Dios posee la razón suficiente de todos los seres, en cuanto Él es su principio y su fin, y desde estas causas extrínsecas se originan las causas intrínsecas que definen a los entes. Así, todo lo que es no sería si Dios no fuese, por lo que la dependencia es total. Los entes no participan del ser divino, sino que forman parte de la razón suficiente universa: tienen su razón primera y última en Él. Esta vinculación es mucho más poderosa que la participativa y analógica: si los entes participaran del *ser* de Dios, habría que suponer que lo imperfecto participaría de lo perfecto, y lo limitado de lo ilimitado. Y en ese caso surgiría la pregunta de cómo lo imperfecto puede tomar parte de lo perfecto. Para responder a esta cuestión tendríamos que hacer uso de la teoría de la razón suficiente, diciendo que lo imperfecto tiene su razón en Dios, y que de este modo su dependencia es tan intrínseca que cabe hablar de una participación. Así que la teoría de la

razón suficiente precede a la de la participación, por lo que ésta segunda resulta innecesaria.

16) Sobre el tiempo.

El tiempo fue creado por Dios como dimensión de la realidad que categoriza a la materia. Dios, al no ser material, es eterno, o no tiene tiempo. Pero también es real. Luego Dios es el único ser real que está fuera del tiempo, o por así decirlo, que posee una visión íntegra de todos los tiempos pasados, presentes y futuros como si de un presente continuo se tratase. Pero Dios sólo conoce los posibles en sí y los reales en sí. Desde estos supuestos se pueden reconciliar la presciencia divina y la libertad humana. Espacio y tiempo son por tanto recreaciones de lo posible en lo real, esencias no actualizadas por completo que afectan al todo de lo real y por ende a cada uno de los individuos, pero que, en virtud de las propiedades emergentes, conservan cierta independencia que los hace aptos para ser cuantificables. Espacio y tiempo son la esencia de cada sujeto en su relación con el categorumen positivo: en sí (espacio) y deviniendo (tiempo; el tiempo complementa al espacio al medir no el ser sino el devenir del ser; concierne a lo creado, porque es la huella de la razón suficiente como superforma, fruto de la actuación de la Inteligencia de Dios, que ha dotado de realidad a lo posible, ha hecho de las esencias actos; el tiempo conserva parte del carácter potencial que las esencias poseen de por sí, antes de ser actualizadas según la razón suficiente —la cual, como superforma, enlaza las formas puras, posibles puros, con las formas substanciales actualizadas con la materia—). El tiempo es la referencia del movimiento, del tránsito de la posibilidad a la realidad. El tiempo es por tanto la única dimensión que está destinada a permanecer en continuo movimiento *de por sí,* puesto que todo cuanto es carece de perfección absoluta, y por tanto se mueve hacia un fin. Esto se justifica en el plano metafísico a partir de estas premisas (el principio de no-contradicción y la noción de superforma). Espacio y tiempo no son completamente "nouménicos": habremos de llamarlas "realidades conectivas", que "estructuran" el todo en la unidad, estableciendo un marco de referencia, unas dimensiones en las que el cuerpo descubre la manifestación de su propia esencia. Espacio y tiempo son conjuntores ontológicos. Einstein dinamita el espacio, que deja de ser algo absoluto para considerarse entidad relativa; el espacio-tiempo pasa por tanto de una posición unívoca como *formas a priori* de nuestro entendimiento (posibilitadores restringidos metafísicamente al plano ideal) a una posición de justo medio entre su completa idealización y su total ontologización.

17) Si es posible que la carne resucite.

Esta verdad, que conocemos por Revelación (como la existencia de los ángeles), no se puede probar filosóficamente. En todo caso, diremos que es posible que la carne resucite. Parece que no es así, puesto que la resurrección de la carne para disfrutar de la eterna presencia junto a Dios implica en cierto modo una materia eterna. Sin embargo, tal materia no sería eterna, sino infinita, pues ya tendría un origen. Y su infinitud es posible, al igual que es posible la infinitud cuantitativa. La materia infinita no como ilimitación, sino como posesión íntegra de lo cuantitativo. Pero en cuanto es cuantitativa ya está categorizada y limitada, mientras que Dios, que es Posible, Real y Necesario, no está limitado por ninguna categoría.

18) ¿Cómo conciliar la inmaterialidad divina, o el hecho de que Dios no sea experimentable sensiblemente, con el Misterio de la Encarnación? ¿Cómo se salva la libertad humana?

El hombre sólo es auténticamente libre cuando conoce la verdad. La libertad implica necesariamente un conocimiento de los posibles. Conociendo a Dios se es máximamente libre, pues se tiene conciencia del Fin último de nuestra existencia. Si dijésemos que nuestra capacidad de demostrar la existencia de Dios nos hace menos libres, o que Cristo, Dios hecho hombre, nos priva de nuestra libertad, cometeríamos un grave error: ¿cuál es el propósito de la libertad? Poder decidir la vía que lleve a la plenitud, a la verdad. Una libertad que conduzca al mal esclaviza, libera del bien, y por tanto dirige al mal (pues el mal es objetivamente privativo; el bien no es negación de nada). En cambio, cuanto conduce a la verdad también conduce al bien: lo verdadero es bueno. ¿Qué es lo bueno, sino la perfección de lo real? ¿Y qué es lo real, sino lo verdadero, o lo que asemeja posibilidad con realidad del posible? Por tanto, cuanto sea bueno es verdadero; y el Sumo Bien es la Verdad Suprema. Como la auténtica libertad lleva apodícticamente al bien y por consiguiente a la verdad, la auténtica libertad sólo se da cuando el hombre conoce, esto es, ama a Dios.

Dios es, efectivamente, Espíritu. Pero su deseo es omnipotente (puede todo cuanto no es contradictorio), y tan grande fue el de redimir a la humanidad que se hizo Perfecto Hombre, es decir, carente de pecado (y por tanto trascendentalmente, en cuanto hombre, ilimitado, pues lo que priva al hombre es el pecado, la limitación voluntaria de sus acciones manifestada materialmente), perfeccionando la naturaleza humana mediante la excelsa perfección del deseo que le movió a encarnarse. Pues el fin de ese deseo (la salvación de las almas) era tan magnífico, que por sí solo perfecciona la naturaleza humana.

ARJETELEOLOGÍA METAFÍSICA[185]

1. El estudio del ser es el objeto de la metafísica, y el propósito final de esta disciplina es Dios, el Ser Absoluto, quien reúne en sí el absoluto del conocimiento metafísico. Por tanto, al ser el hombre la criatura que busca a Dios, y consistir la metafísica en la búsqueda intelectiva del Ser Supremo, el hombre es el ser metafísico.

La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. Por ello, en la elaboración de nuestro sistema, lo primero que competerá estudiar es, antes que al propio ser, la naturaleza de las operaciones intelectuales del sujeto cognoscente, en este caso la persona. La epistemología precede por tanto a la ontología; y la conjunción de ambos saberes constituye la base de la arjeteleología, el estudio de la naturaleza de los principios y de los fines.

La primera distinción metafísica separa el ser del no-ser. Para corresponder a tal separación, hemos de dividir nuestro trabajo en dos partes: la que se centra en el ser y la que estudia el no-ser, para proceder más tarde a unificar contenidos y resultados. De la distinción entre el ser y el no-ser se sigue una que es, si cabe, de mayor alcance: la de posibilidad y realidad. La potencia es la posibilidad, el acto la realidad. La posibilidad es realidad en la mente. Posibilidad y realidad son conceptos elementales del entendimiento que, junto con otras diez estructuras denominadas categorías, hacen posibles las operaciones intelectuales. El paso de la posibilidad a la realidad es en sí un perfeccionamiento de la posibilidad, pues todo lo perfecto aumentara en perfección si su concepto no sólo corresponde al orden lógico de la mente (al de la posibilidad), sino que también se adecua al orden ontológico de la realidad. No hay perfección que no tenga realidad; la posibilidad tiene la capacidad de ser una futura realidad. Pero para que una posibilidad se dé se requiere una realidad previa a partir de la cual desarrollar esa posibilidad. La coincidencia entre posibilidad mental y realidad extramental representa la veracidad de un juicio. Tales juicios serán, por consiguiente, de dos clases: potenciativos, que operan en el ámbito de la posibilidad, y que no se cumplen necesariamente fuera del intelecto; y realitivos, cuya veracidad depende de la esencia de las diversas formas de realidad. Los juicios potenciativos son correctos, es decir, son reales con respecto a la posibilidad (realitivos de los potenciativos), siempre y cuando no entren en contradicción. Las

[185] Texto escrito en el otoño de 2001. Algunas partes representan desarrollos de las ideas anticipadas en *Discurso sobre el carácter metafísico de la especie humana*, escrito en agosto de ese año.

estructuras categóricas del entendimiento son la base de la no-contradicción, a la vez que fundamentan los juicios realitivos. Los denominados juicios analíticos, en los que un predicado se puede deducir de un sujeto, y los sintéticos, en los cuales el predicado de un sujeto se extrae de la experiencia, se pueden denominar potenciativos y realitivos respectivamente. Los elementos intelectivos de ambos juicios son las categorías, que más tarde trataremos. Un juicio analítico se basa en general en uno sintético, pues cuando digo que la casa negra es negra, obviamente el predicado se deduce del sujeto, pero el que yo sepa que la casa negra existe realmente es un juicio sintético. La casa negra puede no existir, pero es posible puesto que no encierra contradicción; sin embargo, "la casa negra es grande" es un juicio sintético, pues si bien es posible que la casa negra sea grande, al no existir contradicción entre sujeto y predicado, tal relación sólo la conocemos mediante la experiencia (lo que Leibniz llamaría "verdades de hecho", frente a las "verdades de razón"). La frase "contar hasta el infinito" es la expresión de un juicio potenciativo pero falso (el infinito es la ausencia de límite, que no puede ser determinada de forma alguna; contar, por el contrario, es en cierto modo "determinar" el comienzo y el fin de una sucesión); mientras que el juicio "san Máximo el Confesor vivió en el siglo II d.C." es realitivo, pero también falso, y su falsedad sólo la podemos conocer por la síntesis de los diversos hechos que acompañan a su noción: por sus actividades y pasividades, cuyo estudio corresponde a la historia y a la patrología. Los juicios potenciativos también pueden ser sintéticos, pues no sólo nos referimos a la experiencia sensible, sino que también aludimos a la experiencia mental. Así, si yo digo que un cíclope es más grande que un unicornio, tal juicio es claramente sintético, ya que estoy predicando del concepto de cíclope una relación con otro concepto, el de unicornio, que no se infiere directamente si no es mediante la experiencia mental. Este juicio sería potenciativo y sintético.

Vemos pues que un juicio sólo puede ser realmente verdadero si su corrección se realiza en el terreno realitivo y en el potenciativo, pues mente y realidad física forman parte de una misma realidad, y un juicio sólo correcto como potenciativo es menos perfecto que un juicio realitivo que además no es en sí contradictorio. No pueden existir juicios realitivos contradictorios si están bien formulados y si se corresponden con certeza con la realidad que intentan formalizar, ya que la realidad es la totalidad de la posibilidad. En efecto: si todos los constituyentes de un cierto concepto potenciativo pueden relacionarse íntegramente entre sí adquiriendo un carácter unitivo, al ser la unidad una perfección deducida de las categorías (como se verá más adelante), y la realidad una perfección, se produce una adecuación completa entre lo potenciativo y lo realitivo.

Ahora bien, dijimos que la realidad es una perfección, más perfecta cuanto más real sea (perfección en sentido relativo, no absoluto categórico). El objeto de las ciencias es exponer los juicios realitivos como potenciativos, o lo que es lo mismo: expresar un juicio empírico tal que sea inteligible, para lo cual se emplea como herramienta más eficaz la matemática. Una vez se ha hecho el tránsito de la realidad a la posibilidad mental, lo que antes era una verdad deducida *a posteriori*, se convierte en una verdad *a priori* o analítica. Lo *'a priori'* ha llegado a ser un juicio potenciativo correcto. No podemos situarlo par encima de los demás juicios potenciativos (incluso de aquellos que no han sido verificados a través de la experiencia), pues la característica fundamental de las operaciones del intelecto es la capacidad de no dependencia con respecto a la realidad. Así, yo puedo imaginar un cíclope, pues su idea no es contradictoria, sin tener en cuenta el que exista o no exista, el que sea en acto o no sea. Lo que es seguro es que, en tanto posibilidad no contradictoria, el cíclope es real en mi mente; en cuanto a la realidad tan sólo posee una esencia de entre las muchas posibles. El salto del orden potenciativo o lógico al realitivo es sólo correcto si la cantidad de posibilidad de un concepto es total.

2) La metafísica es la indagación *'ad intra'* del conocimiento teorizado, el cual está limitado por los conceptos categóricos puros del entendimiento, articulados con la experiencia sensible. Así, el conocimiento teorizado es limitado, por contraposición al espiritual.

Distingo entre dos conocimientos, que llamaré *espiritual y teorizado*. El primero es completamente independiente del segundo: las religiones y las creencias que van más allá de lo empírico están basadas en él. El conocimiento teorizado lo componen todas las disciplinas del saber humano. La metafísica teológica es la ciencia más elevada del conocimiento teorizado, ya que se interna en las profundidades de la razón humana, aunque no puede trascender los limites categóricos que separan el conocimiento teorizado del espiritual[186].

El movimiento, en todos los sentidos, es el paso de la posibilidad a la realidad, de lo potenciativo a lo realitivo. El movimiento pleno hace que los juicios potenciativos se adecuen con los realitivos, perfeccionándolos. Ese tipo de movimiento metafísico pertenece al ámbito intelectual, por lo que la actividad intelectual es la operación ontológica superior. La actividad mental es un movimiento intelectual, y como todo movimiento debe partir de un punto que ya esté en acto. Ese punto lo constituyen las categorías, intrínsecas a la noción de mente, y por

[186] Cf. *Discurso sobre el carácter metafísico de la especie humana*, epígrafe 4.

tanto innatas, pues no es concebible una facultad o potencia intelectiva que no parta de un acto. Esas categorías estructuran los diversos juicios según la cantidad, la calidad, la relación y la modalidad. Antropológicamente las categorías llevan a la teoría de los sustratos culturales frente a las tesis difusionistas, y ello explica que el hombre haya podido producir los mismos juicios en contextos análogos. Las categorías articulan y calibran el proceso cognitivo.

Las categorías son doce y de cuatro clases (cuantitativas, cualitativas, relativas y modales), que representan a las condiciones material, formal, eficiente y final. Puesto que sólo hay tres intervalos o situaciones conceptuales (principio, medio y fin), sólo habrá tres categorías por clase. De la cantidad, lo uno, lo mucho y lo todo. De la cualidad, lo positivo (real, actual), lo negativo y lo limitado; de la relación, lo que subsiste por sí o en otro —inherencia y subsistencia—; la causa y el efecto; la acción del agente y del paciente. De la modalidad, lo que puede ser o no puede ser, lo que es realmente o no es realmente (con independencia de la mente) y lo que es necesario o contingente. Kant define las categorías como "conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas" *(Crítica de la Razón Pura, 113)*. Las categorías, en efecto, son el punto 'a quo' desde el cual se efectúan las operaciones intelectuales. No podemos definir la mente como una mera 'tabula rasa', como una mera potencia, pues toda potencia está precedida por un acto. Y el acto intrínseco de la noción de mente es el representado por esos conceptos puros del entendimiento que articulan los procesos mentales con la experiencia sensible: los juicios potenciativos con los realitivos. Son los auténticos "elementos o átomos" de los procesos intelectivos. Las categorías estructuran las operaciones intelectuales; su función es por tanto organizativa, no productiva, y por ello los seres humanos suelen seguir pautas de razonamiento análogas (un ejemplo sería la coincidencia de muchos sistemas legales o filosóficos, no porque la experiencia sensible haya sido la misma para los diversos grupos humanos, sino porque las estructuras mediante las cuales han articulado esas experiencias con su formulación o elaboración mental han seguido vías comunes). Esto también permite al hombre alcanzar la veracidad de los juicios realitivos, ya que le permite expresar esos juicios mediante estructuras similares. Las categorías, por la tanto, no se abstraen de la experiencia, sino que actúan como cauce a través del cual la experiencia sensible es trasladada a la experiencia mental.

Las categorías pueden resultar un instrumento eficaz para producir juicios metafísicos sólidos. Se puede operar con ellas mediante matrices,

disponiendo el número de la clase (cantidad: l; calidad: 2...) en la fila superior, y el número de la categoría dentro de esa clase (1-3) en la inferior.

$$\begin{matrix}\binom{1}{1}\binom{1}{2}\binom{1}{3}\\ \binom{2}{1}\binom{2}{2}\binom{2}{3}\\ \binom{3}{1}\binom{3}{2}\binom{3}{3}\\ \binom{4}{1}\binom{4}{2}\binom{4}{3}\end{matrix}$$

corresponde a las categorías de unidad, pluralidad y totalidad; realidad, negación y limitación; inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia. En lugar del signo $=$, emplearemos $|=|$ (literalmente, "valor absoluto del igual", que leeremos como "categóricamente igual"). En una misma matriz podemos introducir varias categorías a la vez simbolizando los paréntesis matemáticos como juicios múltiples, indican que esas categorías se predican conjuntamente.

Así, la totalidad de la posibilidad a la que nos referíamos con anterioridad se podrá representar como

$$\binom{1}{3}\cdot\binom{4}{1}|=|\binom{4}{3}$$

pues sólo el Ser Necesario posee la totalidad de la posibilidad.

$$\binom{1}{1}\begin{pmatrix}2 & 4\\ 1 & 3\end{pmatrix}|=|\begin{pmatrix}2+4\\ 1+3\end{pmatrix}|=|\binom{6}{4}$$

Puesto que sólo hay cuatro clases de categorías, operamos $6-4=2$ y $4-3=1$: $\binom{2}{1}$, "realidad". En efecto, si predicamos realidad y necesidad conjuntamente, y al mismo tiempo unidad, el sujeto de ese predicado es Real y Total, pues el uno necesario es la totalidad de la perfección:$(r.n)\cdot u=T$; $\frac{T}{u}=(r.n)$, el total, siendo (este gerundio lo expresa la fracción) uno, es real y necesario.

$$\binom{1}{1}\begin{pmatrix}2 & 4\\ 1 & -3\end{pmatrix}|=|\begin{pmatrix}2+4\\ 1-3\end{pmatrix}$$

si ese sujeto no es Necesario, no puede ser absolutamente real, total, pues es contingente. También se pueden advertir contradicciones:

$$\binom{3}{2}\binom{3}{-2}|=|\binom{9}{-4}$$

$9-4-4=1; -4+3=-1; \binom{1}{-1}$: "no uno". Lo que es causa no puede ser al mismo tiempo efecto, por eso el resultado de ese predicado es "no uno".

$$\begin{pmatrix}1 & 2\\ 1 & 1\end{pmatrix}\cdot X|=|\begin{pmatrix}4 & 4\\ 1 & -2\end{pmatrix}$$

$$X=\begin{pmatrix}a & b\\ c & d\end{pmatrix}$$

$$\begin{pmatrix}a+2c & b+2d\\ a+c & b+d\end{pmatrix}|=|\begin{pmatrix}4 & 4\\ 1 & -2\end{pmatrix}$$

$$a+2c=4$$

$$b+2d=4$$

$$b+d=-2$$

$$d=6$$

$$c=3$$

$$a=-2$$

$$b=-8$$

$$\begin{pmatrix}-2 & -8\\ 3 & 6\end{pmatrix}|=|X$$

$$\begin{pmatrix}1 & 2\\ 1 & 1\end{pmatrix}\cdot\begin{pmatrix}-2 & -8\\ 3 & 6\end{pmatrix}|=|\begin{pmatrix}4 & 4\\ 1 & -2\end{pmatrix}$$

un primer predicado consistente en unidad y realidad, por uno segundo que niega la no-limitación junto con otro que niega la necesidad, resultan en uno que afirma la posibilidad de la no existencia. En efecto, algo que es real, para que se obtenga un predicado que afirme la posibilidad de su no-

existencia, habremos de predicarlo junto con una limitación y una contingencia.

3) El proceso cognitivo se compone de tres facultades: entendimiento, conocimiento y razón. El entendimiento aprehende la esencia del objeto, el conocimiento elabora el juicio sobre lo entendido y la razón lo formaliza, organizando y ordenando los contenidos del conocimiento de acuerdo con las estructuras categóricas.

El entendimiento es la facultad de los conocimientos (así lo expresa Kant en su *Crítica de la razón pura,* I, cap. II, 3, 2, 15. La razón es la potencia máxima del conocimiento, cuya esencia consiste en ordenar. Por idea entiendo la conceptualización de la esencia de un objeto de forma potenciativa desarrollada según las categorías. Como el concepto se deriva de la abstracción, la idea se puede equiparar con el concepto en cuanto contenido intelectual abstraído de un ente real. Las categorías no se abstraen de la realidad, sino de la propia noción de mente. Del concepto se pasa al juicio, que puede ser potenciativo o realitivo. Un concepto, abstraído de la experiencia sensible, es por ende potenciativo correcto (no contradictorio), al mismo tiempo que realitivo. Un concepto es el nexo entre ambos tipos de juicios. El raciocinio es la organización de los conceptos juzgados. Concepto, juicio y raciocinio son equiparables a entendimiento, conocimiento y razón; y todos tienen las categorías como base. La idea de justicia resulta de la experiencia articulada mediante la categoría de comunidad (acción recíproca entre agente y paciente). Así, en la elaboración de la idea de justicia participan los juicios realitivos, a modo de abstractores, y los potenciativos como sistematizadores y universalizadores[187].

La intuición combina memoria y entendimiento. En efecto, cuando yo intuyo algo, el juicio que estoy emitiendo es potenciativo por concepto, y será correcto si no incurre en contradicción. Ahora bien, un juicio potenciativo puede ser sintético si opera con la experiencia mental. En el caso de la intuición, los juicios son potenciativos y sintéticos, pues nos basamos en los conocimientos ya adquiridos presentes en la memoria, y en nuestra capacidad de entendimiento o aprehensión primera, a partir de cuyos resultados nuestra mente es capaz de operar por los cauces de las categorías y asistida por los datos de la memoria para elaborar ciertas conclusiones, de mayor alcance cuanto mayor sea el entendimiento del sujeto. La inteligencia es la base del entendimiento, y de todo el acto cognitivo, pues es una capacidad por la cual el sujeto pensante puede relacionar los distintos juicios realitivos entre sí para formular diversas conclusiones. La

[187] Cf. *Discurso sobre el carácter metafísico de la especie humana*, epígrafe 6.

inteligencia es, de este modo, una facultad de comprensión que permite identificar conceptos y combinarlos en juicios comunes, agrupados y ordenados por la razón.

El grado de intelección de las substancias depende del carácter de sus conceptos puros. El Ser Perfecto basará su esencia en conceptos absolutamente apriorísticos; es por tanto Intelecto Absoluto.

4) El alma humana es la portadora del entendimiento, del conocimiento y de la razón; la base del sujeto pensante y activo, determinado por la materia. El intelecto es la potencia máxima del alma racional, y todas sus operaciones pertenecen al plano de las formas, infinitas e indivisibles. El alma es inmortal, en virtud de su participación en términos de potencia y acto de la esencia ilimitada de lo espiritual.

El fisicalismo niega la existencia del alma, sin advertir que toda la realidad material posee un componente formal (más adelante, cuando tratemos la arjeteleología de las causas, veremos cómo se puede probar la necesidad de una forma substancial en todos los entes). La substancia se puede definir como la esencia que se (con)forma a sí misma; que se constituye por su propia acción en entidad. La forma substancial es el principio causal activo que constituye al ente en virtud de su propia acción. La vinculación entre la esencia y la actividad propia es la forma substancia, el ser mismo activo, lo propio de un ente como poseedor de una esencia. La substancia se deriva de la esencia, y la forma de la entidad activa. Es demostrable que hay un principio inmaterial esencial en el ser humano, que le permite trascender de lo meramente sensible; una realidad intelectiva que informa al cuerpo humano, lugar de la experiencia mental.

5) La arjeteleología estudia las causas extrínsecas de todos los entes: su principio y su fin. La razón suficiente contiene en sí la naturaleza contingente de un ente creado y, por lo tanto, el principio y el fin hacia el que tiende. Todos los seres creados son, pues, arjételos: poseen un principio y un fin.

Si analizamos la naturaleza de las relaciones de los entes, advertimos la noción categórica de dos conceptos clave: los de causalidad y dependencia (causa y efecto). La razón suficiente constituye el nexo ontológico entre ambos, pues contiene en sí la realización de la causa o condición eficiente del efecto, partiendo de la posibilidad de la causa de hacer surgir efectos proporcionales a ella en términos de la razón suficiente, que hace que todos los entes sean metafísicamente racionales, y posean en su esencia la realización de su condición final (es decir, si bien

no todos los entes saben cuál es su fin, en su propia razón suficiente, derivada de la actuación de la causa para hacer surgir un efecto, radica su finalidad, ya que la causa sí posee "conocimiento" del porqué del efecto, y esa participación intelectiva se traduce en la razón suficiente). La razón suficiente, al ser formal, sólo puede ser transmitida a una forma, porque para que exista una participación debe haber previamente una identificación, y algo formal como la razón suficiente, indiviso, no puede acceder a la materia, compuesta y partible, al ser dos opuestos. La relación entre dos opuestos se basa en la potencia y en el acto (el que ignora conoce potencialmente y el que conoce es ignorante en potencia), en términos de lo posible y de lo real. La proporción es una forma de relación, pues identifica dos entidades. La materia sin forma es inconcebible, puesto que la razón suficiente que la causa habría transmitido a ese efecto sería ya de por sí formal y trascendente —pues va más allá de lo sensible—): estaríamos ante un ente irracional, ininteligible (el entendimiento es un acto formal) y podría no-ser (al carecer de razón suficiente). Sin embargo, todo efecto posee una causa, y esa materia, por no poseer forma, no tendrá razón suficiente, y por lo tanto no tendrá ni causa eficiente ni causa final. Pero todo ente creado tiene un principio y un fin —es un arjételo—, como muestran los juicios realitivos, y anulando la razón suficiente se anula la causa final y la relación entre causa y efecto: se niega el propio acto causal. Por ello, la aparición de una forma implica la aparición de una materia que soporte dicha forma. Y puesto que la forma surge de la transmisión de una razón suficiente, la materia se origina en el mismo momento en que se crea la forma, cuando se ha producido una "fusión" ontológica entre razón suficiente, portadora del acto de ser que proviene de la causalidad del ente creador, y la noción posible de un cierto ente contingente[188].

[188] El problema de la individuación plantea la relación entre lo universal y lo singular. La negación radical de lo universal equivale a la negación de la abstracción. Ahora bien, la capacidad humana de extraer conclusiones generales de hechos concretos mediante la articulación de conceptos puros del entendimiento o categorías y los estímulos de la experiencia sensible nos remite a un proceso facultativo de la especie humana que le permite trascender de la mera esencia material de los objetos a la realidad formal inteligible que participa de la unidad, singularidad y universalidad del Ser Supremo. Las soluciones tradicionales han abogado por una causa concreta: la materia, la forma especial o materia y forma conjuntamente. La forma pura implica indivisibilidad y unidad absolutas, que sólo se dan en Dios. Materia y forma son indiscernibles en el preciso instante de la unión ontológica trascendental, pues la existencia de la forma es conjunta a la de la materia (en los seres materiales), y el nacimiento de la forma lleva implícito el de la materia (que es la limitación de la forma en cuanto realidad contingente y no necesaria). Así, la causa eficiente o comienzo de la individuación (que también podemos llamar "principio") es la materia, y su conclusión se realiza en la coesencialidad de materia y forma. Dios es el único ser puramente formal y espiritual, la Unidad Absoluta, y Él es su propia Razón, al ser Infinito e

La interacción entre razón suficiente y posibilidad creadora de una causa sobre un posible derivado de su concepto (una causa puede originar efectos proporcionales a ella, a su noción) constituye la forma, y por ende la materia de ese ente. Por tanto, el principio arjeteleológico fundamental es el de la razón suficiente derivada de la potencia causal de todo ente, que puede ser transmitida a tantos entes como posibles encierre la noción de esa causa. La razón suficiente contiene la eficiencia y la finalidad de un ente. Entre el principio y el fin de un ente se encuentran los posibles en relación con ese ente (sus potencias ontológicas: una intrínseca, es decir, por su propia acción, si es una substancia, y una extrínseca: un posible originado por la intervención de otro ente externo sobre ese ente concreto). Así, todo ente posee tantas potencias como juicios potenciativos surjan de su concepto, derivándose de su esencia.

6) Es necesario que exista una Razón Suficiente Absoluta y Suprema de todo cuanto es, Principio y Fin de todas las cosas; Ser Perfecto, Intelecto Puro, Conocedor de todos los posibles de la noción de los entes, al poseer la razón última de todas sus existencias.

Dios es la totalidad de la posibilidad ($\binom{1}{3} \cdot \binom{4}{1} | = | \binom{4}{3}$; la Necesidad). Podremos probar su existencia de tres modos: por su propio concepto (ontológicamente) y por las categorías; por la existencia de arjételos que no tienen su razón última en sí mismos y por la presencia de la fe entre los hombres.

Dijimos en (1) que sólo la totalidad de la posibilidad tenía el privilegio de existir como juicio realitivo si lo hacía como potenciativo. Ahora bien, la noción de Dios es la de un Ente Perfectísimo, la del Ser Supremo y Absoluto. Ya que esa idea no implica contradicción alguna, pues lo Absoluto es infinitamente racional, la idea de Dios será un juicio potenciativo correcto. Pero, ya que no queremos basarnos en los entes creados para demostrar la existencia de Dios, sino en su propio concepto, no bastará con suponer que la idea de Dios, potenciativamente correcta, es de por sí realitiva. Se podría concebir un no-ser y ningún ser, por lo que la existencia de Dios no sería necesaria (de hecho, la necesidad parece aquí un concepto cosmológico, y no ontológico): una nada sin ningún ser.

Infinitamente Racional, y constituir una Necesidad. La concepción de los ángeles como formas sin materias se puede explicar en estos términos: su pura formalidad existe mediante la participación directa del carácter formal y absoluto de Dios. Y esa participación constituye una dependencia, que en teología se interpretaría como el servicio que los ángeles han de prestar a Dios. Y los ángeles que se niegan por su propia voluntad a servirle dejan de gozar de las ilimitaciones de la forma para sucumbir en la más pura privación.

Hemos de probar antes que ningún no-ser podría tener en sí ningún carácter absoluto (incluso el de imposibilidad). El no-ser no es algo, por ello no podemos preguntarnos si el no-ser es posible; en todo caso si el no-ser no-es no-posible. El no-ser es la negación ($\binom{2}{2}$) de todo lo que es el ser; si el ser es, el no-ser no es; si el ser es absoluto, el no-ser no es no-absoluto (no podemos decir el no-ser no es absoluto, porque no estamos procediendo por negación sobre el concepto de absoluto). El no ser no es no-algo (la doble negación no afirma nada con respecto al no-ser, que es negativo por concepto; sólo lo hace con respecto al ser). Ahora bien, el no-ser, ¿puede engendrar otro no-ser? La pregunta es errónea, puesto que al no-ser sólo le corresponde negación, y por tanto diríamos: ¿no-puede el no-ser no-engendrar un no-ser? Lo que está claro es que el no-ser no puede engendrar un ser, pues él no-engendra, en vez de engendrar, y el ser es positivo, no negativo. Puesto que lo negativo es privativo, y lo privativo limitativo, el no-ser no-puede no-hacer no-algo. Ahora bien: la noción de Dios es la de un ente Absoluto y Supremo. Pero lo negativo es imperfecto, pues no puede haber perfección en la negación ($\binom{2}{2} \cdot \binom{1}{3} | = | \binom{2}{6} | = | \binom{1}{3}$); en efecto: la totalidad de la negación da como resultado limitación, lo cual contradice el concepto de totalidad, pues lo total no puede ser limitado, a menos que sea negativo, y esté por tanto limitado al no contener nada positivo; pero eso también se podría decir de lo positivo: está limitado al no contener lo negativo. Puesto que el ser puede ser el no-ser, pero el no-ser no-puede no-ser el no-ser; el no-ser necesita negar el ser para que esté entre sus posibles, mientras que el ser no tiene que negar el no-ser para que lo esté entre los suyos: un ente puede dejar de existir, pero un no-ente no-puede no-dejar de no-existir; el ser es por tanto superior al no-ser). Vemos pues, que un no-ser Absoluto, Supremo y Perfecto, Razón última de los no-seres, es inconcebible y contradictorio, por lo que es un juicio potenciativo erróneo. De ello se sigue que no es lícito pasar del orden lógico al ontológico en el caso del no-ser; pero sí lo es del Ser, puesto que el Ser es Perfecto, y la existencia es un acto, como acto no es sólo potenciativo, sino que también es realitivo. Lo que abarca más realidad será más perfecto que lo que abarca sólo el plano mental. Por lo tanto, Dios existe. Sólo Dios tiene ese privilegio: el trascender del orden potenciativo al realitivo por su propia noción. Por ello, sólo se puede demostrar la existencia de Dios, y no la de ningún otro ser invisible (algo que también ocurre en el argumento cosmológico). Los famosos diez táleros no rebaten nada: los diez táleros no son una entidad perfecta; por ello, no necesitan poseer todas las perfecciones posibles —una de las cuales

es el ser, superior al no-ser, como hemos visto—, mientras que Dios, como Perfección. Suprema, ha de existir.

Volviendo a la absoluta perfección conceptual de Dios, deducimos que Dios es absolutamente inteligente, la Inteligencia Suprema. Siendo la Inteligencia la base de todo acto cognitivo, Dios es el Conocimiento Supremo, la Omnisciencia Absoluta. De la inteligencia se advierte la noción de entendimiento, y el entendimiento está formado por unas estructuras puras anteriores a toda experiencia, denominadas categorías. Sígase que Dios es la Categoría Suprema, la conjunción de todas las categorías positivas y no-privativas en una Única esencia. Las categorías son en Dios las verdades eternas. Identifico, pues, categorías, verdades eternas y los ocho atributos Supremos del Ser: Simplicidad, Perfección, Bondad, Infinitud, Omnipresencia, Inmutabilidad, Eternidad y Unidad; siendo la Perfección la síntesis de todas las demás, que sólo Dios posee (no se puede decir de otro ente el ser simple de modo absoluto, sino sólo en relación con la simplicidad absoluta de Dios). Tal identificación sólo puede ocurrir en Dios, el único ser que tiene el privilegio de existir por su propio concepto. La verdad eterna máxima (la perfección de Dios) es inmutable, y por ende absoluta, pues no hay posibilidad alguna en ella: sólo hay realidad. Dios es total, no plural; afirmativo, no negativo; infinito, no limitado. La totalidad se inserta en su omnipresencia, y la afirmación en la perfección; la subsistencia es el predicado resultante de las ocho verdades máximas, como también lo es la causalidad; la comunidad se enmarca en la bondad, la posibilidad no es predicable de Dios, pues incurriríamos en contradicción, al ser Dios la Perfección Suprema y por tanto la Realidad Absoluta; la existencia y la necesidad son en Dios iguales a su perfección. Podemos decir que el concepto que mejor describe a Dios es el de Perfección, análogo a la totalidad categórica (no es correcto afirmar que Dios no es total porque no tiene no-ser, pues el no-ser no-es no-total, por lo tanto, del no-ser nada se puede afirmar, sino que todo se puede negar; y la negación limita un concepto, mientras que la afirmación lo confirma).

La vía cosmológica o arjeteleológica es igualmente conclusiva. Es, en efecto, el argumento teleológico por excelencia. Partimos de la naturaleza de principio y fin: todo efecto tiene una causa (existiendo una relación: eficiencia y causalidad); todo efecto tiende hacia un cierto fin, siendo la relación de agencia-finalidad. El nexo entre los dos conceptos de esas relaciones es el de la potencia y el acto: la posibilidad y la realidad. Un efecto puede ser causa, y un efecto puede tender hacia un fin concreto. Una causa puede también tender hacia un cierto fin, pero no es el fin en sí misma.

No es posible ser causa y efecto en acto al mismo tiempo, del mismo modo que no es posible conocer en acto e ignorar en acto la misma cosa. Ahora bien, de ser un efecto también causa real de otro, tendría dos actos (dos realidades, por lo que ninguna sería del todo real, ya que podríamos distinguirlas). Si un efecto cualquiera fuera causa en acto al mismo tiempo, poseería la razón suficiente del efecto[189]. Pero al haber sido también creada, no tendría la razón de su existencia en sí misma, y habríamos de retroceder al infinito, lo que implicaría no razón real, pues no hay principio real. Una cierta causa sólo es causa de una serie particular de efectos, pero es efecto actual de la cadena arjeteleológica de los seres. Así, al no poseer la razón de su existencia, y ser una causa relativa o accidental (su substancia es efectiva: podría seguir existiendo sin emplear su potencia causal; pero si dejase de ser efecto anularíamos su esencia). En una cadena infinita de seres no habría una causa primera[190], y de ello se infiere que todos los seres sean causas reales y efectos reales al mismo tiempo. Pero ¿dónde estaría entonces la razón suficiente de esa cadena ontológica? ¿Dónde la causa del infinito? ¿En el propio infinito? De ser el infinito causa, tendría

---

[189] Cf. *Discurso sobre el carácter metafísico de la especie humana*, 5.

[190] No es siempre imposible calcular el valor exacto de una serie infinita de números. Es el caso de las series armónicas, resuelto por Leibniz mientras estudiaba con Huygens en París. Supongamos una secuencia de puntos donde el primero es uno, el segundo consiste en hacer el primero un triángulo mediante la adición de dos puntos; y así sucesivamente:

$$\frac{1}{1}+\frac{1}{3}+\frac{1}{6}+\frac{1}{10}+\frac{1}{15}+\frac{1}{21}+\cdots+\frac{1}{\left(\frac{n(n+1)}{2}\right)}=\theta$$

Dividiendo por dos:

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{6}+\frac{1}{12}+\frac{1}{20}+\frac{1}{30}+\frac{1}{42}+\cdots+\frac{1}{n^2+n}=\frac{\theta}{2}$$

Sustituyendo las fracciones por quebrados equivalentes:

$$\left(\frac{1}{1}-\frac{1}{2}\right)+\left(\frac{1}{2}-\frac{1}{3}\right)+\left(\frac{1}{3}-\frac{1}{4}\right)+\cdots+\left(\frac{1}{n}-\frac{1}{n+1}\right)=\frac{\theta}{2}$$

Cancelando las fracciones iguales que restan, tenemos $1=\frac{\theta}{2}; \theta=2$. El proceso sigue la ecuación

$$H_{ij}=H_{i-1,j}-H_{i,j-1}=H_{i,j-1}-H_{i-1,j-1}$$

(H representa las denominadas series armónicas). Así, podemos ver cómo una serie aparentemente infinita es en sí finita. Podemos prolongar los elementos del primer miembro indefinidamente, pero el segundo miembro de la ecuación seguirá teniendo un resultado real.

un principio, pues llamamos causa al ente que transfiere el acto de ser a un posible. Pero un principio del infinito es contradictorio, por lo que una cadena infinita de razones arjeteleológicas sería un juicio potenciativo erróneo. Postular una infinitud de especies causales no soluciona el problema, pues éste reside en el concepto mismo de causalidad, y las nociones arjeteleológicas de él derivadas. Así, existe una Causa Absolutamente Real, Razón de todos los entes, y nuestro entendimiento la llama Dios.

Ningún ente creado es en sí mismo el fin, pues como ente creado es imperfecto, al no tener en sí la razón de su existencia; el fundamento de su contingencia. La razón suficiente de un ser no sólo expresa su condición eficiente, sino que también contiene su condición teleológica: su porqué último. Avanzar hasta el infinito plantea los mismos problemas que retroceder hasta el infinito. El punto al que se pretende llegar es el mismo en ambos casos: el infinito. Pero al infinito no se puede llegar, como tampoco se ha podido partir de él. Es pues necesario que exista un Fin Absoluto, que es su propio fin —al no haber nada más perfecto que Él—, al que conocemos como Dios.

La ecuación fundamental de la arjeteleología es, pues,

$$\binom{4}{3} |\propto| \frac{arjételo}{\binom{4}{1}}$$

La necesidad es proporcional al arjételo e inversamente proporcional a la posibilidad (distancia entre el Ser Necesario y el ente contingente), en términos de la razón suficiente de toda la cadena metafísica.

En el principio de la causalidad y en el fin de la finalidad hay un Ser, Principio y Fin de todo cuanto es, de quien todo es efecto, y hacia quien todos los agentes se dirigen: Dios, Ser Supremo.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

LAS TRES DIMENSIONES DE LO DIVINO[191]

Acucia al hombre la pregunta por lo divino, subyugado en lo más profundo de su ser. Y curioso es sin duda que pese a tantos siglos y a la infinidad de escritos y discusiones habidas y por haber, aún nos planteemos esta elevadísima cuestión. Consciente de que su contenido es inagotable por esencia, y que nunca mente humana alguna será capaz de desentrañar todos los misterios que conciernen al halo de lo divino, es propósito de este ensayo profundizar en el ser de Dios y en el ser del Dios revelado, del Dios Uno y Trino, cumbre máxima de la intelección y cima y colofón de todo nuestro esfuerzo por comprendemos a nosotros mismos y a todo cuanto nos rodea.

Los clásicos del cristianismo han enseñado que el fin del hombre es su deificación, su *theosis,* su comunión con lo divino. En efecto, ¿a qué queremos orientar nuestras acciones si no es a la consecución de un estado más elevado, más perfecto, donde descubramos lo auténtico y lo verdadero, lo que ciertamente pueda saciar nuestras infinitas ansias de compleción?

Yo, hombre, me encuentro frente a la realidad, y soy consciente de que formo parte de esa realidad: soy afectado por ella y, sobre todo, afecto a ella. Me encuentro con mi propio mundo, mi propia personalidad, mi entidad microcósmica, frente a una inmensidad externa, de pretendida objetividad, que en ocasiones se me hace opresiva, y en otras me complace enormemente y deleita mi espíritu en sumo grado. Y he aquí ese sumo misterio de lo individual y de lo propio: yo soy yo, pero ese yo no puede desvincularse del contexto en que está involucrado. ¡Cuántas veces no habremos pensado en cómo es posible que los demás, personas como yo, aunque siempre distintas físicamente en virtud de esa incomprensible maravilla de la diversidad de la Naturaleza, no lleguen a las mismas conclusiones que alcanzo y no compartan exactamente mi forma de pensar aun cuando coincidan en lo esencial; en que reaccionen de forma diferente a estímulos comunes, en que se definan a ellos mismos y aporten algo propio, exclusivo, irrepetible y creativo al mundo! Y es que ellos son otros *yoes,* otras individualidades. No sólo hay tantas formas de mirar al mundo como personas existen y han existido, sino que las perspectivas son infinitas, abiertas, y nos proyectan a horizontes siempre nuevos e innovadores. Sólo la limitación de lo temporal y de

[191] Este texto también fue redactado en 2003, cuando mis inquietudes filosóficas y mis convicciones religiosas diferían netamente de las actuales. En cualquier caso, creo que el lector podrá encontrar algunas consideraciones interesantes.

lo espacial, de lo que constituye la realidad física, nos impide desarrollar las infinitas propuestas, perspectivas e ideas que el fenómeno de lo humano puede efectuar.

¿Hay una perspectiva que sea verdadera? ¿Podemos afirmar que existe una absolutización de alguna perspectiva, una verdad objetiva que no siempre se encuentre pero que sin embargo sea cognoscible por la mente humana? No es producto del pesimismo moderno el dar una respuesta negativa, sino un resultado de esa constante apertura y diversidad de la mente humana a la hora de enfrentarse a lo real, de enfrentarse a lo propio conjugado con lo externo. Por mucho que profundicemos, jamás lograremos llegar a lo que define las cosas independientemente del contexto, al en sí, a lo interno, a cada entidad como absoluto. Es la fatalidad y al mismo tiempo la grandeza de la vida humana: poder siempre descubrir nuevas cosas y aportar nuevas creaciones. No hay absoluto en el mundo que limite mi facultad de inteligir. La pretensión de alcanzar la verdad objetiva ha sido generalmente reconocida como eminentemente cristiana. Sin embargo, a mi juicio no es exigencia del cristianismo la aceptación de un discurso filosófico que afirme la posibilidad de conocer la verdad objetiva. El "hecho bruto" no significa nada: las ciencias experimentales no se limitan a recolectar hechos, sino que han de interpretarlos de acuerdo con hipótesis y teorías más generales. El "hecho bruto" en el sentido filosófico es aún menos significativo. La característica fundamental de la interacción hombre-mundo es la contextualidad. Los avances en las diversas disciplinas científicas nos sorprenden de continuo con un claro mensaje: la ausencia de certeza definitiva, la total y constante apertura de todas las cuestiones a nuevos tratamientos, en ocasiones muy novedosos, que permitan enmarcarlas en contextos más amplios. Es así como la pretensión de verdad objetiva se diluye en una tendencia a encuadrar el número máximo de perspectivas en una visión de conjunto, sin poder jamás afirmar que tal verdad ha sido aprehendida. Las consecuencias de estas afirmaciones son evidentes: no hay dogmas "dogmáticamente" entendidos: lo dogmático se define por su apertura, por su dinamismo, por su capacidad de recoger un contenido esencial del mensaje religioso en un determinado contexto, susceptible de adecuación, de interpretaciones posteriores, conscientes de que el fundamento del contenido del dogma es de tal amplitud que la mente humana no es capaz de entenderlo en su universalidad.

Los filósofos escolásticos hablaban de Dios como el fundamento de todo, el Ser, el Acto Puro[192]. En consonanciaconelpensamientodeAristótelesydeotrosgrandes sabios de Grecia, los medievales contemplaron la posibilidad de conocer el "ensí" de las cosas, la absolutez de cada entidad, y así, mediante el conocimiento de las verdades objetivas, llegar a la existencia de Dios. Sin embargo, no se trata de llegar a un fundamento, ni de partir de otro fundamento igualmente discutible (la certeza de lo individual, tan importante desde Descartes), sino de acudir a la multiplicidad de las perspectivas, a la variabilidad de las concepciones, al dinamismo del pensar. Más allá de la abundancia de fenómenos, de entidades relacionadas en diferentes contextos, de órdenes y de sistemas, de conjuntos caóticos o ininteligibles, se percibe siempre una unión, una tendencia, algo común a lo múltiple, una integración, una direccionalidad que, aunque variable, nos permite vislumbrar una conexión más profunda y a veces desconocida. La observación del Cosmos en términos únicamente dialécticoso binómicos conduce a aporías insalvables y a irresolubles conflictos. En cambio, la posibilidad de una *tercera dimensión*, de un espacio infinito casi imperceptible o al menos no estudiado con el suficiente detalle, nos hace ver una cohesión, un orden, una trans finitud que supera lo propio y lo ajeno, aun sin ser absoluta y definitiva. Una especie de línea que une las dos dimensiones de lo dialéctico en busca del absoluto, que supera y asimila la diversidad de formas y de perspectivas. Y esta intuición de lo absoluto, esta percepción de la cohesión cósmica, lo que nos muestra es lo divino como una tendencia, como una realización dinámica de lo absoluto, una absolutización de todas las perspectivas, una absolutización de lo relativo, que nos expresa el misterio del hombre a la luz del misterio de Dios. Un Dios total y absoluto, sin embargo incognoscible para el hombre, que se limita a intuir intelectualmente su existencia, su necesidad. El problema de las pruebas de la existencia de Dios se convierte así en la cuestión de cómo el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo y de la realidad puede permitirle vislumbrar una entidad absoluta, trascendente a las categorías de objetividad y de subjetividad y sin embargo inmanente a lo humano y a lo natural.

[192] No sólo Santo Tomás en su *Summa Theologica,* sino también otros grandes doctores como San Buenaventura o San Alberto Magno. No citaré expresamente a San Anselmo de Canterbury porque la problemática del argumento ontológico y su ineludible originalidad lo sitúan, en mi opinión, en una órbita distinta, más cercana al pensamiento moderno.

Sin querer profundizar en esta compleja pregunta, sólo diremos que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no prueban la existencia de un tal ser divino en su absolutez, el conocimiento del "en sí" de Dios, sino que nos muestran esa realidad super formal que conduce a la esencia de lo divino. La prueba ontológica, que es a mi juicio la más elevada de cuantas se han formulado, es correcta si se tiene en cuenta que se parte del noúmenon de Dios, del en sí de Dios, objetivo inalcanzable para el hombre, aunque sea postulado por necesidad lógica a fin de dar validez a la argumentación. El problema es que semejante absolutez de lo divino no es cognoscible para el hombre. En efecto: ¿puede la mente humana, a pesar de sus infinitas posibilidades, aprehender el absoluto, aprehender aquello que por definición anularía su calidad de mente subjetiva y la sumergiría en la elevación total sobre toda categoría? ¿Puede la inteligencia humana prescindir de su condición de "inteligencia humana", de subjetividad que se afana en conocer y contemplar los múltiples detalles y matices de la realidad? La mente humana puede ver en la multiplicidad de fenómenos una armonía, un algo super formal.

A pesar de estas limitaciones inherentes a la inteligencia humana, es sublime, y maravilla a toda sensibilidad, pensar que los hombres de todas las épocas han mirado al Universo y se han preguntado por la existencia de un Ser Soberano que era el Origen, Fin y existir mismo de todo cuanto es. La religión y el sentimiento de lo sacro, las ansias de lo místico... Y es aquí donde aparece el cristianismo en toda su genialidad y grandiosidad, más allá incluso de lo que Chateaubriand pudiera percibir. Y asombra en verdad a todo intelecto concebir lo cristiano como una constancia, una prolongación de lo divino en la Historia. Dios al hacerse hombre se relativiza y absolutiza lo relativa. La incapacidad humana de conocer el ser de Dios, su en sí, su intimidad y trascendencia, aun pudiendo llegar a comprenderlas relaciones y los órdenes generales que constituyen el Universo y que dirigen lo subjetivo hacia un encuentro con la integración máxima de subjetividad y objetividad, encuentra remedio en la Revelación. Es en la pluralidad del ser divino donde ha tenido cabida lo humano, donde todo se define por el amor, exaltación de lo propio y de lo ajeno, expresión máxima de lo super formal. Y, ciertamente, ese deseo de huir de lo momentáneo que no satisface las ansias humanas de plenitud encuentra respuesta en el fenómeno de Cristo.

Coincido con quienes creen necesario superar, en el actual contexto de la multiculturalidad, las formulaciones de Calcedonia sobre Dios

Uno y Trino[193], en virtud de esa comprensión dinámica del dogma a que aludíamos al principio. Ni siquiera el cristianismo es absoluto No niego que sea sublimación de lo religioso, o incluso religión hecha Arte. En ese sentido, es única. Como toda religión aspira a unir al hombre con Dios. La fe asiente lo que supera nuestra capacidad de encontrar, es confianza en un camino entre los muchos que nos conducen por la infinitud de lo que ignoramos y nunca llegaremos a conocer. Porque, al fin y al cabo, en todo hay que confiar: en mí mismo, en la realidad... No escoger nada y simplemente buscar sin rumbo fijo, ¿no es dar vueltas sin sentido? ¿No quieren todos los hombres lo mismo, lo absoluto y soberano? Y el cristianismo, mediante el concepto de sacramento, hace partícipes a los hombres de lo inefable y gratuito, de aquello que supera nuestras expectativas. Todas las religiones tienen mucho en común, y el mismo cristianismo hace gala de la diversidad de lo humano, de la pluralidad de culturas. El problema surge a la hora de dilucidar cómo se reconcilia la libertad individual, la amplitud delo subjetivo, con las imposiciones de la fe. Seguramente, la solución estribe en ofrecer una comprensión abierta y dinámica de cada religión, donde el absoluto que revela exprese verdaderamente la pluralidad de lo divino, su infinita mutabilidad, su apertura intrínseca a todos los posibles horizontes. Entendiendo el dogma como algo dinámico que evoluciona sin perder unos contenidos esenciales que no siempre comprendemos podremos vislumbrar la superación de la dialéctica entre la libertad y la autoridad, y buscar lo trans-propio y lo trans-ajeno. El sujeto libre es determinado por sí mismo y por los objetos, por el contexto que lo define y en que se asientan sus acciones. Trascendiendo esas categorías es posible llegar al orden de lo sublime, y el cristianismo estimula al hombre a perseguir esa elevación. ¡Qué maravilla que haya habido tantos santos y místicos, doctores como San Agustín, Santa Teresa o San Juan de la Cruz, que alcanzaron una sublimada comprensión de lo humano y de lo divino, situándose en la esfera de lo absoluto! ¿No pertenecen también a su grupo Buda, Mahoma o Bahá'u'llah? Pese a la posibilidad de que cada persona ofrezca su propia perspectiva, la existencia de lo social indica que todos coincidimos en algo. Tenemos en comúnlo real, el devenir, nuestro ser humano.

Hay una distancia infinita entre Dios y los hombres. Para los cristianos, Cristoes el auténtico mediador, la asimilación de esa

[193] Véase, por ejemplo, el libro *Dios y Jesús,* de J.J. Tamayo-Acosta, 132ss.

infinitud en su doble naturaleza humana y divina. Cristo aparece así como el sustrato o universalidad de lo divino,y la manifestación más genuina de lo humano, prosopopeya de lo superformal. La verdad cristiana no es una verdad en sentido absoluto, que comprometa totalmente nuestras conciencias y nos impida alcanzar una auténtica libertad de pensamiento, una auténtica expresión de nuestra subjetividad, sino una elevación al plano de lo sobrenatural, una apertura en el infinito espacio de la diversidad inconexa, que nos posibilita dialogar con lo divino, entrar en común con ello. El cristianismo se define por un hecho histórico concreto, por una persona identificable: Jesús de Nazaret. Porque ¿cuál es la diferencia entre este y otros hombres extraordinarios que han situado la condición humana casi a la altura de lo angélico, como Buda o Mahoma? La respuesta es taxativa: el cristianismo reconoce a Cristo como el Logos hecho carne, como Dios hecho hombre. Jesús no es sólo un hombre, sino Dios mismo, el Eterno Absoluto incognoscible para la inteligencia del hombre que se manifiesta en toda su plenitud asumiendo el ser del hombre. No ha pasado desapercibido a los más gloriosos intelectos de los últimos veinte siglos que esta pretensión es única y sorprendente, y que ciertamente supera nuestra capacidad de discernir, dilucidar y comprender, obligándonos, en virtud de su sublimidad y de su belleza, a aceptarla mediante el acto de asentimiento que supone la fe. Porque, en efecto, ¿qué son lo humano y lo divino? ¿Hay alguna naturaleza humana? ¿Puede alguien definir certera y absolutamente lo que es lo humano? El concepto tradicional y estático de naturaleza como definición previa, apriorística, que enmarca a un ser en un conjunto universal, ha sido ahora sustituido por una comprensión de la amplitud de dimensiones de cada sujeto, donde lo humano se concibe como un hacer se indefinido e irresoluto. ¿Cómo comprender entonces el misterio de la Encarnación si no sabemos qué es ser hombre y, menos aún, qué es ser Dios?

Sin embargo, y pese a estas limitaciones, pocos han podido rehuir esa especie de impulso interior que nos exhorta a penetrar en el misterio del Verbo Encamado. Los hombres, maravillados por sus descubrimientos y avances en el conocimiento del mundo y del hombre, se han dispuesto con firmeza a profundizar en ese ser íntimo y revelado de la Divinidad. No se trata de intentar ofertar nuevas y supuestamente originales soluciones al problema de cómo Dios puede ser tres personas en una misma esencia, sino de mostrar la amplitud del debate y la posibilidad de abrir nuevas direcciones y horizontes que manifiesten que una de las maravillas más notorias de este misterio

cristiano es precisamente ese continuo exhortar a la inteligencia a plantearse nuevos caminos. Con una concepción dinámica del dogma se puede apreciar que las definiciones de Calcedonia no son absolutas, que están supeditas a un determinado contexto histórico y cultural, y que sin embargo preservan siempre una cierta validez al hablarnos sobre el fundamento de la relación entre lo humano y lo divino.

Dios Uno y Trino...; tres Personas en una naturaleza... ¿Qué significa todo esto? Se suele decir que la teología occidental, especialmente a partir de San Agustín, ha partido en su definición del dogma trinitario de la esencia única y común, mientras que los orientales han prestado mayor atención a las personas divinas. En efecto, como reconoce Meyendorff, los orientales no han creído posible que el hombre conociese por las solas luces de su razón natural la esencia única de Dios, por lo que parten del dato revelado de las personas[194]. Para los bizantinos, la naturaleza humana es dinámica y abierta, determinada por su relación con Dios.

Creer en la Revelación es apostar por ella: podría haber sido de otro modo, pero al menos existe la posibilidad de que haya sido así. Vivir y pensar es también creer. Además, en las diferentes aproximaciones que siga cada autor ha de tenerse en cuenta la tendencia que preferentemente exhiban[195]. Por otra parte, nada están taxativo ni claro como muchas veces pensamos. Eutiques no era tan monofisita como cabría pensar: decía que la humanidad de Cristo estaba mezclada o confundida con la divina. La cuestión radicaría en dilucidar qué significa estar confundido y diluido, y qué conclusiones prácticas presenta.

La teología bizantina me parece fascinante para penetrar en ese gran misterio de Dios como trascendente e inmanente al mundo y a la realidad del hombre. Un gran exponente de esta teología, San Máximo el Confesor, hablaba del hombre como imagen que ha de llegar a la semejanza con Dios y a unir todo en Dios, venciendo la división y separación. Otro eminente teólogo, Gregario Palamás, del siglo XIV, concebía a Dios como vivo, trascendente e inmanente, incapaz de cerrarse en categorías filosóficas; el hombre alcanza su verdadera humanidad si es deificado.

---

[194] Cf. J. Meyendorff, *Teología bizantina,* cap. XIV.

[195] Mientras Joachim Jeremías pone el acento en el texto en sí, en lo escrito, siguiendo de algún modo la tendencia estructuralista de la escuela de Saussure, otros autores prefierenfijarsu atenciónen el texto en su contextoy en su interdependenciacon otrospasajes.

El cristianismo no sólo tiene pretensiones de elevar, sino de salvar y redimir. ¿Es esto posible? Ciertamente es posible al comprender el cristianismo como una sublime integración entre lo absoluto y lo relativo, lo divino y lo histórico: Dios nos redime en la Historia y nos eleva al plano de lo sobrenatural. ¿Por qué Dios habría de hacer una Nueva Creación y una Redención? ¿No le bastaba haber hecho mejor la primera creación? Es inevitable tratar esta pregunta aludiendo a la noción de pecado como trasgresión voluntaria de la ley divina revelada. Es interesante pensar que los teólogos bizantinos no comparten el concepto agustiniano de pecado original[196]. Para Focio y los demás teólogos no hay pecado original hereditario, sino pecado personal. A mi juicio, el concepto de pecado original como pecado hereditario no es correcto o, al menos, es incompleto. El pecado no se hereda, y menos físicamente (algo nada fácil de entender desde el punto de vista científico), sino que todos los hombres, de algún modo, somos partícipes de una misma realidad: la del mal voluntario, que es producto de la imperfección de nuestra subjetividad, de nuestra incapacidad de vislumbrar e lbien en todocuantoexiste.La humanidad, simbolizada por un individuo concreto,el Adán bíblico[197], peca en cuanto que no persigue siempre el bien en sus acciones. Pero el pecado es una realidad tan amplia y tan compleja que no puede reducirse a un patrón común. Pecar es, por lo general, negar lo auténticamente humano, rechazar el ascenso, la elevación, la plenitud en lo humano. Todos comulgamos, de algún modo, con el pecado de Adán: nos identificamos con él en cuanto que hombres dotados de una voluntad subjetiva capaz de perseguir distintos fines. Entender la Redención como resultado del pecado de Adán transmitido a todos los hombres de las subsiguientes generaciones es, a mi modo de ver, incompleto: la Redención efectuada por Cristo se debe al pecado como violación de

[196] Teniendo en cuenta que San Agustín basó estadoctrinasuyaen una erróneatraducciónde Rm5,12, y que en cualquier caso este versículo admite muchas otras interpretaciones, no está de más preguntarse sila doctrina del pecado original es esencial al cristianismo y a las enseñanzas cristianas o si, por el contrario, podría ser reemplazada o más bien ampliada y situada en un contexto más acorde con las nuevas tendenciasteológicasy, sobretodo,con la incipientecienciade la Antropología.

[197] Sería demasiado comprometedor entrar a fondo en la cuestión de la identidad de Adán, y de si el dogma cristiano exige la creencia en el origen monogámico de la raza humana. Personalmente, me resulta difícilsituar el tránsito de las especies anteriores a lo plenamente humano, y creo que es algo que permanece y seguramente permanecerá como un misterio científico, y además me resulta extraño concebir a uno de losprimeros miembros de la especie humana siendo consciente de su pecado y de su trasgresiónde unaley divinaquecon toda probabilidad desconocía.

lo propiamente humano y de su aspiración a elevarse a la comunión con lo divino; del pecado como algo personal y exclusivo de cada subjetividad, de cada microcosmos. Dios, habiendo creado el mundo y por tanto al hombre[198], decidió revelarse, mostrar al hombre su auténtico ser, su auténtico amor. La Redención del pecado es por tanto una redención en el amor, una redención que significa un énfasis en lo humano.

A veces resulta complicado delimitar hasta qué punto es necesario ser fiel a lo que comúnmente se llama "Tradición", en detrimento de la investigación libre de prejuicios y original. Sin miedo a poder ser acusado de modalismo o de sabelianismo, incluiré en las próximas líneas una reflexión que a mí me pareció interesante sobre el Dios Uno y Trino. No hay que partir ni de la esencia única ni de las Personas, sino de la integración entre uno y trino: al ser Dios infinitamente dinámico, es la infinita interacción entre las perspectivas. Así como el espacio está constituido por tres dimensiones, cada una de las cuales es ya, por así decirlo, espacial, aunque sólo configure el espacio en conjunción con las demás, cada Persona es "divina", aunque sólo constituya la esencia divina, la Divinidad, en conjunción con las otras. Podemos dar el significado que deseemos a cada dimensión, pues cada dimensión es ella misma, propia y única: las tres Personas son tres realidades que interpretar. Yo tengo una posición en el espacio definida por las tres dimensiones *x, y, z,* con un valor determinado para *x,* para *y* y para *z,* valor que sólo tiene sentido o universalidad en el vector conjunto *(x, y, z).* Cada una es una perspectiva, una infinitud, integradas en la transfinitud de lo divino. Así se entiende la tridimensionalidad de lo divino, su asunción de lo unitario y de lo múltiple en tan fascinante integración que ni las mejores mentes de la Humanidad llegaran a comprender en su totalidad Así como yo me sitúo en el espacio, en el entorno, en el Universo, con una posición definida por una tríada de factores, y puedo dar a cada una de estas dimensiones un significado preciso y subjetivo, la esencia es una y trina

[198] Sería tambiéncomplicadodefinir qué es el almay cuándofue creada,si lofue. Esdifícil,porque la Ciencia aún desconoce las fronteras exactas del tránsito a la especie propiamente humana, y sobre todo porque la perspectiva evolucionista tiende a ver los fenómenos y el devenir como algo procesual, variado, conjugado. Así, decir que Dios confirió un alma espiritual a tal miembro de la especie humana en un determinado instante no me parece adecuado. El alma, en cuanto esfera de posibilidades, relacionada con lo material en términos de amplitud, de tendencia, de probabilidad, es propia de cada sujeto y está en "comunión" con la dinámica cósmica —algo que Teilhard de Chardin tanto y tan ansiosamente investigó—.

en Dios[199]. Cada hombre, cada visión del mundo, debe dar un significado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, consciente de que el misterio de lo divino sólo puede comprenderse a la luz de la integración de lo múltiple y de lo unitario. Cada dimensión ofrece una perspectiva única, una infinitud de perspectivas que se dirigen en la dirección que ella marca, y que se complementa con la infinitud de perspectivas de las demás dimensiones. Aun habiendo tres dimensiones, hay un único espacio; cada dimensión es ya espacial, si bien no es el espacio. Cada dimensión es infinita, divina, si bien sólo alcanza su absolutez, el entendimiento de sí misma, en la conjunción de las tres, en la integración de lo múltiple. Sólo en la posición, en el estar en el espacio, en el ser partícipe de la pluralidad entitativa de esta realidad, se puede comprender la amplitud y la pluralidad de lo existencial, y en la Divinidad, la auténtica pluralidad y el verdadero dinamismo de lo divino. Y la Encamación del Hijo, del *Logos,* de esa dimensión inteligible sólo en conjunción con las demás dimensiones que configuran lo divino, ha abierto horizontes exultantes y sublimes al espíritu humano, ansioso por elevarse y por alcanzar el entendimiento del absoluto. Misterio grandioso e incomprensible en su plenitud, que sólo la belleza de la creación artística nos expresa tal y como la mente humana lo ansía: en su magnificencia, compleción y comunión con los sentimientos humanos. Dios abierto y plural, ejemplo supremo para los hombres.

[199] Omitiremos comentar teorías recientes de la Físicaqueempleanun númeroindefinidodedimensiones y, en cualquier caso, más de tres, por ser irrelevante para el propósito eminentemente teológico del símilanteriormente esbozado. El tiempo, dimensión esencial de la vida del Universo y del hombre, de su dinámica, exige un tratamiento mucho más d e t e n i d o .

DISERTACIÓN EN TORNO AL PROBLEMA DEL MAL[200]

"¿Por qué dio luz a un desdichado, vida a los que viven amargados, que suspiran en vano por la muerte, y la buscan con más ansia que a un tesoro?"

Las lamentaciones de Job (3,20-21) no pueden dejarnos impasibles. El mal atormenta a los hombres desde el origen de su racionalidad, y nos preguntamos qué o quién y por qué lo causa. Los discursos del sabio hebreo ejercen una profunda influencia sobre nuestros corazones, sus palabras llenan de interrogantes nuestras mentes. Podríamos decir que todo el Antiguo Testamento es una pregunta abierta, que cada vez se va extendiendo más, y que no encuentra respuesta plena hasta la Encarnación del Hijo de Dios. Porque el aparente sinsentido del mal nos obliga a reflexionar, con la esperanza de que "los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros", como dice el Apóstol en su Epístola a los Romanos 8,18. Convencidos de que "por la obediencia de uno todos serán constituidos justos" (Rm. 5,19).

Distingo entre dos tipos de males: los naturales y los morales. Los males naturales son extrínsecos al hombre, y no son provocados por la acción humana. Los males morales son, por el contrario, resultado de la libre, consciente y responsable decisión del hombre, mediante la cual dirige su acción hacia un fin que se aleja objetivamente del bien. Por tanto, aparecen dos conceptos básicos referidos al origen de la acción: el de libertad y el de decisión; y otros dos en torno al fin de la acción: mal y bien. Los males naturales no son intrínsecamente malos, sino que son malos *quoad nos*, en cuanto a nosotros. Una plaga de langostas es mala para los agricultores, pero es objetivamente buena para las langostas, pues pueden obtener mucho más alimento.

Los males naturales no son, por tanto, males *sensu stricto*, sino que se reducen a imperfecciones o limitaciones. El que un depredador mate a un herbívoro no puede ser considerado objetivamente malo, pues el herbívoro está sujeto a las leyes primarias de la naturaleza que rigen la relación entre seres carentes de inteligencia. Sin la muerte de ese herbívoro el depredador no podría sobrevivir, y puede que incluso hubiese un exceso de herbívoros, lo que repercutiría en el bien común de la comunidad animal. Vemos que el bien animal es de carácter común: no hay bienes individuales para cada ser vivo concreto. Una

[200] Texto escrito en 2002.

plaga que sólo afectase a las salamandras sería mala para la especie de las salamandras; pero la muerte de una salamandra en particular no supone ningún mal. El bien personal en armonía con el bien común sólo aparece entre los seres racionales y sociales en virtud de esa racionalidad. Ahora bien: en la naturaleza, nunca se mata por deseo, sino por necesidad. La necesidad es clave en el funcionamiento de la naturaleza. El deseo sólo corresponde a las entidades inteligentes, que son capaces de huir de las necesidades debidas a su contingencia para buscar fines distintos. El ser inteligente es por tanto libre, pues es capaz de dirigir sus operaciones hacia fines diferentes de los que marca o impone la necesidad natural. La libertad es la capacidad de decisión que permite escapar de la necesidad natural. Matar un animal por mero deseo es una horrenda acción del hombre, pues dirige su deseo no hacia el bien, sino hacia el mal: el animal no ha muerto por estar sujeto a las leyes de la naturaleza, sino por estar sujeto a los desvaríos de la voluntad y de la inteligencia humanas. El hombre, por tanto, emplea su libertad para alterar el desarrollo y los efectos de las leyes de la naturaleza, algo que puede incluso perjudicarle a él mismo, pues siendo él parte de la naturaleza, se altera a sí mismo.

Los males naturales son físicos y metafísicos: físicos porque son causados por agentes naturales, y metafísicos porque se derivan de la imperfección de los seres contingentes. Lo imperfecto impide que la relación entre los distintos elementos de la naturaleza sea plena y armónica, y crea distorsiones que alteran los sistemas originando males. Un terremoto es un mal natural, pues crea sufrimiento en los hombres, pero ha sido provocado no por la acción deliberada de los seres humanos sino por la acción de la naturaleza (por los movimientos tectónicos). Los males morales son intrínsecamente malos, *per se* y no en cuanto a algún ser inteligente que los pueda reconocer como tales. Todo mal moral es pecado. El pecado es la trasgresión voluntaria de la ley divina, y constituye una violación de los preceptos que se infieren de la naturaleza racional e intelectual de los hombres. Porque toda relación requiere una perfección humana, que le lleva a querer superar a Dios. Dios no causa el mal, sino que en todos los males analizados la causa es independiente de Dios: el hombre es, en cualquier caso, objeto o sujeto del mal.

El mal es siempre una limitación, un no-ser del bien: una privación. Al igual que hay bienes mayores, también hay privaciones de bienes mayores. ¿Se puede reconciliar, por tanto, la existencia de un Dios Omnipotente e Infinitamente Bueno con la innegable presencia del mal en el mundo? Sí. Del esquema anteriormente expresado se deduce que

no hay ninguna dificultad: el mal es una privación, y los seres creados son limitados. El mal es en cierto sentido la expresión de la limitación de los seres contingentes; que puede ser natural o moral. Incluso la ceguera se explica por este procedimiento, pues era posible que el niño naciese ciego; como era posible que el hombre llegase a ser santo. Para quienes no les satisfaga esta reducción del problema, introduciré una segunda distinción en los males naturales: males naturales accidentales, y males naturales esenciales: males posibles y en cierto modo debidos, y males indebidos, o lo que es lo mismo: privaciones de bienes debidos. Si he dicho que los males naturales no son males *per se* sino *quoad nos*; hay quien objetará que los males esenciales no pueden seguir esta clasificación. Responderé que los males esenciales no son, en general, puramente privativos. Pero existen males naturales que afectan tan intrínsecamente al hombre que pierden su carácter relativo, pues entran a formar parte de la naturaleza humana de forma tan directa que llegan a privar al hombre de bienes que se le deben desde su nacimiento. Así, el auténtico problema radica en justificar cómo un mal que *per se* no es malo sino sólo *quoad hominem*, puede afectar tanto al hombre que le haga perder parte de su trascendentalidad (al ser privado de un bien debido). Una primera respuesta podría ser que el hombre es parte de la naturaleza, y que incluso la ceguera innata se debe a una deficiencia naturalmente posible. Pero esto sólo responde al origen. En cuanto al fin, diré que aun así la grandeza y majestad de Dios nos permite explicar que existan incluso males esenciales. Dios desea preservar estas privaciones para obtener perfecciones y bienes mayores de ellas. Porque el mal es un posible privativo, una noción lógicamente posible cuya posibilidad radica en privar un bien. Pero pasar de esa privación a una realidad que, como realidad, es trascendentalmente buena, es en sí un bien. Y ambos bienes: el de tránsito y el del resultado, son juntos mayores que el bien del resultado por sí solo. Mayor bien hay en un pecador que se convierte, que en un justo que no necesitaba convertirse, pues el bien es doble: doble es la gracia de Dios y doblemente buena es la acción de su voluntad. Así dice san Agustín que "al ser Dios el bien más alto, no permitiría que existiese el mal en sus obras, si su omnipotencia y voluntad no fuesen tales como para obtener bien incluso del mal" (*Enchiririon XI*). Y dice la Escritura que "no pecó éste, ni sus progenitores, sino que ocurrió para que se refinasen en él las obras de Dios" (Jn. 9,3).

¡Cuán excelsa es la Revelación transmitida por las Sagradas Escrituras! Pues lo que a nosotros humanos nos cuesta inútiles razones expresar, a la inteligencia sagrada que inspira el Espíritu Santo sólo le

basta con bellos relatos infinitamente sugestivos. Así, aconsejo a todo el que lea mis reflexiones, que primero lea el Libro del Génesis, especialmente el capítulo tercero, y así podrá darse cuenta de cómo todo lo que he escrito no es nada en comparación con los divinos misterios que Dios ha revelado a los hombres. Los humildes intentos de nuestra inteligencia de comprender la sublimidad de Dios y su infinita bondad ansían y buscan su mayor gloria.

DISCURSO SOBRE EL CARÁCTER METAFÍSICO DE LA ESPECIE HUMANA (2001)[201]

1. Siendo la historia de la civilización humana la manifestación y el testimonio de la magnanimidad de la gracia del Ser Primordial sobre sus creaturas, es menester de este discurso analizar las grandes cuestiones metafísicas que a lo largo del devenir humano han despertado y surgido en lo intrínseco de su racionalidad y capacidad intelectiva; y que la luz del Altísimo ha iluminado al mostrarnos el Camino, la Verdad y la Vida, la fe, la esperanza y la caridad. "Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber (*Met.* I, I), dice Aristóteles. En efecto, la persona desea conocer la vía que, conduciéndonos hacia la verdad, nos lleve a la vida eterno. Y ello requiere tres realidades: conocimiento, entendimiento y voluntad de razón; tres virtudes: fe, esperanza y caridad; "para que creyendo, se espere, y esperando, se ame" (San Agustín): conociendo, se entienda, y entendiendo, se razone. Así, vemos cómo la razón natural nos proporciona una luz inefable que nos puede acercar al conocimiento de la Verdad, y cómo el conocimiento revelado nos sitúa en la propia Verdad. Ciertamente, el hombre es una creatura metafísica, pues su racionalidad le lleva a dilucidar las preguntas fundamentales que rodean y tratan la naturaleza del mundo y los seres que lo habitan; y al ser la metafísica la búsqueda intelectiva del Ser Primordial, bien podemos decir que el hombre es el ser que busca a Dios, razón de toda existencia. Admiremos, pues, el don de la inteligencia, que nos permite abrazar los principios de la ciencia última, tras la cual se esconden los caminos del espíritu en los grados superiores del conocimiento, mediante los cuales la Verdad Primordial se nos manifiesta.

[201] Texto escrito en agosto de 2001, representa, por tanto, uno de mis primeros —si no el primero— escritos filosóficos. Ruego al lector disculpe posibles errores científicos y filosóficos, así como la prosa algo escolástica (deliberadamente, me he abstenido de corregir errores, para transcribir los párrafos tal cual los he encontrado en el texto, que estaba escrito a mano). Como he indicado a propósito de otros escritos míos tempranos, no me identifico con casi ninguna de las afirmaciones de cariz teológico que impregnan el texto (tampoco con la visión lineal y teleológica de la trama evolutiva, indudablemente influenciada por mi apego, en esa época, al dogmatismo religioso y al dualismo psicofísico), pues actualmente me encuentro bastante alejado del cristianismo en la teoría y en la práctica. Reconozco, sin embargo, que la semilla de muchos de mis intereses y de algunas de las intuiciones filosóficas posteriores estaba aquí plantada.

2. Breve historia de la Creación.

"En el principio Dios creó el cielo y la Tierra" (Gn 1,1). "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios" (Jn 1,1). Vemos aquí dos principios: el primero, el principio de lo creado; el segundo, el principio de lo eterno. A ambas afirmaciones se puede llegar mediante la luz de la razón natural. Contra Aristóteles, que mantenía que el mundo no tuvo comienzo, no es siquiera necesario plantear y exponer el conocimiento científico que poseemos sobre el principio del mundo, y que indica con claridad que hubo un principio; podemos probarlo metafísicamente. La diferencia entre ambas pruebas es que la demostración física se limita a proporcionar una descripción del hecho, que se tornará más convincente cuanto más avancen los medios empleados para adquirir los dos aspectos que la integran: el cualitativo y el cuantitativo. Sin embargo, la prueba metafísica presta más atención a las categorías de relación y modalidad; centrándose en las causas eficiente y final. De hecho, la prueba metafísica es para el ser humano una prueba '*ad intra*', pues concierne y atañe a su propia naturaleza, relacionándola con las sustancias creadas según los distintos modos que la hacen posible o imposible, existente o inexistente, necesaria o contingente. Por ello, todo problema referente a los seres en cuanto sustancias relacionadas según las modalidades, es decir, al ser en cuanto ser, ha de ser resuelto de forma metafísica. En cambio, aquellos problemas que tratan de cuestiones '*ad extra*', es decir, sobre la cantidad y la cualidad de las sustancias, pueden ser resueltos haciendo uso de las demás ciencias. Y entre ellas, la matemática, si bien limitada (como probó Gödel en su teorema de indecidibilidad sobre los conjuntos axiomáticos), proporciona una descripción exacta (exacta '*ad extra*' y no '*ad intra*') de los fenómenos naturales. La metafísica también puede afrontar ese tipo de problemas, pero al ser sus objetivos más finales que meramente descriptivos, resulta inadecuada, siendo más conveniente usar otro tipo de argumentaciones.

Así podemos ver cómo el valor de las ciencias aumenta conforme se desplazan '*ad intra*', hacia el interior racional de la naturaleza humana; y cómo el *intra* más profundo y absoluto nos lleva a los dominios del espíritu, o al conocimiento espiritual (véase el epígrafe 4 sobre epistemología), y por ello la metafísica en su grado más teológico es la 'reina de las ciencias'.

El mundo está sujeto al cambio; un cambio artífice de la evolución de las especies, las transformaciones de las placas continentales desde el primitivo Pangea hasta la geografía actual; el carácter tectónico del interior de la Tierra; las inclemencias naturales, las explosiones

volcánicas (reflejo de la actividad gigantesca y grandiosa que acontece en las profundidades terráqueas); el mundo cambia, y por lo tanto carece de inmutabilidad, pues inmutable es aquello que no experimenta movimiento, es decir, paso del poder ser al ser, de la potencia al acto; y sólo hay un ente inmutable: el que es acto puro, acto absoluto, y no experimenta cambio (cf. Compendio de Metafísica, 19). De la definición de inmutabilidad se sigue la de eternidad, pues no cabe buscar causas *ad infinitum*, porque no habría razón real de suficiencia, y por ello, el acto en sí debe carecer de temporalidad alguna, pues el tiempo (algo que también ha podido ser probado por la física moderna y el concepto de *Raum-Zeit* o espacio-tiempo relativos y variables; no conceptos absolutos y carentes de interacción efectiva con las sustancias) es una dimensión creada; y la eternidad precede, abarca y excede al tiempo. Por ello, el mundo no puede carecer de principio, y en todo caso haber sido creado *ab aeterno*, pues lo excluiría de la temporalidad, afirmando que fue en acto desde la eternidad. Pero hemos visto cómo sólo puede haber un acto eterno, siendo las demás realidades actos derivados de su potencia creadora, y que proceden de la potencia o poder creador del Ser Primordial, que ya está integrado en su realidad actual; y por ello decimos que todo fue hecho *ex nihilo*, de lo contrario habría sido hecho a partir de algo también creado, y habríamos de remontarnos al principio real de creación que precedió a todo lo creado. Ahora bien, el mundo cambia constantemente de acto a potencia y viceversa, pues antes de cambiar por sí mismo era (el acto precede a la potencia); pero el cambio lo denota no-absoluto e imperfecto, lo que indica que hubo un momento en el que no tenía por qué haber sido, pues sólo lo perfecto es necesario. De ello se sigue que el mundo es eficiente, y por ello creado en el tiempo, lo que lo excluye del concepto de eternidad.

La demostración metafísica '*ad intra*' nos lleva al estudio de las causas finales, y constituye el modo de reunir todos los saberes en torno al saber absoluto. Muchos filósofos desde Kant hasta prácticamente Husserl han defendido la imposibilidad del conocimiento metafísico en relación con los juicios sintéticos *a priori*, alegando una trasposición del plano del pensamiento al de la realidad; ignorando que este hecho, si bien haya podido ser cometido por diferentes filósofos, no desacredita el propósito inicial de la metafísica. Ante tales acusaciones hay dos formas de defenderse: haciendo uso de las disciplinas científicas, y usando la propia metafísica. El primer medio es tan convincente que ya debería haber llamado la atención a los idealistas poskantianos y a los antimetafísicos, pues intentar negar el realismo se convierte en absurdo pleno; enfrentando ciencia con filosofía no se consigue nada, sino más

bien plasmar una clara falta de entendimiento sobre las incumbencias de ambas. Y, filosóficamente, se puede probar la validez de la metafísica, ya que es innegable la existencia de distintos seres, a los que la razón humana estudia mediante la articulación de informaciones puramente empíricas, y argumentaciones puramente apriorísticas que el ser humano, como parte racional de la realidad, concibe con la grandeza de su inteligencia.

La Palabra existe desde la eternidad, y es en sí la Sabiduría y la Realidad Absolutas; la Causa Primordial y Necesaria; el objeto más noble y último de la metafísica y la teología; hacia cuyo conocimiento la razón humana se eleva con la asistencia de la luz de la fe.

La Gran Explosión se produjo hace unos 14,000 millones de años, estimación basada en los corrimientos hacia el rojo hubbleliano, quien advirtió que las galaxias con grandes corrimientos hacia el rojo no sólo están muy alejadas de nosotros, sino que se alejan a velocidades extraordinarias[202]; observación utilísima para la determinación de distancias.

En ese principio creacional, la densidad del universo y la curvatura del espacio-tiempo serían infinitas, pues siendo la densidad inversamente proporcional al volumen, la infinitud de masa sobre un volumen tan minúsculo conllevaría una infinitud de densidad. Después de haberse producido la Creación, después de haber desplegado el Altísimo su poder creador, fracciones ínfimas del primer segundo; el vacío, la nada, tornó universo. '*Ex nihilo*' surgió el universo, el conjunto de las sustancias eficientes, la realidad creada. En esa maravilla metafísica en la que el Ser Necesario creó efectos mediante su voluntad, se hizo el tiempo; pues el tiempo no pudo preceder al acto creacional, sino que formó parte de él. El plasma, o cuarto estado de la materia, surgió entonces del acto creacional. La temperatura que siguió a esos primeros momentos del universo era inmensamente alta, debido a la interacción multidireccional de las partículas de materia y antimateria. Alrededor de 10^{-43} segundos después del acto creacional (cifras que la mente humana no llega a aprehender, viéndose aislada y alejada de los resultados de su propio genio, entre la frontera de la realidad y la de la pura imaginación. El hombre es, sin duda, el centro de la realidad, el culmen del acto creacional, cuya comprensión y entendimiento se encuentran limitados en el plano teorizado, pero ilimitados en el conocimiento espiritual; cf. 4) había una cantidad equivalente pero

[202] Tal desplazamiento se debe al "efecto Doppler", o cambio aparente en la frecuencia observada de una onda como resultado del movimiento relativo entre la fuente y el observador.

asimétrica de materia y antimateria, cuya colisión y destrucción mutua creó energía (ya que $E = mc^2$; la energía es proporcional a la masa en términos del cuadrado de la velocidad de la luz; y este genial descubrimiento de la prodigiosa mente de Einstein ha sido una feliz y útil herramienta para solucionar problemas tales como el brillo de las estrellas)[203]. Sin embargo, la asimetría existía a favor de la materia; las sustancias positivas contra las negativas en una especie de guerra cosmológica, que los zoroastrianos y maniqueos habrían identificado erróneamente —cf. 5— con los dos principios universales: el del bien y el del mal. Conforme el universo empezó a expandirse, las antipartículas perdieron toda posibilidad de simetrización ecuánime con las partículas positivas; y se enfriaron progresivamente hasta formar las partículas comunes; los ladrillos de la materia. Si bien durante ese período ancestral no existían partículas más masivas, tales como protones y neutrones —que hoy sabemos constituyen el núcleo del átomo—. Cuando el universo se enfrió a unos 3×10^{12} grados Kelvin, los hadrones (partículas compuestas tales como protones y neutrones) fueron las entidades dominantes. Posteriormente los leptones (electrones y neutrinos) fueron capaces de unirse con las partículas más masivas para formar átomos análogos a los que conocemos actualmente. Alrededor de tres minutos después del acto creacional, la reacción de protones y neutrones formó el deuterio, o isótopo del hidrógeno (hidrógeno pesado, D, obtenido por electrólisis o destilación fraccionaria, de comportamiento químico similar al del hidrógeno). Añadiendo otro neutrón, se formó el tritio (T, radiactivo); y la adición de una tercera partícula, en este caso de un protón, originó el primer gas noble: el núcleo de helio (He). La adquisición de un electrón por parte de los protones del hidrógeno llegó a constituir el átomo de hidrógeno tal y como lo conocemos hoy. Pese a ser esta descripción parcialmente especulativa, y fruto de las aportaciones de decenas de científicos consagrados a los misterios de la cosmología, la certeza de la

[203] Aunque en el siglo XIX se creía que las estrellas brillaban por el colapso gravitatorio que las formó y la consecuente transformación de la energía potencial en térmica, el desarrollo cuantitativo se mostró erróneo, ya que calculaban una duración de la vida del Sol de aproximadamente treinta millones de años (algo que se contradecía con las dataciones mucho más elevadas de fósiles, como el de un *Archaeopteryx* hallado a 16km de Pappenheim y trasladado al Museo de Historia Natural- Humboldt- de Berlín). Sin embargo, la ecuación $E = mc^2$ de Einstein (1905) permitió responder a tan ancestral pregunta:mc^2 para el Sol es aproximadamente $2 \times 10^{54}\ erg$, 10^{13} años, que sería la vida total del Sol; pero, al ser la reacción principal la transformación de hidrógeno en helio, la energía disponible es de sólo $0{,}007mc^2$ -el resto ha sido liberada-, que es aproximadamente $1{,}4 \times 10^{52}\ erg$, 10^{11} años.

información que poseemos aumenta conforme el tiempo entre la gran explosión transcurre y aumenta. Este curioso hecho representa la limitación de las argumentaciones '*ad extra*' que acontecen en el conocimiento teorizado (cf. 4); y la necesidad de las afirmaciones metafísicas para las etapas anteriores, presentes e inmediatamente posteriores al acto creacional. El carácter '*ad intra*' de estos juicios aumenta conforme nos acercamos al enfoque metafísico-teológico y, más aún, al conocimiento espiritual (cf. 3,4). De lo más profundo a lo más eterno; el ser humano y la realidad; el interior del ser humano es un vínculo con la realidad absoluta, la Causa Primigenia, constituyendo en sí un microcosmos: el de la persona como substancia individual, libre y racional, capaz de comunicarse con el Ser Primigenio y Absoluto; culmen de la creación; la especie que busca la verdad.

La teoría del Big Bang es la mejor explicación científica para la expansión del universo y la radiación de fondo de microondas, así como para la presencia de Helio en el universo, resultado, como hemos visto, de la adición sucesiva de dos neutrones y dos protones para formar el núcleo del Helio. Además de proporcionar la descripción más adecuada '*ad extra*' en el plano teorizado, constituye una valiosa síntesis del conocimiento puramente científico con las deducciones metafísicas '*ad intra*' que la razón establece al disponer en colaboración mutua las percepciones empíricas y las secuencias afirmativas que proceden del '*a priori*' cognitivo de la especie humana; de la parte más elevada del conocimiento teorizado, reunidas en la ciencia metafísica.

Aun así, las preguntas por contestar también existen. Entre ellas, la posibilidad de los viajes en el tiempo, que Igor Novikov ha probado matemáticamente, precisando que nadie podría cambiar el curso de los acontecimientos. Esta interesante deducción es en parte fruto de la relatividad del espacio-tiempo, y metafísicamente sería equivalente a moverse de acto a potencia. El que el acto preceda necesariamente a la potencia ya lo deduce Aristóteles (*Met.* IX, VIII). En el mismo pasaje el Estagirita afirma que el acto es también un fin, en vista al que existe la potencia. Así, para producirse un cambio, se ha de buscar un fin potencial del que carezca la esencia del sujeto; y por ello, el que es Acto Puro y Perfecto es inmutable, porque por concepto posee en sí todo lo que es, no careciendo de nada (es inmutable; cf. *Compendium Metaphysicae* 19). Y, como Acto Absoluto es el Fin Absoluto, pues todas las demás sustancias sujetas al cambio se mueven siempre hacia una realidad, y el objeto hacia el que se mueven en absoluto es el Fin Absoluto: Dios. Así, siendo Dios el Acto Puro como Causa Primera y Causa Final, nada impide que en los intervalos de la cadena finita que integran las causas

eficientes por Él creadas y hacia Él dirigidas retrocedan a un momento temporal anterior: la Realidad Absoluta lo envuelve todo, y el tiempo está comprendido en esa envoltura; pues sólo Él es Infinito y Eterno, Perfecto, Inmutable, Simple, Único y Bueno, como se deducen de su concepto de Causa Primera, Acto Puro y por tanto causa y ser Absoluto que es. Evidentemente, sólo el hombre, culmen de la creación, pues en sí conjuga la realidad material (cuerpo) y espiritual (alma), a quien el Altísimo se ha revelado, cambiando el curso de la historia humana en tanto que se ha hecho hombre, es capaz de concebir tal retorno, pues sólo él lo tiene como finalidad directa de su esencia, en tanto que conformada por el alma y el cuerpo, portadora del conocimiento espiritual, la cual constituye un vínculo directo con el Fin Supremo, sin que haya otra creatura entre medias. Pues las plantas tienen como seres superiores a los animales, y antes que ellas los protistas y los monera o procariotas (organismos carentes de núcleo), mientras que el hombre, como especie racional dotada de forma espiritual, es el culmen de cuanto puede ser creado, pues tiene en sí algo que le asemeja al Ser Primordial: un conocimiento espiritual gracias a su alma carente de límites, al igual que Dios no posee límites (el dualismo o hilemorfismo humano impide que esa infinitud sea completa y por ello no hace al hombre absolutamente infinito; las promesas de vida eterna proceden de la voluntad divina y corresponden a la fe y al espíritu; respuesta de Dios a las aspiraciones a la beatitud que el hombre como ser racional y espiritual posee; por ello, que el hombre pueda vivir eternamente corresponde sólo al hecho de que parte de su esencia es infinita, y la voluntad divina —artífice de todo cuanto es, rodeando su esencia absoluta—, lo traslada también a la parte material). Así, el ser humano puede ser el artífice (teórico al menos, en lo concerniente a la disposición y dependencia de sus medios técnicos; pero ciertamente posible) de ese retroceso temporal en tanto que el cambio se está produciendo hacia la Causa Primera que es también última, y por tanto nunca la podrá rebasar y exceder; partiendo del acto en potencia hacia otro acto que ya ha sido real en el tiempo; y por ello la potencia tornaría acto, si tenemos en cuenta que, incluso si sólo quisiese volver una millonésima de segunda atrás, el intervalo es potencial pero no actualmente infinito; pues el tiempo es efecto, por ello no-absoluto y limitado, al no poseer en sí su razón suficiente, algo que lo limita actualmente. Ahora bien, no se podrían cambiar los acontecimientos porque para que el momento actual desde el cual se ha partido haya sido real, ha sido necesario un cambio o movimiento desde algo que ya fuese real, es decir, que estuviese en acto; y por ello es la potencia en el

intervalo temporal lo que separa esos dos acontecimientos; una potencia *potencialmente* infinita pero, al transcurrir entre dos actos, *actualmente* finita; ya que de ser el intervalo infinito no habría acto, lo que es sencillamente absurdo.

Trastornar el acto al que se habría retrocedido es, pues, imposible, ya que se ha partido de algo en acto desde lo cual ha sido potencialmente posible partir.

Otra cuestión aún por resolver (junto con el misterioso desplazamiento de la Vía Láctea hacia el cúmulo de Virgo; la existencia de otros universos, en los que, por deducción metafísica basada en los presupuestos lógicos que rigen la experiencia, articulada con las categorías o conceptos *a priori*, del ser, no podría haber una creatura —y por tanto ente eficiente— superior al hombre) trata de la vida en otros mundos. Más allá de las patéticas y vergonzosas muestras de ignorancia expuestas por tantos individuos sobre el tema, reitero que la presencia de vida extraterrestre fuera del mundo, el claro culmen material del acto creacional, en relación con la presencia de seres racionales e inteligentes, es un disparate mayúsculo, no sólo científico, sino también metafísico y teológico; pues de haber esos seres racionales equivalentes a la especie humana, bien podríamos suponer que Dios se les reveló de la misma forma que a nosotros, lo que contradiría el carácter absoluto de la Revelación cristiana, la cual, como desarrollo máximo de otras religiones monoteístas, posee la verdad (comprobable en muchos aspectos de forma racional) subsistente; así como artículos y dogmas de fe, aspiraciones máximas del conocimiento espiritual, sólo accesibles mediante la fe, que no hacen una mera doctrina metafísico-teológica, sino una verdadera religión con bases metafísico-teológicas. Quizá algún día los hombres se conciencien de cuán grande es la gloria de Dios, que ha hecho maravillas: del caos surgió el planeta Tierra, y de él, el ser humano, rey y culmen de todas las magnanimidades exteriores a él: galaxias, estrellas, agujeros negros…; pero ninguno de ellos tan excelso como el hombre, al que bien podemos llamar hijo de Dios.

Otra pregunta que se suele incluir como misterio aún por resolver se cuestiona por lo que ocurrió antes del Big Bang, cualquiera que fuese la primera explosión real. Ya hemos visto cómo, antes de crear, no pudo ocurrir nada: sólo la inmutabilidad del Altísimo. Y ya lo sabía San Agustín, quien dijo con audacia que antes que Dios hiciese el cielo y la tierra —entendiendo por "cielo" y "tierra" toda criatura— no hacía nada. Porque ¿qué podía hacer sino una criatura" (*Conf.* XI, 12). Las sentencias del águila de Hipona son inescrutables.

¿Cuál será el destino del universo? Ciertamente al pasado se puede retroceder (y de hecho lo hacemos, pues la mente humana, especialmente la moderna, ha sido capaz incluso de recrear los modos de vida de los antiguos, y de resolver misterios sobre algunos de ellos que ni siquiera sus contemporáneos pudieron solucionar), pero no al futuro, donde no hay nada actual sino potencial. ¿Qué, sino el presente, y por proyección, el pasado, existe? Ambos son en acto, y el futuro lo es en potencia; por ello cambiamos, nos movemos, mediante una potencia precedida por un acto. ¿Hacia dónde? Hacia el acto Absoluto, fin de nuestra existencia, que es Dios, omnipotente, omnipresente y omnisciente. Pero, individualmente, el universo tendrá un fin, como es obvio en metafísica, la ciencia a la que, igual que le incumbe sentenciar '*ad intra*', sobre lo que le ocurrió en el principio, le concierne afirmar '*ad intra*' lo que ocurrirá al final. Tras haberse expandido el universo, la ciencia va desvelando gradualmente cómo el universo habrá de contraerse: el fin. La expansión es lo suficientemente lenta como para que la atracción gravitatoria entre las galaxias frene y acabe parando tal expansión (modelo de Friedmann). A ello sigue la contracción del universo. La relatividad general, combinada con el principio de incertidumbre, proporciona el modo por el cual es posible un espacio y un tiempo (cuarta dimensión) finitos, como se puede deducir de forma metafísica.

"La gracia de Nuestro Señor Jesucristo esté con todos vosotros" (Ap. 22,21). Así termina la Biblia; así es la conclusión del depósito de la Revelación. Ella narra el principio y el Fin; la historia de salvación. Y habiendo dado cuenta breve y resumida del principio y el fin, vayamos ahora al transcurso de la creación, para admirar cómo la Tierra fue hecha, y en ella el ser humano, a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,27); tal que el Altísimo dotó a una de sus criaturas del don más grande jamás otorgado, hecho a imagen suya: el del espíritu; el alma y la razón, que le permitirían albergar en su pequeña pero ilimitada mente toda la realidad; todo el universo, aproximándose al conocimiento del Absoluto, del que ha sido, es y será; del Ser Primero y Causa Absoluta, omnipotente y omnisciente, omnipresente e inmutable. Un don tan grande que el hombre se atrevería incluso a negar y rechazar a su Creador y Padre, ser personal como él (semejante como sustancia individual de naturaleza racional). La mente humana, reflejo del Absoluto, microcosmos de la realidad, que en sí contiene todo lo teorizado y e acerca a lo que no se puede contener, Dios, mediante el vínculo espiritual. Dios, quien "reguló todo con medida, número y peso" (Sb 11,20), creando el orden en lugar del caos, entes en lugar de

la nada[204]. Dios es el orden Absoluto; toda lógica, toda matemática y toda teología; toda construcción bella tiene como belleza y orden absoluto aquéllos presentes en Dios, esencia de su existencia (pues en Dios, esencia y existencia son lo mismo: su esencia es real por ella misma). Dios es el Ser Eterno, carente de temporalidad, e infinito, pues no posee límite. El mundo o el universo no puede ser ni eterno ni infinito, al discurrir en y con el tiempo, que es de por sí efecto del acto creacional, y al cambiar y estar sujeto al movimiento metafísico, que lo hace imperfecto; y la imperfección limita a la sustancia en tanto que no posee en sí la razón suficiente de su existencia y ha de tender hacia la causa actual en la que su finalidad acorde a su esencia se realice de forma eminente; y este fin es la perfección, o adquisición absoluta de lo que se carecía por absoluto en el campo de la cadena de los seres efectivos, que encuentra su máxima realización en Dios, Ser Absoluto y perfecto. Y esa carencia es absoluta en tanto que las cosas que podrían ser adquiridas por esa sustancia en particular son ilimitadas con respecto a ella, pues más allá del mundo la infinitud del Altísimo posee absolutamente; la perfección es máxima y absoluta, positiva sin fin: objeto final del movimiento de los seres; Principio y Fin de cuanto es; Alfa y Omega.

3. La Tierra, el astro elegido, y el ser humano, imagen y semejanza del Altísimo

Desde que James Ussher atribuyese a la Tierra una edad de 5654 años en 1650, los análisis modernos han multiplicado esa datación en casi ochocientas trece mil veces. Gracias al trabajo de Patterson sobre las edades de los meteoritos, el gráfico de la proporción de plomo-204 no radiogénico a plomo 207-radiogénico[205] en el eje *y*, y de plomo-204 a plomo-206 en el eje *x*, estimaba una edad para la Tierra de unos 4,600 millones de años. La vida, esa fuerza sustancial que poseen algunos seres (ser es poseer una esencia; existir es poseer una esencia que sea real, actual, no sólo imaginable; y vivir, emitir esa esencia una fuerza sustancial que se transmite a la existencia tanto en lo material como en

[204] Admirable es ver cómo la segunda ley de la termodinámica resulta del hecho contrastable de que hay siempre muchos más estados desordenados que ordenados. Stephen Hawking (*Breve historia del tiempo*, 210) alude al ejemplo del rompecabezas: en una caja, sólo hay un orden, sólo hay un método de disponer las diversas piezas conforme a su esencia estructural. Sin embargo, el número de desórdenes posibles que no forman la imagen es muy grande en proporción al número de piezas a cómo se pueden colocar sus lados.

[205] Véase Preston Cloud, *El Cosmos, la Tierra y el Hombre*, 74.

lo formal), empezó a existir hace unos 3,500 millones de años: comienza la evolución[206].

Los primeros signos de vida se hallan en las profundidades del mar; y esas primeras muestras orgánicas son los restos de bacterias y cianofitos, organismos procariontes, carentes de núcleo y unicelulares, cuya reproducción era probablemente asexual, con pocas posibilidades de mutaciones genéticas. Sin embargo, unos 1,500 millones de años más tarde la situación cambió: a pesar del escaso número de mutaciones genéticas, los tipos originados, combinándose con todas las variantes, generan un incremento potencial inmenso (de aproximadamente 3^{10} por cada 10 mutaciones), que acabó creando organismos unicelulares con núcleo, con fusión o interacción sexual previa a la división. Se trata de organismos autótrofos, en virtud de la presencia de clorofila como agente absorbente en el proceso fotosintético (productores), y de consumidores. A finales del precámbrico (4500-590 millones de años) ya habían aparecido los primeros gusanos y medusas: organismos multicelulares. Una vez el proceso evolutivo ha dado un salto tan espectacular, las cosas irán mucho más deprisa, de acuerdo con nuestra concepción del tiempo, para la que los miles de años de intervalos acaecidos durante el precámbrico (el período más largo de la historia natural terrestre) se convierten en un sinfín de preguntas: ¿por qué se esperó tanto tiempo? ¿Cómo transcurría ese tiempo con respecto a las criaturas? Esa aparente inmutabilidad, actualmente inconcebible, pero anhelada, se contradice con el transcurrir del tiempo. Esa inmutabilidad ficticia fraguaba los pasos evolutivos que harían surgir la especie humana. La secuencia de eras y períodos se desarrolla como sigue:

Precámbrico → Paleozoico (590-248 m.a.: Cámbrico, Silúrico, Devónico, Carbonífero y Pérmico) →Mesozoico (248-65 m.a.: Triásico, Jurásico y Cretácico) → Cenozoico (Terciario y Cuaternario).

Durante el Cámbrico los invertebrados se extienden por todos los océanos, abundando los trilobites, y apareciendo los primeros moluscos[207]. Fue en este período cuando los principales grupos con esqueleto óseo duro nacieron (esponjas, celentéreos, anólidos, artrópodos, equinodermos…), así como el *Pikaia* o anfioxo primitivo, a

[206] Podemos afirmar con certeza que las primeras muestras vitales se produjeron hace unos 3,600 millones de años, debido a la presencia de rocas sedimentarias. La más antigua que se conoce en la Tierra posee capas deformadas de formaciones de hierro silíceas, y fue hallada al sudoeste de Groenlandia. Generalmente se le atribuyen 3,760 millones de años de antigüedad.

[207] Los primeros ammonites no aparecerían hasta finales del Carbonífero superior, siendo especialmente comunes durante la era secundaria, hasta su extinción hace unos 65 millones de años.

partir del cual y tras haber evolucionado a pteraspis, osteolepis, ichthyostega, hylonomus, varanosaurus, thrinaxodon, spalacotherium y el zalambdalestes (insectívoro del Cretácico) surgirán los actuales mamíferos. En el Ordovírico evolucionan los primeros crustáceos, así como los proto-peces carentes de aletas y de mandíbulas. De hecho, las mandíbulas no harían su aparición hasta mediados del Silúrico. Ello, junto con el progresivo crecimiento de los arrecifes de coral, haría del período posterior, el Devónico, la "era de los peces". En la superficie terrestre surgen ya las primeras plantas, evolucionan los insectos y 'florecen' los anfibios. La dependencia del agua como elemento esencial para el desarrollo y supervivencia de estos animales, que pasan por un estado larvario acuático antes de convertirse en adultos terrestres[208], los obligó a mantenerse en equilibrio entre ambos medios.

De esta forma, el siguiente escalafón evolutivo consistiría en solventar esa dependencia que forzaba y continúa imponiendo el desarrollo de la clase entre dos medios; ambigüedad que desaparecería con los reptiles durante el Carbonífero Superior, gracias a la aparición de membranas que proporcionaban una fase líquida a la etapa embrionaria. El nombre de Carbonífero o "era del carbón" alude a la transformación de los restos de los grandes bosques ya formados en el Silúrico en carbono, lo que también favoreció la abundante presencia de insectos.

Los reptiles ocupan, pues, una posición evolutiva posterior a los anfibios y anterior a las aves y los mamíferos. Los más primitivos o cotilosaurios dieron lugar a los reptiles mamimeriformes, mientras que los crocodilianos y distintos tipos de dinosaurios, reptiles voladores y aves se originaron a partir de otra línea evolutiva. Los quelonios o tortugas y los escamosos (representados actualmente por una única especie: el tuátara o sphenodon[209]), además de los lagartos y serpientes, también surgieron de otra estirpe. El análisis de los fósiles permite suponer que por entonces hubo no menos de 20 órdenes de reptiles

[208] La razón de esta dependencia se encuentra en la carencia en los anfibios de las dos membranas, que los embriones de mamíferos, aves y reptiles producen: el amnios y el alantoides. El amnios es un saco repleto de líquido en el que flota el embrión, y el alantoides rodea el feto sobre el contorno del amnios para proporcionarle oxígeno en abundancia. De este modo, pese a no pasar por estados acuáticos libres, sí atraviesan una fase acuática. Actualmente, los anfibios se clasifican en tres órdenes: los gimnofiones o ápodos, los anuros (batracios) y los urodelos (tritones y salamandras).

[209] Se suele clasificar el tuátara o sphenodon en un orden que sólo comprende su especie: el de los rincocéfalos. Llamado fósil viviente ("tuátara" en lengua maorí), y de unos 60 cm., floreció en la Era Mesozoica. Su difusión se limita a islotes pequeños de Nueva Zelanda.

divididos en dos subclases: anápsides (sus miembros no tienen aberturas) y ápsides.

El Pérmico, último período del Paleozoico, se caracteriza por el enfriamiento terrestre, consecuencia de las grandes convulsiones térmicas que se venían produciendo desde el Carbonífero. En detrimento de los anfibios se produce una asombrosa diversificación de los reptiles, los cuales, a pesar de no poseer un sistema interno de regulación de la temperatura del ambiente (condición que justifica las hibernaciones y largos letargos), se difundieron y diversificaron grandemente. Sus escamas, en adición a las innovaciones evolutivas que los reptiles incorporaban, los hicieron capaces de sobrevivir a la mayor extinción en masa jamás conocida: el enfriamiento generalizado, la bajada global de las temperaturas, acabaron con numerosas especies vegetales, que no pudieron resistir descensos térmicos tan bruscos; y a la desaparición de las diversas especies de plantas siguió la de innumerables series de animales, sobre todo terrestres, menos resguardados que las especies acuáticas (como los peces), y sujetos a la inclemencia. El frío aceleró los procesos de desertización y deforestación. Para hacer frente a tan adversas condiciones, la evolución natural, mediante la adaptación progresiva de las especies concretas a los medios y situaciones en las que se desarrollan, originó los primeros dinosaurios[210]. Entramos en una nueva era: la Mesozoica o Secundaria, la "Edad Media" de la historia natural. En el Triásico, paralelo al nacimiento de los primeros dinosaurios, el clima se volvió más cálido, dando lugar al surgimiento de nuevas especies y al florecimiento de nuevas plantas, que dominarían la situación natural hasta la segunda gran extinción en masa, acaecida hace 65 millones de años. Entre extinción y extinción, una nueva era. En ese contexto de helechos y coníferas, y con una situación ambiental favorable (de hecho, así lo sería hasta finales del Cretácico), los dinosaurios crecieron en tamaño cada vez más, convirtiéndose en los amos de la Tierra. Al igual que los reptiles, su piel era escamosa, si bien poseían grandes diferencias: caminaban sobre sus extremidades, situadas justo debajo de su cuerpo (al igual que aves y mamíferos), mientras que los reptiles se arrastran o caminan con sus extremidades hacia fuera de sus costados. El más

[210] Los primeros restos de dinosaurio, unos dientes de iguanodón encontrados por Gideon Mantell (1790-1852) en Sussex, Reino Unido, en 1820, junto con el hallazgo de parte de un esqueleto cerca de Maidstone, Inglaterra, en 1834, llevaron al anatomista inglés Richard Owen (1804-1892) a acuñar el término "dinosaurio", o "lagarto terrible" en griego. Tras la Gran Exposición de Londres de 1851 se produjo un enorme entusiasmo por estas primitivas criaturas entre el público, con una célebre cena en el interior del esqueleto inacabado de un iguanodón.

primitivo conocido es el *Eoraptor*, carnívoro bípedo del Triásico medio, de un tamaño similar al de los perros grandes. Los dinosaurios suelen clasificarse en dos órdenes: los saurisquios (cadera de reptil) y los ornitisquios (cadera de ave). Al primer grupo pertenecen especies tales como el iguanodón y el tricerátops, y al segundo el apatosaurus y el tyranosaurus. Los dinosaurios son, pues, el eslabón entre los reptiles y las aves. Dos años después de que Darwin publicase *El Origen de las Especies* (1859), se halló en Baviera el fósil de ave más antiguo del que se tiene noticia, que se llamó *Archaeopteryx* ("ala antigua"). Con una cabeza similar a la de un lagarto, mandíbulas con dientes y huesos en las alas terminados en tres dedos en forma de garra, se trataba de una mezcla de reptil y ave. El vuelo activo que actualmente realizan las aves (por contraposición al pasivo o vuelo efectuado mediante la presencia de "planeadores" en la espalda —como algunos mamíferos, cuyo 'vuelo' se reduce a saltos largos desde los árboles—[211]) partió de la fase *Archaeopteryx*.

Sobre los dinosaurios persisten dos polémicas. Una sobre el carácter de su sangre; otra sobre las causas de su extinción. En el primer caso hay pruebas mixtas. A favor de la homeotermia o mantenimiento de la temperatura interna constante (sangre caliente), y más en concreto de la endotermia (regulación interna de la temperatura independiente de su constancia), R.T. Bakker ha esgrimido tres argumentos: diferencias en la estructura ósea, disposición latitudinal de los grupos endotérmicos, tasas de crecimiento y proporciones de depredadores y presas mayores si el depredador es endotermo. Las réplicas han sido también numerosas, y se suele concluir que no existió un mecanismo único de regulación térmica, sino que hubo dinosaurios endotermos y ectotermos (predominio de factores externos en la determinación de las temperaturas internas variables, es decir, posesión de sangre fría, como los reptiles actuales). Esta síntesis se muestra mucho más conforme con los hechos, y, a mi juicio, evita resultados tan drásticos como el que Bakker propuso: limitar la clase de los reptiles a los ectotermos descendientes de los primeros reptiles, cuando las evidencias hacen suponer que muchos dinosaurios fueron endotermos.

Respecto a la polémica suscitada por las diversas hipótesis formuladas en torno a los dinosaurios, pueden encontrarse dos

[211] Las ardillas voladoras también poseen esta capacidad. Los quirópteros o murciélagos son los únicos mamíferos capaces de volar en el sentido activo, si bien los petauristas pueden planear en virtud de una membrana de piel que une sus patas anteriores con las posteriores (su cola hace la función de timón); mecanismo similar al empleado por los reptiles jurásicos conocidos como pterodácticos, de tamaño análogo al de un cernícalo.

explicaciones fundamentales: un cambio climático drástico; la consecuencia del impacto de un gran asteroide a finales del Cretácico, hace unos 65 millones de años. El impacto ocurrió con casi total probabilidad (de hecho, se ha hallado un gran cráter del mismo período en la península del Yucatán, en México, parte del cual se encuentra sumergido bajo el mar); lo que se debate es si las consecuencias del acontecimiento fueron tan decisivas como para extinguir de forma tan brusca a los dinosaurios. Llegados a este punto, los hechos contrarían la hipótesis; la gran mayoría de los dinosaurios ya se había extinguido por entonces; otros organismos, especialmente los reptiles y los peces, sobrevivieron al cataclismo, y los fenómenos de cambio climático y posterior extinción de especies ya se habían producido con anterioridad, sobre todo en el Pérmico (siendo ésta incluso mayor). Los dinosaurios, grandes, altamente especializados y no totalmente homeotermos, no pudieron hacer frente a tales cambios. Su gran tamaño les imposibilitaba cobijarse y esconderse al resguardo de las inclemencias; las especies vegetales cambiaron o se adaptaron como consecuencia de las modificaciones climáticas, y los grandes herbívoros fueron cayendo poco a poco. Así, las redes tróficas se tambalearon, y las estructuras comunitarias se derrumbaron. La extinción, no tan repentina como sugiere la hipótesis del asteroide, fue rápida y gradual; y signos de ese cambio climático se pueden también apreciar en la desecación de los mares epicontinentales, posible causa de la extinción análoga de los invertebrados marinos (también atribuida a los cambios tectónicos tras la fragmentación del supercontinente de Pangea).

La controversia sobre cuál de las explicaciones '*ad extra*' se muestra más conforme con las evidencias paleontológicas continúa. Como también lo hace la Evolución, entrando en una nueva era: el Cenozoico, que bien se podría denominar la "Era de los mamíferos". Tras la era de los grandes reptiles, el lugar dejado por éstos sería ocupado por los mamíferos. Si retrocedemos de nuevo al Mesozoico, podemos observar la presencia de pequeños reptiles: los sinápsidos, auténticos antepasados de los mamíferos. La clase de los mamíferos, pese al relativamente escaso número de especies que la integran, es la más completa, si por completitud entendemos el grado de colonización y difusión en la biosfera. Ciertamente, preludio del poder y la capacidad del hombre.

De los pelicosaurios o "lagartos de pelvis cóncava" se distinguen tres grupos: los ofiacodontos, esfenacodontos y edafosaurios. También llamados teromorfos, desaparecieron en el Triásico inferior. Al grupo de los esfenacodontos pertenecen animales como el dimetrodón, caracterizados por una prominente cresta dorsal (de función

controvertida), y por su condición carnívora. Los edafosaurios eran preeminentemente herbívoros, mientras que los ofiacodontos estaban menos evolucionados. La aparición de los terápsidos a partir de los pelicosaurios constituye la siguiente etapa evolutiva. Ésta acaeció en el Pérmico medio. De sus tres subórdenes, cabe destacar el de los teriodontos, que se extendieron por el mundo hace 250 millones de años. En sus mandíbulas aparecen incisivos, caninos y dientes yugales bien definidos; y algunos poseían ya pelos, así como una pronunciada endotermia. Se distinguen seis infraórdenes entre estos primitivos reptiles-mamíferos: gorgonópsidos, cinodontos, tritylodontos, terocéfalos, bauriamorfos e ictidosaurios. Así, llegamos a los auténticos mamíferos en el Triásico superior-medio (hace unos 190 millones de años). De sangre caliente, recubiertos de pelo, mamas de cuyo líquido se alimentan las crías, se suelen establecer cuatro subclases: eotheria ("mamíferos nacientes"), alotheria, prototheria, theria. Coexistieron con los dinosaurios durante todo el Jurásico y el Cretácico, y su pequeño tamaño, que los hacía más adaptables a los cambios potenciales y más aptos para aprovechar los recursos a escala menor que los dinosaurios, les permitió sobrevivir a la extinción masiva de finales del Cretácico, tras la cual un inminente y admirable proceso de expansión y desarrollo los extendería por todos los medios y ecosistemas de la Tierra. Sería de los theria de donde surgirían la mayor parte de los órdenes mamíferos actuales. De sus dos órdenes, los simetrodontos y los eupantoterios, nacerían miles de especies. Los marsupiales, que poblaron la mayor parte del planeta, y que hoy en día se encuentran aislados en Oceanía, poseían un marsupio o bolsa en la que se situaban las glándulas mamarias. Tenían en total dos aberturas: la anal y el útero, mientras que los monotremas (derivados de los prototheria) únicamente poseían la 'cloaca' u orificio por el que se expulsaban los desechos digestivos; y los placentarios, tres: la anal, la uretra y la vagina. Los mamíferos placentarios constituyen todos los demás órdenes que hoy se conocen, y se sabe que trece órdenes se han extinguido a lo largo del Cenozoico (entre ellos el de los creodontos, al cual pertenecía el carnívoro más grande de todos los tiempos: el *Megistotherium*).

En nuestro camino en busca del ser humano, ocupan una mención excepcional los primates (simios, monos y lémures), que aparecieron durante el Eoceno. Impresionante es, sin duda, mirar cara a cara a un gorila o a un orangután, y preguntarse por lo que nos identifica y lo que nos diferencia. Y hay, ciertamente, una diferencia trascendental, de forma, que nos aleja de los "hombres de la selva" (orangután en malayo). El tránsito de la posición cuadrúpeda a la bípeda comporta una

serie de cambios significativos en el esqueleto. Motivada por un cambio mediático desde el entorno arborícola hasta el de planicie, los homínidos lograron hacer uso de las extremidades posteriores como método y forma de un desplazamiento menos limitado que les permitiría emplear sus extremidades anteriores para asir objetos. Defensa y huida, caza y ataque; todas ellas se vieron favorecidas por la postura bípeda, que con el tiempo sería factor ineludible de la primacía de la especie humana. El paso del cuadrupismo al bipedismo es causa directa de la transformación formal del cráneo y su posterior crecimiento cuantitativo. En efecto, los cóndilos occipitales que articulan el cráneo se desplazan hacia delante en un plano oblicuo. El rodeta óseo occipital, situado a menor altura que en los cuadrúpedos, y el aumento del volumen de la parte anterior del cráneo, condujeron a un aumento del ángulo facial (que torna recto en lugar del agudo de los chimpancés). Así, la capacidad craneal se pudo triplicar con respecto a la de los demás primates (de 500 cm3 a 1400-1500 cm3), haciendo del ser humano la criatura con el mayor cociente de encefalización, o proporción entre el tamaño del cerebro y el del resto del cuerpo. El aumento del número de células nerviosas en el campo material, y la dotación de un alma intelectiva, racional y espiritual por parte de Dios, hicieron del hombre el culmen de la Creación: el animal racional; el ser metafísico. La capacidad de hablar es la muestra principal de la maravilla de tal don, y el pensamiento que de ella depende formaría la criatura más magnífica de la obra del Altísimo, el triunfo de la voluntad divina.

3.1. El ser humano

Si tomamos la duración total del proceso evolutivo como equivalente a un año de 365 días, el hombre habría hecho su aparición a las 23:59:59, un cuarto de segundo antes de medianoche. Culminación del acto creacional, el hombre fue hecho "a imagen y semejanza" de Dios (Gn 1,27). "Ha creado al hombre inteligente y libre a su imagen y semejanza, haciéndolo señor de todas las cosas" (Juan XXIII, *Pacem in Terris*). Animal racional, buscador de la verdad; el hombre es la especie metafísica, el ser que puede realizar indagaciones '*ad intra*' sobre su razón, causa y fin. Y, siendo Dios el acto puro, el que es, el ser por excelencia, Dios es el objeto máximo de toda metafísica, y el hombre, en tanto que se cuestiona '*ad intra* como finalidad de sus preguntas '*ad extra*', es la especie metafísica.

Un ansia de saber sin límites, a imagen de la omnisciencia de Dios.

Un ansia de beatitud, a semejanza de la bondad de Dios.

Un ansia de permanencia, a imagen de la inmutabilidad de Dios.

Un ansia de subsistencia, a semejanza de la eternidad de Dios.
Un ansia de sencillez, a imagen de la simplicidad de Dios.
Un ansia de ilimitación, a semejanza de la infinitud de Dios.
Un ansia de unidad, a imagen de la unidad de Dios.

"Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre en el cielo es perfecto". Un ansia de perfección, a semejanza de Dios (Mt 5,48).

La especie a medio camino entre los primates y los hombres es la de los pitecántropos, ya previstos por Haeckel en 1868. El '*Pithecanthropus*', o "mono-hombre", fue, de hecho, hallado por el médico holandés Dubois en 1891; y en Pekín entre 1924 y 1939, restos a los cuales se les denominó *Sinanthropus pekinensis* (en cuya identificación participó el célebre jesuita Pierre Teilhard de Chardin). Altamente evolucionados con respecto a los demás simios, su capacidad craneana había experimentado ya un notable crecimiento; primer paso para el triunfo de los homínidos, las criaturas dotadas de un mayor cociente de encefalización. Este hecho, junto con su considerable erguimiento, ha llevado a las clasificaciones actuales a incluirlo bajo el género *Homo.*

El nacimiento de la racionalidad en el hombre hubo de tener, necesariamente, la génesis del lenguaje como inicio, pues la fabricación de meros utensilios no implica que esos seres fuesen ya criaturas racionales, o, mejor dicho, personas (atendiendo a la individualidad de su substancia y la racionalidad de su naturaleza). La prestigiosa científica Jane Goodall, quien ha consagrado la mayor parte de su vida al estudio de campo de los chimpancés en la reserva de Gomba, un parque nacional de Tanzania, ha demostrado que estos animales son las únicas especies que, junto con el hombre, no sólo son capaces de utilizar utensilios con el fin de cumplir sus funciones biológicas (el hombre, aparte de para eso, lo puede hacer para su deleite personal), sino que pueden, y ciertamente lo hacen, fabricarlos. No sería correcto considerar a estas criaturas personas en el sentido metafísico del concepto, ya que carecen de la presencia efectiva de la razón en sus substancias, y esto les impide progresar hacia un fin que no sea el de su mero instinto de supervivencia. El alma, forma y acto del ser, sede de la razón, la fe y el espíritu; esencia incorpórea del ser humano, no se manifiesta en estos animales, que no poseen lenguaje simbólico, capacidad de cuestionarse sobre ellos mismos y sobre quienes los rodean. Su cerebro, ¿qué hace entonces? Aventuro que se limita a procesar los datos adquiridos mediante los sentidos, constituyendo un instinto que, movido por la realización de sus funciones naturales (nutrición, relación y reproducción), los mueve a perseguir el fin de la supervivencia, como consecución lógica necesaria para el cumplimiento

de esas funciones. Por ello, triste veo que haya quienes se empeñen en negar la existencia del alma y de los conocimientos *a priori*, creyendo sólo posibles los juicios derivados de lo empírico (o, más bien, reales), olvidando que lo que nos diferencia de los meros animales no es sólo nuestra postura erguida o nuestra capacidad craneana, sino nuestra constitución esencial como seres espirituales dotados de razón; la cual, residiendo en el alma, de la que la mente es el elemento intelectual, contiene ya de por sí, debido a la propia interacción interna de la razón en la esencia formal del hombre, conocimientos *a priori* no derivados de experiencia alguna; que, combinados con la información empírica, permiten que nuestro espíritu racional se eleve al campo de lo trascendental, y, por ende, se eleve hacia el Altísimo. Porque el alma, siendo infinita por concepto (cf. 8), contiene conocimiento infinito, como vínculo sustancial con el Creador.

¿Cuándo nació el lenguaje? Sin duda, los avances protagonizados por australopitecos, *Homo habilis* y *Homo erectus* son los gérmenes de lo que constituye la esencia humana racional, y la aparición del lenguaje representaría el gran paso de lo material a lo espiritual: de lo animal a lo humano. El lenguaje es la capacidad intelectiva de expresar los procesos racionales de forma simbólica. El espíritu trasciende el lenguaje, situándose en el plano de lo inefable del conocimiento espiritual (cf. 4). Por ello, el nacimiento de la racionalidad debe ir acompañado por el del lenguaje, siendo ambos simultáneos, pues la razón alingüística no es posible No lo es porque no se pueden organizar los contenidos cognitivos e intelectivos sin un marco en el que ordenarlos; sin un mecanismo de la misma naturaleza que el acto intelectivo en el que se permita incluir formalmente su esencia para manifestar su actualidad. Y, por ello, la aparición de la una requiere la génesis de la capacidad connatural o de la misma esencia, en este caso del lenguaje, o viceversa. Y el momento en el cual tal proceso acaeció, si bien desconocido, hubo de estar marcado por la aparición de expresiones simbólicas que no responden a las meras funciones biológicas, sino a la función espiritual: la búsqueda de la Verdad, que es Dios. El nacimiento de la religión (ritos funerarios, adoración a las divinidades…) y del arte (como instrumento simbólico al servicio de ésta) fueron los acontecimientos que definieron la aparición del hombre como ser racional y espiritual (en virtud de su alma); e individual en virtud de su causa material corpórea. La fecha exacta es objeto de controversia. Bien se haría en buscarlo en la génesis, en el principio de la organización social como comunidad de individuos racionales que, fruto de su mutua interacción, despiertan la luz natural de la razón humana, recibiendo del Ser Espiritual su realidad espiritual,

que desde entonces los conducirá incesantemente hacia lo Bello, hacia la Verdad. La apetencia humana por lo Bello como vía hacia el Ser Supremo[212].

En cualquier caso, este progreso inicial bien pudo ocurrir hace unos 35,000 años. La cultura, fruto de la aparición del ser humano como ser social (en virtud de su racionalidad, pues el empleo más brillante que el

[212] El libro de A. Moret y G. Davy, *De los clanes a los imperios*, es una buena introducción sistemática al desarrollo de la organización social. Aunque algo anticuado, puede servir como base. Henri Berr se pregunta en el prólogo si los aborígenes australianos o muchas tribus indígenas de Sudamérica deben ser considerados primitivos o decadentes (es decir, han regresado a la infancia humana). La cuestión es amplia, y exige analizar en qué sentido el supuesto letargo con respecto a nuestro posible progreso se da, y hasta qué punto la escasez de interacción con el núcleo de la civilización humana ha sido culpable de que su desarrollo sea menor. Si nos fijamos en el contexto geográfico en el cual ser desarrollaron las cuatro grandes civilizaciones (el valle del Nilo, el Tigris y el Éufrates; el río Indo en Pakistán y el río Amarillo en China), podemos apreciar su benignidad para establecer un sistema social en el que los individuos que lo integran cooperaran para progresar hacia fines comunes que también respondan a los fines individuales positivos. La agricultura pudo ser empleada con gran éxito, dado el suministro de agua con firmes garantías futuras. Por ello, ya que el entorno era propicio para construir una sociedad, el progreso fue rápido; ciudades como Monhejo-Daro, Ur y Menfis se levantaron a orillas de los grandes cauces fluviales, que representaban las vías de comunicación más rápidas y eficientes. Como consecuencia de esa creciente organización social, nació la escritura, instrumento imprescindible para la transmisión, clave del progreso común. Y fueron esos dos aspectos, comunicación y transmisión, los que hicieron avanzar a los pueblos, que en muchas ocasiones manifestaban un sustrato cultural similar fruto de la razón humana, la cual no es principio de individuación, sino fin; en tanto que por la materia los miembros de las distintas especies de distinguen, en la especie humana constituye el principio de individuación. Y, a partir de este principio, es la causa formal (y sus potencias y facultades) la que desarrolla esa individuación y la completa. Pero, al pertenecer los hombres a una misma especie racional y habitar en un contexto geográfico que comprende muchas similitudes, es inevitable que los conceptos humanos *a priori* o categóricos interaccionen en ocasiones con la información empírica, propiciando que muchos individuos lleguen a conclusiones análogas en contextos temporales y espaciales distintos. Bien es cierto que grandes civilizaciones como la china, a pesar de carecer de contactos culturales tan intensos como los que se produjeron en el área de Mesopotamia, crearon grandes sociedades y alcanzaron logros notables. A ello se puede alegar que el contacto existió de uno u otro modo (la Ruta de la Seda, por ejemplo); y que la posesión de un territorio ya de por sí propicio para la civilización permitió crear una estructura social eficiente —véase el crecimiento demográfico— en donde los individuos (cada vez más numerosos) interaccionaron de forma intelectiva consiguiendo grandes cosas. Pero, evidentemente, esos logros sirvieron a una civilización que preservó sus rasgos culturales durante siglos, mientras el Oriente Medio se vio obligado a aceptar y asimilar a un número ingente de pueblos y culturas, invasores y vencidos. Por ello, volviendo a la pregunta original, vemos que esos "primitivos actuales" se han encontrado aislados en un contexto geográfico bastante hostil, y por ello, al carecer de estímulos para potenciar sus capacidades intelectivas, mediante la adquisición de diversos conocimientos empíricos capaces de interactuar con las categorías apriorísticas de la mente humana, su progreso ha sido mínimo, y se mantienen organizados en estructuras sociales extremadamente antiguas: clanes, fratrías, totemismo endogamia, magia, hechicería… Así pues, juzgo que sí son primitivos; y no ha habido decadencia donde casi no ha habido progreso del que decaer.

ser humano ha hecho de su capacidad racional es sobre sí mismo), difícilmente podría haber surgido sin el estímulo de interaccionar con otros individuos de capacidades análogas; la razón, a su vez, como todo proceso y capacidad intelectivo, tiene su origen en el alma, en lo ilimitado, a partir de lo que se origina una facultad ordenadora para situar al hombre en el plano de su realidad material, ya que el ser humano, corpóreo en su esencia y por ende limitado, no puede hacer uso de esa ilimitación si no es mediante un elemento que no dependa exclusivamente de la realidad empírica. Así, es el conjunto fe-razón lo que conduce a la contemplación de la verdad espiritual en el alma, substancia individual. La cultura terminaría por crear la civilización como intercambio racional de los seres racionales. El triunfo del *Homo sapiens* estaría ligado a su capacidad racional de cooperación con los demás individuos, en tanto que, siendo esa cooperación trascendental (el alma y su racionalidad la hacen trascender del mero fin biológico), crea y da lugar al progreso. Los *Homo neanderthalenses*, con un sentido religioso (como lo atestiguan las pruebas arqueológicas que constituyen los enterramientos de La Chappelle-aux-Saints, La Ferrassie, La Quina y Combe Grenal) admirable, inhumaban a sus muertos, cubriendo los cadáveres de ataduras y protegiendo las tumbas con rocas. Verdaderos "hombres sabios", con orgullo se les puede llamar "personas"; y maravillarse ante el respeto que para todos los seres humanos constituye la conciencia de un fin inminente que es la muerte, que nos traslada del mundo material a la presencia inmutable del Altísimo[213], o nos aleja de ella conforme a nuestra voluntad, a la que la gracia inefable y gratuita de nuestro Señor llama constantemente e ilumina. Finalmente, el hombre de Cromañón (con cerebros incluso mayores que los nuestros), tras vencer definitivamente a los neandertales (aún se discute si tal enfrentamiento ocurrió de forma directa durante una especie de batalla o entre ambos, o si la victoria del hombre de Cromañón fue más paulatina y no hubo tal confrontación), es el máximo exponente del

[213] No puede mi mente reaccionar ante la hermosura de una frase egipcia que describe la concepción de la muerte: *sm.n.k ʿnḫ.k n sm.n.k is m(w)t.k*; "te has ido porque vives, no te has ido porque estés muerto". Y es que esta oración adverbial con negación *n… is* (del tipo *ʿn ii ish t ḏs.(s)*: "las riquezas no vienen por sí mismas") expresa la creencia egipcia universalmente reconocida de la inmortalidad del alma humana. Dependiendo de si la bondad o la maldad han regido su corazón, el juicio de la diosa justicia Maat hará que su balanza se equilibre con su pluma de la verdad o que, por el contrario, al ser el corazón más pesado que la pluma por la carga de sus pecados, sea privado del paraíso eterno. Estoy convencido de que el pensamiento prefilosófico de los antiguos egipcios puede revelarnos una sabiduría ancestral y milenaria, una explicación propia del cosmos y de la teología natural; la cual, si bien influida por innumerables mitos y sucesos fantásticos, constituye uno de los primeros intentos de los hombres civilizados por dar razón de su existencia.

Homo sapiens, que en los últimos 10,000 años (período denominado Holoceno) tornaría *Homo sapiens sapiens*. Éste muestra cómo la transición hacia el hombre como persona ya se ha completado. Estos hombres del Paleolítico nos dejaron bellas manifestaciones artísticas (como su "Capilla Sixtina": la cueva de Altamira, en Cantabria), y con ellos seguimos la gran aventura humana: la búsqueda de la Verdad. El siguiente paso importante será la revolución neolítica, la creación de las primeras civilizaciones y, más de nuestro interés, la invención de la escritura, tránsito de la Prehistoria a la Historia.

Los precedentes de la escritura son las pinturas y la semasiografía, es decir, expresiones visuales que transmiten un significado sin usar elementos puramente lingüísticos. La posterior evolución de la escritura es un fascinante recorrido a través del progreso humano y la aplicación de su inteligencia al legado y transmisión de conocimientos a sus contemporáneos y sucesores. Una nueva ciencia, denominada "gramatología" por su fundador Ignace J. Gelb[214], trata de "establecer los principios generales que rigen el uso y la evolución de la escritura sobre una base comparativo-tipológica"[215], y por mi parte alabo tal intento, que puede dar notables resultados a la hora de descifrar escrituras aún sin conocer, o las ya conocidas pero resistentes a cualquier intento lógico, lingüístico e histórico de desciframiento (como el Disco de Festo o la escritura de la Isla de Pascua). El desarrollo de esos precedentes prehistóricos se produjo, precisamente, en los cuatro grandes focos de civilización antes mencionados, y con ello se llegó a la posterioridad un instrumento superior al arte y al mero lenguaje: la escritura (pues mediante ella se plasma lo hablado para hacer hablar a los hombres futuros).

Generalmente se acepta que la escritura nació en Sumeria (aunque recientemente un equipo de egiptólogos del Instituto Arqueológico Alemán en El Cairo, dirigido por Günter Dreyer, ha hallado cerca de Abidos unos trescientos tarros y etiquetas con inscripciones muy superiores en grado de legibilidad a las identificadas en Mesopotamia, lo que al menos iguala los niveles cronológicos de ambas), y fue

---

214 El "acta fundacional" de esta nueva ciencia es *A Study of Writing*, de 1952. Aunque bastante anticuado (sus consideraciones sobre la escritura maya son actualmente insostenibles), constituye una obra didáctica e introductoria, al conjugar el aspecto histórico-descriptivo de los sistemas escriturísticos con las nociones de carácter más sociológico y psicológico.

215 *A Study of Writing* (*Historia de la Escritura*, 1994), p. 9. En el mismo prólogo el autor señala que una de las aportaciones de esta ciencia es la "clasificación de las llamadas escrituras azteca y maya no como tales, sino como precedentes de la escritura"; visión claramente errónea.

rápidamente seguida por la escritura jeroglífica egipcia. Desconocemos por completo quién fue la mente tan prodigiosa que concibió la idea de dejar representaciones gráficas de los registros agrícolas. La invención de esa persona ha sido, sin duda alguna, la más grande que ha realizado el ser humano, y desde ella se producirían todos los descubrimientos posteriores. También se cree que los sumerios inventaron la rueda; fuesen o no tan diestros inventores, está claro que los orígenes de la escritura han de remontarse a este misterioso pueblo del que se ignoran sus antecedentes genéticos. Así, aunque el problema sumerio continúe inconcluso, lo cierto es que su alto grado de sedentarización, resultado del desarrollo neolítico de la agricultura y la ganadería, permitió un desarrollo urbano sin precedentes (Jericó y Catal-Hüyuk eran casos más aislados) que obligó a aquellos hombres a registrar, sobre algo que no fuese su mente, cada vez más y más cosas que no podían memorizar. Ese admirable paso de la mente a la realidad sería instrumento imprescindible para las generaciones venideras.

Además del sumerio, podemos distinguir otros seis sistemas de escritura, todos ellos originados en el continente asiático a excepción del egipcio. Son el proto-elamita, el proto-índico, el chino, el egipcio, el cretense y el hitita. De ellos, el proto-elamita, proto-índico y cretense permanecen sin descifrar o lo han sido parcialmente; y el chino es el más reciente (1300 a.C. hasta el presente). Dejando aparte el cretense y el hitita, podemos ver que los otros cinco se desarrollaron en torno a cuatro cauces fluviales principales. Las particularidades de la isla de Creta como importante enclave del Mediterráneo y el Egeo antes de alcanzar Grecia, y de Anatolia como paso natural entre Asia y Europa, justifican la aparición tan precoz (con respecto a otras zonas) de sistemas escriturísticos. Por otra parte, los trabajos del ruso Y.V. Knorosov han permitido descifrar casi en su totalidad la escritura maya, la cual, en cualquier caso, habría sido muy posterior a los sistemas anteriormente mencionados[216].

[216] Los intentos de desciframiento de la escritura maya, originaria de la península mejicana del Yucatán, fueron ya realizados por personajes como el galo Waldeck, Rafinesque, Maudslay, Förstemann, de Rosny, Seler, Thomas, Lee Whorf. El ruso Knorosov, basándose en los escritos del obispo español Diego de Landa del siglo XVI, y en los códices de Dresde y Madrid, logró dar el impulso definitivo que cristalizaría en el desciframiento definitivo, en parte gracias a los trabajos de Proskouriakoff, Berlin, Schele, Loonsbury y Stuart. Éste fue tan lento por las grandes discusiones entre los más "idealistas" (la escuela alemana del siglo XIX, y Thompson en Inglaterra en el siglo XX), que no otorgaban valores fonéticos a los signos, sino más bien interpretaciones "kircherianas" de los mismos —místicas, religiosas, filosóficas y especulativas—, y los "fonetistas" —el estadounidense Thomas en el siglo XIX y Knorosov en el XX—, que postulaban el valor fonético de los signos. El desciframiento

Egipto es la "patria paralela", o la "segunda patria" de la escritura. En ningún caso cabe considerar la escritura del valle del Nilo como "prestada" o "tomada" de los sumerios, pues ante esos difusionismos tan inconsistentes, y que tradicionalmente tenían como foco el área de Mesopotamia, a mi juicio las teorías sustratistas son más convincentes, y encajan mejor con los esquemas metafísicos que he descrito arriba. Además, hoy en día la egiptología ha desplazado los orígenes de la civilización egipcia más hacia África que hacia Mesopotamia[217].

El sistema hitita, descifrado en 1930 conjuntamente por Bossert, Forrer, Hrozny, Meriggi y Gelb, perduró hasta el 700 a.C.; y se acepta que la lengua hitita es el auténtico origen de las lenguas indoeuropeas (y no el sánscrito, como se creía hasta entonces)[218]. El chino, por su parte, ha preservado sus orígenes milenarios de forma admirable, y cada vez más occidentales se sumergen en la aventura de aprender esta lengua.

Del sistema puramente pictográfico surgió el logosilábico; después el silábico y, finalmente, la civilización fenicia aportó al género humano el alfabeto, la forma más desarrollada de escritura. Del cuneiforme mesopotámico surgieron los silabarios elamita y hurrita; del egipcio, el protosinaítico y el fenicio; del cretense, el silabario chipriota; del chino, el silabario japonés. De dichos silabarios aparecieron numerosos precedentes del alfabeto, de origen semítico[219], que fraguaría en el alfabeto griego. Y con los griegos, más en concreto con los jonios, empezaría la gran aventura filosófica del hombre: una aventura que nos descubre su carácter metafísico.

---

de la escritura maya ha constituido una auténtica aventura intelectual. Véase M.D. Coe, *Breaking the Maya Code*, 1992.

217 En efecto, trabajos más recientes como el de J. Cervelló, *Egipto y África. Origen de la civilización y monarquía faraónicas en su contexto africano*, 1996, exponen la teoría del "sustrato pan-africano" como marco de origen de la civilización egipcia, haciendo gran alusión a las culturas saharianas del Tassili, que nos dejaron muestras de arte tan bellas y sugestivas del pasado verde del Sahara (véase Lhote, *A la découverte des fresques du Tassili*, 1958).

218 La familia indoeuropea está compuesta por las ramas anatolia, helénica, itálica, iliria, eslavónica, báltica, germánica, celta, armenia, indoirania, tocaría. Cf. Mallory, *In search of the Indo-Europeans*, J. Córdoba Zoilo, *Los primeros estados indoeuropeos*, B. Sergent, "Les Indo-Européens. Genèse et expansión d'une culture", en P. Levêque (dir.), *Les premières civilisations* 1987, 471-604.

219 En noviembre de 1999 el Prof. John Coleman, de Yale, y su esposa Deborah hallaron muros de piedra con grafiti escritos en un sistema de signos análogo al de los fenicios, dos o tres siglos más antiguos que las primeras manifestaciones alfabéticas de Siria-Palestina. Gentes de lengua semítica en el Wadi el-Hol pudieron haber desarrollado esta escritura alfabética a partir de la hierática egipcia del Reino Medio. Sin embargo, la precaución a la hora de lanzar hipótesis rápidas, y no del todo fundamentadas, es imprescindible, pues, aparte de los muchos interrogantes aún por resolver, se podría tratar en todo caso de un precedente o variante avanzado del sistema alfabético. Véase *El País* 16/11/1999.

Distingo entre dos conocimientos, que llamaré teorizado y espiritual. El segundo es completamente independiente del primero: las religiones y las creencias que van más allá de lo empírico están en él basadas. El conocimiento teorizado se compone de todas las disciplinas del saber humano, que pueden ser clasificadas como veremos más tarde. La metafísica y cualquier otra rama del conocimiento que trata de compilar los fundamentos de una doctrina espiritual sin llegar '*ad intra*' en el propio espíritu también pertenece a este grupo, sin ser necesario que se indique el método empleado para alcanzar tal fin. Pues ambas, metafísica y teología, tienen como propósito establecer las bases teóricas y justificar la posibilidad de la presencia de una clase de conocimiento que excede los límites del razonamiento meramente objetivo. El juicio asistido por la experiencia es tarea de la metafísica, que lo realiza sobre el ser para el ser; encargándose la teología de la descripción de los atributos y maravillas del Ser Supremo. Por ello, la metafísica teológica, como descripción y tratamiento máximo del ser por excelencia, es la ciencia más elevada del conocimiento teorizado, ya que se interna en las profundidades de la razón humana, pero no puede trascender al interior del espíritu racional. Así, el conocimiento espiritual es claramente superior al teorizado, puesto que mientras que el segundo necesita buscar una explicación sobre el hecho de que la primera clase de conocimiento aparezca en las personas (como criaturas racionales), el conocimiento espiritual no requiere en absoluto de la teorización que el otro haga, siendo autónomo e independiente. El conocimiento espiritual está comprendido por el aspecto vivencial, de encuentro y acercamiento al Ser Espiritual exaltado al grado máximo, situándose aparte del proceso asimilativo de todas las implicaciones que la creencia en Él conlleva. El bien procede de la voluntad espiritual; el mal de las limitaciones de lo fáctico y teorizado, elementos privativos. No es mi intención decir que las ciencias del conocimiento teorizado son mal en sí, sino que éste puede extenderse con mayor facilidad a través de ellas por sus limitaciones intrínsecas que por el conocimiento espiritual, el cual, según su propio concepto, trata de establecer (sus fracasos originales se deben a la naturaleza pecadora del ser humano imperfecto) un refugio contra la ponzoña del pecado (el auténtico mal, pues procede del hombre en cuanto criatura racional imperfecta; del que sólo nos podemos librar mediante la asistencia divina en su inefable gracia. El pecado es el resultado de la libertad que Dios nos ha querido otorgar, y que en nuestra naturaleza imperfecta es objeto de abuso, tomada en vano contra el mismísimo Padre Celestial. El conocimiento teorizado representa una herramienta útil y universal para sentar las

bases racionales que justifican la existencia del Ser Supremo, Realidad que trasciende lo que la mente humana puede alcanzar. La creencia espiritual se sumerge en lo más profundo del subconsciente humano (es decir, más allá de lo que la persona individual puede saber que conoce, su auténtica naturaleza interior en comunión con el Creador). Y la presencia de este conocimiento espiritual debe responder (pues el juicio sintético *a priori* no se basa en nada que esté relacionado con la experiencia y el conocimiento pragmático, como su propia denominación señala) a la presencia supraterrena de un Ser cuya potestad y poder son tales que, escapando del aparentemente infranqueable perímetro del conocimiento teorizado (haciéndole dudar e incluso cuestionarse sus principios más esenciales, simplemente para justificar que el ser humano crea en algo más elevado que él, sin basarse en la mera experiencia -como hacen Feuerbach, Marx y Freud-), se interna en la conciencia humana y crea en nosotros un sentimiento de seguridad, permanencia y alegría, que nos alza a un nivel (el espiritual) que cubre todo lo que los límites del conocimiento teorizado no pueden abarcar. Vemos así que en la creencia o adhesión formal a la Causa encuentra sus orígenes el conocimiento espiritual, mientras que el conocimiento teorizado lo hace en la factualidad. Sin embargo, la aplicación de la lógica epistemológica o disposición firme y coherente de los principios que rigen esta disciplina a la cuestión de por qué el conocimiento teorizado ha intentado (e intenta) justificar, negar o defender algo que simplemente existe (es real), y que no requiere (pero da su bienvenida) de tal ayuda (sea negativa o positiva), se encarga de dilucidar, mediante un análisis del hecho, que el conocimiento espiritual ha de poseer un grado más elevado (es decir, se interna más en la realidad intrínseca del alma racional de la persona) que el conocimiento teorizado (máxime teniendo en cuenta que muchos individuos han tratado de ridiculizar y despreciar la creencia religiosa, obviando en su ignorancia el ridículo tan patente para las ciencias teorizadas que supone la presencia del conocimiento espiritual; pues, no pudiendo calificar de insensatos a aquéllos que "conocen espiritualmente" trataron de otorgar tal consideración al propio acto del conocer espiritual, cuando la insensatez misma se hallaba en la reticencia de sus mentes, calenturientas y anticientíficas). Pues la elevación que muestra nos hace trascender de lo meramente empírico y, a través de los conceptos *a priori* intrínsecos en nuestra mente, avanzamos aún más en el plano infinito del alma racional, hasta llegar a la comunión con quien es el Origen de cuanto es: Dios. Pues si se negase la validez de verdades empíricas y axiomáticas como que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a

dos rectos, o que $\sqrt{a}+\sqrt{b}=\sqrt{(a+b)+2\sqrt{ab}}$ (como se deduce elevando al cuadrado el primer miembro de la ecuación y expandiendo binomio), las demás criaturas racionales podrían estar seguras de que mis procedimientos han sido erróneos, y van en contra de la realidad sobre la que sólo hay unos juicios posiblemente verdaderos: aquéllos que se adecúan a ella, combinando las categorías apriorísticas que todos tenemos y mediante las cuales el hombre puede (y de hecho ha podido) producir los mismos juicios en contextos análogos; pues el supuesto "filtro" que nos impide ver la realidad tal y como es no es más que una mera ficción de quienes, ante sus patentes errores, intentan justificarse (el hombre es parte de la realidad, agente activo y sujeto pasivo de ella, de la que participa en materia y forma; y la realidad sólo es una, de lo contrario cabría suponer que hay más realidades, y entonces ninguna de ellas sería absolutamente real; real en acto, sino sólo en potencia, pues serían relativas, lo que es excluyente y contradictorio). Pero los ámbitos del conocimiento espiritual gozan de lo ilimitado de la forma, a semejanza e imagen del Ser Supremo y Espiritual (pues lo espiritual, al no poder ser afectado por las corrupciones que se propagan en los límites, y que no lo pueden hacer en lo ilimitado al carecer de posición, es impoluto e incorruptible). La presencia del conocimiento espiritual manifiesta el deseo de Dios de dejar un vínculo de unión e identificación con sus criaturas racionales, y los extremos de enlace son, en nosotros, el conocimiento espiritual, elevado del conocimiento humano a un estadio superior para cumplir la labor de punto de comienzo, y en Dios, su gracia y su bondad, colofones de su grandeza, manifestada a las almas racionales como gloria. Pues el hecho de que el conocimiento espiritual exista, trascendiendo de lo visible o experimentable en nuestro mundo, nos remite a una realidad más grande y trascendente; una realidad personal, dada la libertad que nos ha concedido, en virtud de la cual hay quienes no creen en Dios y lo niegan (ateos) o permanecen en una dudosa indiferencia (agnosticismo), que contradice al lógico tercio excluso (pues, no afirmando la existencia de Dios, tampoco la niegan). Así, la filosofía y sus consecuentes disciplinas, como la lógica[220], no

[220] Aprovecho, a propósito de la lógica, para admirar los intentos de Ramón Llull, George Dalgarno, John Wilkins, Descartes y, sobre todo, Leibniz de crear un completo y automático para el razonamiento formalmente matemático. Nos hemos referido a las categorías o conceptos *a priori* de la mente humana con cierta frecuencia. Pues bien, Kant, completando la idea de Aristóteles, distingue doce categorías o "conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas" (cf. *Crítica de la razón pura*, 113):

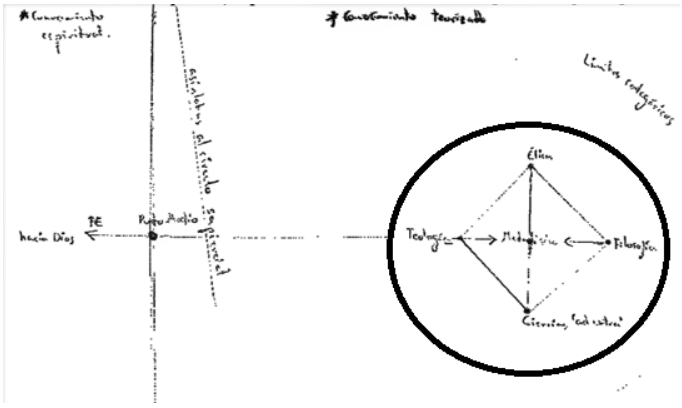
1. De la unidad: 1, unidad; 2, pluralidad; 3, totalidad

2. De la cualidad: 1, realidad; 2, negación; 3, limitación
3. De la relación: 1, inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*); 2, causalidad y dependencia (causa-efecto); 3, comunidad (acción recíproca)
4. De la modalidad: 1, posibilidad-imposibilidad; 2, existencia-no existencia; 3, necesidad-contingencia

Por ello, al agotar estas funciones el entendimiento y constituir los doce conceptos que "calibran y articulan" el proceso cognitivo, podemos ver cómo estos doce conceptos representan los límites actuales del conocimiento teorizado, '*ad intra*' y *'ad extra*', sobre los cuales se realizan todos los juicios compuestos (por combinación y desarrollo de ellos), o más simples en la metafísica (donde, como ciencia '*ad intra*' por excelencia, se apuran los conceptos límites hasta el máximo). Así, consideré también posible que se pudiesen proyectar conjuntamente mediante una herramienta eficaz como es el cálculo de matrices. Al haber tres categorías de la cantidad, y al ser la cantidad el grupo primero de categorías, en una matriz esas tres categorías se representarán con 1 en el término superior y 1,2,3 en el inferior respectivamente, y se procederá de modo análogo con las demás (2,3, y 4; 1,2,3). Por ejemplo, puesto que $\binom{1}{1}$ es la unidad, y $\binom{2\ 4}{1\ 3}$ expresa lo real y necesario (contingente sería -3 en lugar de +3), $\binom{1}{1}\binom{2\ 4}{1\ 3} = \binom{2+4}{1+3} = \binom{6}{4}$; 2+4= cualidad de la realidad (2 es la clase, 4 la categoría; como sólo hay cuatro clases de categorías y tres categorías por clase, hacemos 6-4=2, y 4-3=1); 1+3 = cantidad de la totalidad: real y total. Así, si algo es real y necesario, también se le juzga uno; por ende, será total, pues el uno necesario es la totalidad de la perfección: Dios. $(r.n) \cdot u = T$; $\frac{T}{u} = (r.n)$: el total, siendo (el signo de la división: /) uno, es real y necesario. La multiplicación se lee '*ac*' (y), la división, 'siendo', el signo *menos* niega el concepto y el signo *más* lo afirma. Así, $((-rn) \cdot u = -T$, pues al no ser real no engloba la totalidad de lo que existe (Dios debe existir). $\binom{1}{1}\binom{2\ 4}{1(-3)} = \binom{2+4}{1-3}$= real y no total (pues es contingente).
$\binom{32}{-23}\binom{11}{13}\binom{4}{2}\binom{4}{3} = \binom{3+23+6}{-2+3\ -2+9}\binom{4}{2}\binom{4}{3} = \binom{3+23+6}{-2+3\ -2+9}\binom{4}{2}\binom{4}{3} = \binom{59}{17}\binom{4}{2}\binom{4}{3} = \binom{38}{18}\binom{4}{3} = \binom{152}{54}$. Dividiendo por 2: $\binom{76}{27} = 2\frac{22}{27}$, pues reducimos la fracción ficticia al máximo. Así, "cualidad (2) de la posibilidad" (22-12=10, que es, al ser positiva, la décima categoría —la posibilidad—), siendo totalidad (27-12-12=+3, y al ser dividendo, decimos "siendo totalidad"). Confío en que un proceso similar de combinación matemática pueda ser útil a la metafísica, y espero que algunas mentes interesadas en el tema reconsideren la validez de una "*characteristica universalis*" en metafísica.
$\binom{4}{1}\binom{11}{13} = \binom{4+1}{4+3}$, una substancia cuya modalidad es "posible", es una y es total, ha de ser posible y necesaria (Dios existe); y, haciendo de las tres categorías juicios separados: $\binom{4}{1}\binom{1}{1}\binom{1}{3} = \binom{4}{3}$= necesaria; *p.u.t=n; u=n/pt*: la substancia una es necesaria, siendo posible y total. También es útil para advertir contradicciones: así, $\binom{3}{2}\binom{3}{-2} = \binom{9}{-4}$: cantidad (9-4-4=1) no real (-4), pues es imposible que la Causa en sentido metafísico de acto puro y Causa Primera sea a su vez efecto (cf. 5). Si decimos $\binom{1}{2}\binom{2}{1}\binom{3}{-1} = \binom{6}{-2}$, vemos que una substancia plural, real y subsistente no puede tener una cualidad (6-4=2) no-plural; pues ya habíamos dicho que subsistía plural y realmente. $\binom{2}{3}\binom{2}{1} = \binom{4}{3}$; siendo real y limitada, su modalidad es necesaria; y así sucesivamente. Los juicios múltiples (matrices

pertenecen, como ya hemos visto, al conocimiento espiritual, sino que se internan en la razón humana, permaneciendo en un medio camino asintótico que delimitan el carácter y los alcances que conciernen a la filosofía (metafísica, teología y demás saberes también). Esos límites asintóticos marcan la barrera conceptual entre el interior racional del ser humano, donde lo espiritual gobierna su esencia substancial, y las capacidades cognitivas, '*ad extra*', que el ser humano posee para buscar la Verdad. Pues, buscando esa Verdad en el mundo material, recibe el estímulo del orden creacional, que llega a su mente como agente, haciéndole continuar en esa búsqueda, parte de su esencia como ente que persigue un fin, llevándole a explorar en las profundidades de su ser, hasta descubrir que el espíritu representa un vínculo con la Verdad.

El conocimiento teorizado contiene dentro de sus límites categóricos todas las disciplinas o ciencias del saber humano, conocimientos *'ad intra'* y *'ad extra'*, hasta las fronteras entre lo material y lo espiritual, el punto de unión entre ambos (el padre Teilhard de Chardin lo llamaría Punto Omega; en realidad, yo lo interpreto como el principio de la comunión con el Ser Supremo, Principio y Fin Absolutos de todo cuanto es; por ello lo denominaría 'Punto Medio', en el sentido de que se halla en la encrucijada o medio camino entre su causa —o principio creador del alma racional o espíritu— y su Fin: Dios en ambos casos). Los clasifico y relaciono como se muestra en el siguiente diagrama, que puede resultar ilustrativo:



La metafísica se sitúa en el punto en el que confluyen las demás ciencias, en la primera barrera epistemológica: la que delimita los aspectos *'ad intra'*

con varias categorías, como $\binom{12}{11}$, simbolizan los paréntesis matemáticos, e indican que la substancia descrita posee ya esas dos categorías conjuntamente en una misma predicación, o que se le aplicarán en un juicio conjunto de ellas.

y *'ad extra'*. Como ciencia del ser, es principio y fin del conocimiento teorizado en su búsqueda de la verdad. Su instancia más elevada conduce a la teología, *cognitio congnitionum*, *regina scientiarum*: la ciencia de Dios y de las verdades reveladas por su gracia. La filosofía, en el otro extremo, es su complemento natural, y así tenemos la teología natural (teología metafísica), representada por la línea que une filosofía, metafísica y teología. Las ciencias *'ad extra'* también se dirigen hacia la metafísica, hacia el conocimiento metafísico, y están complementadas por la ética o ciencia moral. Al mismo tiempo, la filosofía moral (ética y filosofía) constituye otra disciplina, y la ética y la teología tratan de los contenidos morales de la Revelación. La línea ético-metafísica y de ciencias *'ad extra'* representa la línea del conocimiento teorizado puro, y discurre paralela a las asíntotas; en nuestros días se la denominaría "conocimiento científico". El círculo del conocimiento teorizado está delimitado, como hemos visto, por las categorías o conceptos puros (apriorísticos) del entendimiento. Sin embargo, hay un camino para abandonarlo y salir de su perímetro: la fe. Y la fe es la línea espiritual (perteneciente al alma humana, que por naturaleza es racional) que, comenzando desde el punto de unión de las ciencias *'ad extra'* y *'ad intra'* en la metafísica, cruza los límites del perímetro categórico del conocimiento teorizado, pasando por el Punto Medio, reunión de lo teorizado (material; objeto de los juicios realitivos) con lo espiritual (formal), y alcanza el conocimiento espiritual, vínculo entre los individuos y Dios, la Esencia Suprema, lugar para la contemplación de la Verdad. La fe releva a la razón al acceder al conocimiento espiritual, tras haber trascendido el Punto Medio; pero la razón, al encontrarse en esa línea que se dirige tan firmemente en busca de la verdad, es un fiel instrumento para la teología natural (cf. 5). Aristóteles, a su vez, considera ciencias "teóricas" a aquéllas que buscan la verdad, incluyendo también la metafísica; "productivas" a las artes y "prácticas" a la ética y la política, que regulan las acciones humanas. Como hemos podido observar, mi exposición difiere notablemente; pues sus ciencias teóricas serían para mí '*ad extra*' (con excepción de la metafísica); la ética o moral, '*ad intra*'; la política, derivación '*ad extra*' o desarrollo externo de la ética en conjunción con las ciencias, y las artes, '*ad extra*. La "producción" de las artes se enmarca en el ámbito subjetivo de "apetencia por lo bello" (que es, en otras palabras, la búsqueda de la verdad), y es extremadamente relativa, pues muchas personas las consideran poco útiles[221], aunque yo estoy convencido de que nada debe ser despreciado. El derecho y las leyes son las ciencias prácticas por antonomasia.

[221] De hecho, el llamado "arte abstracto" se basa en el presupuesto de la subjetividad como verdad, y los resultados son patentes.

Dios "actúa" en el conocimiento espiritual, entendiendo por actuar en este caso extender un hilo conductor que representa la comunión entre Dios y nosotros como almas racionales; Dios persona, Dios Padre, amor hacia sus criaturas. Y he aquí que los rezos y cánticos de laudo y alabanza, si bien no añaden nada a su grandeza, pues su grandeza es absoluta ("Grande eres, Señor, y laudable sobremanera", Sal 144,3), responden a nuestra necesidad de estar en comunión con Él, pues "nos has hecho para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Ti"[222]. Como Principio y Fin nuestro, nuestro espíritu se eleva hacia su contemplación.

La Revelación de Dios a los hombres es prueba patente de cómo las personas buscan a Dios, y Dios las encuentra. Y Dios, en su infinita pedagogía, escogió hombres sencillos como portadores de su mensaje de salvación, para que sirviesen de ejemplo a la posteridad. Y en Cristo se culminó toda Revelación, cambiando la faz de la Tierra, descubriendo el hombre al propio hombre, transmitiendo los misterios espirituales. Así pues, Dios actúa en el conocimiento espiritual, al que constantemente enriquece con su gracia, justificación, redención y sabiduría; propiciando la aparición de venerables sujetos de santidad, transformados por su don, heraldos del Dios que actúa (los profetas), en comunión con la Santa Madre Iglesia. Y los milagros y las experiencias místicas son fuente de grandezas espirituales que exceden los límites categóricos del conocimiento teorizado (las máximas subalternas de Leibniz)[223], pero que se enmarcan en la naturaleza general de los seres u orden de las leyes metafísicas que rigen el mundo de los seres, en cuanto entidades que proceden de Dios y se dirigen hacia Dios. Y ese orden metafísico creado por Dios es una perfecta armonía metafísica, por la cual los seres tienen principios y fines; las almas racionales, voluntades, memorias e inteligencias; el mundo material, leyes físicas que rigen el movimiento de las substancias: principios metafísicos que proceden del acto creador de Dios, y que nos impiden decir que el que ve en potencia ve en acto, o el que es efecto es necesario y carente de distinción entre esencia y existencia. Y Dios, en su perfecta voluntad, puede desear un particular bueno en el ámbito del conocimiento espiritual. Pues, precediendo en Dios su voluntad a su poder (justificación de la existencia del mal; cf. 5), ésta actuará acorde a su esencia; y siendo su esencia puramente formal (es

[222] San Agustín, *Confesiones* I, I. En la Revelación cristiana se nos comunica la presencia inalterable de Dios con nosotros (Emmanuel; cf. Is 7,14; 8,8; Mt 1,23), a través de su Hijo en el Espíritu Santo —*per Filium in Spiritu Sancto*— como camino hacia el Padre (*ad Patrem*).
[223] Cf. *Discurso de Metafísica* (escrito hacia 1684), 6-7: "conviene considerar que Dios no hace nada fuera del orden". A propósito de todo lo anterior, su Santidad Juan Pablo II ha proclamado en su encíclica *Fides et Ratio* que "la fe y la razón son como las dos alas con las que el espíritu se eleva hacia la contemplación de la Verdad".

decir, puramente actual), espiritual (incorruptible), sus actuaciones particulares engrandecen (y manifiestan la gloria de su Causa) el conocimiento espiritual en el que se producen, marco infinito en el cual la voluntad de Dios descubre su perfección. Así, Dios permite todo lo que es bueno en acto y potencia, y tal es su magnanimidad, que del mal obtiene bienes mayores. Vemos pues que los milagros responden al orden general metafísico establecido por la voluntad creacional de Dios, procediendo ellos también de su propia voluntad, y se enmarcan en el contexto del conocimiento espiritual; y en ocasiones, la voluntad general de Dios manifiesta su gloria, al discurrir a través de la línea de la fe al mundo material. Y en esa línea actúan conjuntamente, como apreciamos en el diagrama, fe y razón, si bien la razón por sí sola no puede trascender el Punto Medio, pues más allá no hay límites categóricos en los que la razón se pueda situar; y se produce el misterio máximo de la fe: la Encarnación del Ser Supremo para anunciar su salvación a los hombres; acto que, podemos ver, responde a la armonía y al orden metafísico establecido por la voluntad de Dios. Y Dios ha querido, en su Amor infinito, crear al hombre como ser racional, criatura metafísica y substancia espiritual; a imagen y semejanza de su forma espiritual, otorgándole libertad de voluntad dentro del orden y de la armonía metafísica que rigen las criaturas como efectos de la Causa. Quienes no creen hacen uso de su libre voluntad, aun ignorando las máximas metafísicas de la razón; y los creyentes demuestran la existencia de Dios, siendo conscientes de que los misterios revelados por Él iluminan la fe de los hombres en el conocimiento espiritual. Y la razón nos puede asegurar que Dios es personal (como ser substancial individual de naturaleza racional; pues la Causa contiene en sí la razón suficiente de toda la realidad) y Amor puro (perfección máxima de su bondad, mediante la cual, en virtud de su perfecta voluntad, ha hecho la creación). El conocimiento de Dios representa la aspiración máxima del orden epistemológico, el '*ad intra*' absoluto. Así, a mi juicio, "*intellige ut credas*", en lugar de "*crede ut intellegas*" (de san Anselmo de Canterbury), como opinaba el Doctor Angélico y como se deduce de toda la exposición anterior: la búsqueda de la Verdad estimulada por el orden exterior maravilloso que nos lleva a nuestro interior como seres metafísicos, y, más allá, al interior espiritual en comunión con Dios.

5. Así pues, podemos afirmar que la existencia de Dios puede ser demostrada, atendiendo a lo que Él ha hecho, para que la razón natural ilumine nuestro entendimiento y seamos capaces de comprender quién lo ha realizado, mediante la eternidad de su verdad y la naturaleza de

nuestra fe en Él. Procederemos en tres grados de demostración metafísica, ya que es la metafísica, como ciencia '*ad intra*' del ser, sus causas y fines, la que ha de proporcionarnos bajo sus principios categórico-empíricos la prueba buscada: en el primer grado trataremos el argumento metafísico por excelencia (*omne quod fit, ab alio fit*)[224]; *ex ente creato*, y se toma de la naturaleza de principio y fin; en el segundo analizaremos la prueba derivada de la naturaleza de las verdades eternas, y en el tercer grado de demostración atenderemos a la naturaleza de la fe[225].

Primer grado de prueba, de la naturaleza de principio y fin

En este grado se consideran dos estados metafísicos:

a) Todo efecto tiene una causa, existiendo una relación: eficiencia y causalidad (y la relación es una categoría o concepto puro del entendimiento, que une formalmente la esencia de objetos).
b) Todo efecto tiende a un cierto fin, siendo la relación de agencia-finalidad.

Efectos y causas se siguen en orden de eficiencia, en el cual el ser precedente es causa del ser que le sigue, que a su vez es también causa de otro ser; y así sucesivamente. Estos seres son efectos en acto y causas en potencia; pero al crear un nuevo ser, serían efectos en acto y causas en acto, de no haber una Causa Actual Absoluta, de la cual todos los seres son efectos actuales y causas potenciales. Las creaciones de estos seres sólo se producen en tanto que la Causa Actual les ha concedido potencialidad de creación. Por lo tanto, no es posible ser causa en acto y efecto en acto, del mismo modo que no es posible conocer una cosa en acto y no conocerla en acto al mismo tiempo: una de las dos proposiciones debe ser falsa, pues si uno sabe algo, lo sabe en realidad, y no lo sabe en potencia. Ahora bien,

[224] En nuestra exposición recogemos las vías segunda, tercera y quinta de Santo Tomás (*Summa Theologica* I, II, 3), si bien incorporamos elementos de la primera vía, como la inclusión de la distinción entre potencia y acto. Sin embargo, coincidimos con el Doctor Eximio (Súarez) en que el argumento ha de ser puramente '*ad intra*', metafísico, pues la prueba física '*ad extra*' se basa en conceptos como el de movimiento frecuentemente discutidos, y, en cualquier caso, no es segura la conclusión de una substancia inmaterial (cf. *Disputationes metaphysicae* 29, 1, 7; 29, 1, 8). El argumento metafísico *a posteriori* ya recogido por San Pablo (Rm 1,20) es el contundentemente probatorio, pues su demostración se hace acorde a la esencia de Dios como ser por excelencia, ámbito y objeto de la metafísica. Leibniz lo formula en *Monadología*, 37 y 45.
[225] Cf. San Agustín, *De vera religione*, 72; *De libero arbitrio* II, 14; Santo Tomás, *Summa Theologica* I, 3-11; Leibniz, *Monadología*, 29ss. Responde en parte a la cuarta vía del Doctor Angélico.

ningún efecto puede ser causa a la vez, por dos razones: porque habría dos actos (dos realidades, y, por ende, ninguna sería absolutamente real), y uno sería erróneo; y, en segundo lugar, porque poseería en sí misma la razón del efecto. Pero, al haber sido esta causa también creada, no tendría razón de su existencia en sí misma, y habríamos de retroceder al infinito, lo que implicaría no razón real, pues no hay principio real; todo lo cual es imposible. Así, existe una Causa Actual, de la que no se puede concebir potencia alguna; y nuestro entendimiento la llama Dios.

Es natural a todos los seres tender hacia un fin. Ahora bien, ese fin es siempre algo que excede la naturaleza del propio ser, poseyendo lo que ese ser no tiene. La consecución de un cierto fin completa la perfección en el ser tanto como ese fin tiene y ese ser carece. Por consiguiente, hay un fin último y supremo, en el que esa carencia de perfección o realidad positiva[226] es saciada por completo; la realidad absoluta, el fin absoluto, el ser absoluto; cuyo fin es Él mismo (Prov. 16,4), al no haber nada que sea más perfecto que Él, y un fin conlleva la búsqueda de perfección para uno mismo. Así, ese Ser existe, cumpliendo el concepto de perfección absoluta, y nuestro conocimiento se refiere a Él como Dios.

Por consiguiente, en el principio de la causalidad y en el fin de la finalidad hay un Ser, Principio y Fin de todo cuanto es, de quien todo es efecto, y hacia quien todos los agentes se dirigen.

Objeción: Es posible retroceder *ad infinitum*, pues el ser podría ser causa real con respecto al ser siguiente, y efecto real con respecto al ser precedente.

Réplica: No es posible ni necesario[227] proceder hacia atrás de forma infinita en la cadena de los seres creados. No es posible metafísicamente, ya que una cadena implica un orden de causalidad y eficiente, en el cual ninguno de los efectos o causas posee la razón de su existencia, a menos que sea causa absoluta de los demás efectos (por eso distinguimos entre Causa con mayúscula, como Ser Supremo y Necesario, y causa con minúscula como causa relativa, pero efecto absoluto, pues es causa con respecto a su

[226] Leibniz, en *Monadología*, 41, se refiere a la perfección como la cantidad de realidad positiva en sentido estricto, opinión con la que me muestro conforme.

[227] De la naturaleza matemática del concepto de infinito podemos apreciar que la cadena de números naturales carece de fin, pues siempre podríamos seguir añadiendo o sustrayendo cantidades. Sin embargo, se han realizado numerosos cálculos secuenciales teóricamente infinitos, proporcionando valores exactos. Euler determinó la suma $1 + \frac{1}{2^2} + \frac{1}{3^2} + \cdots \frac{1}{n^2} = \frac{\pi^2}{6}$, que dará más decimales de π cuanto más grande sea n (aunque, evidentemente, los decimales sean infinitos). En muchos casos, podemos ver cómo un infinito potencial y aparente posee un resultado real y concreto. Este procedimiento podría también aplicarse a una cadena de causas, que se podría representar por los mismos términos (fracciones recíprocas de números enteros), comprobando que el infinito es en realidad un número y no una indeterminación.

causa particular, pero efecto con respecto a la cadena absoluta de entidades; así, al no poseer la razón de su existencia, y ser una causa relativa o accidental —su esencia es efectiva, pues podría no haber sido causa, pero por naturaleza habría seguido siendo efecto—, no es necesaria); y conoce la razón de por qué ha creado los otros seres (la razón de su existencia). Pues no es posible ser causa y efecto actualmente al mismo tiempo, ya que hay una relación: causalidad y eficiencia, formada por dos conceptos opuestos (dos categorías excluyentes). Y en una cadena infinita de seres no habría una causa primera, y de ello se infiere que todos los seres serían causas reales y efectos reales al mismo tiempo, cuando todos los seres han sido creados por otro ser, hasta llegar a la Causa Absoluta (y por ende eterna, pues no es posible proceder *ad infinitum* o suponer lo que Descartes)[228]. Podríamos representar la cadena metafísica de los seres creados por una substancia (ente individual) Primera y Necesaria como una línea horizontal; la causa encima de ella, relacionada con cada uno de los miembros de la cadena por causalidad real, abarcándolo todo bajo su entidad absoluta y su causalidad absoluta, de quien y hacia quien parte la razón absoluta del principio existencial de todos los demás seres, efectos limitados e imperfectos. Y en esta cadena los cambios particulares que ocurren (la creación de un nuevo ser) son efectuados por el ser anterior de una forma local; pero la Causa Absoluta es el Creador en acto, al estar en ella la razón de existencia del primer ente creado; siendo su actuación como una línea, cuyo comienzo y cuyo fin están en ella, que con su esencia infinita rodea todas las realidades metafísicas posibles.

Como Aristóteles dice: "Es evidente que existe un primer principio y que no existe ni una serie infinita de causas, ni una infinidad de especies de causas"[229].

---

[228] Descartes postula (*Meditaciones metafísicas* III, 120) que Dios es su propia causa. Ahora bien, nada puede ser causa de sí mismo, pues para crear un efecto habría tenido que estar en acto antes de esa operación, tal que poseyese la razón suficiente de la existencia de sí mismo. Y esto es claramente imposible, pues si fue en acto antes del acto que intentamos probar, habríamos de remontarnos a la causa de ese acto, y así sucesivamente. Al ser imposible retroceder *ad infinitum*, como hemos visto, llegamos a una substancia puramente actual, a quien no le precede ningún otro acto (y por lo tanto potencia, pues el acto precede a la potencia, al ser ésta la capacidad o devenir de la realidad en la que ya se está; imposible si no hay tal realidad), y por tanto debe haber existido siempre (es eterna), Causa misma del tiempo, Causa Primera increada. Podría decirse entonces que Dios no posee la razón de su propia existencia, algo también incorrecto, pues su propia naturaleza es la de Substancia Necesaria, y, por lo tanto, Razón Absoluta.

[229] *Metafísica* II, II. Véase también Santo Tomás, *Summa Theologica* I, I, 3; Avicena (cf. Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. II, XIX, 195-197), si bien atiende acertadamente a la necesidad de la Causa Primera, comete dos errores notables. Además de postular la eternidad de la Creación (ya rebatida metafísicamente en el apartado 2; he de recalcar que por Creación se entiende todo lo creado, incluso si hubiese un número mayor de universos),

Así, hemos visto que no es posible proceder *ad infinitum* de forma metafísica.

Objeción: Una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios —a partir de los efectos (*ex ente creato*)— no es posible, pues los efectos (entidades finitas) no guardan proporción alguna con su causa (entidad infinita), y por lo tanto la existencia de esos efectos no puede ser probada desde los efectos desproporcionados.

Réplica: Según Santo Tomás, "desde cualquier efecto se puede demostrar la existencia de la Causa"[230]. El infinito se puede representar como una unidad no limitada; y en la Causa, mediante la igualdad de la esencia con su actualización o existencia. Ser finito implica multiplicidad, pues 100 podría dividirse sin fin alguno (entre 1'9; 1'91; 1'911; 1'9111…). Así, en la entidad finita hay una noción de infinitud, ya que su esencia puede ser dividida indefinidamente (algo semejante acontece en el movimiento, como ya resaltó Zenón de Elea, pues el intervalo entre los dos puntos de movimiento es potencialmente infinito, si bien es finito en acto: los seres finitos son finitos en acto, pero infinitos en potencia, lo que excluye esa desproporción, que no existe sustancialmente). Esa semejanza diferencia a la Causa de los efectos: la Causa es realmente infinita, siempre multiplicable; los efectos son potencialmente infinitos, siempre divisibles. El ser humano, poseyendo esencialmente un alma racional o espíritu, es capaz (como testimonia la experiencia) de conocimiento espiritual, vínculo entre el ser humano material y finito y el mundo de los espíritus, formas específicas[231] que

---

limita el poder creador de Dios al afirmar que Él directamente no puede crear seres materiales sin haber creado antes "diez inteligencias", empezando por un ser semejante a Él pero dual: en esencia y existencia y en conocimiento (de la necesidad de su causa y de su propia contingencia). Sin embargo, podemos objetarle al médico persa (nacido en Bujara) que Dios, como acto puro y pura realidad, puede concebir en su intelección universal todos los posibles reales; y entre ellos está la materia (a la que él mismo se refiere como pura potencialidad), cuya posibilidad o esencia actual procede de su carácter potencial, al que la intelección divina llega mediante el análisis de las diversas causas metafísicas posibles a partir de los principios puros del acto creacional (aquéllos conllevados en la intelección como consecuencia del acto creacional). Así, Dios, una vez concibe esa posibilidad real formalmente, su carencia de privación le permite trasladarla del orden intelectivo en su estado más puro (la intelección de esa posibilidad por parte del acto puro) al orden real; de su carácter potencial en el intelecto de Dios (que no implica que tenga potencia, sólo que en su perfección conciba su posibilidad, al ser Dios el Intelecto Supremo; y la mera concepción no implica su realidad) a su carácter actual en la realidad. Acto (el espíritu formal) y potencia (la materia concebida) se relacionan siempre, pues el uno precede necesariamente al otro, y la relación identifica formalmente la esencia de dos objetos.

[230] *Summa Theologica*, i, ii, 2.

[231] En efecto, como la materia es el principio de individuación (ya que, antes de haberse desarrollado la capacidad intelectiva de la forma, sólo la materia nos distingue), los ángeles, al ser espíritus puros, no están individualizados, sino que constituyen en sí (cada uno) una

habitan el mundo infinito de la Causa Suprema, Espiritual e Infinita. Así, lo infinito guarda proporción: su actualidad (en la Causa) con la potencialidad de los efectos (posibilidad y realidad —potencia y acto— siempre guardan relación, y fruto de esa relación es la proporción, que identifica formalmente términos de un elemento auxiliar: si $g \propto \frac{m_1 m_2}{d^2}$; $g = G\frac{m_1 m_2}{d^2}$, siendo el elemento la constante universal de la gravitación; la proporción entre infinitud y finitud ontológica se hace en términos de la categoría causa-efecto)[232]. Los términos universales en los que se expresa una proporción y por tanto una relación son los de posibilidad y realidad. Esa desproporción ontológica no es, así, impedimento significativo para la prueba cosmológica. En el ser humano hay un concurso especial de la Causa en la creación de las almas racionales, formas de la persona, punto de encuentro y reunión entre la infinitud del mundo espiritual y la finitud del mundo material. Pues Dios en el hombre ha reunido lo espiritual y lo material en una única substancia, haciéndola la criatura culminante de la creación, sólo por debajo de los ángeles (formas puras) y de Dios. Y Dios, haciéndose hombre, ha reconciliado consigo para siempre lo material y lo espiritual. Finalmente, todo ser tiende hacia un fin, y el Fin Supremo es Dios, Principio y Fin, Perfección Suprema. De este modo hay una semejanza (que podríamos considerar proporcional en términos de la finalidad esencial) entre Dios y sus efectos, como entidades poseedoras de unas esencias que tienden hacia un Fin Supremo (Dios tiende hacia sí mismo, pues Él es la perfección máxima; y el hecho de que tenga un fin no le hace ni mucho menos imperfecto, pues su Fin es su propia esencia, de la que por naturaleza no carece). Hemos de concluir que la demostración de la existencia de Dios a partir de sus efectos es posible.

Segundo grado de prueba, tomado de la naturaleza de las verdades eternas

Hay juicios cuya veracidad depende de las circunstancias que los rodean; otros que simplemente vienen, permanecen o van, pero cuya persistencia la determinan sus accidentes[233]. Sin embargo, existen verdades necesarias y

especie singular que se agota con cada uno de ellos, diferenciándose de forma específica. Leibniz recoge también este argumento en su *Discurso de Metafísica*, 9.

[232] La proporción es una forma de relación, pues identifica dos entidades; y en este caso, la substancia infinita, Causa Primera, guarda relación con los efectos, entidades finitas, en tanto que desde su actualidad causal se ha creado la actualidad efectiva de esos seres. Así, el infinito esencial es proporcional a la finitud esencial: *i.e.= categoría causa-efecto* × *f.e.*; que significa la relación existente entre el ser infinito por esencia y sus entidades finitas por esencia (no recogen en sí la razón de toda la realidad, que sí hace Dios, artífice de todos los posibles) en tanto que uno y otro son causa y efecto.

[233] Es decir, elementos ajenos a su constitución esencial, pero potencialmente posibles a partir de su actualidad esencial.

eternas, cuya noción subsiste sin posibilidad de modificación[234], principios de la realidad, conceptos puros de la intelección, conceptos categóricos, razones absolutas de las substancias: simplicidad, perfección, bondad, infinitud, omnipresencia, inmutabilidad, eternidad y unidad; que resumen en sí mismos las verdades derivadas de los conceptos categóricos. Y es necesario que exista un estado absolutamente actual de todas estas verdades: una conjunción esencial de los estados absolutos de los conceptos puros del entendimiento, de cuyo acto absoluto proceden todos los principios intelectivos puros o verdades eternas. Y a ese principio que en esencia es el acto puro y absoluto de esos conceptos puros, Causa de toda intelección, nuestra razón llama Dios: Simple, Perfecto, Bueno, Infinito, Omnipresente, Inmutable, Eterno y Uno[235].

---

234 El cambio o movimiento metafísico supone el paso de potencia a acto desde un acto ya existente. Ahora bien, puesto que estas realidades o conceptos puros del entendimiento —las categorías principales de Kant— son absolutas y necesarias, porque de ellas se derivan y articulan todas las demás verdades y juicios intelectivos, por ello carecen de posibilidad de cambio, pues son el acto previo a cualquier potencia, el acto puro o motor primero de las verdades y juicios, si siguiésemos una demostración análoga a la de *Metafísica*, XII y *Física*, VIII. Y las ocho verdades eternas postuladas en la demostración constituyen las ocho deducciones puras de las categorías, una especie de resumen de ellas en tanto que aplicadas a la naturaleza de Dios. Así, podríamos probar por procedimientos aducidos la existencia necesaria de cada una de esas verdades para que exista el propio entendimiento, viendo que cada una de ellas por sí misma no completa o cumple necesariamente la noción de su concepto sin la asistencia de las otras siete (omnipresencia implica omnipresencia de poder —omnipotencia—, substancia y conocimiento —omnisciencia—); y juntas, articuladas, constituyen una única esencia, pues por sí solas no constituyen nada substancial (como entidad a la que por naturaleza le corresponde existir en sí —subsistir—, y no de un modo inherente o accidental). Así, esa única esencia que supone la naturaleza única y necesaria de esas ocho verdades es Dios; quien, al ser Uno, carece de división, y por lo tanto su existencia o actualización es igual a su esencia. Se sigue, pues, que Dios existe. Se puede preguntar por qué, habiendo doce categorías, sólo hemos necesitado ocho conceptos. A lo que se puede responder que esos ocho conceptos, algunos de ellos, contienen más de una categoría, y hemos evitado dividirlos en sus conceptos más puros (términos categóricos) por estar aplicados al Ser Necesario. Así, negación, limitación y pluralidad no son predicables del Ser Necesario (pues es total, no plural; afirmativo, no negativo, e infinito, no limitado; y la totalidad se inserta en la omnipresencia, así como la afirmación lo hace en la perfección); la subsistencia es el predicado resultante de las ocho verdades; como también lo es la causalidad; la comunidad se enmarca en la bondad; la posibilidad, la existencia y la necesidad son conceptos conclusivos; la unidad, inmutabilidad (como actualidad pura, conforme a la categoría de realidad), consecuencia de la simplicidad; eterno, como previo a necesario y causal, etc.

235 Cf. San Agustín, *De Vera Religione*, 72; *De Libero Arbitrio*, II, 14; Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, III-XI; Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 1-5; *Monadología*, 29ss. Las verdades eternas aquí aludidas son equiparables conceptualmente a las verdades de razonamiento o necesarias de Leibniz, si bien poseen un enfoque más categórico y substancial que analítico (aunque empleamos el análisis para hallar esas verdades substanciales necesarias, cuya esencia conjunta forma el Ser Necesario, no es el análisis la base del resultado, sino la deducción metafísica).

Tercer grado de prueba, de la naturaleza de la fe

La fe es el estado de adhesión formal a Dios. Nuestro conocimiento de Dios no es *a priori* (lo es por sí mismo, pero no con respecto a nosotros), pues las categorías de nuestro entendimiento no constituyen en el entendimiento mismo verdad alguna si no son estimuladas por la experiencia y la intelección '*ad extra*'. Así, tampoco son evidentes por sí mismos los contenidos de las revelaciones, pues éstas son muchas, y bastantes de sus diversos dogmas no pueden ser deducidos a la luz de la razón natural. Pero es un hecho la presencia de la fe entre las personas, que no puede ser obtenida por la articulación de los sentidos en el plano *a posteriori* con los conceptos puros del entendimiento que preceden toda operación empírica en el plano *a priori*. De ello se infiere que la fe no procede de los estímulos del mundo sensible, y al no basarse en lo sensible, lo ha de hacer, por lo tanto, en lo puramente formal: en el conocimiento espiritual. Se sigue que debe existir una causa de ese estímulo espiritual que se formaliza en la fe: un ser Espiritual, Causa Primigenia, que posee en sí la razón suficiente de la fe y sus estados anteriores en el mundo espiritual; y nuestro interior lo llama Dios[236].

Objeción a toda demostración de la existencia de Dios: El concepto de Dios implica una substancia cuya naturaleza es infinitamente buena. Pero el mal existe, y Él lo permite, pues no emplea su poder para hacerlo desaparecer de entre sus obras. Por lo tanto, lo que llamamos Dios no es absolutamente Bueno y Perfecto, y no es el Ser Absoluto; así, se sigue que Dios no existe, al no haber Causa Perfecta Absoluta.

Réplica: Entendemos el mal como limitación o privación, que es una categoría cualitativa. El bien es la perfección de la categoría de comunidad o acción recíproca entre agente y paciente (categoría de la relación o identificación formal). Así, el mal es la limitación del bien, en tanto que privación de una comunidad o concurso categórico, puro y *a priori* en nuestro entendimiento.

De este modo se define el mal desde los venerables Padres de la Iglesia como "privación de un bien debido (como se expresa san Agustín). Así, el concepto de "voluntad" divina aparece en su contexto metafísico (el de la teodicea de Leibniz); concluyendo que la voluntad divina precede a su acción y poder, en tanto que antes de hacer desaparecer el mal, la voluntad

[236] En efecto, la prueba ontológica o *a priori* no es posible sin emplear antes la vía *a posteriori*, pues la existencia de Dios no es verdad evidente por sí misma (cf. *Summa Theologica*, I, II, 2), ya que nuestros conceptos *a priori* necesitan articularse con los conceptos adquiridos de forma empírica para que, desde esa estimulación intelectiva, se proceda a realizar una demostración; que ya es *a posteriori*, al haber requerido el concurso formal de la experiencia y la realidad que la compone, que es en sí contingente y creada.

de Dios (en sus diversos particulares y generales) decide preservar esa privación o limitación que forma parte de la esencia del ser humano (como entidad finita) y que se encuentra de manera categórica en su intelecto, para obtener bienes mayores; pues estando relacionados ambos conceptos conforme a las nociones de privación y comunidad, hay una identificación formal entre sus esencias. El mal es potencialmente bueno, en tanto que depende del bien, pues es su privación. Y la privación conlleva limitación actual dependiente de un concepto potencial; así, la enfermedad es una privación real que, por lo tanto, depende del concepto del que deriva su privación (en este caso, de la salud), y por ello hay una relación de acto y potencia, pues la enfermedad es potencialmente salud (relación que abarca las categorías de inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia y comunidad; y que se resume en términos de potencia y acto). Vemos, pues, que la voluntad del Ser Supremo con el concurso de su omnipotencia (omnipresencia de poder) permiten que el mal aparezca en y por la finitud de los entes creados para obtener bienes mayores, conforme a la actualidad del mal y su potencialidad de bien, tal que su movimiento proporciones bienes más grandes[237], como se dice en la Escritura: "No pecó éste, ni sus progenitores, sino que ocurrió para que se manifestasen en él las obras de Dios" (Jn 9,3).

Así pues, existe un ser no contingente, necesario y perfecto; El que es (Ex 3,14), Dios[238].

6. El entendimiento es la facultad de los conocimientos[239], potencia previa al propio conocimiento que se interna en la esencia del objeto, precedida en acto por los conceptos puros categóricos, articulados con la experiencia en acción conjunta. Así, la potencia del entendimiento es el conocimiento que asimila lo captado por el entendimiento. Y la potencia

[237] Así dice san Agustín: "al ser Dios el bien más alto, no permitiría que existiese el mal en sus obras, si su omnipotencia y voluntad no fuesen tales como para obtener bien incluso del mal (*Enchiridion* XI; también Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, II, 3).

[238] La necesidad sublima la perfección, en tanto que la cantidad de realidad positiva cristaliza en un concepto puro; así, la Perfección Absoluta, como verdad eterna, en conjunción con las demás verdades eternas, conforma la Substancia Necesaria.

[239] *Crítica de la razón pura*, I, capítulo II, 3,2,15. En el presente epígrafe veremos cómo el ser humano puede conocer a Dios en virtud de la realidad formal como agentes intelectivos que media entre ambos; cómo Dios es el Intelecto Agente Supremo al basarse sólo en conceptos puros; cómo la intuición o percepción instantánea se basa únicamente en la articulación de conceptos puros del intelecto agente individual y los ya obtenidos por la experiencia y almacenados en la memoria (potencia conjunta de la razón y del conocimiento, pero no superior a la razón pura como potencia positiva del conocimiento —que al ordenar se asemeja formalmente al orden supremo de Dios—), y la noción de idea como articulación mínima entre los conceptos puros del intelecto y lo adquirido de forma empírica.

del conocimiento es la razón, que ordena y organiza los contenidos del conocimiento. De este modo, estos tres estadios constituyen la capacidad intelectiva de las formas substanciales dotadas de alma racional o espíritu; en tanto que la pertenencia de este espíritu al mundo metafísico de los actos puramente formales cuya culminación y esencia absoluta es Dios la identifica con la Causa, substancia individual y racional, Necesaria, Intelecto Absoluto (pues conoce todos los posibles, en tanto que precede a toda realidad —que es contingente de Dios— y por tanto a toda posibilidad derivable del acto creacional), que contiene en sí esencialmente la realidad o actualidad de su noción. Y siendo esta noción la de la más perfecta de las substancias, contiene en sí todo de forma actual e independiente (así, no puede contener mal, que depende del bien como su privación, limitación y potencia negativa), positivo y absoluto, y por tanto ilimitado (de tener límites su intelección, no sería perfecta y no habría podido contener substancial y esencialmente la noción pura y posible de infinitud como potencia positiva de la limitación, que torna en él acto). Y Dios, entre sus posibles creacionales, ha creado seres racionales (como el hombre y los ángeles) que, dotados de razón, poseen necesariamente conocimiento y entendimiento (como potencias sucesivamente previas a la razón). Y esas tres facultades constituyen un único intelecto agente aplicado a las substancias individuales; así, hay tantos intelectos como substancias individuales y racionales, clasificadas según sus grados potenciales de razón (resultado intrínseco en el intelecto de los grados propios de entendimiento y conocimiento). Pero todos los intelectos, en tanto que formas contingentes en substancias individuales, han de poseer unos conceptos puros apriorísticos que constituyen una esencia formal común (pues de la forma no surge individuación, cuyo principio es la materia; la forma modela y concluye esa individuación, en tanto que la relaciona con el mundo de las formas substanciales que tienen como forma suprema, acto puro, a Dios, intelecto supremo y máximo). Así, los grados de intelección aumentan cuanto más formal es la substancia: el ser humano, los ángeles y Dios. El ser humano se constituye en individuos; los ángeles en especies singulares que se realizan en cada ángel (estadio superior al hombre en tanto que, sin ser necesarios, son formas puras) y Dios recoge en sí la totalidad de la realidad, pues es el Ser Absoluto e Intelecto Supremo. Y el grado de intelección de las substancias va a depender, por tanto, de la "pureza" conceptual de su ejercicio intelectivo. Así, Dios es el más perfecto porque sólo basa su esencia en conceptos absolutamente apriorísticos o puros, y en ellos basa su entendimiento (lo que nosotros llamamos categorías), que no requiere otros elementos auxiliares que la

combinación de las ocho verdades eternas para constituir su esencia, que por sí misma constituye la intelección absoluta. Los ángeles, al no ser esas verdades absolutas en esencia (al haber sido creados, han recibido la existencia de Dios y por tanto ya poseen una dualidad: entre la esencia posible concebida por el intelecto divino, y su actualización o existencia; esa dualidad es opuesta a la simplicidad, de la cual participan y con la que se articulan las demás verdades eternas para formar la esencia suprema), no pueden operar intelectualmente con los conceptos puros, sino que necesitan articularlos junto con las operaciones que reciben de Dios (por eso decimos que los ángeles son "mensajeros" o servidores de Dios); y el ser humano es el más imperfecto de los tres, ya que requiere estímulos sensibles como accidentes a su esencia intelectiva pura. Así, siendo Dios la Causa del ser humano, hacedor de su forma (pues su materia es el resultado de la evolución efectuada a partir de las entidades materiales previas, como ya vimos en el epígrafe 2) o alma racional, ha constituido al hombre substancia individual de naturaleza racional, intelecto agente (y no mero paciente), poseedor de conceptos puros innatos, unión de lo material con lo espiritual (en el plano epistemológico tal unión se efectúa en el "Punto Medio" entre el conocimiento teorizado y el conocimiento espiritual; véase el epígrafe 4); y mediante esas semejanzas formales, a la luz de su razón natural y de su fe espiritual, el ser humano es capaz de conocer a Dios, por medio de quien él conoce (ya que Dios es el intelecto agente supremo, creador de nuestra forma racional, llave al conocimiento espiritual que con Él nos vincula). Porque entendiendo, es decir, internándonos en las esencias de los objetos, asimilamos y conocemos; conocemos de forma limitada en el conocimiento teorizado, e ilimitada en el espiritual; y organizando esos conocimientos, razonamos. Desde las tres facultades (entendimiento, conocimiento y razón), la luz natural emitida por Dios como grado máximo, e irradiada a los sucesivos grados racionales, nos permite alcanzar la grandeza del conocimiento espiritual, marco de semejanza con Dios, puro espíritu.

La razón es la potencia máxima del conocimiento, pues su esencia consiste en ordenar, y el Ser Perfecto es el Orden cosmológico manifiesto. Y entre las potencias superiores e inferiores del conocimiento y de la razón respectivamente se encuentra la memoria, depósito de conocimientos, potencia del alma racional (la memoria es la base de nuestros recuerdos en tanto que constituye la preservación formal de los conocimientos ordenados, y por tanto asimilados; el entendimiento ha de penetrar en la esencia de un objeto real en el que se pueda situar —finito— y con el que se pueda identificar: el

entendimiento comprende lo real porque hay una relación entre ambos sujetos: la realidad; no entiende lo no-real porque no existe tal identificación formal). Y la actuación conjunta de los conceptos puros de la mente humana y de la memoria constituye la intuición o percepción inmediata, operación, pues, del entendimiento puro y de la potencia intermedia entre conocimiento y razón.

Y todo lo anterior nos lleva a la noción de idea. Por idea entiendo el desarrollo formal de los conceptos puros del entendimiento (o categorías). Así, la idea de justicia es el desarrollo activo que constituye una entidad conceptual completa a partir de la categoría relacional de comunidad (acción recíproca entre agente y paciente): la potencia substancial de una categoría. Y por eso decimos que hay ideas innatas; o ideas obtenidas a partir de la interacción entre categorías y experiencia; siempre que todas esas operaciones acaben en una entidad conceptual que por sí misma expresa una realidad posible aplicada a las substancias. Pero las ideas por sí solas no implican la actualidad de la esencia que describen; sólo le dan forma (por ello no podemos probar que Dios exista simplemente a partir de su idea, si no demostramos previamente que Dios, como ser Necesario, ha de ser indiviso y poseer una esencia igual a su existencia; así, concibiendo la idea de su esencia, vemos que, al tener que ser ésta igual a su existencia, se puede deducir su existencia o realidad de la esencia); y como sólo Dios tiene el privilegio de ser Necesario y forma pura (la existencia de los ángeles la inferimos por los grados de entendimiento y perfección de los seres; pero ésta no es necesaria, y consideramos su existencia por su papel en la Revelación), las demás formas o ideas (las cuales, como elementos abstractos, no implican sujetos) no tienen por qué existir, y de hecho deducimos su existencia presencial como posesiones cualitativas de sujetos concretos (el hombre justo, la mujer libre…).

7. La fe como adhesión a Dios, persona y Creador, se enmarca en el conocimiento espiritual; y la razón y los demás elementos del proceso intelectivo son formas que proceden del alma espiritual, relacionándola e identificándola con el mundo material y sensible. Y "sin fe no se puede complacer a Dios" (Heb 11,6), pues depende de la voluntad del sujeto humano como ser racional dotado de entendimiento y del concurso de la gracia divina. Y constituyendo la voluntad personal la expresión máxima de su esencia como substancia individual (y por tanto libre de dependencia mental, pues su carácter contingente como efecto que posee una Causa y un Fin le hace depender de ese fin en tanto que esencia con dependencia constitutiva, pero no como razón propia capaz de discurrir

conforme al orden de la realidad), maravilloso don de Dios, esa voluntad puede no aceptar a Dios como ser cuya Bondad se cierne sobre el ser humano, como ser que se nos ha revelado para manifestarnos el camino de salvación o vía que nos conduzca al encuentro formal con Dios como entidad personal, Espíritu que es Amor, y no como el mero fin hacia el cual nuestra esencia contingente se ha de dirigir (sino que en ese fin vean a un Dios que los recibe como hijos suyos; un Dios cuya gloria se nos manifiesta en el orden sobrenatural del mundo y en la grandeza de su amor por nosotros, que nos ha revelado; en unas palabras, que la voluntad humana acepte que Dios es Amor —1Jn 4,16—, un Amor que los llama a ser hijos suyos, brindándoles el camino narrado en la Revelación). Y esa capacidad de aceptación o rechazo (que permite incluso rechazar las pruebas proporcionadas por la razón) es un don maravilloso de Dios: la libertad, fruto de la voluntad divina. Y la libertad concedida por Dios es limitada: la limita la razón, la constitución esencial de los seres racionales, la teleología del hombre su naturaleza contingente. La constitución teleológica del hombre, que le hace tener a Dios como Fin máximo, Perfección Absoluta, es en sí una predestinación directa de su espíritu. Dios, conociendo todos los posibles, contiene en su entendimiento todas las posibles disposiciones del alma racional humana. Y así, viéndolo incapaz de salvarse por sus propios medios, que siempre acaban en pecado y corruptibilidad, decide otorgar al ser humano su don: la gracia. Y el consorcio de esta gracia junto con la razón natural del hombre, su facultad de orden y discernimiento presente en su alma espiritual, posibilita la aparición de la fe como acto personal, mediante el cual el hombre se adhiere a la persona de Dios como único modo de corresponder con la gratuidad de Dios, pues la fe es el principio y fin de toda justificación[240]. Y la voluntad particular de Dios, que conoce tantos particulares como substancias individuales y racionales (pues sólo pueden pecar, es decir, producir un mal por voluntad propia, los seres que poseen cierta libertad; y como la libertad es el consorcio de la voluntad personal y la razón natural, sólo las substancias individuales de naturaleza racional, las personas, son capaces de pecar) existen y pueden existir, ha querido manifestar su gloria y Bondad al crear al hombre, haciéndolo alma y

[240] En estos términos se expresa el Concilio de Trento (decreto de 1547). La justificación como remisión de los pecados, renovación y santificación del hombre interior. Dios misericordioso es la Causa eficiente de nuestra justificación, cuya finalidad es la gloria eterna de Dios, por la cual se hace manifiesto a sus criaturas; la causa formal es la justicia de Dios, por la cual somos hemos justos; la causa meritoria es su Unigénito, por medio de su Pasión; y la instrumental es el sacramento del bautismo, en el cual, siendo sumergidos en la presencia del Salvador, somos justificados por nuestra fe, gracia de Dios, en concurso con nuestra voluntad. Cf. Gn 15,6; Hch 13,39; Ro 5,1; 1 Co 6,11; Gá 2,16; Gá 3,24.

cuerpo, reunión del mundo material y del mundo espiritual, para que su libertad despliegue la gloria, la manifestación de la esencia de Dios. Pues tanto amó Dios a los hombres que los hizo culmen de su Creación, señores de lo material y poseedores de espíritu. Así, sólo el que cree está justificado ante el Ser Supremo que lo creó; pues sólo mediante la fe se puede aceptar a Dios con nuestra razón y nuestro espíritu. Y deseando la voluntad particular de Dios todo lo que es bueno (pues es acorde a su esencia), participa en el concurso de las buenas obras que justifican al hombre ante sí y ante sus semejantes; proporcionando la aparición de venerables sujetos de santidad y de milagros que ayudan al hombre a esperar la recompensa de Dios en el mundo de los seres espirituales que habitan junto a Dios en su eternidad. Y la justicia de Dios recompensará a quienes han hecho uso de su libre albedrío, de su propia voluntad, para adherirse a su persona divina; y castigará a aquéllos que han hecho del pecado sin arrepentimiento el fin de sus libres acciones, traicionando voluntariamente la confianza de Dios. Ese castigo no procederá del propio Dios, quien no conoce las privaciones y los límites de la venganza, sino que serán los propios hombres quienes se castiguen, haciendo que sus pecados y su rechazo del Bien y de la Verdad los alejen de la presencia de Dios. Pero Dios, quien conocía ya todos los posibles y condicionales[241], sabía ya que muchos hombres le traicionarían y tomarían en vano el don del libre albedrío por Él concedido; sabía que Judas iba a pecar, que san Pablo se convertiría en el Apóstol de los gentiles, que Lutero iniciaría la Reforma protestante con sus 95 tesis, que Napoleón se proclamaría emperador, y que, en adelante, muchos hombres le negarían y rechazarían. Pues Dios, que posee la razón de nuestra existencia, conoce los posibles implicados en esa razón.

"Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y ayuda para que puedas"[242]. En efecto, poseyendo Dios la razón de nuestra existencia, y siendo Él omnisciente, sabe todos los posibles con relación a la naturaleza racional humana; y conoce todo de lo que es capaz. Así, sus mandamientos son los preceptos de la ley natural, que toda criatura

[241] Me refiero a la ciencia media del padre Luis de Molina, expuesta en *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, a la que trataré de forma más extensa en adelante. Véase Leibniz, *Discurso de Metafísica*, 31ss.

[242] Capítulo 11, sesión VI (Decreto sobre la justificación; Concilio de Trento). Este maravilloso decreto del Concilio, fruto de una erudición admirable (y al que tantos críticos deberían remitirse antes de lanzar sus fútiles juicios), expone la verdadera doctrina católica, que conjuga la razón metafísica con la razón teológica; tan presentes en el Sacrosanto Concilio Tridentino; la Declaración de Augsburgo de 1999 entre católicos y luteranos sobre la justificación ha sido un feliz acontecimiento al servicio de la Verdad.

racional está obligada a seguir para disponer su voluntad de acuerdo con su naturaleza; "su yugo es suave y su carga ligera" (Mt 11,30). Pero Dios, habiendo creado al hombre substancia individual y racional, y habiéndole hecho libre en virtud del concurso de su causa formal con su causa material en este mundo finito, imperfecto y por tanto corruptible, ha manifestado su gloria por medio de su inefable gracia, sin cuyo impulso espiritual (que, como vimos en el epígrafe 4, ha de proceder del interior humano) nuestra voluntad, racional e individual, que se encuentra sumida en la propensión al pecado o mal personal, resultado de la limitación humana como espíritu finito y cuerpo finito en un mundo finito, es incapaz de alcanzar la justificación, la justicia que Dios nos otorga como criaturas racionales, que sólo se obtiene por la fe (justificación general) y la asistencia de las obras (justificación particular; al igual que la voluntad de Dios actúa de modo general y de modo particular —cf. epígrafes 4,5—, así también lo ha de hacer su justicia en relación con las substancias individuales; pues Dios, habiéndolos constituido individuos, guarda relación formal con cada uno de ellos —en el hombre, mediante su alma racional, su conocimiento espiritual—)[243].

¿Hay necesidad de una ciencia media en Dios? Molina distingue tres ciencias: la de simple intelección, la de visión y la media: el poder ser, él es y el sería (los futuribles). Ciertamente, al conocer los posibles Dios también conoce los posibles futuribles; y los acontecimientos visibles quedan obviamente incluidos en el conocimiento de los posibles, pues todo lo que es, ha sido y será se encuentra ya en la posibilidad o potencialidad. Dios, conociendo el acto humano (al poseer su razón suficiente como ente contingente); en virtud de su omnisciencia real, deriva de esa razón todos los posibles. Dios, desde cualquier actualidad puede conocer cualquier potencialidad, pues esa potencialidad forma parte del movimiento substancial hacia el Fin último, que es el propio Dios. Así se dice que "de Él, por Él y para Él son todas las cosas" (Rm 11,36). Por tanto, sólo hay una ciencia en Dios, que es la ciencia de todo cuanto puede ser (toda potencia) a partir de todo cuanto ha recibido existencia contingente (de todo lo que es, ha sido y será en acto): la ciencia del movimiento metafísico de todas las criaturas hacia Dios, *scientia motus essentialis*. Y, desde esa única ciencia indivisa y simple (conforme a su naturaleza) en Dios, coincidiríamos con Molina en que respecto a nuestro entendimiento la omnisciencia de Dios se manifiesta de tres formas, a

[243] Al decir que los espíritus son infinitos, no estoy considerando a los ángeles substancias infinitas; pues sólo Dios es infinito. Sólo sugiero que participan de los infinitos dones espirituales de Dios.

saber: intelección de posibles, intelección de los visibles e intelección de los futuribles.

Así, concluimos que Dios, sabiéndonos pecadores, nos ha otorgado su gracia libre e inmerecida, que, en concurso con nuestra voluntad, nos permite alejarnos del mal y acercarnos a Dios; y de ese concurso surge la fe, que como acto personal es principio y fin de la justificación de nuestras almas racionales ante Dios. Y fruto de esa gracia inefable es la remisión de los pecados, que no puede ocurrir sin nuestro arrepentimiento, que abre las puertas de nuestras almas (constituidas libres por amor de Dios y su gloria o manifestación a sus criaturas) al impulso redentor de Dios.

Y no cabe preguntarse por qué hay personas buenas y malas, es decir, por qué la gracia de Dios ha recaído sobre unos y no sobre otros, cuando Él conoce todos los reales; ya que Dios nos ha hecho libres conociendo hacia dónde puede conducirnos nuestra libertad y nuestra voluntad personales, pero corresponde a nuestra voluntad aceptar la gracia de Dios, tal que nos dirijamos hacia los posibles más perfectos o positivos: aquéllos que nos acercan a Dios.

8. Los modernos fisicalistas han negado la existencia del alma, rechazando el principio activo que da a los seres su entidad; rechazando el habitáculo de nuestras cualidades intelectivas. Yo me pregunto si, negando la existencia de Dios y del alma, podrán desarrollar algún tipo de metafísica, algún tipo de ciencia '*ad intra*' que, una vez los sentidos han activado el intelecto humano y sus conceptos necesariamente puros (pues sin categorías no habría articulación posible que permitiera a la mente humana, como de hecho hace, trascender de lo natural a lo sobrenatural, de lo que simplemente adquiere por experiencia poder elevarse a realizar operaciones intelectivas sobre ideas abstractas y conceptos no sensibles), se interne en la naturaleza de los seres, en la trascendencia de las substancias. Y así, es un grave error postular la inexistencia del alma, de una substancia no-material que capacite al hombre con entendimiento, amor y sensaciones; hogar de la razón humana, en cuya presencia todas las personas coinciden. Pues es necesario que en el hombre haya un principio no material co-esencial con su cuerpo, que le permita trascender de lo meramente sensible, una realidad intelectiva o racional que informa el cuerpo humano, y nos permite poseer un lenguaje simbólico y trascendente, un entendimiento y una razón sin parangón en el mundo material: un principio interior que nos hace progresar también materialmente; pues la materia no podría progresar sin un estímulo activo que trastornase su pasividad y así colaborase como agente. Y siendo el progreso un avance, un constante movimiento, cabría preguntarse hacia qué finalidad material podría dirigirse, pues finalidad conlleva la obtención de una

perfección de la que se carece; y en términos absolutos, el regreso formal a la Causa que, conteniendo en sí la razón suficiente de todos los seres contingentes, posee por lo tanto lo que los efectos siempre echarán en falta (su razón suficiente). Y al ser la materia finita, corruptible, y estar sujeta a la aniquilación, es necesario postular la existencia en el hombre de un principio no material (espiritual), facultad espiritual activa, que nos permite, entre otras cosas, razonar y amar.

El alma es inmortal. La muerte sólo puede destruir aquello que es apto de aniquilación, lo cual sólo es posible en lo que es limitado en acto (la materia), y no en lo espiritual, que al no estar limitado por la extensión material participa de la infinitud de las substancias espirituales en cuanto entidades semejantes en esencia a Dios, quien es puro entendimiento. El conocimiento espiritual es el vínculo plausible mediante el cual los seres humanos se identifican y relacionan con Dios; para que haya una relación debe haber una identificación formal entre ambos sujetos; y así, el conocimiento espiritual es infinito e ilimitado. Ahora bien, el alma es espiritual, al poseer razón y al ser inmaterial. Por lo tanto, el alma es en potencia conocimiento espiritual (de este modo, muchas personas no desarrollan su capacidad de conocimiento espiritual, que es el acto de esa potencia anímica). Acto y potencia se relacionan mutuamente, en virtud de la necesidad de uno para que aparezca el otro (así, Dios es el Espíritu puro, el acto puro del alma racional, el conocimiento puro —pues Dios no tiene potencia—), y por lo tanto se identifican formalmente, participando de una esencia común (la esencia ilimitada del espíritu con la esencia ilimitada en potencia del alma), del mismo modo que el conocimiento real y la ignorancia potencial participan de una actividad común: el acto cognitivo. Y como lo ilimitado no puede perecer, al no existir punto alguno donde fijar la muerte, punto de referencia discernible que se pudiese separar, hemos de concluir que el alma es inmortal, espiritual, y principio esencial de cada substancia individual. Vemos, pues, que el alma humana, espiritual (y por tanto racional, ya que Dios, siendo Espíritu, es la Razón de todo, el alma, siendo espíritu, posee la razón que informa la materia) e individual (al ser el hombre una substancia individual, opuesto de la inherencia accidental), es también inmortal. Así, la muerte es el cese de unión entre el alma y el cuerpo; la materia, limitada, se divide (por causas externas; pues su limitación es temporal y espacial, así, son los elementos del tiempo y los elementos del espacio los que determinan la muerte o aniquilación de la materia) en diferentes substancias incapaces de organizarse según la esencia del ente original, pues en la propia esencia se incluía la carencia de división; así, la esencia formal e inmortal, habiendo perdido su actualización o existencia (pues el alma ya no tiene nada a lo que informar,

nada de lo que ser principio activo que conceda entidad —substancial en este caso, y no accidental—), regresa a su analogía absoluta: la Substancia Espiritual Suprema, en la que no hay distinción alguna entre esencia y existencia, pues es Unidad Absoluta, para consumar su fin: regresar a Dios, Principio y Fin de todas las cosas, y vivir eternamente (ya que el tiempo tendrá fin; como toda cosa creada) junto a Dios. Y la materia dividida se descompone y vuelve a formar parte del conjunto material del mundo, hasta que en el final de los tiempos vuelva a Dios, Perfección Suprema, y cancelando los límites de lo material, lo haga espiritual, para no estar limitado por el tiempo (entidad finita) y así vivir con Él eternamente. Y el tiempo y el espacio también perecerán, y Dios transformará sus esencias limitadas en espíritus (ya que ningún ente creado desaparece totalmente, sino que de un modo u otro continúa en la realidad y, por lo tanto, sigue persiguiendo el fin de toda substancia creada; el fin último: el Entendimiento Absoluto, Dios. Y esos seres carentes de entendimiento sólo pueden buscar entendimiento, dirigidos hacia Él por su naturaleza metafísica contingente, la cual depende Dios).

Así, hemos de distinguir entre cerebro y mente, pues la mente es la capacidad intelectiva del alma racional que opera en un órgano concreto de la causa material humana: el cerebro; y cuanto más conocemos sobre el funcionamiento del cerebro, más conocemos sobre la naturaleza de la mente. Y ningún ordenador podrá superar jamás al hombre; porque al igual que nuestros progenitores no son la causa de nuestras almas (no hay relación genética; y una prueba de ello es que los hijos poseen criterios y opiniones distintos a los de sus progenitores, pues son substancias individuales; y sólo un ente espiritual es capaz de crear algo espiritual, ya que un ente material finito no puede, por deducción lógica, crear algo infinito, pues su esencia es limitada; y no se podría pasar de un opuesto a otro, como de ignorar a conocer, sin una potencia que mediase entre ambos; ahora bien, esa potencia debería ser la potencia de infinitud, y para realizar una infinitud es necesario tiempo y espacios infinitos; sin embargo, del ignorar al saber la potencia es finita, pues no habíamos dicho de ignorar a omniscir o saberlo todo, sino a saber en sentido concreto), que proceden del Ente Infinito, razón de la unión de mi alma y de mi cuerpo (y no de los ángeles, en tanto que ellos, por naturaleza contingente, están obligados y limitados a participar de la infinitud de dones de Dios; así, también ellos son limitados, y no pueden por tanto crear el espíritu humano). Y al ser el hombre la causa de un ordenador (ente artificial; pues ser es poseer una esencia, y un ordenador está integrado por elementos técnicos y mecánicos, tales como circuitos y conductores, que lo componen substancialmente; y de este modo, al formar todos juntos un ordenador, unos se poseen a otros

en el conjunto de todos, es decir, se relacionan necesariamente para componer la esencia poseída por el todo de sus partes), hemos visto que el ser humano no puede crear la forma espiritual; pues Dios no ha participado en la creación del ordenador (su presencia es intelectiva, pues Dios, conociendo todos los posibles de cada substancia —ya que posee la razón suficiente de todas las substancias, el acto final hacia el que sus potencias se dirigen—, sabía que el hombre podía crear un ordenador). Y los ordenadores, carentes de alma (pues Dios no les concedería jamás una causa espiritual para no interferir en la libertad humana, como hace en el caso del mal o del libre albedrío: Dios permite el mal para obtener bienes mayores, como la admiración de la gracia de la libertad), serían siempre inferiores al hombre.

9. *Notio finis fidelis et rationalis*

Dios es el Conocimiento Absoluto, el que todo lo conoce, el omnisciente. Y el ser humano es la criatura dotada de razón más baja que existe, como hemos visto, y por tanto su capacidad de conocimiento está limitada por su esencia. Y al ser ésta en parte material, el hombre está parcialmente limitado a conocer lo sensible; pero al ser ésta también espiritual, el hombre está capacitado a conocer (entender y razonar) lo sobrenatural. Ésta es la grandeza del ser humano: punto de encuentro entre lo material y lo espiritual. Y la fe es el instrumento espiritual que se interna en el alma humana; la razón es el instrumento espiritual que trasciende al mundo sensible, siendo ambas "las dos alas de un mismo espíritu" que busca la Verdad de su existencia, y la Verdad del todo. Y la razón y la fe, ambas nos conducen a Dios como fin último de nuestra existencia. Así, la *notio finis fidelis et rationalis* la defino como la explicación conjunta de fe y razón sobre el fin último del hombre, que es Dios, que elevan el espíritu (alma racional) humano hacia la Verdad.

Y la gloria y misericordia infinita de Dios se ha encarnado en la persona de Jesucristo, modelo en su perfecta humanidad, y fuente absoluta de gracia en su divinidad; para manifestarnos los caminos de salvación que llevan a nuestras almas a la plena comunión con el que es Principio y Fin de todas las cosas, quien ha de venir al final de los tiempos para juzgar a vivos y muertes (la muerte no existe, pues las almas siguen vivas en virtud de su inmortalidad, y las substancias corpóreas permanecen en la realidad, susceptibles de ser resucitadas por la omnipotencia de Dios). Y en ese Juicio Final todos los entes se verán obligados a dirigirse a Dios, incluso aquéllos que en un principio le rechazaron a Él y a sus ofertas de arrepentimiento como proemio a la remisión de los pecados, pues ningún ente puede eludir su naturaleza metafísica contingente, que exige un fin

último: el ente que contiene toda la perfección de la que se carece; y la mayor perfección que se puede contener es la razón suficiente de la existencia de un ser, que responde a las preguntas de por qué, de dónde y hacia dónde (que constantemente atormentan la razón humana, desde sus orígenes más remotos hasta los tiempos en los que parece que hemos explicado todo y podremos seguir haciéndolo, pero que, como hemos visto, poseen una respuesta: Dios, Razón, Principio y Fin de todas las cosas). Así, Dios, que conoce todos los posibles, sabía ya que algunos pecarían, pues es posible pecar, y poseía ya la noción de los individuos pecadores sin arrepentimiento (Hitler, Stalin…) y de las personas de bien (como Santa Teresa de Jesús o la Madre Teresa de Calcuta). De ese modo, no habría lugar para su justicia y su misericordia si hubiera algún condenado eternamente, pues entonces Dios ya sabía que esa persona iba a ser condenada, y no habría existido justicia en sus obras. Así se dice que "los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación" (Mt 12,41); y todos se verán tan deslumbrados por la gloria de Dios, que reconocerán su grandeza como Fin de todas las existencias; y de ese modo todas las criaturas regresarán a Dios; pues suficiente condenación tienen ya los pecadores, con haberse alejado de Dios en algún momento de su existencia, y no haber admirado su sempiterna gloria, la sempiterna manifestación de su grandeza a la realidad que Él creó; Él, Principio simple e inmutable por esencia; y de esa realidad esencial creó e hizo toda la realidad de las criaturas. Pues la justicia de Dios es su eterna misericordia, su eterna piedad por los corazones de sus hijos metafísicos. Y el Juicio Final será la manifestación absoluta de la misericordia de Dios, la manifestación absoluta de su Santidad, de la cual participamos mediante la fe en su Persona, como principio y fin de toda justificación. "Todo el que invoque el nombre del Señor será salvo" (Jl 2,32; Rm 10,13), ya que Dios quiere que "todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1Tm 2,4). Así pues, una salvación universal que Dios hace llegar a través de la Iglesia, su Cuerpo Místico e instrumento en la Tierra. Pues creyendo en Dios, adhiriéndose a su Persona, participamos mediante la forma del espíritu que se hace presente en el conocimiento espiritual de su divina santidad; y como manifiesta su Palabra Revelada, la santidad esencial de Dios, copartícipe de su voluntad, que precede toda acción, quiere, y por tanto realiza (como vimos concerniendo al problema del mal, la voluntad de Dios ha de preceder necesariamente toda acción), la salvación de los hombres mediante su inefable don, la gracia de la fe, que responde a su voluntad general.

"Dios fue manifestado en carne, justificado en Espíritu, visto de los ángeles, predicado a los gentiles, creído en el mundo, recibido arriba en gloria" (1 Tm 3,16).

Compendium metaphysicum

1. El estudio del ser es el objeto de la metafísica, y el propósito final de esta disciplina es Dios, el Ser Absoluto, quien reúne en sí el absoluto del conocimiento metafísico. Por lo tanto, al ser el hombre la criatura que busca a Dios, y consistir la metafísica en la búsqueda intelectiva del Ser Primordial, el hombre es el ser metafísico.

2. La metafísica es la indagación '*ad intra*' del conocimiento teorizado, el cual está limitado por los conceptos categóricos puros del entendimiento, articulados con la experiencia sensible. Así, el conocimiento teorizado es limitado, por contraposición al conocimiento espiritual.

3. El conocimiento espiritual es la trascendencia máxima de las indagaciones '*ad intra*', y la frontera asintótica entre el conocimiento espiritual y el conocimiento teorizado la denomino 'Punto Medio'. Así, el conocimiento espiritual carece de los límites sensibles que impone la experiencia material, y la razón accede a él como la facultad discernitiva y organizativa que pertenece al espíritu humano o alma racional, en concurso con la fe, que recoge el aspecto vivencial, o adhesión formal al Ser Absoluto. Así, fe y razón son las dos facultades del espíritu humano en la búsqueda de la Verdad: la razón se desplaza '*ad extra*', y la fe '*ad intra*'; y en conjunción se mueven hacia el Absoluto.

4. El espíritu como causal formal del ser humano es imagen y semejanza de la forma Absoluta, Realidad Pura indivisa, que carece de límites, pues en vez de pura potencialidad material es la pura actualidad formal. Así, el que es acto puro en esencia no puede tener límite alguno, ya que el límite es privación, y la privación es inherente (y no subsistente); pero Él es la substancia Absoluta ("substancia supersubstancial").

5. Y el alma humana es la portadora del entendimiento, el conocimiento y la razón; siendo así la base del yo pensante que actúa. Así, la persona es un cuerpo y un alma; una substancia individual de naturaleza (o esencia formal) racional. La individuación comienza en la materia (que pertenece al mundo finito de lo sensible, y por lo tanto posee posición y extensión para ser identificada; mientras que el alma pertenece a la infinitud del mundo metafísico de los espíritus, que participan de la infinitud

substancial de Dios) y finaliza en la forma, en tanto que es en el alma donde se desarrolla el 'yo pensante' que marcará sus actos (de ahí las divergencias en pareceres y sensaciones de los seres humanos, que determinan las distintas formas y procedimientos de actuar como individuos).

6. El alma es inmortal, en virtud de su participación en términos de potencia y acto de la esencia ilimitada de lo espiritual; y la muerte consiste en la separación entre la materia (que es dividida substancialmente por agentes externos, espaciales y temporales) y el alma (que regresa al mundo metafísico de los espíritus para cumplir su finalidad junto a la eternidad de Dios).

7. Y el alma es el principio intelectual agente de cada individuo, en cuyo conocimiento espiritual la razón se halla ilimitada; y cada substancia individual es una noción que Dios ya conoce de entre todas las posibles. El límite intelectivo del alma no existe, si bien el ser humano, como unión de lo material con lo espiritual, posee una razón limitada por los sentidos.

8. Dios es Espíritu (Jn 4,24), Persona y Entendimiento Absolutos; El que es (Ex 3,14) por esencia, indiviso, presente eterno, Causa Primera y Creador de todo cuanto es (del tiempo y del espacio, realidades contingentes y por tanto relativas).

9. La existencia de Dios, no siendo evidente por sí misma (pues las categorías apriorísticas del entendimiento necesitan ser activadas por estímulos sensibles), se puede demostrar en tres grados. El primero se deriva de la naturaleza de principio y fin, y es puramente cosmológico; el segundo se toma de la naturaleza de las verdades eternas, y es epistemológico y ontológico (procedemos *a priori* tras haberlo hecho *a posteriori*; de esta forma podemos determinar los atributos de Dios); el tercero es un argumento fideístico.

10. '*Omne quod fit ab alio fit*'; así, de los efectos se puede demostrar la existencia de la Causa (cf. Rm 1,20). Al no ser posible estar en estado de acto como causa y de acto como efecto, debe haber un ser que es acto puro causal y no efecto, poseedor de la razón suficiente de los miembros contingentes de la cadena metafísica. Luego el Ser Primero es Necesario, pues sin Él no hay razón de ser para los efectos (la razón suficiente que explica las causas eficiente, final e intrínsecas de los seres). Vemos, pues, que Dios es el Creador de todo cuanto es (cf. 2 Mac 7,28); y en conformidad es la Razón Final de todos los agentes.

11. Así pues, Dios es el Principio y el Fin de todas las cosas (Ap 1,8; 22,13), al reunir en sí todo lo que excluye privación (como Ser Absoluto). De ello se infiere que Dios es absolutamente Perfecto, entendiendo por perfección la cantidad absoluta de realidad positiva. Y el fin de un ser es la obtención o el alcance de la perfección de la que carece. Por ello, Dios es el Fin de todos los seres, cuya esencia absoluta y trascendental le hace omnipresente (cf. Sal 139,8); omnisciente (cf. Esther 4,17d: "Tú lo sabes todo") y omnipotente (cf. Sal 139,9; Rm 11,36).

12. Podemos ver que todo procede de Dios y todo nos conduce a Dios; quien, como Realidad Absoluta, debe ser Uno, pues no hay más que un Ser Necesario, un Pensamiento Absoluto, en quien todos los pensamientos no exclusivos (y por tanto positivos) del alma son absolutos. Un Ser en quien la individuación de cada ser humano es un reflejo de su cualidad de substancia supersubstancial independiente (Dios, como Substancia Suprema, no es individuo —ya que no tiene materia—, sino que como Ente Absoluto es Independiente por concepto, ya que es Necesario y subsiste *per se*; pero sí podemos decir que Dios es persona, pues como substancia absoluta es el Fin mismo de la cualidad individual de la substancia —necesaria para que sea persona— y Principio Puro del concepto de individuo único previo a la propia materia, porque ésta no es más que la limitación potencial de la forma; y como Dios es acto puro, bien podemos decir que Dios es su Principio y su Fin eternos de individuación, en virtud de los cuales es una Substancia Individual). Y el ser humano es substancia formalmente semejante a Dios (cf. Gn 1,27), y esa semejanza es claramente visible en la ilimitación del conocimiento espiritual. Y no puede haber compuesto alguno en Dios, puesto que de ser así habría una cierta distinción, lo que le privaría de ser la Causa Absoluta y Necesaria (al implicar la distinción un límite entre un concepto y otro. Pero Dios, como absolutamente Perfecto —no limitado o privado— debe ser Uno y Único).

13. Por consiguiente, las verdades eternas definen al Ser Necesario y Absoluto (cada una es predicable por sí misma del concepto que representan en Dios; pero sólo la predicación conjunta de las ocho verdades constituye la predicación única de su esencia). Dios es Invisible (cf. Col 1,15; 1 Tm 1,17; Heb 11,27), incognoscible por los meros sentidos, si éstos no se articulan con las categorías del entendimiento a la luz de la razón natural, que nos proporciona un conocimiento metafísico de Dios; y a la luz de la fe, que nos proporciona un conocimiento vivencial de Dios en el marco del conocimiento espiritual.

14. Dios es Simple, pues la complejidad implica privación (véase 12).

15. Dios es Perfecto, pues su ser posee el grado absoluto de la no-privación (realidad positiva absoluta); y, siendo Perfecto, es el Fin Último, la Razón última de todos los seres (cf. Judit 16,5; Sab 13, 3-4; Mt 5,48).

16. Dios es Bueno, como se sigue de su perfección; ya que la Bondad de Dios es su Perfección en relación con sus criaturas (CF. Sal 25,8; Mt 20,15).

17. Dios es Infinito, carente de límites (por ello actúa en el conocimiento espiritual, que carece de privación sensible y racional, pues se expande hacia el Ser Absoluto). Así se dice en Sal 147,5 que su sabiduría es infinita ("sin límite"), pues su sabiduría es parte de su esencia intelectiva (al decir "parte", en absoluto implico que Dios tenga partes, pues es una mera distinción conceptual). Dios no tiene fin, pues su fin es Él mismo (Prov 16,4), que pertenece, por tanto, a su esencia.

18. Dios es Omnipresente, como dijimos en 11 (omnipresente de substancia, conocimiento y poder); así se expone en Jer 23,24; su poder operativo lo alcanza todo, ya que, como Principio y Fin de todas las cosas, su ser lo envuelve todo (poder o potencia no en sentido metafísico, porque Dios carece de potencia, sino en sentido práctico).

19. Dios es Inmutable, pues no tiene potencia, y por tanto movimiento (puesto que el movimiento implica imperfección metafísica, carencia de algo en cuya búsqueda uno se mueve), y Él es su propio Fin (cf. Malaq 3,6). Dios es Absoluto, lo que, como vimos en 12, excluye composición alguna (entre ellas, de potencia y acto).

20. Dios es Eterno (cf. Is 40,28): no conoce ninguna temporalidad (pues Él es la Causa eficiente del tiempo, y por tanto le precede en la realidad, poseyendo su razón suficiente, en virtud de la cual el tiempo es relativo); carece de movimiento y es la Causa Primera. Así, al no haber sido creado ("*Ens qui creat et non creatur*", o "*natura qui creat et non creatur*", en los términos de Escoto Eriúgena en *De Divisione Naturae* 1,11; 1,12), es necesario que exista "*ab aeterno*", desde la eternidad.

21. Finalmente, Dios es Uno (cf. Dt 32,39). Todas las verdades afirmativas anteriores nos llevan a esta conclusión: Dios es Uno, ya que es Simple, Infinitamente Perfecto (de haber existido más seres perfectos, habría habido distinciones que los diferenciasen como substancias —que,

al "subsistir" *per se*, son independientes e individuales—; y distinción conlleva privación, lo que a su vez implicaría una carencia recíproca de perfección). Así, esas ocho Verdades Eternas constituyen una única esencia (pues todas se derivan las unas de las otras en una cadena circular): la esencia de Dios.

22. Y todo lo anterior nos conduce al grado más elevado de demostrar la existencia de Dios: aquél que es tomado de la naturaleza de la fe personal, que como adhesión nos lleva a la Persona a la que esa fe se adhiere: Dios, objeto máximo del conocimiento, vínculo con los seres humanos a través del conocimiento espiritual.

23. Así, el intelecto agente humano, individual y parte esencial de su causa formal, procede en tres sub-actos. Primero, el entendimiento trasciende a la esencia del objeto; después, el conocimiento participa intelectualmente del objeto aprehendido por el entendimiento —pues no se conoce si no se entiende—, asimilando la información adquirida por el entendimiento; y finalmente la razón ordena los contenidos del conocimiento.

24. La intuición combina memoria y entendimiento; la idea es el desarrollo formal de los conceptos puros del entendimiento, y como tal carece de sujeto, pues debe ser predicada individual y no universalmente (así, el hombre justo, y no la justicia, es el sujeto de esa idea).

25. La inteligencia es la base del entendimiento, y de todo el acto cognitivo, pues la inteligencia es la capacidad de entendimiento, de comprensión. Así se dice en Prov 9,10 que la Inteligencia es el Conocimiento del Santísimo.

26. Nuestro conocimiento de Dios es racional (a la luz de la razón humana podemos llegar a demostrar la existencia de Dios), y en el conocimiento espiritual la razón ilimitada ordena lo trascendental del objeto (Dios); y de la operación conjunta de razón, fe y Revelación surgen los sistemas religiosos. La naturaleza de la Revelación es puramente espiritual ("para que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la Verdad" —cf. 1 Tm 2,4—), pues es un mensaje directo del Espíritu Absoluto, Causa Primera, para indicarnos el Camino hacia su Persona (dirigiéndonos, por tanto, hacia su Espíritu). Y Dios ha elevado el conocimiento espiritual en el intelecto humano para manifestar continuamente su gloria a los hombres a través de ese vínculo directo.

27. La voluntad de Dios precede todo poder; pues Dios es por concepto conclusivo un Ser Libre e Independiente dotado de Razón. Y Dios conoce todos los posibles, todas las nociones que se pueden crear a partir de la realidad metafísica contingente. Dios lo sabe todo (su omnisciencia así lo implica: sabía que Adán iba a caer y que Judas iba a pecar).

28. Y de esa distinción se sigue que exista el mal, pues la voluntad de Dios (general respecto al conjunto de la realidad metafísica, y particular en relación con cada substancia individual) permite el mal para obtener bienes mayores, y colabora en toda buena acción; fruto de ese Amor que procede de la Bondad de Dios como Ente Personal es la libertad humana.

29. Dios, sabiendo que el hombre, como ser contingente, espiritual y material, es limitado e imperfecto, le ha concedido el don de la gracia, sin el cual le es imposible huir del pecado (el mal personal) hacia su Persona de Salvación teológica y de Fin metafísico. Y la fe, como adhesión formal a Dios, es el Principio y el Fin de la justificación humana ante la voluntad general de Dios; las obras justifican al hombre ante la voluntad particular de Dios, pero no hay justificación completa si el hombre no se justifica como "ser humano" (miembro de la especie humana) ante la voluntad general de Dios, mediante la fe, y como individuo, ante la voluntad particular de Dios, mediante las obras.

30. Toda la metafísica nos lleva a advertir que, en todas las formas de realidad, en todas las substancias, se puede admirar la gloria de Dios, la manifestación de su esencia a las criaturas. Y la manifestación más alta de su gloria es su Amor Eterno, de la conjunción de las verdades eternas, mediante la Sagrada Revelación. Y la Revelación, Dios mismo hecho hombre, no sólo ha cambiado la faz de la Tierra, sino que también nos ha acercado a Dios, habiendo sido capaces de admirar su grandeza. Quien, siendo Dios, se humilló a sí mismo, por lo cual Dios lo exaltó, y su gloria se proclama desde entonces en las esquinas del mundo, en los confines de la Tierra. En su grandeza obedeció a su Padre hasta la muerte, con quien lo une el Espíritu Santo (la Santísima Trinidad: misterio de los misterios revelados); y al tercer día resucitó, venciendo a las fuerzas del mal (cf. Filip 2, 5-11); y "de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos", y su grandeza será tal que todas las criaturas se dirigirán hacia su Eternidad. Y gracias al Amor, le podemos llamar Padre, reuniendo en la fe todos los misterios que la mente humana es incapaz de comprender; siendo conscientes de que todo lo Absoluto, Eterno e Incomprensible de Dios está presente en la realidad de la fe, en el marco del conocimiento espiritual.

Gloria Patri, et Filio et Spiritui Sancto, *sicut erat in Principio, et nunc et semper, et in saecula saeculorum.*

Escolio: La substancia se puede definir como la esencia que se (con)forma a sí misma; que se constituye en y por su propia acción como entidad. De ello se deduce la noción aristotélica de forma substancial (*Met.* VII), el principio causal activo que constituye al ente en virtud de su propia acción. La vinculación entre la esencia y la actividad propia es la forma substancial; la forma substancial es el ser mismo activo, lo propio de un ente como poseedor de una esencia, pudiendo dicho ente conformarse por sí mismo, pues la esencia constituye los principios (activos) de cada ente particular, y la actividad es el desarrollo externo o '*ad extra*' de esos principios, relacionándose ambos en términos de la forma substancial: la substancia derivándose de la esencia, y la forma de la entidad activa.

Doce son las categorías, pues sólo las puede haber de cuatro clases (cuantitativa, cualitativa, relativa y modal), que representan a la causa material, formal, eficiente y final. Puesto que sólo hay tres intervalos o situaciones conceptuales (espaciotemporales): principio, medio y fin (-1, 0, +1), sólo habrá tres categorías por clase. De la cantidad, lo uno, lo mucho y lo todo. De la cualidad, lo positivo (real, actual), lo negativo y lo limitado (entre ambos); de la relación, lo que subsiste por sí o en otro (+) —inherencia y subsistencia—; la causa y el efecto; la acción del agente y del paciente (0): principio (causa, -), fin (+, el ser, *sub-stare*), el medio (0), la relación entre '+' y '-'. De la modalidad, lo que puede ser o no puede ser (+,-: potencia, impotencia), lo que es realmente o no es realmente (existencia e inexistencia, realidad o falsedad) y lo que es necesario o contingente.

La ciencia no tiene límites para explicar lo finito, pues lo finito posee una esencia, y el acto científico es una participación intelectual del objeto (y por tanto una participación formal); para que esa participación sea posible, ha de haber una identificación entre conocedor y conocido ('*scientia*'). Así, puesto que lo conocido posee una forma o principio entitativo, también ha de tener una razón suficiente que reúna en sí la condición o causa extrínseca de ese objeto. Y esto nos lleva a Dios, Razón Suprema, y el progreso de la ciencia nos muestra la grandeza del Creador. De ahí el "*intellige ut credas*".

Apéndice: Si la crítica kantiana del argumento cosmológico de la existencia de Dios es válida.

Objeción 1: No parece que el argumento cosmológico sea correcto, pues, según Kant, "como esta última proposición sólo está determinada por sus conceptos *a priori* [en alusión a la transformación *simpliciter* de la conversión *per accidens* de la afirmación: todo ser absolutamente necesario es el ser realísimo];

el simple concepto de ser realísimo tiene que implicar ya la necesidad absoluta de ese mismo ser, que es precisamente lo que el argumento ontológico sostenía y lo que el cosmológico no quería admitir"[244]. Luego el argumento cosmológico es inválido.

Objeción 2: Conforme a Kant, "el principio trascendental consistente en inferir que lo contingente posee una causa (…) carece incluso de sentido fuera de él [del mundo sensible]"[245]. Por lo tanto, el argumento cosmológico infiere principios erróneos.

Objeción 3: No podemos deducir la existencia de una causa primera de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas, "subordinadas unas a otras en el mundo sensible, cosa que los prejuicios del uso de la razón no nos permiten en la misma experiencia; menos aún podemos extender este principio fuera de ella"[246]. Así pues, el argumento cosmológico yerra al afirmar la imposibilidad de una cadena infinita de seres causales.

Luego el argumento cosmológico de la existencia de Dios es inválido, como indica la crítica kantiana.

Sed contra, podemos afirmar, como hace Santo Tomás de Aquino, que "partiendo de un efecto cualquiera, puede demostrarse la existencia de su causa propia (con tal que conozcamos mejor el efecto), porque, como el efecto depende de la causa, si el efecto existe, es forzoso que la causa le preceda"[247]. Y la dependencia es una categoría de la relación; así pues, identifica formalmente causa y efecto. Pero esa relación se debe realizar en términos de algo, que es la naturaleza causal del primer concepto y la naturaleza contingente del segundo. Ahora bien, mediante el concepto "se piensa el objeto como conforme con las condiciones universales de un conocimiento empírico en general"[248]; y como esas condiciones empíricas son hechos plausibles (es decir, que hay causalidad y contingencia en este mundo), la deducción no va a ser mero pensamiento conceptual, sino trascendencia intelectiva a lo real.

Respondeo dicendum quod: la crítica kantiana del argumento cosmológico se basa en tres supuestos erróneos. Kant realiza una transposición lógica ilícita. Antes de emprender la conversión silogística vía *per accidens,* afirma que "todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo". Esta afirmación es incorrecta, pues es inconcebible del concepto de necesidad ontológica que haya más de un ser absolutamente necesario: el término 'absoluto' así lo indica (y Kant debería haberlo advertido antes de

[244] *Crítica de la razón pura*, II, III, V.
[245] *Ibid.*
[246] *Ibid.*
[247] *Summa Theologica*, I, 2, 2 *in corpore.*
[248] *Crítica de la razón pura* II, III, IV.

emplearlo), pero el propio concepto categórico de 'necesidad', confirmado por nuestros juicios realitivos, implica "ser necesitado" por las entidades contingentes. Ahora bien, ser necesitado por un agente implica una reciprocidad existencial: si un ente es necesitado por otro, ese ente existe si es cierto que existe el otro. El otro existe, luego ese ente existe. Ya que sólo las proposiciones universales negativas y universales afirmativas son convertibles *per accidens*, ¿cómo convertir la proposición "el ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo"? Un silogismo que contenga un enunciado que no es categórico es incorrecto, pues lo que se pretende al proceder de forma silogística es deducir un atributo formal a partir de los juicios de las premisas. Así, si decimos "si todo artrópodo con alas carece de vértebras y nada que se desplace posee tronco y raíces, y todo invertebrado se desplaza, entonces ningún artrópodo con alas posee tronco y raíces"; es evidente que el predicado "carece de alas" es analítico con respecto al concepto de artrópodo (un juicio realitivo que torna un potenciativo analítico). Pero el objeto de un procedimiento silogístico es relacionar distintos atributos de diferentes sujetos (sean analíticos o sintéticos) en varios antecedentes para obtener una conclusión que identifique tales atributos según los modos en los que se han predicado. En el caso anterior pretendíamos predicar la posesión de tronco y raíces (segundo antecedente) de un universal afirmativo sobre los artrópodos con alas (primer antecedente) conforme al hecho (en el tercer antecedente) de la capacidad de desplazamiento de todo invertebrado. Si dijésemos "algunas bibliotecas contienen al menos una enciclopedia; algunas casas grandes contienen algunas bibliotecas; entonces algunas casas grandes contienen al menos una enciclopedia"; el silogismo es puramente sintético, ya que no se deduce del concepto de casa el que sea grande y el que contenga una biblioteca. Por ello, no se pueden emplear nombres de unidades reales, porque al predicar algo de un sujeto concreto se está limitando el contenido de esa predicación al sujeto concreto, mientras que en su silogismo se intenta deducir una serie de enunciados atributivos que nos permitan aplicarlos a la identificación de algún tipo de ente singular. Si digo: "Sócrates necesita alimento", no es posible predicar a Sócrates de otro nombre que no sea el suyo propio, que envuelve su noción. Y no cabe cambiarlo por "todos los hombres son del mismo género que Sócrates; entonces todos los hombres necesitan alimento", porque ya no estoy predicando del propio Sócrates, sino del género al que pertenece Sócrates; afirmación esta que no aparecía en la primera premisa. Y, por otra parte, si utilizásemos nombres propios en uno de los antecedentes, no habría razón alguna que excluyese la posibilidad de usar más nombres propios en los demás antecedentes. Pero

un nombre propio no puede predicarse de otro: "si César es un hombre, y Aníbal es un hombre" carece de conclusión posible que relacione los tres sustantivos —dos propios y uno común— en un sólo predicado (simple o compuesto) conclusivo (podríamos decir que entonces César y Alejandro pertenecen a la misma especie, usando conceptos ausentes en los antecedentes, por lo que las conclusiones podrían ser muchas, pero ninguna relacionaría a ambos sujetos en los términos expuestos). Visto queda, pues, que no se puede convertir una proposición que no es universal *per accidens* (tampoco *simpliciter* —universales negativas y particulares afirmativas— ni *per contra* —universales afirmativas y particulares negativas—), y de la idea de Ser Necesario se infiere su unicidad.

En la segunda asunción errónea de Kant se niega el principio de contingencia y de causalidad. Lo que nuestros sentidos observan es parte de la única realidad posible (de haber más, serían relativas y contradictorias): es un juicio realitivo coordinado con los potenciativos categóricos estructurales de la mente humana. Y puesto que advertimos que todos los elementos de esa realidad poseen una causa como principio anterior a ellos y de la cual derivan su actualidad (pues, estén o no estén en el mundo sensible, que no es otra cosa que la parte de la realidad que nosotros podemos percibir de forma directa, si existen verdaderamente han de poseer una esencia que esté en acto, ya que no pueden estar a medio camino entre el ser y el no-ser, actos opuestos). Así, el principio de causalidad y contingencia es la formulación metafísica (que los hechos corroboran) sobre los principios de todo ser creado.

En la tercera asunción errónea se niega la imposibilidad de una serie infinita de causas eficientes. Como consecuencia de lo afirmado en el párrafo anterior, es también errónea, ya que el no poder retroceder *ad infinitum* se deriva del propio concepto de causa eficiente, poseedora de la razón suficiente del efecto. Y como debe haber una razón suficiente y causa eficiente de la propia cadena metafísica de entes (de la propia realidad de la cadena), concluimos por tanto con la existencia de un ser independiente de ella y Causa Necesaria de ella, a quien llamamos Dios, conocedora de sí misma, Mente Absoluta.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

COGNITIO DE DEO[249]

El conocimiento de Dios, claramente espiritual, es racional en el sentido de que es desde la razón desde donde los contenidos doctrinales que posee son organizados. Hablar únicamente de racionalidad es erróneo, pues la primera característica analítica del concepto de conocimiento de Dios es la realidad de la fe. Por ello, al ser conscientes de que el término "conocimiento de Dios" (*cognitio de Deo*) es ante todo fideísta, la pregunta habría de cambiar a "¿es el conocimiento de Dios fideísta?", cuya respuesta negativa conllevaría una *contradictio in terminis*. Pero siendo también la creencia en Dios racional en un porcentaje, a mi juicio, inferior al de la fe, la pregunta puede volver a cobrar sentido. La razón (*ratio*) es la organización de los principios derivados del entendimiento de forma que su consecución establezca un estado de coherencia con lo que es percibido a través de los sentidos. Así, si yo veo una biblioteca, mi mente está llevando a cabo tres tareas. Por un lado, la facultad de los conocimientos —el entendimiento— está trascendiendo a la esencia del objeto (el ser de la biblioteca) y dilucidando las ideas y los conceptos ya presentes en ella de libro, estantería, intelectualidad y clasificación. Por otra parte, la esencia racional de la persona —el conocimiento— está asimilando lo que el entendimiento ha captado. Y finalmente, la razón está actuando como facultad organizativa entre lo que el entendimiento ha aprehendido (sensual) y lo que el conocimiento ha asimilado como parte del conjunto del pensamiento en la persona. Así, la razón está actuando de dos formas: como vínculo o enlace entre el entendimiento y el conocimiento, y como escalón final del proceso comprensivo que la mente ha iniciado al observar una biblioteca. Por consiguiente, si nos preguntamos sobre la racionalidad de la creencia religiosa nos estamos al mismo tiempo preguntando si es posible que la razón confirme ambos, entendimiento y conocimiento, en sus respectivas funciones; y que finalmente pueda establecer una ordenación primeramente intuitiva y posteriormente lógica (es decir, confrontando lo intuitivo con lo que la lógica —en parte innata, en parte adquirida a través de la experiencia— presupone y predispone sobre la idea de lo que representa una biblioteca —libros, sabios en ella, cultura, aprendizaje…—. Así, si intuitivamente identificase el concepto de libro y su ordenación temática con una feria de venta de volúmenes, la lógica o predisposición mental

[249] Escrito en 2001 como apéndice al capítulo '*De cognitione*', del libro *Disquisitiones philosophiae*, texto en inglés de ochenta páginas que escribí durante mi estancia en Westminster School (2000-2001), dividido en cuatro capítulos: *De cognitione*, *De mathematica*, *De solutione bellorum et recto terrarum*, *Commentarium librem sapientiae*.

a clasificar las ideas de acuerdo con los conceptos obtenidos de la experiencia y los juicios *a priori* ya presentes más el análisis conceptual y su adaptación a la experiencia sensitiva me disuadiría). Pero en la creencia religiosa el conocimiento y el entendimiento trabajan de forma diferente. El conocimiento se halla, en este caso, en su estado de espiritualidad más pura, y es Dios mismo quien está actuando sobre él como eslabón entre todas las facultades cognoscitivas humanas y el deseo suyo de comunicación constante con sus criaturas. Por lo tanto, el conocimiento no sólo está asimilando lo que el entendimiento ha captado, es decir, la presencia espiritual del Ser Supremo a través de la oración; además, está cumpliendo la labor de representante de la conciencia ante la realidad espiritual. Así, si el individuo hubiese hecho mal, lo que su entendimiento ha podido asimilar sobre la infinita bondad y gracia del Ser Supremo es transferido al conocimiento como eslabón o depósito entre conceptos aprehendidos y lo que la conciencia moral innata y espiritual puede precisar sobre esa acción. De esta manera, sería conociendo lo asimilado y previamente entendido (he de precisar que no estoy hablando de entendimiento como comprensión, para la que podría parecer lógico primero conocer y después entender lo anteriormente conocido, sino como facultad asimilativa procedente del conocimiento, que previamente a éste actúa interaccionando con la experiencia sensual en la captación de lo experimentado; el conocimiento sería como la base firme y sólida en donde se deposita lo que primeramente el entendimiento ha asimilado y la razón ha interpretado de acuerdo, meramente, con la lógica, primicia subyacente del conocimiento externo) como la razón organizaría los contenidos espirituales procedentes de la fe. Entonces, la racionalidad de la creencia religiosa implicaría que lo contenido en el conocimiento espiritual entendido y dispuesto a ser interpretado por la razón y cuyo foco de iluminación o punto de origen está en el Ser Supremo es coherente con las experiencias sensitivas que acontecen en el individuo. Pero, viniendo este conocimiento del Ser Supremo, y por lo tanto Suprema Inteligencia, la razón ha de actuar únicamente como organizadora y aplicadora de lo que el individuo ha aprendido de esta experiencia. Por lo tanto, negar la racionalidad de la creencia religiosa sería igual a decir que la razón es incapaz de conciliar la experiencia religiosa con la experiencia en el mundo sensible. Pero esto ha de ser falso, pues si no, no habría posibilidad conceptual de conocimiento espiritual, porque la experiencia que se vive no es sensitiva (no se puede ver, oír, oler tocar o saborear a Dios). Pero es evidente que el conocimiento espiritual está presente en las personas, y sabiendo ya que el Ser Supremo existe, y que

la reticencia a creer en Él está en la voluntad, no en la racionalidad, hemos de concluir que el conocimiento espiritual ha de ser racional para, sencillamente, poder existir. De otro modo, no estaríamos "conociendo enteramente" lo experimentado espiritualmente, pues lo que el entendimiento transfiere al conocimiento permanecería desordenado y no-armonioso, informe y no organizado. Por lo tanto, la creencia religiosa como parte del conocimiento espiritual es racional[250].

La naturaleza de la Revelación es puramente espiritual ("para que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"). Entonces, si el origen de esa revelación está en el propio Dios, en su voluntad, entendiendo a Dios como la Suprema Sabiduría y la Infinita Bondad, no es conceptualmente posible que Dios nos engañe en los contenidos de su mensaje, pues si así lo hiciese, no sería Dios. Antes de precisar en qué mensaje, he de decir que la racionalidad de la Revelación reside en la potencia docente y en la actualidad desveladora y descriptiva que sobre Dios realiza. El conocimiento de la Revelación procede del entendimiento que sobre ella se asimile y de la potencia racional que se le aplique. Por ello, sólo aquéllos con una potencia racional superior pueden ser capaces (y de hecho sólo los grandes pensadores a través de la Historia, Orígenes, San Agustín, Boecio, San Juan Damasceno, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, Francisco Suárez, Descartes, Newton, Leibniz, Locke… han ofrecido interpretaciones satisfactorias —coherentes con el mensaje del Nuevo Testamento y lo narrado en el Antiguo con la mentalidad, costumbres y contexto histórico-geográfico en el cual los hechos de la Revelación judeocristiana ocurrieron—) de interpretar ("razonar" o "racionalizar") correctamente el contenido del fondo de la Escritura; fruto de un cuidadoso y detallado análisis de la

[250] El conocimiento de Dios encierra la pureza más absoluta que puede contener el conocimiento espiritual; pues esa pureza es absoluta, infinita y perfecta al proceder del propio Ser Supremo en comunión con sus criaturas. El conocimiento de Dios es, por lo tanto, la más alta aspiración que el conjunto cognoscitivo humano puede obtener. La oración es la base de este conocimiento, al que puede llegar toda persona que previamente se haya ejercitado en la fe y experimentado en la razón. Ambas, juntas, conducen a la más alta instancia que es el Ser Supremo. Este Ser Supremo sabe todo lo que ha sido, es y será, pues como dijo San Agustín "Tu hoy es la eternidad; Tú hiciste todos los tiempos, y Tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo" (*Conf.* 11, 13). La substancia eterna e inmóvil vive, por tanto, enteramente presente, y lo que para nosotros es pretérito, presente y futuro y nuevamente pretérito es para ella sencillamente presente. Porque la sucesión temporal sólo ocurre en los regidos por el tiempo, efecto del Ser Supremo: el Ser Supremo, como su causa, posee el entendimiento, el conocimiento y la razón sobre lo que ocurre; pues para Él no existe temporalidad. Por lo tanto, su Revelación es un mensaje para nosotros fechado, pero en su conocimiento es atemporal y, por lo tanto, universal.

forma que presenta. Estoy refiriéndome únicamente a la Revelación cristiana, que es sobre la cual mi proceso cognoscitivo más datos ha asimilado y más información ha ordenado. Pero los criterios básicos sobre la recta interpretación de una escritura sagrada pueden ser aplicables a cualquier otra religión.

Pero la razón sola no es capaz de establecer un juicio completo y una ordenación total de los contenidos de la Revelación sin la ayuda de la fe, pues como hemos dicho antes la asimilación de la Revelación es ante todo un proceso del conocimiento espiritual. Así, en la Revelación cristiana hay ciertos misterios, como la Trinidad y la Encarnación, que pueden ser objeto de un razonamiento objetivo sólo en la parte que ese razonamiento ocupa en un proceso espiritual, y cuyo entendimiento completo es imposible sin la asistencia de la fe, don espiritual cuyo origen está, junto con todo lo espiritual, primero, en la libertad con que Dios quiso dotar al ser humano, segundo, en su gracia, y tercero, en su actuación de voluntad y deseo. Sobre esos misterios se puede hacer un análisis objetivo: ciertamente hay tres personas distintas en la Revelación claramente identificables, o si se puede notar cómo la venida del Dios hecho hombre ya fue narrada por los profetas. Pero la fe completaría ese conocimiento indicando que esas tres personas son de la misma naturaleza, y que vamos hacia el Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo, y que lo que fue narrado por los profetas fue en realidad comunicado por el Espíritu Santo, y que la Santa Humanidad del Hijo junto con la Trinidad es la base de la creencia cristiana.

Los milagros y las experiencias místicas son el resultado más profundo alcanzable en el conocimiento espiritual, pues es en ellos donde la acción de Dios es más inmediatamente comprobable a través de sus efectos. Los milagros son una fuente de fluir espiritual que resulta en una excedencia de las leyes del conocimiento teorizado. Lo primero que se tiende a pensar es en su imposibilidad, pero una vez son científicamente demostrables se evidencia la grandeza y superioridad del conocimiento espiritual sobre el teorizado, al poder exceder los aparentemente inquebrantables límites impuestos por el razonamiento objetivo aplicado a la descripción de los fenómenos naturales. Interpreto estos milagros como pruebas divinas cuya finalidad es mostrar que el ser humano es incapaz en potencia, en acto y siquiera concepto de explicar todo lo que acontece en el universo sin Dios. Y la creencia en Dios no es una respuesta infantil del ignorante en ciencias, que se conforma con atribuir todo lo que desconoce y no puede explicar a una entidad superior, infinita y poderosa, sino la explicación necesaria de las causas eficientes y por lo tanto contingentes de esa necesidad. Yo

no creo en Dios por el miedo que pueda padecer a verme sólo en un universo tan inmenso, ni por el miedo a la muerte, sino ante todo porque poseo la fe como conocimiento espiritual para creer en lo que Dios mismo hecho hombre ha manifestado a los hombres a través de los Evangelios. El argumento del temor a la muerte no me parece consistente para explicar el sentimiento de adhesión hacia la persona (de Cristo, en mi caso) de Dios, pues este temor se da incluso en aquéllos que no creen (negarlo es afirmar que se es valiente mientras que los demás son cobardes), y no es temor a la muerte sino respeto por lo desconocido lo que ocasiona la creencia religiosa. Pero lo desconocido implica falta de entendimiento, y, por lo tanto, falta de racionalización del conocimiento derivado de ese entendimiento. Mas si no hay racionalización porque no hay información asimilada que ordenar, no se puede emitir un juicio de temor o de bravura ante algo que no se conoce; simplemente de indiferencia, pues no se produce un proceso cognoscitivo en el conocimiento teorizado. Entonces, el conocimiento humano pasa a la instancia superior, el conocimiento espiritual, que proporciona un lugar de encuentro y acercamiento a la divinidad. Lo desconocido es, entonces, lo no razonado, y, por lo tanto, al no actuar en él la razón, la mente humana recurre a ese escalón superior que es el conocimiento espiritual, en el que se puede encontrar fe (don de Dios, pero también fruto de la voluntad propia del hombre en aceptarla haciendo uso de su libertad). Si, además, existen revelaciones procedentes de la Inteligencia y Voluntad de la propia divinidad, vemos que el concepto de lo desconocido y su supuesto temor se torna en un postulado dentro del conocimiento espiritual. Pues, de otro modo, los avances científicos reducirían fe conforme explicaran partes de lo desconocido, cosa que ni ha ocurrido ni puede ocurrir, pues se mezclarían dos conceptos: la fe, espiritual e independiente, y el conocimiento teorizado. Y se dirá: si la existencia de Dios es perfectamente demostrable, ¿por qué no cree todo el mundo? A lo que se puede responder que una cosa es saber que algo es y otra la voluntad de creer en ella. Pero entonces es ilógico que los propios creyentes se afanen en demostrar la existencia de Aquello en lo que creen, pues si no la fe no sería algo meritorio ("creer en lo que no se ve"). A lo que se puede responder que hay muchas formas de creer en Dios: como entidad personal o impersonal (panteísmo), en el mensaje de salvación por él revelado, en si realmente actúa sobre nosotros y está con nosotros… Todas ellas formas de fe con un soporte racional y conceptual que las forma, organiza y adecúa al conocimiento y la experiencia sensible.

Ahora bien, ineludiblemente surge la pregunta sobre la coherencia racional entre la existencia de un Ser Perfecto e Infinitamente Bueno y la presencia comprobable de una abstracción denominada mal. Primero, precisiones conceptuales: el bien es la perfección de las virtudes relacionales, es decir, la culminación positiva de la socialización entre individuos, por cuanto lo que uno hace sobre el otro es positivo y beneficioso para ambos. El mal, por otra parte, es la privación de un bien debido, y aparentemente contradice la existencia de Dios como ente infinitamente, entre otras muchas cosas, bueno. Surge, en este caso, una pregunta: ¿qué es más grande en Dios, su Voluntad o su Poder? Hemos de responder que, si el mal existe (y efectivamente existe), la Voluntad es más grande en Dios que su Poder; pues Poder tiene para hacerlo desaparecer, pero en su Voluntad está el deseo de proveer y dotar al ser humano, colofón de su creación, de la libertad de actuación: hacia Él (bien) o contra Él (mal). Y lo que es malo ha de tener una potencia buena previa. Puesto que el hombre asocia lo bueno con lo favorable y lo malo con lo negativo y desfavorable, ha de haber en el mal una potencia buena que lo haga favorable en ciertos casos (como la exterminación de langostas para preservar cultivos). Entonces, estamos ante algo que es fruto de la Voluntad de Dios y que por lo tanto tiene una potencia buena o al menos está basado en parte en algo bueno. Si en su potencia es en parte positivo, pero en su acto es negativo, quiere decir que el motor que lo mueve (Dios a través de su voluntad), al ser Infinitamente Bueno, lo mueve con un fin en parte, al menos, bueno (pues el mal, como privación de un bien debido, requiere el bien; el bien no es contingente del mal). Por ello, lo que en actualidad se entiende como negativo tiene algo de positivo, que sólo puede interpretarse como la Voluntad divina de concedernos libertad de elección. Por lo tanto, al ser la Voluntad misma de Dios lo que permite el mal para incluso obtener beneficios de él, hemos de reconocer la importancia de éste como prueba del infinito amor de Dios por los hombres.

REFLEXIONES SOBRE EL *CORPUS HERMETICUM*[251]

La tradición hermética ha subyugado las mentes occidentales desde los tiempos más remotos. Los modernos atribuían la sabiduría universal, el conocimiento profundo de la esencia de la naturaleza y de sus poderes, a los antiguos egipcios, y éstos a su vez remitían estos fabulosos conocimientos a civilizaciones míticas y remotas; a épocas en las que dioses y semidioses gobernaban los destinos de la Humanidad. Surge así el mito de la Atlántida, descrito por Platón en sus *Diálogos*, símbolo en grado eminente de esta aspiración intrínseca del hombre de descubrir lo primero y lo último, aquello que escapa al alcance de los sentidos, la esencia de lo real y de lo posible.

Que personalidades científicas tan destacadas como sir Isaac Newton se obsesionaran por la alquimia, la piedra filosofal, Nicolás Flamel y el hermetismo de Hermes Trismegisto (helenización del dios egipcio Thot, creador de la escritura y de todo lo relacionado con el intelecto y el entendimiento) es significativo, pues el científico más grande de todos los tiempos, el sistematizador de la Matemática y de la Física en un conjunto armónico y productivo capaz de explicar infinidad de fenómenos del Cosmos que hasta entonces habían sorprendido a los hombres, dio muestra de lo limitado, al fin y al cabo, de su erudición. Si la Naturaleza era proporcionada y ordenada, susceptible de ser aprehendida mediante el poderoso instrumento de las Matemáticas, cabía preguntarse qué es lo que subyacía tras este orden, qué majestuosas potencias podía la Naturaleza generar, qué sorprendentes fenómenos podría brindamos. Habría bastado con contemplar lo que la Física de Newton puede explicar, que ya de por sí es un fenómeno inmenso e impresionante, pero incluso su mismo descubridor se mostró disconforme. La atracción por la Cábala, por los ritos orientales, por la filosofía de la India, por el saber cerrado y reservado para unos pocos iniciados (los sacerdotes) de los antiguos egipcios, por las teorías de los gnósticos, quienes creían en la capacidad de la inteligencia humana para desvelar los más secretos y excelsos misterios que el Universo ofrecía a sus mentes (sin advertir que, probablemente, el misterio más grande es que la Naturaleza sea, y a esto ni siquiera la Filosofía más erudita de todos los tiempos ha podido dar una respuesta satisfactoria: sólo la Teología y la Revelación nos pueden mostrar a nosotros, mentes finitas, la infinitud implicada en este fabuloso interrogante: qué es la Eterna

[251] Texto escrito en 2002.

Mente del Universo, la Inteligencia Suma)… Pero olvidaron que ya existía una respuesta; la más grandiosa de las respuestas posibles, una respuesta encarnada, una respuesta divina y humana: el Verbo de Dios hecho hombre, Cristo Nuestro Señor.

La mente humana se fascina por lo oculto. Sus insoslayables deseos, sus ansias más profundas, la incitan a conocer el todo. No hay figura que más maraville a las inteligencias ávidas de integrar en su sabiduría lo hermético, lo científico, lo humanístico y lo religioso que la del polímata y polígrafo alemán Athanasius Kircher S.I. Sus conocimientos son casi legendarios: comparable a Aristóteles, a Joseph Justus

Scaliger (considerado por algunos como el erudito más grande de todos los tiempos en virtud de sus sublimes obras de Historia, cronología y estudios clásicos), a Descartes, a Leibniz, a Swedenborg... Kircher no sólo asombra por la amplitud y variedad de ramas del conocimiento que abordó con su mente cósmica, sino por su ansia de reconocer y de contemplar los éxitos de lejanas culturas, de trascender del mero conocimiento científico (al cual realizó aportaciones notorias, sobre todo a la Medicina, a la óptica y a la Astronomía) para introducirse en el maravilloso mundo de los saberes herméticos, su afán de encontrar la *prisca sapientia,* la sabiduría de los antiguos, quienes habían sido capaces de erigir tan espléndidas y monumentales construcciones con conocimientos aparentemente muy restringidos e inferiores a los nuestros (hecho éste que todavía plantea problemas a nuestros investigadores). Kircher constituye el prototipo de sabio jesuita, de sabio fiel servidor de la Iglesia a quien su profunda fe en Cristo le lleva a intentar hallar la verdad en todas las esfera del saber: el lenguaje universal de la Lógica, la escritura de los chinos, los jeroglíficos de los antiguos egipcios, la lengua copta, las relaciones entre las lenguas antiguas y modernas, la Historia y la Arqueología, la Geología y la Botánica, la Astronomía y las Matemáticas... Kircher es con toda seguridad la personalidad más interesante del Renacimiento, tratando de integrar la Ciencia experimental con el conocimiento de lo hermético, y aunque su proyecto fracasase, su intento de proporcionar al mundo una visión holística de la Naturaleza es sin duda meritoria.

A continuación, expondremos un breve comentario a algunos capítulos del célebre *Corpus Hermeticum,* cuyo redescubrimiento fascinó a todo el Renacimiento europeo.

TRATADO V - DE HERMES A SU HIJO TAT

Que el Dios, no siendo manifiesto, es lo que más manifestado está.

El título del tratado es sin duda sugestivo: coincide con la afirmación de San Pablo en Romanos 1,20. La manifestación de Dios a través de las cosas creadas es la manifestación de la causa por el efecto en virtud de la razón universal que los une. Nada hay más manifiesto que Dios, pues todo remite al Principio y al Fin, todo converge hacia la unidad, y en el examen del carácter del Principio y del Fin de todo lo creado la inteligencia humana es capaz de vislumbrar a Dios.

"*1 Voy a desarrollar este tema para ti, ¡oh Tat!, para que no te falte la iniciación al Dios que es superior a todo nombre. Debes saber que lo que a la mayoría parece inmanifiesto será para ti lo más manifiesto. No podría ser lo que es si no fuera inmanifiesto: porque todo lo que se ve ha sido engendrado: hubo un día en que comenzó a manifestarse. En cambio, lo inaparente es eterno, y no necesita de la manifestación. Porque eternamente existe y provoca que todas las demás cosas se manifiesten, es no manifestado, y lo es desde siempre. Siendo el manifestador de todo, él mismo no se manifiesta, engendra, y no es engendrado, hace que las cosas se vean, pero no se deja percibir por los sentidos. Pues la representación sensible es cosa de los seres que han sido engendrados: ya que nacer no es otra cosa sino ser perceptible en la representación sensible.*"

Por iniciación se puede entender la "introducción de la inteligencia en los secretos de lo inmanifiesto": esto, evidentemente, sólo puede ser efectuado por una inteligencia ya iniciada en tan excelsos misterios (si es que alguna vez la ha habido), pero lo cierto es que el cristianismo ha demostrado que tal supuesto privilegio es en parte absurdo, que Cristo ha revelado las más grandes verdades del Universo a todo hombre, y que quienes se creen en posesión de conocimientos trascendentes por encima de lo que puede alcanzar todo hombre no sólo pecan de soberbia, sino que faltan a la verdad. La auténtica iniciación "al Dios que es superior a todo nombre" consiste en la recepción de los sacramentos, del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía (sacramentos de iniciación), pues sólo la gracia de Dios, invisible pero mostrada en la visibilidad de los sacramentos, puede revelar a nuestro espíritu lo que por naturaleza excede las capacidades de nuestra inteligencia. La promesa de que lo no manifiesto se tornará manifiesto para el iniciado responde a la mayor ansia de la mente humana: trascender la realidad de lo empírico para alcanzar lo subyacente, la substancia de la Naturaleza. Las maravillas que ofrezca el saber

hermético permanecerán ocultas para quien no predisponga su espíritu a la iniciación, a las enseñanzas de un sabio maestro ya docto en estas cuestiones de los conocimientos no aprehensibles por mera ciencia. El hermetismo distingue por tanto entre lo manifiesto y lo inmanifiesto; su característica fundamental es la trascendencia de lo empírico hacia lo oculto, lo invisible e inmutable, hacia aquello sólo perceptible a los espíritus preparados para abrir su infinitud a la infinitud que también desprende la Naturaleza.

La concepción hermética del Cosmos es eminentemente dinámica: el dinamismo de la materia, el dinamismo del Universo... Todo se compone de fuerzas eternas que nuestros sentidos sólo pueden captar por los efectos que producen, pues como entidades contingentes son obligadas a manifestarse a las criaturas racionales. La supremacía de lo Oculto la ostenta una cierta Substancia Perfecta y Eterna, una Fuerza infinitamente superior a todo lo conocido, que para los gnósticos se identificaría con la idea judeocristiana de la divinidad. Él, siendo inmanifiesto, es causa de toda manifestación. Los herméticos no admiten que haya entidades inmanifiestas engendradas: lo engendrado es sólo lo empírico, lo susceptible de ser captado mediante los sentidos. Nacer es poder ser percibido por los sentidos, ser una representación que los seres racionales pueden entender. Representación, por tanto; no hay actualidad propia, independencia de lo real sobre lo posible. Las fuerzas de la naturaleza dominan lo sensible como mera representación, mera concepción o imagen. Podemos advertir aquí claros precedentes del idealismo de Berkeley con su *esse est percipi,* incluso del apriorismo kantiano en su estética trascendental, considerando el espacio y el tiempo como formas previas de toda sensibilidad. El nacimiento, lo material, es así concebido en su idealismo más extremo como algo imperfecto, y quienes participan de esta imperfección deben sentir la obligación de iniciarse en los secretos más elevados, en las artes superiores suprasensibles, en lo sobrenatural, por su propia inteligencia y con la ayuda de las mentes ya iniciadas y diestras en las técnicas de contemplar lo que la Naturaleza no nos manifiesta, pero que a través de nuestra inmaterialidad (la inteligencia) puede ser conocido. La magia, la hechicería, la astrología, la alquimia, la Cábala...; todas adquieren una importancia singular, una forma perdida de conocimiento que los sabios herméticos pueden recrear en los escenarios adecuados: las bibliotecas antiguas, los depósitos de la sabiduría y del conocimiento de los antiguos. Lo inmanente y lo trascendente se fusionan en lo oculto: desde la inmanencia de nuestro sujeto podemos llegar a conocer lo trascendente a la Naturaleza. Nuestro sujeto, lo propio e independiente

de la representación que domina todo lo sensible, puede entrar en contacto con el sujeto universal que permanece oculto más allá de los fenómenos naturales. El Universo concebido como sujeto único, como Substancia única (el gran Dios), con el que las almas individuales son capaces de comunicarse[252].

2 Por tanto, es evidente que el Único no engendrado es a la vez inimaginable e inmanifiesto, y el que hace que todas las cosas pasen por la fantasía, él mismo se muestra a través de todas las cosas y en todas las cosas, y mucho más a aquellos de los cuales quiso dejarse ver.

La fantasía, la sujeción a la imagen, la representación sensible, es obra de la Substancia Suprema del Universo. Los entes contingentes y limitados están obligados a nacer, a engendrarse y a ser por tanto percibidos por los sentidos (la percepción de este Ser Supremo es más eminente: es una perfección intelectual y lógica, no sensitiva), mientras que Dios está oculto (denominación del dios egipcio Amón) tras todos los atributos de la Naturaleza. Lo fantástico atrae nuestras mentes porque las proyecta hacia un mundo que no nos es familiar, hacia el mundo de lo secreto, hacia el mundo al que debemos aspirar para llevar nuestros espíritus a la auténtica perfección.

3 Tú, pues, ¡hijito mío Tat!, ruega primero al Señor, Padre y Sólo, y no Uno sino por el cual el uno existe, que te conceda entender al Dios tan inmenso y que permita que sus rayos, aunque no sea más que uno, iluminen tu inteligencia. Sólo la inteligencia ve lo invisible porque ella misma es invisible.

En efecto: la inmaterialidad de la inteligencia permite al hombre penetrar en los principios y fines de las cosas. Pero el hermetismo olvida

[252] Es innegable que el éxito de Rowling con sus celebrados libros de *Harry Potter,* que no sólo han afectado al público infantil, sino que incluso interesan a las inteligencias de los adultos, se debe a su talento especial para dar a todas nuestras profundas aspiraciones una apariencia fabulosa de realidad. Un colegio como Hogwarts, donde las artes mágicas y la hechicería son impartidas como si fueran ciencias y disciplinas académicas, una erudición en la astrología y en la alquimia, una saga de sabios magos y profesores que pueden desafiar a las leyes de la Naturaleza…; todo es ciertamente tentador. Difícilmente se podrá escapar de la imagen romántica y mística de los castillos medievales en el centro de la mágica Inglaterra y de la leyenda del mago Merlín (herencia de unas Islas Británicas paganas y subsumidas y sojuzgadas por los ritos irracionales de druidas y brujos), donde lo inexplicable es el verdadero protagonista. Y en este sentido, el trabajo de Rowling y la creación de su formidable mundo de magia y de bondad merecen mi alabanza y reconocimiento, puesto que han permitido a nuestras mentes concebir lo que siempre han deseado: un pasado que continuamente se encuentra con el presente y que hace a nuestras inteligencias trascender hacia mundos fascinantes.

que la voluntad es también inmaterial, y que el acto de fe, que integra ambas realidades, excede indudablemente al mero intento intelectual de trascender las fronteras de lo empírico. Rogar al "Padre y Señor" supone depositar

la actividad y la potencia del sujeto en la Persona de ese Ser Superior; proyectar todas sus posibilidades hacia ese Sujeto, único capaz de otorgamos lo que nuestra alma desea de manera más profunda. Rayos de luz, rayos de sabiduría y de bondad.

4 Cuando seas capaz, se aparecerá, ¡oh Tat! a los ojos de tu inteligencia: no es celoso el Señor y se deja ver a través de todo el mundo. ¿Acaso puedes ver la inteligencia y tomarla con las manos y contemplar la imagen del Dios? Y si no puedes ver lo que está en ti, ¿cómo podría Él, en ti mismo, dejarse ver a tus ojos? 3 Si lo quieres ver, considera al Sol, piensa en el curso de la Luna, considera el orden de los astros ¿quién conserva el orden? (Todo orden implica un principio determinante respecto del número y del lugar).

El orden impreso en la Naturaleza, el sublime *Logos* que la inunda con todo su poder, ha asombrado y maravillado a los hombres desde los albores de la civilización. Ninguna actividad es probablemente más antigua que la observación de los astros, y sorprende que de la primitiva astrología pudiera en realidad nacer la científica Astronomía. El curso de la Luna describe regularidades, los eclipses son predecibles, las posiciones de los planetas pueden ser determinadas… ¿Qué grandioso principio ha dispuesto las cosas de tal modo? Hay una razón universal, una proporción, una armonía, una continuidad que todo lo ha hecho ordenado y que es susceptible de ser conocido mediante la Matemática. Hallar este principio es sin duda la tarea más elevada de la inteligencia. Dios es el Principio y Fin de todo, la Inteligencia Ordenadora de todo cuanto es. ¿En qué principio fundó todo lo creado? ¿En qué entidad más allá de todo posible, de toda forma, basó todo el orden del Universo?

5 El Sol, dios supremo de los dioses del cielo, al cual todos los dioses del cielo reverencian como rey y dinasta, ese mismo Sol, tan inmenso, más grande que la Tierra y el mar, admite encima de él a sus menores, los orbitantes astros. ¿A quién reverencia, hijo mío, a quién teme? Cada uno de estos astros que están en el cielo, ¿no realizan un curso similar o equivalente? ¿Quién fijó para cada uno la manera y el tamaño de su giro?

Es evidente que la inteligencia hermética que concibió esta obra

otorgaba al Sol una singularidad muy especial. Esto es así para la Tierra, pero la moderna Astronomía nos recuerda la insignificancia del Sol relativa a la totalidad del Universo. Los antiguos egipcios llegaron a divinizar al Sol, Ra, por su papel fundamentad en el mantenimiento de su civilización, en la conservación del orden cósmico, de los ciclos periódicos que caracterizaban y definían sus idas.

6 Mira la Osa que gira sobre sí misma y que arrastra en su girar a todo el estrellado cielo. ¿Quién es el dueño de esta máquina? ¿Quién circunscribe al mar en sus límites? ¿Quién asentó la Tierra? Porque hay alguien, ¡oh Tat!, amo y creador de todas estas cosas. No se conservaría lugar o número o medida ninguna si no existiera un creador. Porque todo lo que es desorden, vacío y falta de medida no supone un creador, y aun esto mismo no carece de amo, hijito, porque si lo que carece de orden es incompleto, todavía posee, esto es, la manera del orden, porque aun así está bajo el dominio del amo que todavía no le impuso el orden.

La máquina del Universo... Todo lo creado remite a un Autor Supremo; a un excelso Geómetra capaz de conferir al Cosmos su fascinante orden.

7 ¡Mira cuántas técnicas para un mismo material y cuántas pinceladas para un mismo diseño, y todas admirablemente bellas y exactamente conmensuradas, ¡tan diversas unas de otras! ¿Quién pues ha creado tantas maravillas? ¿Cuál madre y cuál padre sino el Dios inmanifiesto que por su propia voluntad creó todas las cosas?

Tras maravillarse el sabio Hermes por el orden presente en todos los elementos de la Tierra, en las corrientes subterráneas, en la disposición y organización de las criaturas, en la anatomía de los seres humanos, etc.; tras haberse interrogado por estos prodigios, procede a buscar una explicación: el Dios inmanifiesto, lo supremamente invisible, ha provisto a lo visible de tanta magnificencia. La Creación clama al Creador; el Creador no es sólo la Causa de la Creación, una Causa lejana y abstracta, difícilmente inteligible. Hermes se refieres a Él como "Padre de la Creación". La relación entre Creador y Criatura está así marcada por un dinamismo, por una acción mutua de ambas partes, del Amante y del Amado. Pero entre Amante y Amado hay un elemento neutral subordinado al sujeto.

8 Y si me fuerzas a que diga algo más audaz te diré que la naturaleza del Dios no es otra cosa que dar a luz y crear todas las cosas, y dado que nada puede venir a la existencia sin el Hacedor, no puede Él existir eternamente si no es creando siempre todas las cosas: las del Cielo, las del aire, las de la tierra, las que están en las

profundidades, en todas las partes del mundo, en la totalidad del Todo, en lo que respecta al ser y en lo que hace al no ser. En esta Totalidad nada hay que Él no sea. Él mismo es las cosas que son y también las cosas que no son, porque de las cosas que son Él hizo que aparecieran, pero a las que no son las conserva dentro de Él.

Desde una perspectiva hermética difícilmente se podrá evitar el panteísmo. Hermes obliga a Dios a crear y dar a luz todas las cosas; le impone una necesidad ficticia e impropia del Ser Necesario. Para existir eternamente tiene que crear continuamente todas las cosas. Confesión grave de Hermes, punto débil en su sabiduría, traición a la Lógica: la Creación es un acto libre de la voluntad de Dios. Si la Creación fuese una necesidad de Dios, estaríamos ante una necesidad más necesaria que lo supremamente necesario, lo cual es absurdo. Todo está subordinado al Creador: incluso el no ser, pues a partir del no ser la Omnipotencia divina es capaz de generar el ser. La relación entre el ser y el no ser, la relación del Creador con las criaturas, de la totalidad y de la unidad con la pluralidad...; ¿qué entidad, qué universal razón los relaciona? Y Dios es todas las cosas, dice Hermes; lo que es y lo que no es. Una contradicción, sin duda, pues lo que es no puede no ser. Por no-ser hemos de suponer que Hermes se refiere a los posibles, a los que todavía no han alcanzado una actualidad. Y éstos son guardados en el interior de esta inmensa Substancia. La concepción de un ser impersonal es claramente inferior a la de un Ser Supremo que es Persona, Sujeto Independiente ajeno a la limitación de lo contingente. El panteísmo hace de Dios un mero objeto, y es por tanto incapaz de integrar la síntesis fundamental entre el sujeto, el objeto y lo sustantivo. Un Ser Supremo carente de nombre, como propone Hermes en el párrafo siguiente, una Substancia Inmensa e inabarcable que todo lo ha creado... Una filosofía primitiva y enormemente reduccionista que pretende restringir la perfección divina a una parcela limitada del ser: la del objeto inmenso e incorpóreo que no es capaz de constituirse en substancia individual, en sujeto de actos propios dotado de una razón suprema. Una exaltación de la Naturaleza como atributo inherente de Dios (actitud semejante encontraremos en el romanticismo más exaltado). Este ser tan sublime carece incluso de nombre, no es identificable como sujeto, es una neutralidad, un todo, una enormidad, un concepto supremo. "*Tú eres lo que soy, lo que hago, lo que digo. Porque Tú eres Todo y no hay más nada: lo que no es, Tú lo eres*", se nos dirá en el siguiente pasaje. Un dador de energía, una Potencia Universal que abarca incluso al no ser, que desafía a la Lógica, que en su universalidad acoge todas

las individualidades. El hombre es Dios y Dios es el hombre; Dios subyace a todo lo natural; no es independiente, es causa de los actos de todas las substancias aparentemente individuales. El propio panteísmo da cuenta de su error: si Dios no es una Persona, un sujeto independiente de actos libres, para que la Creación (que por definición es una libre operación de un Ser Superior que ha generado seres a partir de la nada) sea posible, es necesario atribuir a Dios la creación continua de sucesivos efectos. Ahora bien: si Dios es el Ser Supremo, como supremo ha de sintetizar absolutamente todos los modos de ser. Dios será así el Ser Máximamente Necesario, pero los panteístas le atribuyen una necesidad inherente de crear. Esto es, patentemente, una contradicción.

En tratados consecuentes, como el que versa sobre la unidad o sobre la destrucción y la aniquilación, hay algunos pensamientos que merecen ser examinados con detenimiento. El hombre es descrito como "*ornamento de este cuerpo divino*": un ser máximamente dotado sobre las demás criaturas de la naturaleza, una inteligencia semejante a la divina que en realidad constituye la parte visible del ser de Dios. Como la Naturaleza es concebida según el esquema de la manifestación empírica de Dios, o de la dimensionalidad de su esencia, de este modo la obra culmen que habita en ella, el hombre, viene a ser tenido como decoro supremo de esa manifestación. El hombre es el contemplador de la obra de Dios, y de su visión de la grandeza del Creador surgió una especie de atracción "magnética" entre la Fuente y el receptor. El Creador envió al mundo un mar de inteligencia en el que el hombre fue invitado a bañarse. El menosprecio de lo corporal es necesario para encaminarse a Dios, dice Hermes; el hombre está obligado a ansiar la perfección, la hermosura. "*La Unidad, que es raíz y principio de todas las cosas, está en todas las cosas como raíz y principio*": el Universo es una integración de mónadas, unidades individuales, en una Unidad universal, en un todo. Todo procede de la Unidad, que es Dios, y esa Unidad permanece en todas las entidades aparentemente individuales que componen el Cosmos.

Para explicar su permanencia las doctrinas herméticas se ven obligadas a postular un panteísmo radical; el tomismo, en su vertiente más platónica que aristotélica, propuso la "doctrina de la participación", en virtud de su distinción real entre ser y acto de ser; para sintetizar la filosofía clásica (en este caso representada por Santo Tomás de Aquino) y el racionalismo es necesario hablar de una razón universal que constituye el vínculo entre los efectos y la causa; una entidad lógica y

ontológica, la cadena causal en sí, algo trascendente y racional que trasciende el mero concepto de forma o incluso de idea para integrar lo posible y lo real. Hermes enseña a su hijo que el alma es inmortal y que hay una energía que disuelve el cuerpo. Como el mundo es "*el segundo dios y el viviente inmortal*" (VII, 1), nada inmortal puede morir. Esta afirmación se deduce claramente de una teoría panteísta, pues el todo entitativo ha de ostentar necesariamente la supremacía del Ser que en un sistema acorde con el judeocristianismo pertenecería a un Dios Perfecto Personal. Esa supremacía implica necesariamente (como unión de lo lógico y de lo metafísico) la eternidad, la permanencia; que en el caso de las criaturas creadas (creadas continuamente; lo eterno aquí sería la Creación, la base, substrato y razón de lo creado; no las entidades individuales en cuanto sí) se traduce en posesión de principio, pero carencia de aniquilación final, en virtud de un fin supra-trascendente que consiste en la integración en el ser de Dios. Dios es el Creador de la Totalidad, el Creador de sí mismo desde la eternidad. Esta aparente paradoja la resuelve el panteísmo postulando una integración en el todo que por consiguiente anula la distinción entre Causa y Totalidad. Crear la Totalidad, acción referida a Dios, significa más bien mantenerse Dios en su propio ser. "*Lo eterno no fue engendrado por otro*": en efecto, lo eterno, en cuanto eterno, es ingénito. "*El Todo no es eterno, pero el Padre del mismo Todo sí*".

El hermetismo parece querer escapar de los estrechos límites del panteísmo, afirmando una independencia del Creador con respecto al Todo, una relación paternal entre ambos. Esto está en contradicción con muchas afirmaciones antes señaladas. El Todo fue creado como un cuerpo esférico (idealidad de perfección en un espacio tridimensional euclídeo). La materia estaba desorganizada hasta que no fue conformada en cuerpos: el líquido inicial de los egipcios, el *nun,* lo informe e ininteligible, se asimila aquí con la materia primigenia que fue creada para ser posteriormente integrada en la totalidad (la unidad y la totalidad se identifican en términos absolutos, y Hermes ha afirmado en pasajes anteriores que la unidad es el principio de todas las cosas). Hermes, en una teoría muy similar a la de Aristóteles, afirma que los cuerpos del Cielo poseen un orden propio independiente del que siguen los vivientes terrestres. Newton y la ciencia moderna lograron superar esta innecesaria dualidad. El tercer viviente (y, por tanto, en virtud del eminente valor simbólico de esta cifra, el colofón de toda acción) es el hombre, que se asemeja máximamente al Creador Inteligente por su alma racional. "*El mundo ha sido hecho por el Dios y en el Dios; el hombre por*

el Mundo y en el Mundo, siendo el Dios principio. y envoltura y disposición de todas las cosas". Esta sentencia es muy significativa: hay tres órdenes de entidades: Dios, el Mundo y el hombre. Como el hombre es una semejanza de Dios, la concepción hermética del Universo es cíclica, esférica, perfecta, limitada, acabada; fiel por tanto a la mentalidad griega. Hay esferas sucesivas, estadios que penetran en el centro del Ente de la Totalidad, que se sintetiza en el hombre, en el centro mismo del Cosmos, y por tanto en el centro mismo del Poder de Dios. De ahí que el hombre tenga inteligencia.

Dios es el espacio ontológico de la Creación, y al mismo tiempo es su centro. Centro y espacialidad se unen geométricamente por los radios y herméticamente por la fuerza o energía que conecta el principio creador externo (Dios como espacio máximo) con la potencia interna del Ser Supremo (Dios como creador absoluto). El Mundo media entre Dios y el hombre; el Mundo constituye la barrera entre las dos inmaterialidades, la de Dios y la del hombre (su inteligencia y su voluntad). Dios es principio y envoltura, no fin, de todas las cosas; las cosas actúan en Dios y en Él encuentran su principio, pero no su fin, porque todo lo que es comparte el mismo fin hermético: el de la integración en la perfección del todo. El alma separada del cuerpo se transforma, a juicio de Hermes, en diferentes grados de criaturas (una teoría evolucionista del Cosmos interpretada desde la noción de forma; interesante sin duda, pues es en cierto sentido radicalmente opuesta a la concepción darwiniana). Los hombres constituyen la transformación del alma en genio, entrando después "*en el todo de los dioses*": El Universo se reintegra en el hombre; las almas ya no tienen que transformarse más porque han alcanzado la perfección, la vuelta a la unidad: la *apocatástasis* de Orígenes se cumple en la transformación final de la energía del Cosmos en el hombre.

"*La enfermedad mayor del alma es negarse al Dios*": negarse a Dios equivale a negarse a la perfección, a lo supremo, a rechazar la reintegración trascendental de todo lo creado en el Creador. El Mundo es íntegro y total, permanece unido a Dios y en Él conserva el Orden y la Plenitud. Como nada está separado de Dios, pregunta con razón su hijo a Hermes si también Dios está en la materia. –"Sí" –responde Hermes—, sólo que Dios está en la materia mediante la energía que informa la materia y le permite desprenderse de su condición de aglomerado ininteligible. "La substancialidad es la energía de la substancia": lo sustantivo es lo energético lo neutral; del sujeto se desprende una energía que tiende hacia lo sintético, hacia lo vinculativo. Y la integración máxima de esas energías individuales se realiza en Dios ("el totalmente otro"; como

vemos; el *Corpus Hermeticum* incluye de manera confusa y desorganizada elementos de diferentes concepciones filosóficas). Todo es unidad, sobre todo en los seres inteligentes (unidad máxima por su capacidad de trascendencia); del poder, de la energía y de la prolongación en el tiempo vivimos las criaturas, a juicio de Hermes. Y la enseñanza cumbre que dirige a su hijo es: "*no hagas el mal, haz el bien*".

ORÍGENES Y SWEDENBORG SOBRE EL JUICIO FINAL[253]

Orígenes es el primer teólogo sistemático de la Cristiandad. Su inmensa erudición, casi legendaria, le sitúa como uno de los mayores intelectos del primer milenio, y como uno de los más grandes teólogos de la Historia. Biblista, filólogo, filósofo..., Orígenes se propuso armonizar la fe cristiana con la tradición filosófica imperante, el neoplatonismo, alcanzando un fascinante pero controvertido *corpus sapientiale* que ha asombrado a los estudiosos de generación en generación.

Swedenborg, uno de los artífices de la Ilustración en Suecia y sin duda una inteligencia universal comprometida con todos los campos del saber (no en vano consagró su juventud al estudio de la Matemática, la Astronomía, la Fisiología, las lenguas modernas y clásicas, la Historia, la Mecánica, la Artesanía..., efectuando numerosos viajes a los principales países de Europa en los que pudo desarrollar sus inmensas capacidades intelectuales para volver a su patria natal siendo un renombrado sabio; tan fascinante como Athanasius Kircher S.I. o Gottfried Leibniz, compartió con ellos un ansia global de descubrir y de aprender, un espíritu renacentista que ya encontró eco en los grandes nombres de la antigua Grecia, en los artífices de la sabiduría helena, como Aristóteles y Eratóstenes, de cultura cósmica y de intereses transfinitos), alcanzó celebridad mundial por sus experiencias místicas y sus supuestos contactos con espíritus, los cuales le habrían otorgado la capacidad de discernir el auténtico significado de la Sagrada Escritura. Ante dos figuras tan sobresalientes de la inteligencia humana innumerables reflexiones surgen. En este caso nos centraremos en las que emergen a propósito de la Escatología.

En *De Principiis,* capítulo VI, Orígenes aborda directamente la problemática del fin o de la consumación. "*Un fin o consumación parecería ser una indicación de la perfección y compleción de las cosas*". En efecto, la finalidad supone racionalidad, en cuanto por fin entendemos la causa que ha movido a un cierto ente a obrar hacia ese mismo fin. En la finalidad, por tanto, radica la racionalidad, y mediante esta identificación entre fin y razón podemos deducir que el principio universal de razón, la explicación última del principio de todos los seres, constituye la auténtica teleología del ser. El principio y el fin de los actos de todos los seres del Universo proceden de un mismo origen, de un mismo fundamento, de una misma esencia. Esta integración última entre el *arjé*

[253] Texto escrito en 2002.

y el *telos* conduce a la disciplina fundamental de la Metafísica, la Arjeteleología, la ciencia de las causas primeras y últimas, la ciencia de la razón universal, la ciencia de la unidad de todos los porqués en lo superformal, en lo que trasciende lo concreto y tiende inherentemente hacia lo universal. Aristóteles propuso una intelección global del ser basada en su teoría de las cuatro causas, y su descubrimiento y sistematización del concepto de teleología es probablemente una de sus mayores contribuciones al pensamiento occidental. Su análisis de la noción de finalidad representa un camino directo hacia las ciencias, en cuanto postula la existencia de una universalidad, de una generalidad racional subyacente en todo cuanto es, susceptible de ser aprehendida por las mentes racionales. Sin finalidad, sin racionalidad, no habría ciencia alguna posible. El fin es perfección, continúa Orígenes; compleción, terminación, alcance de lo primero y de lo último convergentes en la unidad de la entidad. Para los profanos en las cuestiones más especializadas de las Ciencias y de las Artes éstas pueden resultar cuando menos abstrusas, lejanas, carentes de valor real y efectivo. Para los doctos, sin embargo, la profundidad de cada cuestión constituye un universo en sí, un mundo en el que ansían penetrar; una importancia suma, una subjetivación de la Ciencia en sí misma. La finalidad de una cosa reside entonces no en la amplitud de su realidad, sino en los horizontes de su posibilidad como vehículo hacia la comprensión certera de lo real. Y esto nos remite a la razón universal del ser que integra lo posible y lo real. Estas cuestiones, sin duda, exigen prudencia y detenimiento, ya que no son sólo una forma de deleitar nuestra inteligencia con aspectos del máximo interés filosófico, sino de entender cómo por Cristo seremos salvos.

"*Así pues, el término del mundo y la consumación final tendrán lugar cuando cada uno sea castigado por sus pecados; tiempo que sólo Dios conoce, cuando Él confiera a cada uno lo que merece*". El fin del mundo es el fin de los sujetos que actúan en el mundo. El mundo es el conjunto de los seres racionales que actúan en la totalidad de lo creado, y ésta sólo será juzgada (esto es, examinada e inteligida según el valor de los actos efectuados por la Autoridad Suprema y de Máxima Legitimidad, quien es Dios, Creador de todo cuanto es) por Cristo Nuestro Señor, cuyos méritos fueron suficientes para abrir a la Humanidad las puertas de la Salvación. Todo será puesto bajo los pies de Cristo: *"Soy de la opinión de que es esta sujeción por la cual también nosotros queremos ser sujetos a Cristo, por la cual los apóstoles también estuvieron sujetos así como todos los santos que han sido seguidores de Cristo*". La dependencia intrínseca de todos los seres creados del Verbo es una consecuencia racional del Dominio del Verbo sobre todo cuanto

es: el Verbo es el *Logos*, el culmen del principio universal de razón, la Verdad Suma; el Verbo es la Inteligencia, la Mente del Universo, el Sujeto que ha concebido los posibles y ha creado lo reales. El Verbo estaba en el Principio, en el Fundamento, en la Esencia del Ser. "*Y el Verbo era Dios*", prosigue San Juan: el Verbo era el Ser, no sólo el Fundamento, el Principio, sino el Ser mismo. El Verbo es Eterno, atemporal, Presente. Nacido desde la eternidad del Padre, por la acción del Espíritu Santo se encarnó y participó del desarrollo de la Historia. La entrada del Verbo en la Historia es por tanto la manifestación de la Razón Suma a los hombres, la Sabiduría hecha carne abre a los hombres las puertas del Reino de los Cielos, y restaura todo el orden creado, reconciliándolo con el Padre. Todo ha de ser postrado ante el Verbo, quien juzgará a vivos y a muertos. Orígenes ve la necesidad de contemplar el principio para meditar sobre el fin, en virtud de la identificación absoluta entre el principio y el fin, de su integración en términos trascendentes: "*Así como hay un fin para todas las cosas, del mismo modo deberíamos entender que hubo un único principio*". El juicio de Dios es único y diverso: único para cada sujeto, para cada inteligencia responsable de sus actos; diverso en cuanto afecta a toda la Creación, a la pluralidad de las criaturas racionales. El juicio supone proporcionalidad, razón; juzgar es hallar la proporción que los actos guardan con la razón universal, la proporción que lo concreto guarda con lo absoluto y perfecto. Que el Ser Supremo juzgue algo como bueno significa que ese algo se adecúa admirable y venerablemente, dentro de las posibilidades del sujeto racional, al grado óptimo en que esa acción debería realizarse (no podría, pues a la acción corresponde un grado de realidad, que en este caso se identifica con el deber). No todos han recibido los mismos dones y la misma misión en la Tierra Unos nacieron para gobernar el destino de los pueblos, otros para llevar el saber humano a cotas inimaginables, otros para ser modelo de santidad en el mundo... Pero todos fuimos traídos al mundo para dar gloria a Dios, esto es, para contemplar la grandiosidad de la libertad en relación con la Voluntad Perfecta del Altísimo. Estar en la Tierra es poder contemplar la magnanimidad del Creador, y por tanto ser capaces de amar auténticamente a Dios. En la medida en que hayamos respondido a esta vocación, a este llamamiento de Dios al Hombre, actualizado por la Encamación y por la Resurrección de Cristo Nuestro Señor, quien nos ha enseñado los más excelsos secretos del Reino de los Cielos, verdades a las que por nuestros propios medios jamás habríamos podido acceder, así seremos juzgados por Dios.

Orígenes se dispone ahora a plantear una de sus teorías más renombradas y controvertidas: la doctrina de la "*apocatástasis*", de la restauración final de todo lo creado en el Verbo. "*Este orden de la raza humana ha sido destinado para que en el mundo futuro, o en los tiempos que han de venir, cuando estén los nuevos cielos y la nueva tierra habladas por Isaías, pueda ser restablecido en esa unidad prometida por el Señor Jesús en su oración a Dios Padre por sus discípulos*". Alude Orígenes al Evangelio de San Juan, 17: 21, donde Jesús pide al Padre que todos sean uno como Él y el Padre son uno. La unidad es perfección, fin, razón. Algunos han optado por el mal, se han alejado voluntariamente de la bondad divina. Los juicios y las batallas, afirma Orígenes, llenan la vida. Los opuestos, el bien y el mal, gravitan en torno a los actos del sujeto. Orígenes vislumbra dos posibilidades: que cualquiera de los órdenes que actúan bajo el gobierno del diablo pueda convertirse en un mundo futuro a la rectitud de su libertad de elección, o que la corrupción persistente cambie, por el poder del hábito, en naturaleza. Orígenes postula que cada naturaleza racional podrá disfrutar de su libre albedrío al pasar de un orden a otro, al atravesar cada uno hacia todos, y al avanzar de todos hacia cada uno. De la totalidad a la unidad, de la unidad a la totalidad; la globalidad de los órdenes posibles de nuestras acciones convergen necesariamente hacia un orden perfecto y supremo, un orden único, que es el del bien, al que toda criatura racional debe aspirar. La esencia no cambia, la naturaleza esencial no está sujeta a corrupción, afirma Orígenes.

En el capítulo X prosigue Orígenes con sus indagaciones sobre la resurrección, el juicio, el fuego del infierno y los castigos. No será lo corporal lo que herede el Reino de Dios, sino lo espiritual, como dice San Pablo. Aunque los cuerpos se corrompan, por la gracia de Dios la semilla interior de la naturaleza corporal que los hizo crecer en la Tierra será lo que también los elevará y los restaurará, según merezcan obtener una herencia en el Reino de los Cielos. Orígenes recoge las palabras del profeta Isaías, según las cuales el fuego con el que cada uno arderá es su propio fuego, la llamarada de la maldad de sus acciones. Prenderá con el combustible de nuestros pecados, y su importancia dependerá por tanto de la gravedad de nuestras acciones. Hay así una retribución, una proporción, una razón o fin entre lo que cada uno hace y lo que merecerá en el divino juicio del Altísimo. Suficiente castigo es ya pecar, sin duda alguna, pues corrompe el alma del sujeto, un alma destinada a la perfección del bien. Pero la trasgresión del orden y de la armonía deben ser castigadas; el alma debe sufrir el efecto de sus propias acciones como prueba de su verdadera responsabilidad y libertad. El desorden castiga al desordenado; quien se aparta de los caminos de Dios

es castigado por el mal y por Dios. Pero tras este castigo, prosigue Orígenes, una vez el sujeto ha sido consumado en el fuego, habrá una solidificación, una restauración, una vuelta al orden primigenio de la Creación: una *apocatástasis*. El castigo es de este modo sólo el comienzo del auténtico orden final, de la salvación universal de todo lo creado mediante el restablecimiento de la unidad original del ser perturbada por el mal, por la privación. La apocatástasis es concebida como la consecución del Fin último y Supremo de todos los entes contingentes, como la consumación de todas las acciones en lo perfecto, como la restauración de lo múltiple en lo uno. La apocatástasis es la convergencia final de todo cuanto es en el Verbo, en el orden sumo y máximo del Reino de los Cielos. El alejamiento de Dios no puede ser definitivo, no puede existir un castigo intrínsecamente eterno, porque sólo la Misericordia de Dios es Eterna; el mal, lo privativo, no es eterno, sino limitado y por ende excluido de la perfección de lo presente y eterno. La renovación de todo lo creado en lo perfecto se efectuará al final de los tiempos, cuando lo pasajero haya de ser sustituido por lo absoluto y la Palabra reine sobre todas las almas. Pero la verdad última sobre el Universo sólo le es conocida a Dios, porque en Él converge la razón de todo cuanto es. Dios será el Médico de nuestras almas; Él curará nuestros espíritus del pecado mediante el necesario castigo al que habrá de seguir la verdadera conversión. Pero este castigo es para Orígenes sólo una primicia del Juicio Final: el Juicio auténtico consistirá en una restauración, en una re-ordenación de lo creado de acuerdo con la perfección original de la Creación. El castigo será así el tratamiento para la completa recuperación de la salud del alma, salud que sólo se alcanzará n la renovación del orden de la naturaleza con su inclusión en el orden pleno de la gracia. Mientras que en lo dimensional, en el tiempo y en el espacio, se distinguían los órdenes de la naturaleza y de la gracia como dos fuentes de manifestación de la actividad y de la gloria de Dios, tras la apocatástasis sólo existirá el orden de la gracia, que habrá sido perfecta y armoniosamente integrado con el orden de la naturaleza. Los opuestos serán suprimidos para alcanzar la integración total. Restaurar será devolver el ser al orden único en el que habita la Perfección suma del Altísimo. De los numerosos pasajes de la Sagrada Escritura que aluden a estas cuestiones deduce Orígenes que "*la furia de la venganza de Dios es beneficiosa para la purgación de las almas*". El castigo es por tanto un medio, no un fin; un modo de sanar las almas y de devolverlas al orden creado. Así como hay un juicio particular y otro universal, habrá una restauración de cada alma y una restauración universal de todo lo creado. Ofrece Orígenes algunos pasajes de la Escritura para demostrar

su famosa tesis, una de las más controvertidas sin duda del insigne teólogo alejandrino.

Si los dones otorgados a los hombres por la gracia del Espíritu Santo no son rectamente administrados, este don, continúa Orígenes, será llevado fuera de su alma, mientras que la substancia (lo que procede del orden de la naturaleza) será separada del Espíritu, con quien debería haber devenido una por su unión con el Señor. La gracia será excluida de la naturaleza y, por tanto, sin acción propia de la voluntad especial de Dios hacia cada entidad, no será posible consumar la unión final con el Espíritu divino, por lo que esa alma no alcanzará la perfección. Podemos, así pues, resumir la doctrina origeniana sobre el Juicio Final con un único principio: el de la apocatástasis, la restauración final y necesaria de todo lo creado que significará la supresión de los opuestos, de la distinción cósmica entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, para alcanzar un sistema universal, en el que sólo reine la Voluntad Suprema del Altísimo y todas las almas hayan recibido la gracia para mantenerse en el Reino de los Cielos junto a la Santísima Trinidad. La Creación de Dios fue, como obra suya, perfecta, pero a causa de su naturaleza contingente habitó en ella la imperfección. El Juicio Final habrá de conducir al restablecimiento de esa perfección.

La concepción de Swedenborg difiere enormemente de la de Orígenes. Swedenborg decide apartarse de la opinión de aquéllos que han entendido que la Sagrada Escritura estipula una radical destrucción de la totalidad del mundo visible tras el Juicio Final, así como una separación entre los buenos y los malos. "*Se dice esto en el sentido de la letra de la Palabra*" *(The Last Judgement* 1,1). Atribuye las herejías que tanto han hecho sufrir a la Cristiandad a lo largo de la Historia al error consistente en leer literalmente la Sagrada Escritura, dejándose llevar por diversas opiniones y no penetrando en la esencia del mensaje del texto revelado. Esas herejías estuvieron frecuentemente apoyadas en la Escritura, dice Swedenborg, y sin embargo faltaban a la verdad. Sin reconocer la autoridad magisterial de la jerarquía de la Santa Iglesia Católica, Swedenborg prosigue tratando de ofrecer su propia interpretación de la Escritura (por tanto, susceptible también de consecuencias heréticas) que estará basada no en criterios literarios, sino espirituales. He aquí la gran tesis del teólogo sueco: el mundo natural es una hipóstasis del mundo espiritual; el mundo natural es una ampliación de los dominios del espíritu, una unión entre lo espiritual y su opuesto, lo material; una síntesis. Lo que de la naturaleza aprendamos lo habremos aprendido también del espíritu, pues ambos están esencialmente integrados en una única hipóstasis. No hay diferencia radical entre el espíritu y la materia

para Swedenborg: en la naturaleza ambos han convergido. La naturaleza es de este modo un algo trascendente, sintético, y por ello afirmará el sabio sueco que ni los cielos visibles ni la tierra habitable habrán de perecer, pues la aniquilación de la naturaleza constituiría una aniquilación del espíritu. El nuevo Cielo y la nueva Tierra se refieren a la Nueva Iglesia en el cielo y en la Tierra. El nuevo orden, la apocatástasis origeniana, no puede excluir como espacio y receptáculo a la naturaleza, porque ésta representa una integración última y fundamental del espíritu, una hipóstasis, un sujeto al que se ha acoplado lo espiritual para generar una materia dinámica. La nueva Iglesia será un restablecimiento del orden de lo creado, un perfeccionamiento de la hipóstasis del mundo natural. La nueva Iglesia celestial albergará hombres en un estado más perfecto, hombres en el bien. La palabra "tierra", tal y como aparece en el Libro del Profeta Isaías, ha de ser entendida, según Swedenborg, como "iglesia"; tierra en el sentido natural, pero iglesia en el espiritual. "Crear", en el sentido espiritual, significa establecer un nuevo orden espiritual, que se identifica con el establecimiento de la nueva iglesia. Vemos cómo la teoría fundamental de la teología swedenborgiana, la concepción de la naturaleza como hipóstasis del sistema espiritual, afecta categóricamente a su interpretación de las Sagradas Escrituras: todo lo natural no es ya entendido desde una perspectiva material, sino a la luz del espíritu. La alegoría es siempre referida a lo espiritual, al orden supremo del espíritu que se ha hipostasiado en lo natural mediante la Creación. La actualización de los posibles ha consistido eminentemente, según Swedenborg, en una unión hipostática (unión de esencias, integración de sujetos en una única esencia) entre lo espiritual, relacionado con lo necesario, y los posibles, relacionado con lo natural, en un nuevo orden: el de la realidad.

En *The Heavenly City,* capítulo 18, Swedenborg trata la problemática de una manera bastante sintética. "*Dos cosas forman nuestra vida espiritual: amor y fe. El amor es la vida de nuestra motivación y la fe es la vida de nuestro entendimiento*" (230). Nuestra vida sólo devendrá celestial, esto es, cercana a la vida del Altísimo, cuando amemos lo bueno y creamos lo verdadero. Hacer lo contrario supone llevar nuestra alma al infierno. Aceptar el cielo en la Tierra nos llevará al Cielo cuando muramos, dice Swedenborg, pues el Reino de Dios está en nuestro interior, como se dice en el Evangelio según San Lucas, 17:21. Por tanto, el Cielo está, para Swedenborg, en nuestras motivaciones y en nuestros pensamientos y no en la acción en sí misma. El motivo es el fin de Orígenes, la teleología de nuestros actos, que no es visible, sino que permanece

oculta como substrato, principio y término de todas nuestras acciones. Es el fin, es la esencia, lo que nos permitirá acceder al Reino de los Cielos, porque el Cielo es la morada de las esencias, de las verdades, de las formas: es la morada de todo lo que converge máximamente hacia Dios, y está regido por la suma justicia y por la suma providencia de Dios. "*En la otra vida, nuestro interior se muestra claramente, pues estaremos entonces viviendo como un espíritu*" (235). Todo lo bueno es compartido en el Cielo: sólo hay paz, entendimiento, sabiduría, felicidad... El egoísmo y el aprecio excesivo de lo material hasta convertirlo en el verdadero fin de las cosas conducen al Infierno, al alejamiento del mundo perfecto del espíritu. Hay un dualismo radical en la concepción swedenborgiana de la Escatología: "*Todo lo que amamos y creemos procede o del Cielo o del Infierno*" (237). Orígenes habría advertido más nítidamente una síntesis: la apocatástasis es el medio por el cual ese dualismo es superado, ya que lleva a la unidad máxima y restablece el orden primigenio, en el cual no existía tal dualidad, sino que todo poseía una perfección inicial. "*Nuestra vida no puede ser cambiada después de la muerte; permanece como estaba antes de que muriésemos*" (239). El amor infernal no se puede transformar en amor celestial, pues ambos son opuestos. "*Así pues, está claro que si vamos al infierno permaneceremos allí para siempre, pero si vamos al Cielo permaneceremos allí para siempre*" (239). Esta explícita conclusión de Swedenborg no habría sido compartida por Orígenes: el castigo del infierno es sólo un medio, no un fin. El fin es la renovación del orden creado, el restablecimiento de la perfección. Los opuestos son superables. Hay una infinitud que los divide, los separa y los hace aparentemente infranqueables. El opuesto es la negación categórica de lo afirmado. "*En todos los casos en que un sujeto no puede admitir la coexistencia de dos cosas, decimos que éstas son opuestas, opuestas en sí mismas, o bien opuestas en cuanto a sus principios*" (Aristóteles, *Metafísica* V, 10). La barrera entre el ser y el no-ser fue tan problemática para Parménides que le obligó a negar la racionabilidad (y por tanto la posibilidad) del movimiento, del paso de un estado concreto a otro estado antes desposeído, considerándolo una mera ficción. Aristóteles pudo resolver la paradoja mediante una adecuada teoría de los modos de ser. La resolución del problema de los opuestos comienza de este modo con la formulación de una teoría de lo transfinito, de lo trascendente en sí mismo, del paso al límite, de la superación de la infinitud. Al principio que rige esta teoría se le puede denominar "superforma", pues trasciende la mera posibilidad y la simple realidad en una entidad cuasi necesaria que vincula los posibles y los reales. A la Arjeteleología le corresponderá estudiar esta teoría. Swedenborg, mediante su tesis de la hipostatización de lo espiritual en

lo material, estuvo muy cerca de la superforma, y si hubiese reparado en la fuente o nexo que conectaba ambas entidades, la espiritual y la material, en el orden de lo natural, quizá hubiese llegado a un principio trascendental que afecta a la totalidad de los órdenes del ser. La hipóstasis en cuanto tal de Swedenborg alude a la superforma, a su consideración de la unidad orgánica de lo espiritual y de lo material, a su visión de la naturaleza como una personificación del mundo del espíritu. Lo cierto es que esta teoría de Swedenborg puede resultar confusa e incluso herética: para comprenderla correctamente y aun integrarla en una perspectiva teológica católica sería necesario entender la hipóstasis no como "trans-subjetivación" de lo espiritual en lo natural, sino como "trans-objetivación": la naturaleza refleja el espíritu, y la hipóstasis verdadera se da en el hombre, que es una síntesis de materialidad y de espiritualidad.

En conclusión, las teorías de Orígenes y de Swedenborg en torno al Juicio Final se pueden resumir como sigue: para Orígenes habrá una restauración final tras el Juicio; para Swedenborg no hay posibilidad de tal restauración porque hay una barrera intrínsecamente infinita entre los opuestos, entre lo celestial y lo infernal.

A COMMENTARY ON *BRHADARANYAKOPANISAD II, 4*[254]

Indian thought constitutes a singular way of approaching Reality, a *Weltanschaaung* that greatly differs from the frames of interpretation developed by Western culture. It is certainly remarkable that Western interest towards India was highly motivated by the wish of many philosophers and scientists to find new forms of tackling common problems that had tormented Western minds for centuries. The conviction that all knowledge had come from the East already appeared in Classical culture: *ex Oriente lux,* usual among the Greek and Latin travelers who went across the entire the Middle East in search of further erudition, bequeathing onto posterity an immense treasure of descriptions and studies of ancient peoples. And they were the first to realize of the importance of our Oriental heritage (as Will Durant's great book of 1935 is titled).

Since its remotest rational origins, man has constantly tried to understand the diverse phenomena that surrounded him. His progressive intellectual development made him transcend from the concrete entities that he could contemplate by means of his senses onto a deeper reality, onto a universality that remained as the essence, as the foundation of all they could see. His domain upon nature allowed him to notice his superior quality with respect to animals, and from then onwards man would tend to surpass the limits of his experience in quest for a wider and more general world, in quest for that which is the principle of everything. The ancient Egyptian civilization was capable of organizing itself in an advanced society that managed to create an admirable system in which the divine and the human were united in a single person, the monarch, who gathered in himself both divine supremacy and political power. But the human mind needed to gain independence from the irrational, from the myth that controlled most of their intellectual activity. Myth and History were regarded as a *continuum*, as an integration of the unknown and the known, which was reflected in society itself: marvelous histories were elaborated in order to explain that which was not susceptible to a rational explanation (Manetho's *History of Egypt* begins, indeed, with the mythical dynasties of gods, semi-gods and the spirits of the dead, before studying the historical dynasties), and the life of the ancient man lay on a cycle, on

[254] Texto escrito en 2002, basado en la versión que ofrece el Prof. Rodríguez Adrados en su libro *Védico y Sánscrito clásico,* 1992, 143-145. En la medida de lo posible se han omitido los signos diacríticos. La traducción ha sido confrontada con la de Max Müller, 1879, vol. 2.

an eternal return to the origin (as remarked by Mircea Eliade in his celebrated essay). The old and the new were combined into a circularity, a full union between Myth, History and Trans-History. Some Greek philosophers and scientists were able to emancipate the human mind from the irrational, as the Logos beat the Myth. Since then, Western Culture has undergone an impressive acquisition of new knowledge, achieving a mathematical explanation of the whole Cosmos (thanks to Newton), a comprehension of the nature of Mathematics, an understanding of History, a recognition of the value of Art and Literature for the human spirit, an advancement in the understanding of life and its shapes, a complete domain of the Earth and up to a point of the Universe, of the astral, a refined Law, fruit of the realization of man's dignity...: reason has conquered human spirit.

Until the Nineteenth Century there was no place in the European mind for irrationality. Everything could be regarded as part of a general order, a general rational structure that had culminated in fascinating advancements in Science and Humanities. But it was Romanticism and its strong reaction against Enlightenment that turned the European mind towards the East, towards the exotic. Idealism, stating the primacy of the idea over the fact, was able to comprehend under its bounds a magnificent conception of the world that began to surprise western mind. The summit of exploration and Colonialism had allowed both Western and Eastern intellects to meet and exchange ideas. And Western philosophers began to regard India, the jewel of the growing British Empire, as the focus of all their desires, as the culmination of their long search of a culture that had been able to reconcile and harmonize these two apparently opposed elements: the rational and the idealistic. Hence, thinkers like Goethe and Schopenhauer, the philosopher of will, who had recovered a Platonist interpretation of the world as understood by Hegel in his great system. India was now contemplated as the origin of all wisdom, as the center of man's spirit, as an essentially metaphysical culture. For too long, we have been inheritors to this vision, and although our understanding of Indian culture has experienced considerable progression, we are continuously amazed by the similarities of most Indian philosophical thoughts with those of some European Systems, as Spinoza's and Hegel's systems.

How was India able to gather a metaphysical intellection with a mythical view of the world? What do its canonical writings teach us? Do they contain true philosophical wisdom?

"Maitreyi, iti hovaca Yajñavalkya, udyasyanva are 'ham asmatsthanadasmi. Hanta, te 'naya Katyayanyantam karavani" (iti).

Thus speaks Yajñavalkya to Maitreyi: "Behold, I'm going to depart from this house (to the forest). I'll arrange your situation with Katyayanyi [his other wife]."

This passage consists of a dialogue concerning the identity *atma-brahma,* of the individual with the pantheistic god, the essence of all things. Our aim is to integrate the *eruditae sententiae* that can be found in it with a Christian philosophical perspective, following Jean Paul II' s exhortation in *Fides et Ratio,* 72: "My thought spontaneously leads to the lands of the East, rich in very old religious and philosophical traditions. Amongst them, India has a special place. A great spiritual movement takes Indian thought to the search of an experience which, loosening the spirit of time and space conditions, may have an absolute value. In the dynamism of this quest for liberation there are great metaphysical systems."

The fragment of the *Great Upanishad of the Forest* which we are going to analyze begins with Yajñavalkya's wish to follow a life of retirement. This impulse is similar in nature to that of the first Christian ascetics, who were moved by a higher force to abandon the material goods so that they could experience a full life of contemplation of God, Creator of Heaven and Earth. Living alone, subject to Nature, they were able to admire the glory of He who is above all names. Indian mystics also felt this wish of "examining the conscience, meditating, contemplating, praying vocally and mentally, and of other spiritual operations," as St. Ignatius says in *Ejercicios Espirituales.*

Sa hovaca Maitreyi: "Yan mayam, bhagoh, sarva prthivi vittena puma syat, ¿katham tenamrta syam?" (iti). "Na, iti hovaca Yajñavalkyo, yathaivopaknranavatam jivitam, taihaiva te jivitam syat; amrtatvasya, tu nasasti vittena" (iti).

Thus said Maitreyi: "My Lord, if I own this entire Earth, full of richness, will I be in any way immortal?" "No -answered Yajñavalkya-, you will have the life of the rich people; but there is no hope of immortality through wealth."

Maitreyi poses a fundamental question of Humanity: how shall we achieve immortality? Yajñavalkya, the Great Master, who is going to experience himself the consequences of his answer, replies that it is not

possible through wealth. Spiritual goodness cannot be attained through materiality. This is also a Christian conviction: immortality is not the result of power over matter, of our capacity of dominating that which is susceptible to domination (matter), but of becoming dominated by the truly high and superior force, which comes from the Supreme Being, from the realm of the spirit. This immortality constitutes a justification of human spirit, and according to St. Paul: "A man is not justified by observing the law, but by faith in Jesus Christ" (Ga: 2,16), not by fulfilling what man is capable of fulfilling, but by admitting that it is not through our own strength that we may achieve the supreme strength, the immortality. There rises an interrogation: if the soul is immortal by nature, how can we deserve to be immortal? Both spheres, that of nature and that of grace, meet at this point, for we are called to treat God's intervention on every single soul. The proofs of the immortality of soul (the basis of the rational Psychology that Kant criticized in his analysis of the paralogisms of Pure Reason, coming to the conclusion that this immortality is a postulate, a requirement of practical reason, a fundamental principle of Morality) are referred to the nature of the soul, but they do not attain the realm of grace, the Omnipotence of the Supreme Being who has legitimacy and power to condemn or save our souls. Immortality is desired by man, and how to achieve it gets answered by Religion. Religions propose a way towards salvation, a way towards full sanctity and the full goodness of the soul, the highest perfection for a rational creature. The immortal, *amrta,* cannot therefore be sought through material possessions, as matter is perishable, and immortality supposes a full and perfect dominion, an unending good which transforms the entire creature into a divine reality. But nobody can expect to get it by means of the finite and limited, of that which can be destroyed and changed, of that which is not constant and hence universal. The wish of immortality may be compared to the intellectual will of knowing the universal truth. Hinduism contemplates the union with the Absolute, a dissolution, an immersion into wholeness. Christianity offers the Way, the Truth and the Life, He who has made Heaven and Earth, the spiritual and the material, the universal and the concrete, He who is Absolute, yet is also individual, personal; Universality itself, Love itself, a perfection of that Absolute Perfection alluded by Hinduism; a Supreme Perfection, a *Brahma* which is not the essence of all things but the Beginning and End of them, who possesses the universal reason that governs being.

Sa hovaca Maitreyi: "Yenaham namrta syam, ¿kimaham tena kuryam? Yadeva bhagavanveda, tadeva me bruhi" (iti).

And Maitreyi said: "What shall I do with all that doesn't make me immortal? Whatever you, Oh Lord, know on this, tell me that"

Life is uncertain. We do not know when our worldly things will be taken away in order to reach immortality. What should we do with everything that is not going to give us perpetual happiness and perfection? Doubt falls upon Maitreyi's mind. This great question must come over our spirit at some stage in our lives. We seek a way towards the Absolute. Religion may be defined as the intellection of the "beyond," of the *ultra,* an intellection, an activity of our spirit, which transcends the search of the universal through the particular in order to look for it in itself and from itself, yet transcending the realm of physical entities, the investigation of the order and the set of relations of the causes and phenomena inside the system of nature. Religion takes our spirit towards the realm of grace, towards the supernatural, and confronts us with that which is beyond every possible experience, with that which concerns our entire being: with the dimension of totality.

Sa hovaca Yajñavalkyah: "Priya botare nah sati, priyam basase. Ehy, assva, vyakhyasyami te. Vyacaksanasya tu me nididhyasasva " (iti).

Yajñavalkyah said: "You, my dear, have spoken beautiful words. Come and explain what you posed before me. Try to understand it."

Yajñavalkya, the wise, is going to explain to his wife Maitreyi how to reach immortality. Maitreyi is ready to listen to his teachings, as she has been capable of posing that fundamental question, her spirit has achieved a sufficiently profound degree of universality as to hear how the wisdom of ancient India has reasoned about our possibility of becoming immersed into the wholeness, into everything.

Sa hóvaca: "Na va arepatyuh kamayapatihpriyo bhavatyatmanastu kamayapatih priyo bhavati. Na va are jayayai kamaya joya priya bhavatyatmanastu kamaya jaya priya bhavati. Na va areputranam kamaya putrah priya bhavantyatmanastu kamaya putrah priya bhavanti. Na va are vittasya kamaya vittam priyam bhavatyatmanasty kamaya vittam priyam bhavati. Na va brahmanah kamaya brama priyam bhavatyatmanastu kamaya brama priyam bhavati. Na va are ksatrasya kamaya ksatram priyam bhavatyatmanastu kamaya ksatram priyam bhavati. Na va are lokanam kamaya lokah priya bhavantyatmanasty kamaya lokah priya bhavanti. Na va are devanam kamaya

devah priya bhavantyatmanastu kamaya devah, priya bhavanti. Na va are bhutanam kamaya bhutani priyani bhavantyatmanastu kamaya bhutani priyani bhavanti. Na va are sarvasya kamaya sarvam priyam bhavatyatmanastu kamaya sarvam priyam bhavaty, Atma va are drastavyah srotavyo mantavyo nididhyasitavyo. Maitreyy, atmano va are darsanena sravanena matya vijñanenedam sarvam viditam.

And he said: "A husband is not loved because you love the husband, but because you may love the Self, and therefore a husband is dear. Truly, a wife is not loved because you love the wife; but because you may love the Self; therefore a wife is dear. Sons are not loved indeed because you love the sons; but because you may love the Self, therefore sons are dear. Verily, wealth is not loved because you love wealth; but because you may love the Self, therefore wealth is dear. Certainly, the Brahmas are not loved because you love the Brahmas; but because you may love the Self, therefore the Brahmas are dear; the Ksatras are not loved because you love the Ksatras, but because you may love the Self, therefore the Ksatras are dear; the worlds are not loved because you love the worlds; but because you may love the Self, therefore the worlds is dear; truly, the gods are not loved because you love the gods; but because you may love the Self, therefore the gods is dear. Verily, creatures are not loved because you love creatures; but because you may love the Self, therefore creatures is dear; certainly, everything is not loved because you love everything; but because you may love the Self, therefore everything is dear. Verily, oh Maitreyi, the Self will be seen, heard, contemplated, marked. When we see, hear, contemplate and know the Self, then all this is known"

There can be no identification with material objects. Hinduism proposes a radical union with the absolute and unlimited, which exceeds matter and belongs to a higher realm. The conversion of the individuality into the generality is a necessary process to achieve immortality, according to Hindu thought. The immortal will be reached after a long and hard attempt to forget one's capacity of possessing, one's goods, in order to become immersed into the wholeness, into the impersonal, into the ternary, the neutral. Renunciation to one's acquisitions is the previous and necessary step that Hinduism stipulates in the quest for perfection. Subjectivity must leave place to universal objectivity. In a certain sense, Christianity follows a similar teaching, since material richness does not correspond to the true wealth of the Kingdom of Heaven. But there is a substantial difference: Hinduism demands a renunciation of oneself in order to propitiate an immersion

into the wholeness, whereas Christianity asks for it on behalf of a sincere and true praise of God. There is no neutrality, since neutrality precedes any state of perfection. Neutrality allows objectivity to tend towards subjectivity, but it is not an end, a culmination.

The Self, the *Atma,* is the highest possible object of all our actions. In the beautiful passage above, we are told that the true concern for concrete and empirical things is but a constant and ultimate interest for the Last, the Supreme, the General, the Universal. This stands in direct connection with the conviction that knowledge of the whole implies knowledge of all the parts, since everything has been gathered into an organic system. The Self inspires our knowledge and our senses, the Self is the supreme reference of our potencies. The Self belongs to the universal, places the subject in connection with the synthesis, with the superform. The Self is a constant reference to the totality, and in this sense, there is a wonderful link between Hinduism and Christianity: we are parts of Creation, of a universal project. Nevertheless, Christian insight is deeper, I think, for our participation of this Creation does not imply the annihilation of the self, but a reinforcement of it as likeness to the Highest Self, *Ipsum Esse Subsistens,* which is God. This transition, this belief in the necessity of individuality harmonized with totality, could have been a driving force behind the birth of modern science. Science, the knowledge of the concrete in search of the total, is based upon the conviction of the validity of induction: understanding the parts, we ascend to an understanding of the whole. Hinduism, on the contrary, postulates a radical necessity of becoming immersed into totality, into the wholeness.

Bráhma tam paradadyo nyatratmano brahma veda; ksatram tam paradadyo 'nyatratmanah ksatram veda; lokastam paraduryo 'nyatratmano lokanveda; devastam paraduryo 'nyatratmano devanveda; bhutani tam paraduryo 'nyatratmano bhutani veda; sarvam tam paradadyo 'nyatratmanah sarvam veda. Idam brahmedam ksatramime loka ime deva imani bhutanidam sarvam, yadayamatma.

"Whoever seeks the Brahmas other than in the Self, will be abandoned by the Brahmas; whoever looks for the Ksatras elsewhere than in the Self, will be abandoned by the Ksatras; whoever aims the worlds other than in the Self will be abandoned by the worlds. Whoever looks for the Devas elsewhere than in the Self, will be abandoned by the Devas. Whoever seeks the creatures elsewhere than in the Self will be abandoned by the creatures. Whoever looks for everything other than in the Self will be abandoned by everything. These Brahmas, Ksatras, worlds, Devas, creatures, this everything is all the Self'.

One must notice the use of the same syntactic structure (... *tam paradadyo nyatratmano ... veda,* where *atma* may be translated —as Max Müller does— as "the Self" and *veda* as "to look for," to "seek;" it is perhaps one of the major Sanskrit roots —together with *sth* and bh—- that have passed to several modern Indo-European languages: *videre* in Latin, *wissen* in German...; one can see that this root refers to the general act of using senses and understanding in search of an intellection, an activity over the object. The *Vedas* are therefore the *Summa Cognitionis* of the Hindi, the supreme erudition, the formalization of the global act of grasping the object in order to become immersed into the wholeness, into the total reality, written to be taught to those who profess this religion). Hinduism conceives of reality as an integral part of a whole system which is *Brahma,* God, the essence of all things. Immortality cannot be achieved if one does not realize that he is part of that wholeness, and that the remaining things are in a certain way part of his essence. There is no true individuality, as perfection consists of the equality between the individual and the universal. Western Idealism has regarded matter as a negation of the self, of the "I." Hinduism regards it as a part of oneself, as a totality in which the totality expressed by each individuality gets expressed. Hinduism therefore differs from absolute Idealism, though it coincides in the principal points. Objects cannot be regarded as independent entities, for they constitute a prolongation, so to speak, of one's own essence, which takes part of totality. Since immortality is an acquisition of plenitude, of absoluteness, it will not be fully achieved unless our own essence, our own capacity of acting individually, meets the whole, the unlimited, the unbounded. The external must be conceived as a generality of the internal, of the individual. Hinduism sees no opposition, no negation, there is only a principality, a *continuum* that crosses being, that crosses nature; a universal and unique reason individualized as a totality. Whereas Idealism is centered upon the notion of the subject capable of interpreting the idea, of the universal synthesis in which the idea is conceived, transcending to the external and returns to the internal in order to recapitulate a cosmic process, Hinduism supports a Pantheism in which the subject must not return to itself, but must seek an integration into the wholeness of the external, an end of the apparent oppositions so that everything may become a universal singleness. Thus, there is a clear difference between Western and Eastern Pantheism: in the first case, the subject is still pre-eminent, as the universal, the idea, the wholeness, will depart from its essence in order to return to it once it has achieved a domain of the external, of that which was previously negative with respect to the subject, as it was

independent from his act of thinking and conceiving. In India there is a pre-eminence of the object, or of the objects, in which the *atma,* the individual, must become submerged. There is no proper subject in Nature, in the Universe. There is no being which can claim to be "I," for everything is contained in the perfection of the wholeness, of the equality, of the constancy, of the continuity.

In Judaism and Christianity, an opposing view of the World prevails. "I am the Lord your God," says Yahve to the people of Israel (Dt: 5,6); there is therefore a Supreme Subject, an "I" which is Universal and Personal, containing all perfections. God is the Beginning and End of all creatures. It is true that a pantheistic theory is in many aspects easier to understand than a consideration of God as a Personal Being. Nevertheless, belief in a Personal God (the act of *credere in* with which Christian Creed begins, of posing one's faith, one's whole being, on a single Entity who can be loved in itself and not in the wholeness; a Being which is Everything, yet not as the integration of all the particular elements that compose the Universe, but as the Highest Possible Being, who possesses the reason, the universality of each singular creature) bears a deeper rational intellection, I think. The supremacy, the true synthesis, corresponds neither to the subject nor to the object, but to the Necessary Being, who is the Totality of Possibility and the Totality of Reality, possessor of the total reason of entities (which is in a certain way a synthesis of being, for it implicates a constant transition from the realm of the possible to the realm of the real —which could be called "superform," as it is beyond the mere possibility, yet it is not an independent andreal entity in itself, but an element capable of transcending the infinite limits that divide oppositions such as possible and real—). Christ's "I am" as referred to himself provoked the indignation of Jewish clergy, as it implies that the ever-fascinating sentence of Exodus 3,14, "*Ego sum qui sum,*" is applied to a person, to a single subject. That Supreme Ego, an Ego which is not only Possible (for everything that is, is possible, given that the concept bears its possibility) or Real, but the Highest Synthesis of both statements, a Necessary Ego, *Ipsum Esse Subsistens* of the Scholastics, a Subject which is Constant, Eternal, Being itself, rather than a particular entity in the sense of a creature, but a universal entity who wisely and mercifully rules all the Universe, all the Order implied by the notion of being, preserving the individuality of all the objects, which are not necessary, but just possible or real, and do not begin by themselves or end by themselves, but depend on God as they belong to the realm of contingency, of those who lack their reason of being. God alone possesses this reason, this

synthesis of Creation, but He transcends it, He is over is, He is not immersed into the wholeness, for He is above the wholeness; the wholeness comes from his Will of making independent causes, which have culminated in the appearance of rational creatures that will tend towards God's Perfection not by the mere processes of being, but by an inner wish that stems from their own subjectivity: love. We can therefore say that Christianity did not end in a Hindu-like Pantheistic conception of the World, but transcended it and reached a more perfect, a higher regard of Cosmos: the belief in God, Personal and Eternal Being, Supreme Subject of Being. A deep study of Hinduism may allow Christians to realize of the intrinsic greatness of their religion.

Sa yatha dimdubherhanyamanasya na bahyañchabdañchaknuyad grahanaya, dundubhesu grahanena dundbhyaghatasya va sabdo grita;

Just as the sounds of percussion of a drum can't be truly grasped unless the drum is grasped or the beater of the drum;

Sa yatha sankhasya dhmayamanasya na bahyañchabdañchaknuyad grahanaya, sankhasya tu grahanena sankhadhmasya va sabdo grhitah;

Just as the sound of the percussion of a conch can't be truly grasped unless the shell is grasped or the blower of the shell;

Sa yatha vinayai vadyamanayai na bahyañchabdañchaknuyadgrahanaya, vinayai tu grahanena vinavadasya va sabdo grita.

Just as the sound of playing the lute can't be truly grasped unless it is grasped the lute or he who plays the lute.

The last three verses refer to a common point: the nature of the effect is only known if the cause is also known, as, indeed, the sound of a lute cannot be appreciated if the instrument that produces it is ignored. This is a very beautiful conclusion of Hindu Theosophy: only the knowledge of the Infinite Being can allow us to know single entities in all their depth, as effects of a Supreme Being, as manifestations of the greatness and glory of God. Nature itself calls for the existence of God, of He who is, of the Maker of everything. A holistic view, a correlation of the one and the many in the universal singleness of the Cosmos. Since Hindu Cosmology interprets the particular entities as elements of an organic totality, nothing can be properly known, as only the wholeness implies true knowledge (reminiscent of Hegel's "*Das wahre ist das ganze*"). A symphony can only be delightfully listened not through single notes, but through the organization of all the elements into a coherent unity. This great question of Philosophy, how the one and the many converge in the universal, is answered by Hinduism

stating that only the knowledge of the totality should be regarded as the true cognition. But knowledge of the particular effects leads us, logically, to knowledge of the cause (against Hume; according to Kant, this correlation, this notion of causality, is an a *priori* concept of our understanding, and it is not therefore derived from any experience, but it is already given as previous to any experience in our mind; perhaps the correct explanation for this common act, which is to go back from the effect to the cause, as it is done in Logic, should integrate both visions: Kant's and the classical one, since causality is a category with which the subject apprehends the object and, at the same time, it responds to a logical foundation of reality manifested in the nature of the object). Christian Philosophy is not compelled to falling into the Hindu abyss of rejecting all singular knowledge, given that our mind has not been able to grasp the universal, and it is therefore in a constant search of successive states of perfections that would end in a *Nirvana,* in the ending of the wheel of reincarnations as a consequence of the achievement of perfection. Christian religion can have a more analytical sense of reality, valuing individual knowledge and providingan answer to the Hindu question (we cannot know the absolute on account of our limited intelligence, and therefore we cannot know anything), as the Supreme Being has become a concrete and material Being: *Verbum* (the Absolute Intellection, the Mind of the Universe) *caro factum est.* The admiration of the individuality of things reflects the glory of the Supreme Subject.

Sa yathardraidhagnerabhyahitaprthagdhuma viniscaranty, evamvaare 'sya mahato bhutasya nihsvasitametadyad Rgvedo Yajurvedah Samavedo 'tharvangirasa ltihasah Puranam Vidya Upanisadah Slokah Sutrany Anuvyakhyanani Vyakhyanany; asyaivaitani sarvani nihsvasitani.

Just as when you bum wet fuel, smoke may arise in various directions; from the aspiration of this Infinite Being the Rigveda, the Yagur-veda, the Sama-veda, the Atharvangirasas, the Itihasa, the Purana, the Vidya, the Upanishads, the Slokas, the Sutras, the Anuvyakhyanas, the Vyakhyanas, all have come only from this aspiration.

This poetic passage describes the origin of everything stemming from the breath of the Supreme Being, of the Absolute Spirit. All what is comes from Him, "In the Beginning God created the heavens and the earth" (Book of Genesis), who was before all times, in the present of Eternity (John). This Spirit emanates all knowledge and all wisdom

from his Divinity, from his Might and Intelligence. The Teachings of the *Veda,* the Knowledge of ancient India, considered to be the plenty of all understanding, as they contain the fundamental identity between the *atma* and the *Brahma,* were revealed by the Infinite Spirit: the *Itihasa* or the legends, the *Purana* about the cosmogonies, the conceptions of the origin of the Order, of the Universe; the *Vidya,* the compiled knowledge, the *Slokas,* literary verses; the *Sutras* with the prose rules; the glosses of the *Anuvyakhyanas,* the commentaries of the *Vyakhyanas*... The eternal knowledge of the *Veda* has been conferred by the Spirit, by Him whose actions are unlimited, non-sensitive, continuous, omnipresent, like the smoke following a fire. This Spirit governs all knowledge in the realm of the logical and universal, in the realm of absolute and perennial truths. The eternally wise knowledge embodied in the ***Vedas*** is an emanation from the Absolute Being, who gathers the Totality and the Unity, and is an Infinite Plurality, a Wholeness. Learning and Wisdom are impressed over all Nature, as everything emanates from the Divine Causality. There is a ***Logos*** immersed in the Universe. Hinduism has been able to contemplate it through the teachings of its sacred books, and it conceives of the world as the complete manifestation of the general omniscience derived from the emanations of the absolute. Christianity Revelation has shown that this Eternal Wisdom which the ***Vedas*** seek, this Eternal ***Logos*** was in the beginning, before every dimension and every limit was created. In him remained everything: life, light, wisdom...; with them, the Supreme Spirit illuminates everything that is. And this Great Word, this Absolute Understanding, Wisdom in itself; the Wisdom which possesses the reason of everything, the totality of being, became flesh and made his dwelling among us. Hinduism may therefore teach us how to contemplate the divine wisdom spread through Nature, the divine understanding that has made everything with order and measure, with harmony and continuity. And it constitutes a ***via ad Sapientiam Christianam,*** where all that Wisdom, all that Learning and Knowledge that is the Beginning and End of the Universe (of the One and the many, of the Total: ***Uni-versus,*** the singleness of the one and the many, the supreme integration of all differences into the highest unity, the highest rationality) is, in itself, God, the Pure and Infinitely Possible Reality, He who is, the Being, the Necessity of both Logic and Metaphysics: ***Christus, Verbum Aeternum ex Patre natum ante omnia saecula.*** The Trinity of Nature, the Subject, the Object and the Synthesis supremely considered, reflects the Christian Trinity: Father, Son and the Holy Spirit, the highest integrity and synthesis of Love and Wisdom.

Sa yatha sarvasamapam samudra ekayanam, evam sarvesam sparsanam tvagekayamm, evam sarvesam gundhanam nasike ekayanam, evam sarvesam rasanam jihvaikayanam, evam sarvesam rypanam caksurekayanam, evam sarvesam sabdanqm srotramekayanam, evam sarvesam samkalpanam mam ekayanam, eva sarvesam vidyanam hrdayamekayanam, evam sarvesam karmanam hastavekayanam, evam sarvesamanandanamupastha ekayanam, evam sarvesam visarganam payur ekayanam, evam sarvesam adhvanam padavekayanam evam sarvesam vedanam vagekayanam.

All waters are contained in the ocean; all touch is located in the skin; all smell is located in the nose; all taste is located in the tongue; every colour is located in the eye; every noise is located in the ear; every perception is located in mind, all wisdom is located in the heart, all the actions gather in the hand; all happiness lies in the breast; all the excrements are located in the anus; all movement in the feet, all the Vedas in speech.

Yajñavalkya's eloquence seeks an explanation for a Hindu conviction: that everything follows from the origin; the knowledge of the origin leads us to an understanding of all things. Indeed, from the first principle, the non-contradiction principle, one can deduce almost all mathematical statements, since the axioms are a logical consequence of this primeval foundation, which integrates Logic and Metaphysics. Science is organized through principles, laws that govern the totality of physical phenomena, general equations that summarize the plurality of objects of the Universe into the singleness of their order, of their rationality. Newton's Mechanics are deduced from three empirical laws that, together with a powerful mathematical instrument, explain a significant number of natural effects. Accordingly, Einstein reformed the Physical Sciences by introducing a new conception of the Universe, centered upon some general principles, such as the light-speed as the highest possible velocity and space and time as entities influenced by matter, conclusions which generalize experimental results into logical principles. Man is in a constant quest for the Last and the First, the End and the Beginning,

Sa yatha saindhavakhilya udake prasta udakamevanuviliyeta, m. hasyodgrahanayeva syad, yatoyatas tvadadita lavanameva, evam va are idam mahadbhutamanantamaparam vijñanaghana eva. Etebhyo bhutebhih samuttaya, tanyeva nuvinasyati; na pretya samjñastityare bravimi.' Iti hovava Yajñavalkhyah.

For if you dissolve a piece of salt in the water, it becomes one with the water, and there is nobody capable of taking it; just as any part of the water in which the salt is dissolved will taste of salt only, thus is the Infinite (unbounded) Being, amass of knowledge; it rises from out these elements and goes again to them. When he is gone there is no more knowledge. So I speak." Thus spoke Yajñavalkyah.

The dissolution of the part into the wholeness implies the disappearance of the part (as considered in itself), because now there is an organic and single totality, losing the subjectivity in order to achieve the highest degree of objectivity. The individual enters the Substantial Consciousness, the Supreme Knowledge; there is no longer a personal consciousness, but a global understanding that rules all the successive processes of permutation through Nature. The *Jiva,* the body of the individual, results from the association of different elements after a permutation of them, a motion into the dynamism of the Whole Consciousness of the Universe. Everything, the beginning and the end of the individual, is contained into this organic system of permutations. The isolation of awareness would imply its death, its annihilation, as it would have no relation with the Absolute that it seeks and to which it constantly refers. The Hindu mind is therefore talking about the inner dependence of all beings from the Absolute, as it proclaims a final dissolution into Totality. Dynamism is an empirical fact: matter is dynamic, Nature is dynamic, the absolute itself of material reality (the speed of light) is dynamic (it is a speed, something implying motion); dynamism is energy, power, capacity, possibility, universality, logic... Everything is at constant change into the infinite realm of the possible; and the possible and the real are connected by means of the transcendental, of the superform, manifested in the dualistic character of space and time (neither a substance nor a mere *a priori*[255].

[255] Newton's space needed to be absolute and physically independent from the objects on account of his notion of acceleration (with respect to space). Einstein changed this view and stated that the geometrical properties of space are conditioned by bodies. There is therefore a substantial modification in our conception of the Universe: there is still an absolute, the speed of light, which determines, so to speak, how the Universe functions and in what way its phenomena evolve. That which one might expect to be more intuitively absolute and independent, the space, cannot be separated from the concept of time, so that dimensionality is defined by temporal and space coordinates. The compounds space-time and matter- energy (related in terms of the square of the absolute —again, an absolute and a second power, in reference to Newton's famous law of gravitation—, of the constant and perennial; the visible and the invisible, the real and the possible, the potency expressed by energy and the actuality denoted by matter are equivalent indeed in terms of an absolute, of a constant, of a continuous magnitude that guarantees the stability, the rationality of the

Sa hovakaMaitreyy: "Atreva ma bhagavanamumuhan; napretya samjñasti" (iti). Sa hovaca Yajñavalkyo: Na va are 'ham moham bravimy; alam va are idam Vijñanaya

Then said Maitreyi: "Saying this there is a confusion, for having departed there is no more knowledge." Yajñavalkyo replied: "Oh Maitreyi, there is no mistake in what I said. This is enough for knowledge."

Maitreyi's interrogation is utterly justified: if there is a totality of wisdom, a general consciousness, a global intellection, how is it that after dissolution there is no consciousness? Why does individuality have to become immersed into wholeness?

Yatra hi dvaiíamiva bhavati, taditara itaramjighrati, taditara itaram pasyati, taditara itaram srnoti, taditara itaramabhivadati, taditara itaram manute, taditara itaram vijanati. Yatra tvasya sarvamatmaivabhut, tat ¿kena kam jighret?; tat ¿kena kampasyet?; tat ¿kena kam smuyat?; tat ¿kena kamabhivadet?; tat ¿kena kam mamita?-, tat ¿kena kam vijaniyad? Yenedam sarvam vijanati, ¿tam kenavijaniyad? ¿ Vijñataramare kena vijaniyad? " (iti).

"For when duality rises, then one looks at the other, one smells the other, one hears the other, one speaks to the other, one knows the other. But when it is only the Self what arises, how can he smell the other?, how can he look at the other?, how can he hear the other?, how can he greet the other?, how can he know the other?, how can he know Him on account of whom he knows all this? How can he know the Knower?"

Throughout History, new and different theories of knowledge have been conceived by philosophers and thinkers. Some of them were focused on the object, some others on the subject; India was able to develop a very original interpretation of a fact: that man is capable of advancing in the realm of his mind, in his innermost, in the comprehension of Nature and of that which surrounds him, by penetrating into the deep frontiers of the order that underlies the

---

Universe) are now to define the physical Cosmos. The real experiences in its own structure a strong connection with the possible, as space and time get united and mutually dependent of material bodies. A synthesis, therefore, that the Theory of Relativity (both the special and the general) has offered to human knowledge, where there is no distinction between the concrete and the physically absolute, reciprocally influenced in a same Universe (let us not forget that the duality of light — its wave/particle nature— makes it susceptible to being bent; the relativistic Universe's absolute does not imply complete independent from all real objects, since there is a remarkable integration of all elements which define physical reality into a Cosmos, a universal order).

Universe. And, around this fact, diverse theses may be proposed. Indeed, the value of a theory is tested by the quantity and the quality of the phenomena that it can explain from the smallest number of principles. This is clear in Geometry, for example, where Euclid developed his monumental mathematical construction from a small number of axioms, and the new geometries born in the nineteenth century, which modified some of Euclid's assumptions, were proven successful and practical thanks to the predictive triumph of the Theory of Relativity. So, this Indian interpretation of knowledge explains that the knower cannot be known, for there would be always a prolongation in the chain of knowers, such that the first knower would be known by a second, and the second by a third one, and the third by the fourth, and so *ad infinitum*. Hence, and in order to avoid this paradox of the infinitely reflective, Hinduism explains that there is a Knower, an Infinite Substance who is not a subject, but a Wholeness, a supreme integration of knowledge, Aristotle's *noesis noeseos,* the highest intellection which is part of everything and of which is part, a *plenum*, the highest synthesis of the one and the many. This Infinite Being is the supreme connection of all things, He who thinks and He who is thought, the organization of the diverse, the unification of plurality into totality, a singleness, which expresses all the possible and all the real. There is, therefore, in every action an infinitely "backwards" chain of subjects, an infinite reflectivity, which obliges us to abstain from characterizing any subject as a proper subject. Indeed, it compels us to consider the all, the wholeness, not as a subject, but as a synthesis of all the objects that will not be known, but will take part of the "reflective" taken in itself: the act of knowing, the knowledge.

The problem of reflectivity appears in many Western philosophical creations; thus, the refutation of the Vienna Circle's principle of verification, which itself could not be tested from its very assumptions. Russell revealed a famous paradox contained in Frege's set theory which involved reflectivity, and so did Gödel when he formulated his Theorem of Incompleteness. All these accomplishments encourage us to meditate on the nature of the reflective, in order to look for solutions for these common paradoxes that Indian thought so eloquently expressed centuries before Christ. One could wonder whether the key to the problem could not reside in assuming the fact itself of reflectivity, the infinite limit towards which our sequence tends, in order to transcend it. We would therefore need a synthetic element, a ternary element, an integration of both the subject and the object: this is the superform.

Hinduism rejects the duality that exists between the object and the subject. If there is duality, there is no unity, no perfection, no possible true action. But it does not fall into nihilism (like Goethe's Mephistopheles: "*Drum besser wär's, dass nicht entstünde*…; it would be better that nothing arose"), but into radical objectivism.

Christianity falls into neither nihilism nor objectivism: there is an exaltation of the individual without undermining the general; God's supreme individuality has created all individuals in an objective Universe that is susceptible to being understood by rational beings.

SÓLO UN DIOS PUEDE AÚN SALVARNOS[256]

"Sólo un dios puede aún salvarnos [*Nur noch ein Gott kann uns retten*]. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y con la poesía, un escenario para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso", dijo Heidegger[257].

Ese dios se nos hace esquivo. El dios de las religiones se muestra lejano para la humanidad. Quisiéramos un dios, pero un dios que nos hablara hoy, aquí y ahora, y que no se hubiera limitado a revelar su voluntad a los profetas de la antigüedad, a las gentes de un mundo que hoy nos resulta tan incomprensible, tan pretérito, tan ausente[258].

Ojalá hubiera alguien que nos escuchara en esta inmensidad de vacíos cósmicos, en este espacio gigantesco en el que sólo parece reinar el silencio, un

---

256 Texto escrito en 2009.

257 Así se pronunció el filósofo alemán en la célebre entrevista en *Der Spiegel* en 1966.

258 Es un sentimiento que recogió Antonio Machado en tres cantares enviados a Unamuno en 1913:

Señor, me cansa la vida,

tengo la garganta ronca

de gritar sobre los mares,

la voz de la mar me asorda.

Señor, me cansa la vida

y el universo me ahoga.

Señor, me dejaste solo,

solo, con el mar a solas.

O tú y yo jugando estamos

al escondite, Señor,

o la voz con que te llamo

es tu voz.

Por todas partes te busco

sin encontrarte jamás,

y en todas partes te encuentro

sólo por irte a busca

silencio atroz, demoledor, que nos atemoriza y que nos recuerda nuestra fugacidad y nuestra pequeñez. Ojalá hubiera un *alter ego* para esta humanidad que quiere respuestas a sus preguntas, para esta humanidad que busca, más aún, que le oigan. La humanidad se merece un dios. Aunque no existiera, la humanidad seguiría mereciéndolo. Merecemos que nuestras luchas y sufrimientos, y que la falta de palabras que calmasen nuestro clamor, hayan valido la pena.

El dios que la humanidad se merece se manifiesta en la filosofía, y en el arte, y en la ciencia, pero sobre todo en la filosofía. Ese dios esquivo quizá no nos sea tan remoto, porque también en la filosofía se puede discernir una palabra sobrehumana, un lenguaje que resume nuestras expectativas y un esfuerzo por crear que sirve de epítome inigualada de lo que la humanidad merece: un pensamiento que le dé vida. Y la humanidad vive gracias al pensamiento. Pensando, se adentra en el futuro, se descubre capaz de instaurar mundos, de crear horizontes que el ser todavía no ha desvelado, y se sabe a sí misma receptora de un poder que va más allá de todo poder mundano. La filosofía, el pensar para encender una luz que oriente nuestra existencia, es lo divino en la humanidad.

¿Cómo podríamos siquiera aspirar a encontrar lo salvífico fuera de la humanidad? ¿Quién entiende nuestra palabra si no es la humanidad? El mundo nos habla, pero su lenguaje nos resulta insuficiente. No es que el mundo nos sea ininteligible: es que no nos interpela. Sólo la humanidad, sólo el lenguaje que expresa el ansia humana de vivir y de crear un futuro humano, nos interpela. El dios que únicamente puede aún salvarnos tiene que hablar un lenguaje humano, tiene que ser capaz de escuchar nuestro grito, tiene que ser capaz de pronunciar una palabra de salvación.

El dios que todavía puede salvarnos se construye una morada en el pensamiento. Ese dios es el ser mismo que nos habla a través de la palabra pensada y proclamada. Parece que la cultura y el conocimiento son supra temporales, y la maravilla de la mente humana es que puede hacer suyo, en cada instante, un inmenso legado de sabiduría, de descubrimientos, de ideas, de propuestas, que sus antecesores le han legado. El ser humano edifica la historia cada día, más allá de tradiciones o modelos, pero no puede ignorar que está situado en un contexto, y que si verdaderamente quiere superarlo, debe conocerlo.

El pensamiento está llamado a redimir el poder humano, a transformarlo en un no-poder, en una no-carencia, en una energía verdaderamente libre, no condicionada por el ansia de dominio, sino que se ha convertido en un poder para el diálogo, para la comunicación, para el intercambio voluntario entre iguales.

La salvación divina que proclaman algunas religiones se anticipa en el *hic et nunc* de la historia cuando filosofamos, cuando hacemos del mundo y de la humanidad el objeto de nuestro pensamiento, cuando elevamos lo concreto a la categoría de lo universal, y cuando descubrimos lo infinito en lo finito. Anticipar significa

convertir lo futuro en presente, adueñarse del sentido del tiempo para no caer presos de la tiranía de lo aleatorio. Anticipar es así vencer la arbitrariedad de un futuro siempre abierto para expresar una voluntad que también quiere formar parte de él. Anticipar es, en suma, humanizar el tiempo.

El pensamiento y la poesía, la verdad y la belleza, anticipan la salvación ansiada, porque hacen que lo futuro habite ya en lo presente; construyen una morada para lo desconocido, y al traer lo desconocido, abren un nuevo rumbo a lo conocido. Lo desconocido desafía a lo conocido, pero salvación quiere decir que lo desconocido y lo conocido puedan encontrar finalmente una armonía utópica, una paz que desborda el poder de toda imaginación humana, pero que se presiente en la filosofía y en el arte.

La salvación anticipada en la filosofía, como símbolo de todo pensamiento y de todo arte, de todo intento humano por conocer y por crear un mundo que sea digno del ser humano y que haga justicia a sus aspiraciones de un escenario inagotable, en el que lo contradictorio deje paso a una síntesis final, refleja lo definitivo. Lo definitivo es el espíritu, lo que permanece más allá de lo diverso, lo que vincula lo diverso en cuanto que diverso, permaneciendo al margen de esa misma diversidad; el eterno "más allá", la ulterioridad perenne de todo ser, lo que da sentido a la propia diferencia. El espíritu es la ulterioridad, es el ser que se trasciende, es el pensamiento que se supera a sí mismo. Y la salvación es lo definitivo que trae el espíritu, anticipado en el pensamiento y en la poesía que edifican una historia y que son fruto de esa historia.

Salvar es, de esta manera, traer un espíritu, un espíritu que dé sentido a lo diverso y que por tanto constituya un mundo que sea significativo para todos. Salvar no es otra cosa que transmitir el gozo del sentido, permitiendo que todo en la realidad adquiera un significado y escape del horizonte letal del sinsentido. Salvar es hacer que nada haya sido en vano. La filosofía y la poesía dignifican la vida de la humanidad, y hacen que la historia no haya sido en vana. Ser partícipes de la misma humanidad que ha hecho posible que Platón escribiera sus *Diálogos* o que Beethoven compusiera sus sinfonías es proclamar que ha valido la pena vivir, que ha valido la pena nacer, gozar, sufrir y morir si con ello hemos sido capaces de transmitir al futuro un logro permanente, que nunca se extingue porque ha desvelado el espíritu, lo que une lo diverso, lo que no puede perecer porque es siempre válido e inspira a todas las épocas.

Razón crítica, razón instrumental, razón utópica…: lo que necesitamos es una razón salvífica, una razón que vaya más allá de la propia razón, una razón ulteriorizada, capaz de nutrirse de todos los modos posibles de racionalidad, y que no tenga miedo a ofrecer un horizonte de permanencia y de universalidad que, por qué no, pueda competir con el de las religiones. Una razón, en definitiva, que

aspire a anticiparnos una salvación, y quizá la salvación, como sentido en medio de la contingencia.

La humanidad no tiene paciencia para la espera escatológica, ni puede soportar, como el espíritu de Hegel, el dolor infinito. Ojalá llegue la salvación divina que proclaman muchas religiones, pero mientras tanto anticipémosla en la filosofía, pensando el mundo, la humanidad y la historia de tal forma que todos puedan encontrar un significado.

ALGUNAS RESEÑAS SOBRE PUBLICACIONES EN ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

1) Reseña de Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Akal, Madrid 2016. Traducción de Sabino Perea y revisión de Cristina Piña y María Condor[259].

Dentro de las antropologías ecológicas, el estadounidense Roy Abraham Rappaport (1926-1997) ocupa un lugar destacado. Esta tendencia se caracteriza por conceder una importancia decisiva al medio ambiente y a la capacidad humana de adaptación al entorno para explicar el desarrollo de una cultura. Su libro *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, de 1968, en el que examinaba prolijamente el sacrificio de cerdos entre los tsembaga como sistema de intercambio para saldar deudas contraídas con la esfera sobrenatural, puso de relieve la fecundidad de esta perspectiva para la antropología cultural.

La obra que tenemos ante nosotros representa una de las mayores aportaciones recientes a la antropología de las religiones. Publicada póstumamente por Cambridge University Press, en ella Rappaport, fiel a su enfoque más definitorio, propone analizar el papel de la religión en la forja de lazos adaptativamente provechosos entre el hombre y la naturaleza. La religión emerge así no como un subproducto de la evolución de la psique humana, sino como un elemento constitutivo de la propia naturaleza del *Homo sapiens*.

Asombra la notable erudición filosófica y teológica que exhibe Rappaport, amén de su constante voluntad de mostrar conexiones entre su metodología y las reflexiones de egregios pensadores como William James, Rudolf Otto y Émile Durkheim, con quienes entabla un interesante y aleccionador diálogo.

Para nuestro autor, el verdadero origen de la religión radica en la necesidad humana de crear rituales que restituyan el esquivo equilibrio entre una población humana y el medio a cuyas condiciones se afana en adaptarse de la manera más eficiente posible.

Ahora bien, ¿qué es la adaptación? ¿Cómo entenderla sin caer en tautologías panglossianas como las que tan agudamente denunció Stephen Jay Gould? A juicio de Rappaport, la adaptación de una cultura se relaciona con el mantenimiento de la verdad (p. 472), con el esfuerzo humano para autorregularse mediante la búsqueda de invariantes que disipen las tenaces sombras de lo fugaz y mudable.

[259] Reseña publicada en *Razón y Fe*, 1416 (2016), 371-373.

Para ello, y dada la ineluctabilidad del cambio, el hombre debe inventar significados que pretenden reconstruir el hipotético orden primigenio.

El ritual y su rol mediador entre el hombre y el medio nos suministran la fuente de la que dimana, en último término, ese fondo religioso ubicuo en prácticamente todas las culturas, cuyos vestigios más antiguos proceden del Paleolítico superior. Dimensiones más complejas, como lo sagrado, lo oculto y lo divino, brotan de ese suelo ritualístico del que nacen todas las religiones, sustentado sobre el imperativo de alcanzar una homeostasis entre el hombre y la naturaleza circundante.

El ritual propicia una unión entre lo lógico y lo afectivo, una fusión de razón y experiencia. Su objeto es lo santo, síntesis de lo sagrado y de lo numinoso, y en él "las concepciones más abstractas están ligadas a las experiencias más inmediatas y sustanciales" (p. 465). En el ritual, inexhausto manantial de símbolos, la religión fabrica la Palabra (p. 44). No es de extrañar que gran parte de la obra discurra en torno a las funciones que adopta el ritual (cuestión sobre la que versan los capítulos tercero, cuarto y quinto), fenómeno que Rappaport interpreta como la tentativa de elaborar una ontología del significado, deseo que no remite a leyes objetivas, al descubrimiento de normas decretadas por la naturaleza, sino a la deslumbrante creatividad humana, al intento desesperado de encontrar certezas en un mundo evanescente.

Como ilustrativamente sentencia Rappaport, "conocida la cantidad de energía, sangre, tiempo y riqueza gastada en la construcción de templos, en el mantenimiento de los sacerdotes, en los sacrificios a los dioses y en matar infieles, es difícil imaginar que la religión, tan extraña como puedan hacerla parecer algunas de sus manifestaciones, no sea de algún modo indispensable para la especie" (p. 18). Esta afirmación quizás no sea cierta para nuestro tiempo, pues las evidencias sociales indican que el ser humano puede vivir perfectamente sin religión. Aunque el antropólogo no deje de percibir cómo aspectos básicos de las religiones mutan y resurgen a través de distintas expresiones, el compromiso ritualístico que nuestro autor elucida con perspicacia ya no resulta inexorable para el hombre contemporáneo, libre y racional.

Rappaport se cuida mucho de advertir que no es su intención reducir la religión a su valor utilitario para la preservación de los equilibrios entre el hombre y el medio ambiente. Semejante función adaptativa no agota su significado más profundo, pero sí permite revelar los universales humanes que laten en la religión más allá de las religiones. La pregunta sobre las reivindicaciones de "verdad" que esgrimen muchas tradiciones teológicas es objeto, de hecho, de un hondo y sugerente tratamiento a lo largo de cinco capítulos (10-14). El undécimo es particularmente inspirador por las conexiones que esclarece entre conceptos como el *Logos* griego, la *Maat* egipcia, la noción zoroastriana de *Asha* y el *Rta* védico, evocaciones de un orden cósmico primordial e inalterable cuyas manifestaciones

han de presidir también la acción del hombre, para plasmarse en los más variopintos rituales religiosos. La teología se alza entonces como el desvelamiento de un "logos", de un orden cósmico que el hombre anhela trasladar a su vida social.

El hombre, en suma, encarna la autoconciencia de ese Logos universal impreso en las entrañas más íntimas e insondables del cosmos, por lo que Rappaport concluye su brillante investigación con una exhortación a la responsabilidad que ha de asumir nuestra especie: "Dados los poderes de la humanidad para construir y destruir su posición de dominio en los ecosistemas que ella misma puede desestabilizar, su responsabilidad (…) no puede ser únicamente para consigo misma, sino para el mundo en su totalidad" (pp. 526-527).

2) Reseña de Michael Murray y Michael Rea, *Introducción a la filosofía de la religión*, Herder, 2019, traducido por María Tabuyo y Agustín López[260].

En el ámbito continental, la filosofía de la religión suele concebirse como el intento de desentrañar la forma y el contenido de la "religión" más allá de las "religiones". Para ello, se estudia no sólo el desarrollo histórico de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sino las constantes que cabe identificar más allá de la prácticamente inabordable heterogeneidad cultural existente. Desde el siglo XVIII —en especial gracias al decisivo impulso que recibió del pensamiento kantiano—, la filosofía de la religión se ha afanado en identificar las categorías metafísicas, epistemológicas y éticas fundamentales que articulan las principales tradiciones religiosas del mundo. El cansancio ante la teología natural, es decir, ante la tentativa de deducir los atributos entitativos y operativos de Dios desde la razón pura, incentivó de manera significativa el desarrollo de una reflexión filosófica sobre la esencia y las manifestaciones de la religión, que se abstuviese de pronunciarse sobre la verdad de sus enunciados metafísicos básicos, como la existencia de Dios y la relación entre un hipotético ser supremo y la humanidad.

El libro que tenemos ante nosotros se sitúa en una corriente filosófica distinta a la que acabamos de describir. En la tradición anglosajona, la filosofía de la religión se contempla muchas veces como una continuación de las especulaciones metafísicas clásicas en torno a la existencia de Dios, la naturaleza del ser divino y cómo se relaciona con el hombre. La *Introducción a la filosofía de la religión* de Michael J. Murray y Michael Rea constituye un ejemplo perfecto de esta tendencia. No se trata de un libro que busque discernir las categorías comunes a tradiciones religiosas tan dispares como la hindú o la cristiana, sino que desde el primer

[260] Reseña publicada en *Razón y fe* 1432 (2018), 241-242.

momento deja clara su voluntad de justificar racionalmente los dogmas definitorios del cristianismo. Puede entonces interpretarse como una apologética de las religiones monoteístas y, más aún, del cristianismo, pues además de examinar cuestiones clásicas de la teología natural, como los argumentos a favor y en contra del teísmo (esto es, de la idea de un Dios personal) o el análisis metafísico de atributos divinos como la eternidad, la omnisciencia y la providencia, discute objeciones inveteradas a la visión teísta, como el problema del mal y el argumento de la ocultación de Dios. No obstante, el libro no esconde su compromiso incondicional con la teología cristiana. De hecho, consagra todo un capítulo al dogma de la Trinidad.

Es de agradecer el esfuerzo argumentativo y el rigor conceptual de los autores para ofrecer justificaciones racionales de las creencias cristianas, sin refugiarse en ambigüedades lingüísticas y en expresiones de cariz místico o poético, como tantas veces ocurre con muchos libros similares. También es loable la claridad expositiva y la honestidad con que examinan los argumentos contra el teísmo y, en general, contra elementos nucleares de la visión cristiana.

Sin embargo, las objeciones que pueden plantearse a este trabajo no son desdeñables. En efecto, semejante despliegue argumentativo no hace sino regresar a los argumentos clásicos (el ontológico, el cosmológico…), sin que se aprecie realmente alguna innovación conceptual relevante, máxime a la luz de los conocimientos científicos actuales. Invocar de nuevo argumentos como el que proclama que "todo ser es dependiente o necesario" (p. 219), que es tautológico, porque define al universo como dependiente o necesario (y, en términos estrictos, sólo sabemos que existan proposiciones necesarias, pero no objetos necesarios —al menos debería probarse, y no darse por supuesto—), o dar por hecho que "el universo empezó a existir" (algo que sencillamente no sabemos; la teoría del Big Bang no se pronuncia sobre el comienzo del universo en el tiempo: simplemente nos dice que el universo conocido procede de una explosión primordial), sin analizar, por ejemplo, la importante corrección al argumento de la imposibilidad de un regreso infinito en la cadena de las causas que dimana de los descubrimientos matemáticos de Cantor (que prueban la existencia de conjuntos infinitos numerables, lo que contradice a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino), no parece que agregue mucho a las discusiones tradicionales.

Además, el lector puede llegar a pensar que los autores cometen en ocasiones una falacia argumentativa. Según ellos, la razón humana, con independencia de su adscripción a un credo religioso, puede dirimir —o al menos esclarecer notablemente— cuestiones como la existencia de Dios y la naturaleza de sus atributos. Sin embargo, los autores apelan con frecuencia a argumentos históricos, extraídos de la Biblia, sobre todo cuando estudian dogmas como el de la Trinidad. Esta mezcla de argumentos racionales (universales) e históricos (contingentes) no

sólo no es fácil de defender en un libro de pretensiones metafísicas más que teológicas, sino que, si quisiera ser consistente, debería asumir las plenas consecuencias de semejante enfoque. No es coherente invocar argumentos bíblicos sin examinar cómo la crítica histórica encuadra muchos de los versículos en los que se inspiran. Por ejemplo, intentar justificar bíblicamente el dogma de la Trinidad, cuando está más que demostrado que ningún versículo (salvo el famoso *Comma Ioanneum*, que es una interpolación posterior) profesa una fe nítida en la unión de las tres personas en una misma naturaleza, parece ignorar todas las investigaciones histórico-críticas que tanta luz han arrojado.

El libro, en definitiva, versa sobre teología natural más que sobre filosofía de la religión, dado que se centra unilateralmente en una tradición religiosa (la monoteísta y, dentro de ella, la cristiana). Es, en cualquier caso, de agradable lectura y contribuye a sintetizar de manera clara y efectiva muchas cuestiones metafísicas fundamentales.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

EL *DISCURSO DE METAFÍSICA* DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ[261]

1. El *Discurso de metafísica* pudo haber sido escrito en 1684. En 1686 envió un manuscrito titulado *Discours de métaphysique* al conde de Hesse-Rheinfels con destino a Antoine Arnauld (1612-1694), a quien había conocido en París en 1673. Al final de la carta Leibniz añadió un resumen de los 37 párrafos del texto. Leibniz y Arnauld entablaron una extensa correspondencia sobre los temas suscitados por el discurso, que permaneció inédito hasta 1846, fecha en que fue publicado por Grotefend, quien lo había descubierto en la biblioteca de Hannover (que Leibniz dirigió durante la mayor parte de su vida). Reeditado en 1858 por Foucher de Carlil en el apéndice a sus *Nouvelle lettres et opuscules inédits;* Gerhardt lo incluyó en el tomo IV de las obras filosóficas (1880). En castellano, la mejor edición sigue siendo la de Julián Marías (1942), que es la que aquí hemos empleado.

2. Podemos distinguir cinco líneas temáticas en el *Discurso de metafísica.* En la primera, que comprende los párrafos 1-7, Leibniz trata la naturaleza de Dios, su perfección, sus acciones, sus atributos y su relación con las criaturas. En la segunda, que abarca desde el párrafo 8 hasta el 16, Leibniz estudia la substancia: las formas substanciales, las substancias individuales, sus acciones y el concurso extraordinario de Dios. En la tercera parte (párrafos 17-22), la noción principal es la de causalidad: desde la máxima subalterna de la que Leibniz deduce la ecuación de la energía cinética, hasta la conciliación de las dos vías, la de las causas finales y a de las causas eficientes, como medio de explicar las reglas de la naturaleza. Aborda también Leibniz la distinción entre fuerza y cantidad de movimiento, la oposición al materialismo que muestra Platón en el *Fedón* y el dinamismo intrínseco de los entes. En la cuarta (párrafos 23-29), Leibniz analiza el conocimiento y las ideas, para dedicar la quinta parte (párrafos 30-37) a la relación entre Dios y nuestras almas: el mal, la presciencia divina, el comercio del alma y del cuerpo, Dios como monarca de las más perfecta república y Jesucristo, Dios hecho hombre.

3. Leibniz comienza con la perfección de Dios: "La noción de Dios más admitida —dice— y más significativa que tenemos se expresa bastante bien en estos términos: que Dios es un ente absolutamente perfecto" (1) Al haber diversos

[261] Texto escrito en 2002.

grados de perfecciones en la naturaleza, es necesario decir que Dios las posee todas juntas. Ahora bien, omnipotencia y omnisciencia no encierran contradicción, por lo que son posibles. De ello se sigue que Dios obra del modo más perfecto, metafísica y moralmente. Leibniz rechaza las opiniones de quienes sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, o que sus reglas son arbitrarias: ya se dice en la Escritura que "vio Dios que era bueno" (Gn. 1,7). Además, considerando las obras se puede descubrir al artífice (Rin 1,20). "Es necesario, pues, que estas obras lleven en sí mismas su carácter" (2). Quienes dicen que las obras sólo son buenas por la voluntad de Dios y no por ninguna regla de bondad destruyen todo el amor de Dios y toda su gloria, pues no habría razón para alabarle ("sería igualmente loable haciendo lo contrario"-2-). Dios sería un déspota irracional. Descartes tiene que estar equivocado al afirmar que incluso las verdades eternas de la metafísica y de la geometría dependen de la voluntad de Dios. Pero Leibniz también critica a quienes creen que Dios podría haber obrado mucho mejor. He aquí su optimismo universal, su principio de la conveniencia: encontrarle faltas a Dios es contrario a la Sagrada Escritura y a la propia razón. Los que, con esas opiniones, pretender salvar la libertad de Dios, no hacen sino limitarla, pues Dios siempre obra con razón de su voluntad. Si Dios escogiese entre A y B sin razón alguna, "yo digo que esta acción de Dios, por lo menos, no sería loable; pues toda alabanza debe fundarse en alguna razón, que aquí no se encuentra *ex hypothesi*. Y yo creo, en cambio, que Dios no hace nada por lo que no merezca ser glorificado" (3). Prosigue Leibniz diciendo que es el conocimiento de esta gran verdad, a saber, que Dios siempre obra del modo más perfecto, el fundamento del amor que debemos a Dios. Difícil es amar a Dios cuando no se está dispuesto a querer lo que él quiere. Leibniz rechaza el quietismo, "la razón perezosa" de los antiguos. Hay que obrar según la *voluntad presuntiva* de Dios. Dios, aunque a veces no quiera los efectos de nuestra voluntad, si desea la recta intención. Dios siempre desea nuestra buena voluntad, y "a Él corresponde conocer la hora y el lugar propio para hacer que se logren los buenos designios" (4). Confianza: eso exige Dios de nosotros. El conocimiento de la razón de sus elecciones nos excede. Las perfecciones de los espíritus son las virtudes, por lo que el fin de Dios es la felicidad de estos espíritus. La razón siempre evita la multiplicidad innecesaria, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Dios tiende, pues, hacia la sencillez y la simplicidad, conformes con su esencia. Las voluntades o acciones de Dios se pueden clasificar en ordinarias *y* extraordinarias, siempre de

acuerdo con el orden general: "Lo que pasa por extraordinario lo es sólo respecto a algún orden particular establecido entre las criaturas" (6). Dios ha elegido el mundo más perfecto, el mejor de los posibles; el más sencillo y el más rico en fenómenos. La elección de Dios es "ese gran misterio del que depende todo el universo" (6). Los milagros, pese a ser contrarios a las máximas subalternas (a las reglas y leyes de la física), están de acuerdo con el orden general. La naturaleza es una ley, una costumbre de Dios. Leibniz distingue entre la voluntad general y la voluntad particular de Dios: Dios lo hace todo según su voluntad más general, pero también posee voluntades particulares que pueden ser excepciones a las máximas subalternas. Dios quiere toda acción que es buena en si misma; pero si sólo es buena de forma accidental, puede decirse que Dios la permite pero no la quiere, sabiendo que de los males puede obtener mayores bienes.

4. Las acciones de Dios se distinguen de las acciones de sus criaturas. Acciones y pasiones, dice, pertenecen a las substancias individuales. Se dice de algo que es una substancia individual "cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro" (8). El término del sujeto encierra siempre el del predicado: Dios, entendiendo la noción del sujeto, entiende directamente la de sus posibles predicados. Así pues, la naturaleza de una substancia individual es tal que de su noción se pueden deducir todos sus predicables. Los accidentes no encierran todos sus predicables. Sólo Dios tiene el privilegio de deducir *a priori* todos los predicados de un sujeto; que nosotros sólo podemos saber por experiencia. Ninguna substancia es enteramente semejante a otra. No sólo los ángeles constituyen especies por sí mismos: esto también se puede decir de todas las substancias. Cada substancia singular expresa todo el universo a su manera, en su noción se comprenden todos sus posibles predicables. Las substancias son de por sí perennes: sólo pueden comenzar por creación y perecer por aniquilación. Leibniz conserva en su sistema las formas substanciales de Aristóteles, si bien excluye su uso de la explicación de los fenómenos físicos. Las propiedades de los cuerpos no sólo proceden de las formas substanciales. Las formas substanciales definen la esencia de los entes. La forma substancial es lo que hace ser substancial en acto; de este modo dice santo Tomás que la forma es acto. Leibniz anuncia su revaloración de la Escolástica en el párrafo siguiente (11). Nadie puede dudar de las grandes aportaciones que los medievales hicieron a la teología y a la filosofía: san Anselmo, san Alberto, santo Tomás... "un tesoro de multitud de verdades importantísimas y absolutamente demostrativas" (11), que

constituyen la parte esencial de la filosofía perenne. La naturaleza de todo cuerpo no consiste sólo en la extensión, como pensaba Descartes. La realidad de los cuerpos consiste más bien en la fuerza. El alma caracteriza a la persona (la formaliza), que conoce y es consciente de sus propias acciones. Sólo las almas humanas serán susceptibles de castigo o recompensa. Ahora bien, puesto que Leibniz ha postulado que la noción de una substancia individual encierra todos sus posibles predicables, se anulará la diferencia entre verdades contingentes y necesarias, y la libertad humana no tendrá sentido. He aquí el problema de los futuros contingentes: éstos son seguros, pues Dios los prevé, pero no por ello necesarios. Leibniz expone su distinción entre verdades de razón y verdades de hecho: "Las verdades de razón son necesarias, y su opuesto imposible; y las de hecho son contingentes, y su opuesto es posible" *(Monado1ogía* 33). Las verdades de razón se deducen de las verdades eternas; las de hecho *ex hypothesi.* Así, los futuros contingentes son seguros, pero no necesarios, y sus opuestos son, por tanto, posibles. Aunque Dios escoja siempre lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto siga siendo posible en sí mismo. "Nada cuyo opuesto es posible es necesario" (13); pero todas las proposiciones contingentes tienen razones para ser así y no de otro modo. Las substancias creadas dependen de Dios: nada escapa a su omnisciencia. Cada substancia expresa una visión distinta que Dios tiene de la naturaleza. Las percepciones de todas las substancias se corresponden entre sí siguiendo ciertas razones o leyes. Dios es la causa de la correspondencia de sus fenómenos, de la conexión de las percepciones de las substancias, de modo que nuestras visiones puedan coincidir, aunque en diversos grados. "Si yo fuera capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o aparece ahora, podría ver en ello todo lo que me ocurrirá o aparecerá alguna vez" (14). Las acciones de unas substancias sobre otras aumentan o disminuyen el grado de su expresión. Todo lo que actúa se perfecciona, se extiende, aumentando su grado de expresión. En cambio, la que disminuye su grado de expresión padece. Los milagros están de acuerdo con el orden general de la naturaleza. La noción de cada substancia individual expresa el universo entero. Puede decirse que lo sobrenatural también está incluido en esa noción, por lo que el concurso extraordinario de Dios nos traslada a la esfera de lo sobrenatural. Ninguna criatura está capacitada para prever los concursos extraordinarios de Dios.

5. Leibniz desarrolla un experimento para demostrar que Dios conserva regularmente la misma fuerza viva, pero no la misma cantidad de movimiento. La

ecuación de la fuerza viva es la de la energía cinética: $\frac{1}{2}mv^2$. Aplicando la segunda ley de Newton:

$$\sum F = m \cdot a = m \cdot \frac{dv}{dt}$$

$$\int_a^b m \cdot \frac{dv}{dt} dr = \int_a^b m \cdot dv \cdot v \cdot cos\ \alpha$$

$$W = \frac{mv_b^2}{2} - \frac{mv_a^2}{2}$$

Esta fórmula también se puede deducir del siguiente modo:

$$v^2 = 2as \quad a = \frac{v^2}{2s}$$

$$F = ma \quad F = m\frac{v^2}{2s}$$

$$Fs = \frac{1}{2}mv^2$$

donde *a* es la aceleración, v la velocidad final, *s* la distancia, *F* fuerza y *m* la masa. En cualquier caso, el punto de partida es la segunda ley de Newton: la aceleración es inversamente proporcional a la masa en términos de la fuerza. La energía resultante es la fuerza por la distancia: la capacidad que tiene un cuerpo para realizar un trabajo. La energía cinética resulta, pues, de integrar el *momentum* (cantidad de movimiento), del producto de la masa por la velocidad. Leibniz considera que la distinción entre fuerza y cantidad de movimiento tiene implicaciones metafísicas de gran relevancia. No todo en los cuerpos es extensión: hay una fuerza intrínseca. Con ello, Leibniz consigue reconciliar el mecanicismo con la teoría de las causas finales, con la teleología. Dios lo hace todo de la mejor forma posible. En todo lo que Dios hace hay alguna razón, y de esa razón se deduce que Dios lo hace para un cierto fin. "Dios no hace nada por azar" (20), "no juega a los dados", diría Einstein. Dios es una inteligencia soberana *y* ordenadora. Leibniz encuentra en el *Fedón* un paralelo con sus opiniones. Sócrates creía haber encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres. Pero vio que no utilizaba para nada la mente, el *nous,* lo inmaterial, en lo referente a la ordenación de las cosas. Dice Sócrates que él no está sentado en la prisión por las articulaciones y tendones de sus huesos, sino por su propia decisión, por su propia inteligencia, que ha aceptado la condena de los atenienses *(Fedón* 96-100). La

refutación del materialismo que hace Platón es análoga a la refutación del mecanicismo que realiza Leibniz. Si los cuerpos sólo consistiesen en extensión y en el movimiento no hubiese más que un cambio topográfico (razonamientos meramente geométricos), es decir, si las reglas mecánicas no estuviesen supeditadas a la metafísica de algún modo, los fenómenos serían muy distintos. Sólo le queda a Leibniz conciliar las dos vías: la de las causas eficientes y la de las causas finales. Una y otra son buenas, dice. Atendiendo a la naturaleza del fin de un fenómeno, se puede explicar la producción de ese fenómeno. Así procedió Snellius al descubrir las reglas de refracción de la luz, indica Leibniz.

6. Vuelve Leibniz a tratar el tema de las substancias espirituales. La prueba *a priori* de san Anselmo (u ontológica, según Kant) de la existencia de Dios es bastante imperfecta. Del simple hecho de tener la idea del Ente Perfectísimo no se deduce su existencia: a menudo pensamos en cosas imposibles. Primero se ha de demostrar que la noción de Dios es posible. El argumento anselmiano prueba que, si Dios es posible, existe necesariamente. Ahora bien, "sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consecuencia ninguna contradicción, basta sólo esto para conocer la existencia de Dios *a priori" (Monadología* 45). Dios es el *ens a se.* Para entender la naturaleza de las ideas Leibniz alude a la variedad de conocimientos. Hay conocimientos *confusos, claros, distintos, adecuados, intuitivos y supositivos.* De la definición nominal de un objeto no se deduce su posibilidad (Leibniz menciona el ejemplo de un tornillo sin fin). En la definición real se da a conocer la posibilidad de una cosa. Pero las verdades no son arbitrarias ni dependen de los nombres: éstas son objetivas. De las cosas imposibles no tenemos ninguna idea. "Sólo cuando nuestro conocimiento es *claro* en las nociones confusas, o cuando es *intuitivo* en las distintas, vemos su idea entera" (25). Leibniz se muestra contrario a Locke, quien piensa que la idea es una realidad psíquica que sólo existe mientras es pensada. La idea es el objeto inmediato y subsistente del pensamiento. Tenemos en nosotros todas las ideas. Al igual que para Platón, conocer es recordar (teoría de la reminiscencia), pero esto no implica la preexistencia de las almas (que Platón expone detalladamente en *Fedón* 75ss, "nuestras almas existen antes de nacer nosotros"). Nuestra alma sólo necesita *animadversión,* volver la atención a las verdades. Aristóteles comparaba nuestra alma con unas tablillas vacías, donde hay sitio para escribir. Todo lo que hay en nuestro entendimiento procede de los

sentidos. Pero en las verdades metafísicas nuestra alma va más allá de lo sensible. Leibniz distingue entre las expresiones que ya están en nuestra alma, las *ideas,* y las que se forman, que denomina *nociones* o *conceptos.* "Es siempre falso decir que todas nuestras nociones vienen de los sentidos que se llaman exteriores, pues la que tengo de mí y de mis pensamientos, y por consiguiente del ser, de la substancia, de la acción, de la identidad y otras muchas, vienen de una experiencia interna" (27). Sólo Dios se comunica con nosotros de forma inmediata. Vemos no *en* Dios, como diría Malebranche, sino *por* Dios. Las ideas que tenemos proceden de la acción continua de Dios sobre nosotros. Dios es "la luz verdadera que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre" (in 1,9), "el intelecto agente" de Aristóteles, si bien éste no ha de ser interpretado como lo hicieron los averroístas latinos, Guillaume de Saint-Amour entre otros, afirmando que existe único entendimiento universal. Pensamos con nuestras propias ideas y no con las de Dios. El alma no puede ser mera potencia pasiva; hay algo activo en ella.

7. Dios no obliga a nuestra alma: sólo le hace seguir las reglas establecidas. Dios conserva la libertad individual. La voluntad siempre tiende al bien, real o aparente (doctrina peripatética). El alma no puede quejarse; las determinaciones de Dios son imprevisibles, por lo que el alma no sabe que va a pecar, sólo que ya ha pecado. Dios posee la noción de Judas, y sabe que va a pecar. Sólo cabe preguntarse por qué Dios hace que esa noción se realice en un hombre concreto. Sólo habrá respuesta para esa cuestión, dice Leibniz, en la vida futura. Dios sacará de él bienes mayores (como ya postulaba san Agustín). Lo que es evidente es que "Dios no es la causa del mal" (30). El hombre poseía ya una imperfección o limitación derivada de su carácter contingente antes de la caída de Adán. Leibniz sigue a san Agustín al afirmar que la raíz del mal está en la privación. Dios concede su gracia a quien le place, y mediante esa gracia se produce la salvación de las almas. El hombre tiene que cooperar con sus obras. Persiste el problema de por qué Dios concede a algunos más gracia que a otros. Para tratar este tema Leibniz hace referencia a la *ciencia media* del jesuita español Luis de Molina, según la cual hay tres tipos de intelección en Dios: la simple, por la que conoce los posibles; la de la visión, por la que conoce los acontecimientos reales (pasados, presentes y futuros para sus criaturas); y la media, que le permite conocer los futuribles o condicionales. Leibniz cree que el problema debe resolverse afirmando que tiene que haber entre los entes posibles la persona de Pedro o Juan, "cuya noción o idea contiene toda esta serie de gracias ordinarias o extraordinarias y todo el resto de estos

acontecimientos con sus circunstancias" (31). Los designios de Dios son, sin embargo, inescrutables; por ello concluye Leibniz que hay motivos ocultos en la elección que Dios hace de un ente posible en lugar de otro que no somos capaces de conocer (la gloria de Dios y la manifestación de su justicia). Los principios que acaba de exponer son útiles en materia de piedad y religión: Dios está con nosotros *(Emmanuel,* Is 7,14; 8,8-10; Mt 1,23) y está unido íntimamente a todas sus criaturas a medida de las perfecciones de éstas. Las acciones de las demás substancias sobre mí simplemente determinan, pues sólo Dios obra sobre mí, "sólo Él puede hacerme bien o mal" (32). Pero, prosigue Leibniz, hay también razones particulares. La espontaneidad es natural a toda substancia, pero la libertad exige la presencia de varios posibles que se puedan escoger. Leibniz menciona a santa Teresa de Jesús al respecto: "Una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo" (32). Y esa alma es inmortal; los cambios materiales que afectan a la masa corpórea no la afectan. El gran misterio de la unión del alma y el cuerpo está estrechamente relacionado con la teoría leibniciana de la armonía preestablecida. Cada substancia armoniza con las demás en un perfecto orden ontológico creado por Dios; "todo lo que acontece al alma y a cada substancia es una consecuencia de su noción, y, por tanto, la idea misma o esencia del alma lleva consigo que todas sus apariencias o percepciones tengan que surgirle *(sponte)* de su propia naturaleza" (33). Así se explica que haya percepciones confusas: nuestra alma no puede atender a todo en particular. Ninguna substancia perece, sólo se transforma (cambia de forma substancial) o se convierte en otra. La diferencia entre alma y espíritu es que los espíritus son capaces de reflexionar sobre sus propias acciones. Por ello, sólo los espíritus tienen cualidad moral. "Pero el alma inteligente, que conoce lo que es y puede decir ese *yo,* que dice mucho, no sólo permanece y subsiste metafísicamente, mucho más que las otras, sino que además permanece moralmente la misma y constituye el mismo personaje" (34). Puesto que para Leibniz todas las substancias son de por sí subsistentes (se originan por generación, y desaparecen por aniquilación), la inmortalidad del alma no se refiere a su simple permanencia, sino al recuerdo de la identidad personal, de la biografía de cada particular. Prescindiendo de las circunstancias que han afectado y determinado a cada particular destruimos su yo, que es intransferible. Dios conservará nuestra substancia y nuestra persona. Por lo tanto "hay que unir la moral a la metafísica; es decir, no hay que considerar a Dios como principio y

causa de todas las substancias y de todos los entes, sino también como jefe de todas las personas o substancias inteligentes y como monarca absoluto de la más perfecta ciudad o república" (35). Siendo Dios el espíritu más perfecto, la inteligencia más grande, comunica sus acciones y voluntades a los espíritus, su amor y su benevolencia. Y los espíritus expresan a Dios, mientras que las demás substancias expresan más bien al mundo. Dios busca siempre la máxima perfección posible, y por ello cuida de un modo especial de cada espíritu. "Así, la cualidad que tiene Dios de ser El mismo espíritu antecede a todas las demás consideraciones que puede tener respecto a las criaturas: sólo los espíritus están hechos a su imagen (...). Un espíritu vale por todo un mundo" (36). El espíritu no sólo expresa el mundo, como hacen las demás substancias, sino que posee la facultad de conocerlo y gobernarlo. Esa cercanía a la divinidad contribuye a la gloria de Dios. La humanización de Dios responde a la condición espiritual de los hombres: Dios viene al mundo como "príncipe de sus súbditos (…); la máxima felicidad posible de sus habitantes, resulta su ley suprema. Pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los entes" (36). El principio de la conservación de las personas, que expone Leibniz más adelante, afirma que los espíritus no sólo han sido creados para vivir siempre, sino que además conservan su cualidad moral y el conocimiento de sí mismas. "Como Dios es al mismo tiempo el más justo y bondadoso de los monarcas, y no pide más que la buena voluntad, con tal que sea sincera y seria, sus súbditos no podrían desear mejor condición, y para hacerlos perfectamente felices sólo quiere que lo amen". El amor es, pues, la respuesta de los espíritus a la gracia inefable de Dios.

El *Discurso de metafísica* termina destacando la grandeza de Jesucristo, que "ha descubierto a los hombres el misterio y las leyes admirables del reino de los cielos y la magnitud de la suprema felicidad que Dios prepara a aquellos que lo aman" (37). El Evangelio, la Buena Nueva de la salvación de los hombres, "ha cambiado enteramente la faz de las cosas humanas". Y Dios prepara la dicha eterna de quienes lo aman, de los justos y de los buenos que han correspondido a la magnanimidad de Dios con sus criaturas.

EL CONOCIMIENTO A LA LUZ DE LA *KRITIK DER REINEN VERNUNFT* DE IMMANUEL KANT[262]

La influencia del pensamiento de Immanuel Kant en la historia de la filosofía se caracteriza no por aportar nuevas luces a un problema determinado o a una línea de pensamiento concreta que se hubiese desarrollado en los últimos tiempos, sino por ofrecer una forma en muchos aspectos completamente nueva de concebir el mundo y el hombre. De la máxima originalidad de su obra fue consciente el mismo Kant, quien, al comparar su trabajo al que Copérnico había realizado en Astronomía, da una idea de lo novedoso de sus reflexiones. El cambio drástico de la perspectiva filosófica que introduce Kant constituye de algún modo una alternativa estructural a la filosofía clásica que desde Aristóteles había dominado el pensamiento occidental (persistiendo incluso después de Descartes, quien, a pesar de manifestar evidentes discrepancias en muchos puntos de su filosofía con la del Estagirita, no efectuó un giro tan radical hacia la filosofía trascendental). Se impone, en consecuencia, buscar vías coherentes de integración entre dos sistemas tan grandiosos, entre dos concepciones del mundo coincidentes en muchas de sus consideraciones y que aportan igualmente luces válidas sobre el Universo y sobre el misterio del hombre que conoce y se afana por llegar a la esencia de todo cuanto es. Conscientes de las dificultades que esta empresa comporta, y pretendiendo únicamente esbozar una somera línea que clarifique un posible método de integración entre ambas perspectivas filosóficas, nos limitaremos en el presente ensayo a ofrecer un análisis breve de la epistemología kantiana.

El inicio de su afamado libro no puede ser más taxativo: "No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia" (B1), esto es, mediante objetos que o bien producen por sí mismo representaciones o bien estimulan la capacidad del entendimiento de elaborar distintas síntesis a partir de tales representaciones. La confianza en la experiencia, cuestión clave en Descartes, será tratada posteriormente por Kant, pero lo que ahora interesa es precisamente si la experiencia en cuanto tal puede considerarse como una fuente de conocimiento auténtico, esto es, como un remedio de alcanzar nuevas verdades a partir de datos ya puestos en el conocimiento por elementos externos a nuestra propia subjetividad. Seguramente muchos filósofos se habrán sentido tentados de

[262] Texto escrito en 2002.

acudir a la experiencia como la prueba irrefutable de sus doctrinas, al igual que el Dr. Samuel Johnson trató de desmentir el idealismo dogmático del Obispo Berkeley dando un puntapié a una piedra. Es necesario señalar que la experiencia no es la instancia suprema para la Filosofía, así como lo es para las ciencias empíricas, puesto que la Filosofía ansía trascender la propia experiencia, llevar el conocimiento humano a una esfera superior de actividad cognitiva que le permita analizar la propia experiencia desde sus fundamentos. Tampoco la experiencia es la instancia máxima de la Ciencia: la realización de experimentos lleva implícita una determinada construcción no sólo teórica sino práctica que indica una interacción dinámica entre sujeto y objeto. La Ciencia no es totalmente objetiva: su grandeza reside en su capacidad de integrar de modo eminente la objetividad con la subjetividad, lo que podríamos identificar con lo práctico con lo que podríamos asociar a lo teórico, dando resultados que aún hoy maravillan a nuestro intelecto. Kant advierte que la importancia de la experiencia no radica por tanto en su condición de "instancia empírica" capaz de juzgar los raciocinios erróneos de nuestro entendimiento, sino en su capacidad de ofrecer nuevos objetos que posibilitarán una ulterior síntesis: la experiencia, en conjunción con el entendimiento (lo externo y lo interno), constituyen en consecuencia las dos fuentes primordiales de conocimiento.

No todo nuestro conocimiento procede de la experiencia (B2). En efecto, la experiencia no puede ser, ni mucho menos, la fuente exclusiva de conocimiento. Una vez los objetos dados por la experiencia son asimilados por la mente humana como susceptibles de posterior construcción teórica es necesario suponer la existencia de un principio intelectual activo en el hombre que permite reconocer los datos mismos de la experiencia y elaborarlos; un punto *a quo*, un *a priori* previo a toda síntesis y que por tanto precede la experiencia también en el orden temporal, una especie de estructura abductiva (empleando la terminología de Charles Pierce). Emerge indómita la cuestión del conocimiento *a priori* y del conocimiento *a posteriori*. ¿De qué forma participa el intelecto humano, la subjetividad humana en cuanto sí en el acto cognitivo? ¿Se reduce nuestra capacidad de conocer a la experiencia? Desde estas consideraciones postulará Kant que "estamos en posesión de determinados conocimientos *a priori* que se hallan incluso en el entendimiento común" (B4). Necesidad y universalidad son los criterios que determinan el conocimiento *a priori*: los juicios inducidos mediante contraste empírico de datos exigen, para ser trasladados al plano teórico,

una universalización, problema clave en la filosofía de la Ciencia de Karl Popper. La presencia constante de juicios no empíricos en la esencia misma del conocimiento empírico obliga a Kant a postular la "necesidad de una ciencia que determina la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*". Ha sido una de las grandes aspiraciones de la mente humana a lo largo de los siglos el poder traspasar el mundo de los sentidos, sumergiéndose en un territorio donde la experiencia no es ya guía de rectificación. Los vaivenes del conocimiento humano por tan misteriosos parajes han legado tres cuestiones fundamentales: Dios, la libertad y la inmortalidad. Innumerables discusiones, tesis mayoritariamente contradictorias, centenares de teorías, de dudas, de refutaciones, de afirmaciones, etc., han caracterizado el devenir histórico de esta ciencia: la Metafísica, que remonta sus orígenes a la especulación griega, la cual estaba para Aristóteles en posesión del grado más elevado de abstracción. Los imponentes edificios teóricos construidos sin la luz de la experiencia o, como en el caso de Aristóteles, con luces iniciales rápidamente excedidas por el razonamiento metafísico, le hacen a Kant preguntarse si realmente es legítimo edificar una ciencia sin duda tan tentadora aun a riesgo de no ser capaces de demostrar las afirmaciones expuestas. Cómo es posible, pues, que el entendimiento adquiera todos esos conocimientos *a priori* basándose exclusivamente en la no contradicción (en la Lógica, como ocurre en Leibniz y en Wolff), y que hombres como Platón se atrevieran a volar "en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas" (B9), sin darse cuenta de que en realidad no lograban avanzar nada al carecer de un firme punto de apoyo, de una palanca como la de Arquímedes con la que sí podrían haber levantado el mundo: la experiencia.

Hay dos tipos de juicios para Kant: analíticos y sintéticos. Puesto que todo juicio consiste en establecer una relación entre sujeto y predicado, en el caso de los juicios analíticos esta relación se limitará a la identidad entre el sujeto y el predicado, mientras que los juicios sintéticos añaden al concepto del sujeto un predicado que no podía deducirse de él por puro análisis. Los juicios sintéticos son extensivos porque amplían el marco de nuestro conocimiento. "Los juicios de la experiencia, como tales, son todos sintéticos" (B11), algo sin duda evidente: un juicio analítico de la forma "la casa negra es negra" no necesita fundarse en la experiencia. La experiencia es el vínculo entre lo *a priori* y lo *a posteriori*: ella permite sintetizar un predicado no deducible de un cierto sujeto. Según el esquema anterior cabrían cuatro tipos de juicios: analíticos *a priori*, analíticos *a posteriori*, sintéticos *a*

priori y sintéticos *a posteriori*: analiticidad y apriorismo es en realidad una combinación tautológica, como también lo es sinteticidad y carácter *a posteriori*. No lo es sin embargo sinteticidad y apriorismo, y de hecho el grueso de la crítica kantiana de la razón especulativa versará sobre la posibilidad de estos juicios. Silencia Kant la naturaleza de los juicios analíticos *a posteriori*, de la misma forma que Aristóteles no podía concebir los entes móviles, como los naturales, y no-independientes, como los matemáticos (atribuyendo a la materia ese carácter de indeterminación y de ininteligibilidad). ¿Caben juicios analíticos *a posteriori*, una especie de necesidad intuida mediante la experiencia? Un juicio de estas características sería, en realidad, idéntico a un juicio sintético *a priori*: uno y otro construirían en el terreno de lo *a priori*: el juicio analítico *a posteriori* no haría sino basar una deducción en la experiencia, y el juicio sintético *a priori* una construcción en la deducción lógica. Como es imposible fundar todos los juicios lógicos en la experiencia (entes matemáticos y geométricos, o propiedades como la exactitud absoluta, sólo son concebibles en el ámbito ideal, no en el empírico), sería inevitable trascender la propia experiencia.

Afirma Kant que todos los juicios matemáticos son sintéticos. Sin embargo, que el análisis matemático ascienda en grado de dificultad no tiene por qué implicar intuición y por tanto construcción. Los juicios matemáticos son deducibles lógicamente, como en el caso de las proposiciones euclidianas y aun de las proposiciones de las geometrías no euclídeas, a partir de unos axiomas nunca absolutos (esto es, completos y consistentes, como demuestra el teorema de Gödel). En las geometrías no euclídeas, como la elíptica y la hiperbólica, se establecen proposiciones contrarias a la intuición y sin embargo consistentes dentro de su propio arco axiomático. No hay, en consecuencia, construcción alguna, sino sólo deducción dentro del ámbito de la posibilidad lógica. Gödel demostró que no es posible establecer un conjunto finito de postulados que permita clasificar cualquier afirmación matemática entre los teoremas o no. En el caso de los juicios de las ciencias naturales sí está claro que existen juicios sintéticos *a priori*: conceptos como el de espacio y tiempo absolutos, la conservación de la materia-energía, etc., no son deducibles sin más del análisis empírico de los fenómenos. La Metafísica pretende, por esencia, componerse de proposiciones sintéticas *a priori*. El problema general de la razón pura será por tanto "cómo es posible la Metafísica en cuanto disposición natural" (es decir, inclinación ineludible de nuestra mente).

Contrariamente a Aristóteles, Kant no pretende establecer un *órganon*, sino un *canon*, una regla de la razón pura que delimite la legitimidad de sus inferencias. La perspectiva kantiana será por tanto trascendental: "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*" (A12). Advertimos en esta sentencia un cambio de paradigma radical en el desarrollo del pensamiento filosófico occidental: no se trata ya de analizar el valor de los objetos en cuanto tales, sino cómo es posible fundar racionalmente el que nuestro entendimiento conozca tales objetos y llegue incluso a efectuar inferencias que trascienden el plano de lo empírico. Se juzga no las cosas, sino el entendimiento que se propone conocer de las cosas.

La Estética trascendental es la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*. A través de la sensibilidad se nos dan los objetos, que serán posteriormente pensados por el entendimiento. El espacio y el tiempo son dos formas *a priori*, puras de la sensibilidad. Previos a toda experiencia son los conceptos de espacio y de tiempo. El espacio, a juicio de Kant, no es un concepto empírico que se haya extraído de experiencias externas (A24), sino una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Es imposible representarse la falta de espacio: el espacio en sí mismo es una condición de posibilidad de los fenómenos. Contra Leibniz, el espacio no es un concepto discursivo de relaciones entre cosas en general, porque sólo es posible representarse un espacio único. Es, además, una magnitud dada infinita. En época de Kant no se habían desarrollado plenamente aún las geometrías no euclídeas. Es por ello comprensible que Kant atribuyera a la tridimensionalidad del espacio un carácter apodíctico. Sin embargo, a la luz de las nuevas teorías, podemos afirmar que lo necesario es que el espacio tenga *n* dimensiones. Y con respecto a la Teoría de la Relatividad General y a su concepción del espacio, cuyas propiedades geométricas vienen condicionadas por la materia, no es legítimo afirmar sin más que contradice y desestima la estética trascendental de Kant: lo que hace es matizar sus afirmaciones y dinamizar u objetivizar, por así decirlo, el espacio, frente al estatismo newtoniano que Kant siempre tuvo como referente en la elaboración de sus teorías filosóficas. Lo que urge ahora es determinar de qué modo son compatibles ambos conceptos: el del espacio como semisubjetivo y semiobjetivo, como semisubstancial y semiaccidental. El espacio no puede, y mucho menos a la luz de las teorías de Einstein, ser considerado un ente substancial susceptible de que se le atribuyan

propiedades concretas. El espacio aparece como una condición insoslayable de lo material: materia y dimensionalidad son conceptos inseparables, y esto es perfectamente entendible con la teoría de los campos ya iniciada por Faraday en su estudio de los fenómenos electromagnéticos. El espacio se erige así en un puente entre el mundo de la posibilidad y el mundo de la realidad, entre lo lógico y lo real, lo subjetivo y lo objetivo. El espacio curvo de Einstein es inherente a los objetos. Kant es precisamente quien adquirió conciencia de la necesidad de integrar ambas concepciones del espacio: "Afirmamos, pues, la realidad empírica del espacio (…), pero sostenemos, a la vez, la idealidad trascendental del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas" (A28). Concluye Kant que este concepto trascendental de espacio apoya la tesis de que nada cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí. ¿Cómo evitar tan pesimista tesis? Limitando la idealidad trascendental del espacio, más en consonancia con las teorías de Einstein, y postulando un justo medio entre idealidad y realidad, un justo medio entre la posibilidad y la realidad, una generalización del carácter mediador el espacio que fundamente su propia naturaleza, y que en virtud de su condición ultraformal (esto es, ultrarreal y ultrapotencial) podríamos denominar "superforma". El tiempo es concebido por Kant como la forma del sentido interno, la condición formal de todos los fenómenos. Los fenómenos son inconcebibles sin sus relaciones temporales: materia (incluyendo masa, carga eléctrica, etc.), espacio y tiempo son tras conceptos irreductibles.

La Lógica Trascendental "sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos *a priori*" (A57). Ésta se divide a su vez en analítica trascendental y en dialéctica trascendental, ocupándose, respectivamente, de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de la dilucidación de las inferencias ilegítimas efectuadas por la razón pura, de las ilusiones de la razón humana, que conducen a paralogismos y antinomias. A la analítica trascendental corresponde una de las secciones más interesantes de la filosofía kantiana: la deducción trascendental de las categorías. "Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*" (B94). Los conceptos mediatizan el pensar, constituyen la funcionalidad del entendimiento. Procede Kant en consecuencia a buscar todas las funciones del

entendimiento identificando, en primer lugar, las funciones de unidad en los juicios. Conociendo las funciones lógicas elementales del acto de juzgar, será posible inferir los conceptos puros del entendimiento, las unidades del pensar, las categorías, o conceptos máximos de nuestro intelecto. Habiendo doce tipos de juicios (según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad), podrán distinguirse doce categorías. Hemos de decir que la Lógica moderna en cuanto tal no desestima el planteamiento kantiano, y que de hecho la nueva lógica modal de Kripke y Putnam confirma la importancia otorgada por Kant a los juicios de modalidad. El intento de Kant de hallar los fundamentos mismos de la síntesis que establece el entendimiento con los objetos dados por la experiencia se presenta como perfectamente legitimado, y su cambio de perspectiva (la logicización de las categorías) con respecto al planteamiento de Aristóteles ha abierto nuevos horizontes a la Epistemología de indudable importancia, y de consecuencias amplísimas a la hora de afrontar uno de los problemas fundamentales de la Filosofía: la relación entre el pensamiento y el mundo, así como el carácter del lenguaje mediador entre ambos. Las categorías son los principios de la síntesis, esto es, las unidades que agrupan y limitan la multiplicidad de fenómenos, haciéndolos inteligibles para el entendimiento. Las categorías son deducibles lógicamente (como demuestra Kant); a partir de la consideración del número total de juicios posibles; pero también es posible hacerlo metafísicamente, siguiendo el esquema de tesis, antítesis y síntesis de Hegel: la unidad afirma, la pluralidad niega la unidad; la totalidad integra unidad y pluralidad; la realidad es afirmación; la limitación pone en conjunción realidad y negación; inherencia y subsistencia se oponen, así como causalidad y dependencia, siendo integrados en el concepto de comunidad o de acción recíproca entre agente y paciente; la necesidad constituye la síntesis de posibilidad y de realidad, etc. Las categorías kantianas son expresión fiel del modo en que el entendimiento (la subjetividad humana) procesa la multiplicidad fenoménica; las categorías de Aristóteles, en cambio, se centran principalmente en el modo en que el objeto es conocido, en el modo en que el sujeto gravita en torno al objeto. La arbitrariedad en la elección de muchas de sus categorías hizo sospechar a Kant que el Estagirita carecía de principio, habiéndolas reunido al azar. Falta en ambos autores una consideración de las categorías superformales: principio, fin y desarrollo, que sintetizan, a su vez, las categorías subjetivas y objetivas, y que constituyen por tanto la expresión máxima del acto cognitivo. En cuanto a los trascendentales de la filosofía clásica,

Kant los considera meros requisitos lógicos de todo conocimiento de las cosas en general (B114). Los trascendentales se subordinan en esta forma a las categorías, constituyendo reglas lógicas universales de concordancia del conocimiento consigo mismo. Sin embargo, parecería más conveniente asociar los trascendentales a las categorías superformales[263]: la unidad es el principio de toda actividad cognitiva (síntesis categórica de la multiplicidad); la búsqueda de la verdad es la motivación incesante de toda actividad intelectual, y en el bien y la perfección radica la finalidad auténtica del conocimiento. Son, pues, trascendentales porque traspasan los límites de la oposición subjetividad/objetividad y remiten a la finalidad verdadera y última del conocimiento humano. Entre sujeto y objeto existe una reciprocidad categórica, pues ambos forman parte de una común y única realidad: en virtud de esta reciprocidad se establece un fundamento *a priori*, que no es otro que el de la posibilidad (verdadera síntesis de los trascendentales clásicos). Así, podemos conocer la cosa en sí, porque todo nuestro conocimiento no es mera construcción (jamás podrías construirse a sí mismo, violando la correcta Lógica), y en consecuencia la Metafísica quera ratificada como ciencia, en lo que podría denominarse "Lógica-Metafísica", o integración de lo puramente analítico con lo sintético *a priori*.

Las categorías son el *a priori*, la síntesis misma del entendimiento previa a todo acto empírico. El *cogito* cartesiano puede contextualizarse de este modo como la expresión de la superforma en el sujeto. "El *yo*-pienso expresa el acto de determinar mi existencia" (B157): el acto de pensar determina la subjetividad el cognoscente. Todo acto de entendimiento o de sensibilidad ha de ir acompañado, como dice Kant (B132), por el *yo pienso*; la intuición es una representación anterior a todo pensamiento. Pero el pensar no es ni mucho menos antecedente con respecto al ser: el pensar es una consecuencia del ser como sujeto racional; el ser

[263] Para Kant, con puros conceptos no puedo llegar a descubrir nada (frente a las pretensiones de la metafísica). He de quedarme sólo en el orden fenoménico. Creo, en cambio, que es posible adoptar una idea dinámica del concepto, de un concepto abierto que integra dimensiones del ser y genera sistemas, relaciones: un orden superformal, donde se asume la pluralidad de lo singular y se manifiesta lo común, percibiendo la cohesión cósmica. Con puros conceptos puedo llegar a percibir un orden metafísico, aunque nunca penetre en su totalidad, desde su misma dimensión, porque parto de planos inferiores separados por infinitas barreras.

en modo subjetivo se expresa máximamente en el pensar. Por tanto, toda acción del sujeto máximo (el racional) lleva implícita el *cogito* de Descartes. Pero este principio está subordinado al principio de no-contradicción (que para Aristóteles y para Leibniz era el principio máximo del ser), y en consecuencia de él sólo podemos deducir que todo cuanto concierne al sujeto en su condición cognoscitiva se fundamenta esencialmente en su capacidad de pensar, y que del hecho de pensar podemos deducir su subjetividad y su posibilidad de elaborar síntesis mediante el entendimiento y la sensibilidad. Un entendimiento que intuyera en sí mismo no requeriría síntesis alguna, y por tanto las categorías perderían toda su vigencia (B145). Todo su conocimiento se reduciría a un *reconocimiento*, a una identificación de lo que el propio sujeto pone como *datum* y elabora en el proceso de síntesis trascendental. Es sencillo advertir que un entendimiento de semejantes características habría de ser, necesariamente, el entendimiento divino, que es en sí mismo las Verdades Eternas. Dios no necesita elaborar síntesis alguna entre los objetos de la sensibilidad y las categorías del entendimiento (la estructura de su subjetividad), sino que en Él todo se encuentra unificado.

Kant se apresura a clarificar que el uso de las categorías más allá de su aplicación a los objetos de la experiencia como unificadores de la multiplicidad fenoménica es ilegítimo, y que por tanto emplearlas con un uso puramente especulativo sería del todo erróneo. Las categorías son *formas del pensamiento* (B150), que sólo adquirirán determinación al ser aplicadas a objetos procedentes de la sensibilidad. Las categorías son, por así decirlo, estructuras *abiertas*, posibilidades del pensamiento. De las consideraciones precedentes sobre la sensibilidad y el entendimiento extrae Kant una consecuencia sin duda relevante: "Sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno" (B156), ya que toda intuición interna debe fundarse en el tiempo, que es en sí mismo una forma pura de la sensibilidad puesta por el propio sujeto. Habría siempre un elemento de la subjetividad (en este caso el tiempo) en el conocimiento de la objetividad, y por tanto no sería posible aprehender la objetividad "en sí misma", en su plenitud. La reformulación de la estética trascendental kantiana a la que hemos aludido en líneas anteriores nos obliga a revisar esta aserción: el espacio y el tiempo no son entidades puramente formales fruto de nuestra subjetividad; constituyen entidades superformales, modos de reconocimiento del sujeto en la objetividad (asimilando una perspectiva fenomenológica) y de la objetividad en la subjetividad, y por tanto

sí es posible conocer la objetividad en su plenitud, sin penetración alguna del sujeto, teniendo en cuenta la naturaleza semiobjetiva del espacio y del tiempo. Podría objetarse a esta afirmación que una naturaleza parcialmente objetiva sólo permite un conocimiento parcial de las esencias. En efecto, esta conclusión es correcta: en ningún momento hemos pretendido deducir que el entendimiento humano sea capaz de conocer las esencias en su plenitud y en su totalidad: esto sólo le está reservado al entendimiento divino, supratemporal y supraespacial, que en cuanto Principio y Fin de todas las cosas posee la razón máxima de todo cuanto es. Sin embargo, mientras que para Kant el ámbito de los nouménico está completamente vetado para el entendimiento humano, aun en sus formas más elementales, desde esta perspectiva sí podemos afirmar que el entendimiento humano puede penetrar en el mundo de las esencias.

Para Kant toda intuición ha de ser sensible. Surge el problema de las intuiciones metamatemáticas, como la del concepto de transfinito, o de las geometrías no euclídeas, que se aleja enormemente o, como en el primer caso, son completamente ajenas a la intuición. Habríamos de afirmar que los juicios de la metamatemática son un puro pensar, un puro relacionar conceptos según las categorías sin alusión alguna a la sensibilidad y por tanto sin establecimiento de síntesis, limitándose al plano del análisis. Queda, así pues, una vía abierta para la Metafísica en la perspectiva kantiana, que es posible generalizar de la siguiente forma: el sujeto puede reflexionar sobre objetos extrasensibles sin olvidar la sensibilidad, sino trascendiendo el ámbito de lo sensible (así ocurre, por ejemplo, con las geometrías no euclídeas) con el fin de penetrar en el ámbito de lo puramente intelectivo. Este hecho se puede explicar desde el concepto de superforma: el conocimiento no se reduce simplemente a una síntesis que elabora el sujeto para reconocer lo subjetivo en lo objetivo y lo objetivo en lo subjetivo; no se reduce, por así decirlo, a una relación biunívoca entre sujeto y objeto, sino que ambos están subordinados al plano de lo universal (superforma), y en consecuencia disciplinas como la Metafísica o la Metamatemática, que exceden la intuición sensible, son posibles desde el marco de la propia intuición sensible. Kant advirtió la necesidad un tercer término independiente de lo subjetivo y de lo objetivo: "Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual* por un

lado, y *sensible*, por otro", identificándola con el esquema trascendental. Pero su reducción de la objetividad a lo fenoménico limitó en grado sumo el alcance de este concepto. El esquema es para Kant una regla de síntesis, una facultad imaginativa *a priori* (A142). La teoría de la superforma amplía este planteamiento, puesto que la superforma no se limita a regular la síntesis y por tanto a establecer el sustrato de la relación entre la categoría y lo sensible, sino que constituye un ámbito aparte, un ámbito externo al de sujeto y al de objeto que en virtud de su propia naturaleza *mediatiza en lo universal* la relación entre sujeto y objeto.

El principio de no-contradicción, "a ninguna cosa le es adecuado un predicado que le contradiga", es el criterio universal de los juicios analíticos (A151), y como Kant observa acertadamente, no debe limitar sus aserciones a circunstancias temporales. Y el principio supremo de todos los juicios sintéticos es, para Kant, "todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición", es decir, todos los objetos que conforman los juicios sintéticos han de ser susceptibles de una síntesis en las categorías del sujeto que unifique la multiplicidad intrínseca de lo fenoménico. A la luz de la superforma podríamos reformular el siguiente principio afirmando que: la esencia del objeto debe contener un sustrato lógico aprehensible para el sujeto (unificable según sus categorías). Su posibilidad lógica está en relación con su carácter universal, superformal, mientras que la condición de inteligibilidad sitúa sujeto y objeto en un mismo nivel epistemológico: ni el objeto puede conocerse si el sujeto no se adecua a su expresión categórica, ni el objeto tiene significado real alguno para el sujeto si no se somete a un proceso de síntesis que lo haga inteligible para el sujeto.

Los axiomas de la intuición no pueden pasar por alto las consideraciones anteriores sobre el carácter semisubstancial del espacio-tiempo (los fenómenos contienen así una intuición no *en* el espacio, sino *con* el espacio) y sobre la superforma como elemento mediador entre subjetividad y objetividad.

Kant refuta el idealismo problemático de Descartes (que afirma la imposibilidad de demostrar las cosas del espacio fuera de nosotros) y el dogmático de Berkeley (la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es falsa e imposible). Desde la perspectiva de la superforma es fácil refutar el idealismo dogmático de Berkeley, porque el espacio no es una propiedad que haya de corresponder a las cosas en sí mismas (B724), dificultad que desaparece al delimitar su estatuto ontológico al ámbito de la semisubstancialidad. Con respecto

al problemático, la prueba de Kant es perfectamente válida: la mera conciencia de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí. En efecto, la autoconciencia (que el propio Descartes sostiene en su *cogito*) sólo es posible si esta subjetividad se ha visto reflejada en algún elemento externo a mi propia subjetividad que me permita reconocerme como sujeto. De lo contrario, si fuésemos capaces de reconocer nuestra condición subjetiva desde nuestra propia subjetividad, estaríamos ante una contradicción implícita, pues habríamos tenido por objetivo lo subjetivo (el objeto de nuestro reconocimiento, que sin embargo es el sujeto mismo que reconoce).

Después de identificar las causas de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental, acusando a Leibniz de haber intelectualizado los fenómenos y de haberlos considerado como cosas en sí mismas, y a Locke de haber sensificado los conceptos del entendimiento. Ambos autores, afirma Kant, no apreciaron en la acción conjunta de entendimiento y de sensibilidad la validez objetiva del juicio. Pero el análisis kantiano se limita a la relación biunívoca entre entendimiento y sensibilidad, y no permite ampliar el entendimiento sino en su carácter limitante de la experiencia, mientras que según nuestro modelo parece más apropiado afirmar que la conjunción misma de entendimiento y de sensibilidad se abre las puertas a los infinitos horizontes que el entendimiento ofrece por sí mismo, una vez agotada la experiencia concreta y su determinación.

La razón pura tiene tres ideas trascendentales, entendiendo por idea "un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente" (A327): con el sujeto, con la variedad del objeto en el fenómeno y con todas las cosas en general. Con respecto al sujeto, en el contexto de la denominada "psicología racional" (wolffiana) se producen los siguientes paralogismos (incorrección formal del silogismo): la substancialidad del alma, la simplicidad del alma, la unidad del alma, y una cuarta relacionada con el problema del idealismo. La clave de la crítica kantiana reside en demostrar la imposibilidad de emplear las categorías como predicados, tesis que deslegitimará necesariamente afirmaciones del tipo "el alma es substancia". Semejante dificultad desaparece en el esquema de la superforma, donde las categorías no se reducen a sintetizar la multiplicidad fenoménica, sino que establecen un vínculo con las categorías del objeto, de modo que su misma síntesis permite al intelecto humano emplear la razón pura, sin asistencia de la experiencia, en el plano de lo inteligible. Según Kant, la ilusión de la psicología racional se basa "en la confusión de una idea de la

razón (de una inteligencia pura) con el concepto totalmente indeterminado de ser pensante en general" (B426). No podemos estar de acuerdo con esta afirmación, porque las categorías, como hemos dicho, no se limitan a elaborar una síntesis trascendental en el proceso cognitivo: esta síntesis en sí misma es prueba fehaciente de la necesidad de postular una instancia superformal que garantice la *universabilidad* (susceptibilidad de universalidad) de todos los juicios, también los sintéticos (lo que permite, de hecho, la actividad científica del hombre), y que en consecuencia permite a la razón pura penetrar sin la asistencia de la experiencia, con la sola ayuda del entendimiento (regido por la Lógica), en el plano de lo ideal. En lo que concierne a las ideas cósmicas (referentes a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos), Kant "delata" cuatro antinomias: la existencia o inexistencia de un comienzo temporal del mundo; la existencia o inexistencia de lo simple en el mundo como componente de las substancias; la existencia o inexistencia de la libertad; la existencia o inexistencia de un ser absolutamente necesario. Las tesis pueden ser asociadas, por lo general, a una posición teísta propia de la filosofía clásica, mientras que las antítesis se identifican con el materialismo, el fatalismo y el ateísmo. Tras un detallado análisis, Kant concluye que estas cuatro antinomias, que han entretenido a los filósofos en vanas discusiones a lo largo de los siglos, se deben a la conversión de lo trascendental en trascendente: a situar lo incondicionado fuera de toda experiencia posible, basando su materia en *conceptos puros a priori* sin ningún fundamento empírico. Sin embargo, esta solución es ficticia: las antítesis son falsas: el mundo tiene un comienzo temporal en el tiempo (el tiempo es algo contingente, semisubstancial, y por tanto no es posible suponerlo infinito en acto); hay libertad (el determinismo absoluto en Ciencia, de hecho, ha sido abandonado tras la incipiente teoría cuántica, y por otra parte es evidente que una entidad infinita e inmaterial como el alma humana no puede estar sujeta a las leyes de la Naturaleza, sino que está máximamente abierta al reino de la gracia); las substancias están compuestas por partes simples (en la actual teoría atómica cabría identificar estas partes simples de las substancias materiales con los quarks y los leptones, si bien la reflexión filosófica ha de estar abierta a los posibles nuevos resultados. Lo que puede afirmarse asertóticamente es que lo compuesto es, por necesidad, un agregado de partes simples). En sentido absoluto sólo Dios puede ostentar la simplicidad suprema, pero aun en sentido relativo cabría preguntarse por la naturaleza de esas mismas partes simples. Está claro que en el ámbito ideal todas las entidades son

simples (de nuevo, en sentido relativo), porque se tratada de un campo analítico y no sintético, donde todo se descompone en sus unidades lógicas. Sobre la cuarta antinomia versa el tradicional problema de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Reduciendo todas las pruebas a tres, Kant procede a refutarlas una a una. Su conocida crítica del argumento ontológico no es, ni mucho menos, definitiva: evidentemente, ser no es un predicado real, pero sí lo es existir, y el hecho de que Dios sea posible, esto es, concebible sin contradicción (como indicó Leibniz), permite deducir su existencia: si Dios es posible, siendo Él la Posibilidad Máxima, sería absurdo que una posibilidad absoluta y total no fuese real, habiendo posibilidades que sí son (y esto es cognoscible por vía empírica) reales y que sin embargo son lógicamente inferiores al concepto de Dios. El célebre "tránsito del orden lógico al ontológico" no comporta aquí problema alguno: es un tránsito en el orden de la necesidad. Sostener su imposibilidad es establecer una barrera radical entre el orden lógico y el orden ontológico que la misma actividad cognitiva humana desmiente. La prueba ontológica se erige así en el modo más sublime de demostrar la existencia del Ser Supremo, partiendo del propio y máximo concepto que de Dios tenemos como Ser Absoluto, Perfecto, *maximum cogitabile* de San Anselmo. En efecto: lo real no contiene más que lo posible. Ahora bien, si la posibilidad implica lógica y apodícticamente necesidad, habremos de decir que Dios no sólo es real, sino que es Necesario, y que el hecho de ser Necesario excede sumamente la realidad: Dios es Necesario, no sólo real. Que Dios exista es consecuencia de su carácter necesario. Sobre la prueba cosmológica, basta con decir que la crítica kantiana está invalidada por la incompletitud de sus propios planteamientos epistemológicos: la necesidad de lo empírico para efectuar una síntesis que determine juicios objetivos y válidos no es ni mucho menos absoluta, como hemos visto anteriormente. La prueba cosmológica constituye, precisamente, una maravillosa integración de entendimiento y de experiencia para llegar a un Principio Absoluto, al poseedor de la razón de todo cuanto es. Y en referencia a la prueba físico-teológica, tan venerada por Kant, cabe exponer las mismas objeciones. En resumen: la refutación de la crítica kantiana de toda teología natural sólo podrá realizarse tras un detallado y cuidadoso análisis de su epistemología y de los principios de su analítica trascendental, con el objeto de ver su esencial incompletitud y la necesidad de integrarla con aspectos válidos de la filosofía de Aristóteles, Leibniz, etc. La teoría de la superforma brinda la oportunidad de asimilar las profundas y en muchos casos certeras reflexiones

kantianas sobre el papel del sujeto y de la estructura de su subjetividad en el acto de conocimiento, con los planteamientos del realismo clásico y de la Metafísica occidental. Con ello no sólo la Epistemología realista, sino la Metafísica en su totalidad y la Teología natural son confirmadas y revalidadas como colofón del acto cognoscitivo mismo, como auténtico y máximo horizonte abierto por la síntesis de entendimiento y sensibilidad.

La teoría kantiana del uso regulador de las ideas de la razón pura es, sin duda, uno de los colofones más excelentes de su sistema filosófico. En él ideas trascendentales como Dios o la libertad humana, criticadas por Kant en su uso meramente constitutivo, cobran una importancia fundamental al representar postulados de la razón práctica. El maravilloso edificio ético construido por Kant no puede sino engrandecerse al considerar tales ideas ciertamente regulativas como también constitutivas para la razón humana, de manera que se establezca una integración entre todos los campos de la razón. Fundamentar la Moral en la razón especulativa no es una ficticia ilusión, sino que responde a los principios mismos del acto epistemológico: el conocimiento como conjunción de entendimiento y de sensibilidad exige la trascendencia de la propia sensibilidad (proceso empleado por las ciencias empíricas al partir de la sensibilidad y elevarse posteriormente sobre ella en el plano de la teoría, haciendo uso del instrumento matemático), y la esfera de lo moral es sin duda la aplicación más efectiva de los correctos razonamientos especulativos. Considerar ideas como Dios o la libertad humana postulados de la razón práctica es u paso a todas luces ilegítimo: no hay demostración o prueba alguna de la veracidad esencial de tales ideas, sino únicamente de su utilidad máxima en la elaboración de una ética racional. Pero privados de una consistencia ontológica se convierten así en elementos prescindibles, permitiendo la proliferación de éticas alternativas que podrían multiplicarse indefinidamente, fomentando así un individualismo que ningún bien reportaría a la sociedad, sino sólo dificultades de convivencia al carecer de un fundamento común que vincule igualmente a todos los hombres. La concepción kantiana de Dios es básicamente deísta: Dios es el fundamento de la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica, pero permanece fuera del alcance de nuestro entendimiento (B703). Sin embargo, el entendimiento humano y el acto cognoscitivo indican que en toda aprehensión de los sensible y posterior asimilación en la estructura de la subjetividad humana se produce siempre una

universalización de lo concreto, del objeto determinado en el ámbito empírico; universalización que precisa de un elemento mediador en el acto cognoscitivo (la superforma), y que por ende remite a una instancia superior a la propia sensibilidad, una instancia lógica suprema, que es Dios. Y, partiendo de esta consideración de Dios Posibilidad Suprema o como totalidad de la posibilidad (Ser Necesario), podemos llegar a establecer un vínculo entre Dios y el hombre: Dios como Ser Perfecto exige ser personal, esto es, un Ser con Entendimiento y Voluntad, que en cuanto Trascendencia Suprema, todo lo conoce intuitivamente y todo lo desea espontánea y perfectamente: los trascendentales como categorías superformales son así los fines exclusivos de las acciones de Dios: la unidad la verdad y el bien. Y de este modo, Dios ha creado el Universo y el hombre como manifestación de su Gloria y de su Sumo Amor; encarnándose, Dios se ha dado (pues todo cuanto Él conoce y desea está ya dado: nada le es ajeno, sino que Él es el Fundamento último de todo cuanto es), ha puesto, por así decirlo, el objeto máximo y supremo del conocimiento en la sensibilidad humana, tal que a la luz de su entendimiento "sintetice" la unidad máxima (Cristo) y de este modo las inferencias trasciendan a la razón práctica y lleven al hombre a comportarse según las enseñanzas de Nuestro Señor. El entendimiento humano es incapaz de efectuar la síntesis de un objeto infinito del que no cabe representación alguna (el Ser Supremo), pero haciéndose hombre Dios se nos ha dado como objeto de la sensibilidad susceptible de ser sintetizado según categorías humanas, elevándonos máximamente al plano superformal, reconociendo en Él a Aquél que es Principio y Fin de todas las cosas, y contemplado el Misterio de la Santísima Trinidad como el misterio inefable y supremo del ser: Dios Sujeto, Objeto y Superforma en una única Divinidad. La conciencia de la necesidad de salvación aparece así como la síntesis máxima que sensibilidad y entendimiento pueden ofrecer a la razón práctica; y ésta no puede alcanzarse por los propios méritos y acciones humanas: sólo la gracia de Dios, que actúa a modo de objeto dado en el plano moral, puede, en conjunción (síntesis) con la acción inmanente del sujeto humano, *elaborar*, *construir* una serie de acciones en el espacio y en el tiempo que le lleven a participar de la divinidad del Ser Supremo. Se ve cómo la filosofía kantiana proporciona una preciosísima fuente explicativa de la necesidad conjunta de fe y de obras para alcanzar la justificación, si bien será la fe (que es *datum*) el principio y el fin (en cuanto adhesión a la Persona de Cristo, situándose por tanto en el plano superformal) de toda justificación.

Las reflexiones de Kant en la sección "Dialéctica natural de la razón humana" (B724) resultan inmensamente clarificadores: "Si alguien pregunta (…), en primer lugar, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: sin duda. En efecto, el mundo es una suma de fenómenos. Estos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que sólo es pensable por el entendimiento puro". De estas consideraciones puede apreciarse la grandeza de la filosofía kantiana y su utilidad máxima para la Teología. En verdad, pocos sistemas filosóficos consistentes y brillantes podrán eludir la necesidad del Absoluto, del Concepto Máximo que es Real y Necesario, de Dios, del Ser Supremo. Sin embargo, Kant rechaza todo intento de teorización prescindiendo de referencia a lo empírico, de una operación con meros conceptos que se eleve sobre el plano empírico. El mundo es una suma no de fenómenos, sino de números, que por su puesto han de tener algún fundamento trascendental. Puesto que lo nouménico implica de alguna forma insensibilidad, o trascendencia o superación de lo empírico, podemos deducir que el discurso puro y especulativo sobre Dios es legítimo e incluso necesario, imperativo para la razón natural humana. Según Kant, la suposición de Dios, Creador, Sabio y Omnipotente no extiende nuestro conocimiento más allá de la experiencia posible. Sin embargo, cabría objetarla a Kant que tal afirmación es inconsecuente: ciertamente no se trata de extender nuestro conocimiento más allá de la experiencia, sino de trascender el ámbito mismo de la experiencia conscientes de su contingencia e incompletitud. Por otra parte, la suposición de Dios sí excede la esfera de lo empírico, indica un orden y una estructura en el Cosmos, una "arjeteleología" del Universo que en consecuencia nos informa sobre la incompletitud y sobre la caducidad del mundo, su dependencia en todo del Ser Supremo, y en el ámbito antropológico conlleva implicaciones éticas de indudable importancia. La *suposición* (que a nuestro juicio se inscribiría dentro de la esfera de la demostración) *sí amplía el conocimiento humano más allá de la experiencia posible*: nos lleva a un concepto supremo, fundamento de toda experiencia, y por tanto nos enseña el carácter finito, contingente y relativo de los objetos empíricos.

La doctrina trascendental del método es, para Kant, "la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura" (B736); una "disciplina" de la razón que nos permite dilucidar los mecanismos legítimos para establecer un sistema de juicios de la razón pura, y por tanto evaluar las

construcciones que la razón en su uso especulativo ha realizado. La doctrina trascendental del método es un modo de clasificar las ciencias que la razón humana ha concebido a lo largo de los siglos y de englobar todo el conocimiento en un sistema universal. Es, por así decirlo, una instancia previa a la confección de una *Summa Universalis*: suma que no puede limitarse al conocimiento humano, sino que tiene que aludir y afectar también al ámbito de la voluntad humana, y a la elevación del hombre a la contemplación del Misterio de Dios. La división máxima y suprema se establece así entre los órdenes de la Naturaleza y de la Gracia: entre lo relativo y lo absoluto (donde no hay síntesis alguna de multiplicidad de fenómenos, sino que todo es intuido máximamente en su unidad por la Inteligencia Suprema del Ser Sumo). La finalidad de todo acto humano, tanto de la voluntad como de la inteligencia, se resume en los trascendentales: bondad y verdad *unidos*: unión mística del hombre con Dios, aspiración a la participación máxima de la vida divina: *santidad*. Qué puedo saber, qué debo hacer y qué puedo esperar constituían para Kant los intereses máximos de su razón. A la primera cuestión, de carácter teórico, se responde aludiendo al Ser Supremo, a Dios, *maximum intelligibile*; a la segunda cuestión, de naturaleza práctica, se responde con la libertad (libertad como capacidad de escapar de la necesidad natural, de trascenderla y de ampliar así la esfera de nuestras acciones en el ámbito de la gracia, de la bondad y del amor de Dios). La tercera pregunta es, efectivamente, práctica y teórica el mismo tiempo. La Teología nos brinda la respuesta: la divinización del hombre (de la que hablaba San Agustín), la eternidad junto a Dios. Aristóteles dedujo que todo cuanto el hombre hacía encontraba como fin máximo la felicidad. Los teólogos cristianos, iluminados por la luz inefable de la Revelación, enseñaron que esa felicidad suprema no podía ser sino el Ser Supremo, un Ser que ya no era una Inteligencia Lejana incapaz de ser conocida y amada por el hombre, sino que precisamente su supremacía y su suma libertad le había permitido *darse* por *amor* al hombre como objeto máximo de su sensibilidad y de su entendimiento. En el Juicio Final y Universal Dios, Legislador Supremo de todo cuanto es, decidirá otorgar una participación eterna del Bien o de la privación, según las acciones y el cumplimiento que el hombre haya efectuado en el espacio y en el tiempo (en vida) de su divina voluntad. La eternidad de los castigos, que Orígenes negó en su doctrina de apocatástasis o restauración final, sigue precisamente de una concepción semisusbtancial del espacio y del tiempo: si en el tiempo y en el espacio (durante la vida de una persona) las acciones

se han encaminado al bien, cabe deducir que en la ausencia de espacio y tiempo se participe completamente del bien. Puesto que espacio y tiempo son semisubstanciales, en la propia vida había, por así decirlo, una "semilla" de eternidad (de atemporalidad y de anespacialidad). La retribución y el castigo son imperativos lógicos, propios de la Supremacía del Divino Creador.

En la *Crítica de la razón pura* se nos presenta un imponente sistema, una nueva concepción del conocimiento, del hombre y del mundo, que sin duda puede aportar nuevas luces e interesantísimas reflexiones para la teología cristiana, siempre y cuando se corrijan sus errores e incompletitudes, guiados por la convicción de que *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*.

LA ABSOLUTEZ DE LA IDENTIDAD EN LA FILOSOFÍA DE G.W.F. HEGEL[264]

En uno de los escritos más tempranos de Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (Jena, 1801), se expone en líneas generales el fundamento del idealismo absoluto del gran filósofo alemán. El interés de este escrito es aún mayor, por cuanto asimila y analiza las distintas formulaciones de la filosofía idealista que se hallan en las obras de Fichte y de Schelling, para surgir el pensamiento hegeliano, cual soldado triunfador, de una nueva concepción de la estructura del absoluto que habrá de definir el pensamiento clásico alemán.

La enormidad del proyecto hegeliano puede sintetizarse en lo siguiente: Hegel ansió eliminar toda contingencia en las distintas formas del ser. Hegel buscó una conexión última con el absoluto. La multiplicidad y diversidad de sistemas filosóficos habidos desde la Antigüedad griega cobró un matiz de debate en tiempos de Hegel. Pues, ciertamente, cabe preguntarse si tantas filosofías y tantas escuelas de pensamiento han perseguido mi objetivo común y, en consecuencia, puede decirse que se solaparon en muchos de los casos. La afirmación hegeliana radica en la nueva comprensión de la estructura del absoluto: un absoluto dinámico que contrastará con el estatismo de Schelling y que le permitirá reunir, siguiendo su esquema triádico, lo múltiple y particular en leyes que lo articulan en referencia a ese absoluto. Concluirá Hegel, por tanto, que es en el absoluto donde convergen todas las grandes filosofías.

Fichte expuso su filosofía de acuerdo con tres leyes fundamentales: la identidad absoluta (yo=yo), esto es, el yo que pone originariamente su propio ser (el punto de partida es el sujeto) la oposición absoluta del no-yo al yo y finalmente el yo y el no-yo puestos divisiblemente, es decir, el no y el no-yo contrastados en la divisibilidad del infinito. El yo determina el no-yo, argumentará Fichte. El yo sale para conocerse (reflexión), y conocerse a sí mismo supone salir de sí y realizarse como yo infinito que determina absolutamente el no-yo. La salida del yo de su propio marco de subjetividad no anula esa subjetividad, porque el yo es el principio absoluto, el principio originario del ser y por tanto su salida ha de ser interpretada como un reconocimiento de sí desde la infinitud de su mismidad: todo cuanto rodea al yo está determinado y definido por el yo. Todo depende del

[264] Texto escrito en 2002.

yo y gravita en torno a esta suprema subjetividad. Esta exaltación del yo no es sino una exaltación de lo objetivo en cuanto dependencia de lo subjetivo. Pero al reflexionar, el yo, que ha de poner necesariamente el no-yo, aquello que no es identificable con el yo, a fin de distinguir, se limita. El yo no opera absolutamente en todas sus actividades: su actividad es en sí misma un acto de libertad, pero esta libertad está limitada por lo no subjetivo, por el no-yo, por lo externo. El yo individual no se erige de este modo como entidad absoluta, sino como una absolutez relativizada por el no-yo. La identidad absoluta yo=yo es un límite asintótico, por así llamarlo. La identidad absoluta, principio primario del ser (tal y como es expuesto en la filosofía de Fichte) no se alcanza. Sólo un espíritu absoluto que comprendiese en sí la totalidad de las identidades, la totalidad de las multiplicidades en su unidad absoluta, podría identificarse consigo mismo y clamar la identidad absoluta y la mismidad radical del ser (recordemos, a colación de esto, que en el sistema hegeliano cobra mucha importancia el concepto de "pensamiento de sí mismo", *noesis noeseos,* establecido por Aristóteles y al que el ilustre profesor de Jena tanta relevancia otorgó; en efecto, de acuerdo con el idealismo absoluto sólo el espíritu absoluto y supremo se define por esa identidad máxima yo=yo, tal que su pensamiento es él mismo, su propia esencia: pensar es pensar el todo, que se identifica consigo mismo, no hay negatividad alguna u opuesto capaz de limitarlo, sino que constituye la síntesis máxima, la trascendencia misma de todo opuesto y la unificación de tesis y antítesis en una suma síntesis ontológica). La conciencia no se fundamenta en la oposición sujeto-objeto, sino en la propia identidad sujeto=sujeto. La conciencia es una reflexión del sujeto que parte de sí y vuelve finalmente a sí mismo.

Para el idealismo, todo objeto depende del sujeto, tal que los objetos sólo son formas en las que el sujeto se reconoce. La forma máxima y en realidad única del ser es el sujeto, el espíritu libre y racional que en su pensamiento aprehende la multiplicidad y llega a las identidades primarias. Los objetos son determinaciones del sujeto que no tienen existencia propia posible sin el sujeto. Hemos de pensar que en este punto el idealismo no se aleja tanto del realismo metafísico (principalmente personificado por Aristóteles) como cabría suponer. La filosofía realista, que lo basa todo en el ser y, trascendentalmente, en el *Ipsum Esse Subsistens,* se ha solido ver como una contraposición a la fundamentación cartesiana de todos los principios en el *cogito.* Sin embargo, implica también un principio supremo, un absoluto subjetivo que en este caso es el sujeto máximo, que en cuanto tal,

conlleva una síntesis trascendental de subjetividad y objetividad en la absolutez de la identidad del yo. El Ser Supremo es el Sujeto por antonomasia, Sujeto de quien depende toda realidad. Pero la exaltación o, más bien, la trascendencia suprema de su subjetividad implica una integración absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo, tal que se disuelva trascendentalmente toda oposición y la totalidad del ser quede integrada en la esencia suprema del *Ipsum Esse Subsistens*. El idealismo, al partir también del sujeto y, en el sistema de Hegel, al ponerlo todo en referencia a un espíritu absoluto que sigue un proceso triádico para acabar exaltando la síntesis trascendental de objetividad y subjetividad y subsumirlo todo bajo esta integración, se asemeja e incluso se identifica con el procedimiento adoptado por el realismo metafísico. Así, podemos afirmar que, pese a las divergencias históricamente atribuidas a los pensadores anteriores a Descartes, *y* a los que le sucedieron (especialmente Kant y Hegel como exponentes máximos de la filosofía del sujeto), no son ni tan profundas ni tan infranqueables: tanto en el punto de partida, como en la conclusión (la exaltación máxima de la esencia divina, Pensamiento Sumo y Logos Absoluto de todo cuanto es), como en muchos de sus métodos, Aristóteles y Hegel coinciden. Del mismo modo, si bien el realismo parte del principio de no-contradicción y el idealismo de la identidad yo=yo, puede apreciarse también que ambos puntos de partida son en realidad idénticos: el principio de no-contradicción es análogamente formulable al principio de identidad. Identificar es separar el ser del no-ser, el yo del no-yo. El idealismo aplica el principio de no-contradicción a la identidad subjetiva, mientras que el realismo no efectúa tal tránsito. Sin embargo, ambas opciones son igualmente asimilables: el ser es su grado máximo es máximamente subjetivo[265]. El grado de

[265] Gracias a esta feliz conclusión es de esperar que los próceres de la filosofía cristiana se dispongan en las décadas venideras a facilitar una asimilación progresiva y sólida de la filosofía hegeliana y del idealismo en general, como en el siglo XIII eminentes pensadores (Alberto Magno, Tomás de Aquino...) hicieran con la hasta entonces minusvalorada filosofía aristotélica. Los Padres de la Iglesia, que siempre se habían mostrado más favorables a Platón que a Aristóteles, han manifestado con su actitud que una filosofía de raigambre idealista, no se opone al espíritu de una filosofía que pretenda, llamarse cristiana. La primacía de la idea y del sujeto, en su grado máximo significado por el sujeto divino, es plenamente integrable con la necesidad de distinguir adecuadamente lo objetivo de lo subjetivo y con establecer un marco ontológico que permita reconocer, por así decirlo, la realidad del mundo. Por otra, parte, la objetividad del Universo, como hemos dicho anteriormente, no se sostiene *a se:* el Universo es objetivo en cuanto la subjetividad divina ha hecho que sea objetivo. El Universo es objetivo con respecto a

subjetividad de los entes es, de alguna manera, aumentativo: minerales, plantas y animales poseen una subjetividad no espiritual (libre y racional), pero, sin embargo, son sujetos: sujetos de sus acciones (quiere esto decir que un animal, si bien no es responsable de sus acciones ni probablemente consciente de ellas, es un sujeto físico sometido a las leyes físicas y que también puede tender a una autodeterminación, a una autoafirmación, a una anulación de las negatividades que lo determinan)[266].

---

la subjetividad individual de los seres racionales, pero en grado último no es objetivo, ya que su realidad depende del Ser Supremo. La exaltación de lo espiritual y de la libertad cognoscente del sujeto humano conlleva, de algún modo, una concienciación de que el Universo no puede ni debe tratarse como un absoluto, sino que ante todo ha de primar la libertad originaria del espíritu subjetivo, garantizada por la libertad absoluta de Dios. Las distintas concepciones del Universo han de estar, ciertamente, sometidas a control experimental, pero en sus últimas consecuencias, como la estructura ontológica del espacio y del tiempo, el ser del Universo, etc., escapan a consideraciones empíricas para introducirnos en el reino de la libertad del espíritu subjetivo, de un espíritu que puede concebir de distintas formas una realidad concebida por un sujeto suprema e infinitamente inteligente. El control empírico se deduce de la limitación de nuestra subjetividad, pero el control empírico es llevado a cabo por sujetos y es susceptible no sólo de errores, fallos o perfeccionamiento, sino de algo más radical: de su "subjetivación". Quiere esto decir que el control empírico de nuestros juicios sobre el mundo está condicionado también por el propio sujeto de manera ineludible, y que por tanto la empiricidad total o la objetividad total no son objetivos meramente deseables o prácticamente inalcanzables, sino imposibles por sí mismos. Principios científicos como el de indeterminación de Heisenberg en la Mecánica Cuántica están íntimamente ligados a la incapacidad del sujeto de desprenderse de su condición subjetiva a la hora de analizar lo real, y es grato comprobar que en la ciencia de lo pequeño, en la ciencia del micro-Cosmos, los científicos se hayan visto desbordados ante una realidad inasible que, en cuanto espíritus subjetivos, no pueden dominar, al ser incapaces de desprenderse de su condición de sujetos. Se impone por tanto la postulación de un principio universal de integración de todas las realidades, por diversas que sean, en la absolutez del ser. La inabarcable amplitud del Universo, tanto en lo macrocósmico como en lo microcósmico, tiene un reflejo filosófico: la continuidad de todos los planos del ser, la infinitud totalizante del ser. Surge así el principio de continuidad absoluta en todas las esferas del ser, que garantiza su logicidad y su conexión con el absoluto. Un principio similar ha sido vislumbrado en la Ciencia: un Universo infinito e infinitésimo igualmente inabarcable (por ejemplo, el físico F.-J. Mora).

[266] Se advierte este fenómeno en la capacidad que todos los seres vivos tienen de sobrevivir (supervivencia en relación con los principios darwinianos), de auto-afirmarse, de resurgir y buscar alternativas evolutivos. Sin ello no se podría explicar la extraordinaria complejidad de la vida en la Tierra a lo largo de tantos millones de años. La materia en general también es capaz de afirmarse: pocos le negarán a la materia un intrínseco dinamismo,

Cuando el yo interacciona con algo indeterminado, estamos ante una manifestación de la conciencia. Lo opuesto no son los objetos, que son dependencias, entidades relativas al. sujeto. Lo opuesto es lo auténticamente indeterminado, la inasible totalidad. El idealismo fija así el límite del conocimiento y de la conciencia en la *nada, y* no es de extrañar que pensadores posteriores como Schopenhauer o Nietzsche, abrumados por la infinita complejidad del ser e insatisfechos por el proyecto hegeliano de síntesis universal sobre la base del espíritu absoluto, decidiesen buscar refugio en la nada, y con su actitud nihilista tratasen de escapar de un sistema por el que se sentían oprimido. Nihilismo que también se aprecia en Goethe, por ejemplo, en los famosos versos del *Fausto "Ich bin der Geist, der stets verneint..."*. La identificación de Mefistófeles con el negador por excelencia, su rol de negativizador, de aniquilador de las realidades, puede interpretarse así como la consideración goethiana de que un espíritu que niega lo dado, el *suppositum,* exalta máximamente la libertad de ser espíritu, le priva de todas sus determinaciones originarias. Schopenhauer, al instituir la voluntad como principio auténtico del ser, libera aún más al espíritu subjetivo al eliminar todo factor exteriorizable a él mismo. Sin embargo, la liberación máxima de la conciencia de dependencia del sujeto frente a "entidades objetivas" la llevará a cabo Nietzsche al proclamar la supresión de toda moral y la inversión de todos los valores[267]. El superhombre, que emerge triunfante de tan demoledora crítica, es así el espíritu subjetivo máximamente exaltado, la humanización del espíritu absoluto que está por encima del bien y del mal: el sujeto en cuanto tal no

una capacidad de auto-organizarse y de generar formas cada vez más complejas, una fascinante y continua movilidad que la Ciencia se afana en explicar.

267 Véase *Así habló Zaratustra,* donde se proclama la muerte de Dios, y especialmente *Humano, demasiado humano* y *Ecce Homo,* donde Nietzsche expone su inversión de todos los valores. No se puede descartar del todo que Goethe, o incluso Leibniz, fueran los modelos que Nietzsche tuvo a la hora de idear su doctrina del superhombre. Lo polifacético de sus actividades, su inagotable energía, la multiplicidad de proyectos emprendidos, la universalidad de su pensamiento y su constante implicación en los más variados problemas de lo terreno y de lo celeste hacen de estas dos insignes almas germanas exponentes eminentes de lo más genuino del hombre, que es su interés infinito e indefinido por cuanto le rodea, no sólo lo material, sino también lo espiritual. Con su deseo de comprender la Naturaleza, el hombre (sus pasiones, desdichas y miserias, sus alegrías y felicidades), el Arte y lo divino, Leibniz y Goethe preconizaban la grandeza intrínseca del espíritu humano y elevaron el pensamiento y la cultura de Alemania y de Europa en general a cotas difícilmente igualables.

determinado por ningún condicionante externo. Nietzsche, tras haber proclamado la muerte de un Dios cuya única justificación era su inexistencia (tomando la frase de Stendhal), procede a sustituirlo por un superhombre, un sujeto, un espíritu libre que asume en sí todas sus determinaciones, transgresor supremo de la realidad y absolutez misma de lo subjetivo.

El idealismo lo funda todo en el yo, como síntesis sujeto-objeto en su grado absoluto, lo que llevará a una de las más sublimes nociones de Hegel: la del espíritu absoluto.

Los filósofos idealistas advirtieron en el hombre dos identidades, dos *yoes:* un yo sensible y un yo libre. El hombre estaría así dirigido por un impulso superior de carácter intelectual, y por un impulso inferior o material. Sus actividades se describen de modo dialéctico, como continua superación de estos dos opuestos con el resultado de síntesis, de manifestaciones de la libertad subjetiva del espíritu. La Naturaleza, en cuanto determinada por algo extrínseco al yo, acaba muriendo, a juicio de Hegel, haciéndose *materia.* La materia se concibe como una negación del yo, una no-identidad, una entidad filosóficamente inerte.

Fichte había definido la libertad como la actividad del yo. En coherencia con los principios idealistas, toda actividad del sujeto, en cuanto despliegue de su subjetividad, ha de ser vista como un acto de libertad: la libertad ha de entenderse como disposición del sujeto con respecto al objeto, como potencia o capacidad del sujeto de modificar sus determinantes. Para Hegel, el yo racional no es una síntesis, sino una antítesis entre el yo subjetivo y el cuerpo objetivo (herencia de la tradición dualista de la Filosofía occidental, visible por ejemplo en Platón, Descartes e incluso en San Agustín[268]).

---

[268] El Obispo de Hipona, pese a su abandono de las doctrinas de Maní que predicaban la oposición absoluta entre lo material y lo espiritual, y pregonaban una asociación materia-mal irreconciliable con la afirmación bíblica de que el Creador todo lo vio bueno, preservó muchos rasgos maniqueos en algunas de sus doctrinas. Se entiende así determinadas actitudes del santo doctor con respecto a aspectos de la materialidad corporal humana, que han perdurado a lo largo de los siglos y han sido plenamente asimilados por los teólogos y moralistas. El desprecio de lo corporal, en cuanto tal, es un error filosófico inmenso: la objetividad de lo corporal no lo convierte en un mero limitante del espíritu libre y subjetivo, sino que más bien contribuye a su integración en la materialidad del Cosmos. El placer como autoafirmación de lo subjetivo en la objetividad de su cuerpo no es sólo una actitud egoísta: una visión más rica y profunda de él puede indicar que el placer contribuye a resaltar la,

Para Schelling, la identidad absoluta es inconsciente: trasciende la conciencia. Hegel, en cambio, construye lo absoluto en la conciencia. No podemos negar que la opción hegeliana es, a nuestro juicio, más apta, porque al fundamentar la identidad absoluta en la conciencia se hace visible que ésta no es ajena a la relación sujeto-objeto que parece dominar el ser. Será necesario encontrar una vía que permita, sin abandonar tal distinción, superarla. Ésta será una de las grandes aportaciones filosóficas de Hegel: su estructuración dinámica del absoluto, que conferirá a su sistema una movilidad máxima y una capacidad de reflejar en la estructura de la realidad la estructura del absoluto. La intelección hegeliana de la

objetivación del espíritu subjetivo en lo material. El gozo auténtico, ciertamente, sólo se produce en el gozo del espíritu en cuanto tal, en su elevación (eminentemente en la elevación por vía intelectual o contemplativa). Pero dicho goce revierte también en la objetividad del espíritu subjetivo, de modo que incluso en los goces más elevados del espíritu no se puede ignorar el componente material de la vida humana. Los santos y los espíritus venerables de todas las religiones se han mostrado propicios a ejercer sobre si prácticas de mortificación y autolesión física. No olvidemos que estas actividades, por loables que sean, entrañan también una innegable vanidad del espíritu subjetivo: mortificarse contribuye a vislumbrar la capacidad de sufrimiento y de privación que el sujeto tiene en aras del Absoluto (la Divinidad), sin que el Absoluto le haya demandado, personalmente, hacerlo. La creencia de que el sufrimiento y la privación extremos acerca al Absoluto, sin ser errónea, es incompleta: lo que verdaderamente acerca al Absoluto es el goce con el Absoluto, la contemplación, la creación, la exaltación de lo bello y de lo bueno, la felicidad. Las mortificaciones y negaciones sólo son justificables desde el punto de vista de una determinación del espíritu subjetivo que pueda contribuir a exaltarlo aún más. Pero aquellas actitudes que degeneren en fanatismo, exageraciones, salvajismos e irracionalidades han de ser interpretadas como hechos psíquicos de locura e inestabilidad: la persona que ama auténticamente a Dios, ante todo, transmite su amor en virtud de su alegría y de su felicidad; transmite su amor en virtud de su contemplación del Universo y de vislumbrar la sabiduría divina en todo cuanto le rodea. La incitación a prácticas extremas de autolesión puede degenerar en actitudes de neurosis colectiva. Ha de primar la elevación del espíritu no mediante la opresión o el ataque a lo carnal, sino mediante el impulso y la potenciación de espiritual: la lectura, la creación artística, la contemplación, las obras de caridad.... La excesiva fijación en la liberación del espíritu subjetivo de su objetivación carnal puede degenerar en egoísmo. Los espíritus superiores (grado al que todos los hombres están llamados, en cuanto todos los hombres son capaces de buscar lo verdadero y de deleitarse ante la contemplación de lo bello) han de tender a elevarse por medio del cultivo de su alma en todas sus facetas, para que su exaltación lleve a la humildad auténtica: la de aquel espíritu que, habiendo conocido mucho, toma conciencia del infinito mar de sabiduría inasible para él y que le remite necesariamente a la supremacía divina.

oposición como superación (síntesis) es por tanto el rasgo definitorio de su sistema.

La intuición es un concepto fundamental para el idealismo. Lo era para Kant, y también lo es para Hegel. La intuición intelectual se interpreta como una intelección de lo no empírico: actualiza lo absoluto (no determinado materialmente) como identidad absoluta (el yo consigo mismo: el yo pone, el yo reflexiona). Para Fichte la intuición intelectual es autointuición del yo. A juicio de Hegel, la intuición trascendental sólo es tal si muestra a la conciencia (que se funda, para él, en la oposición sujeto-objeto) la identidad objeto-sujeto: si manifiesta a la oposición la identidad, trascendiendo esa oposición. Al trascenderla tiende a lo absoluto, el yo, siendo por tanto la forma más genuina de consideración.

Una de las tesis más bellas de Hegel es su juicio general sobre la Filosofía. Filosofar implica unificar intuición (primario) con reflexión (vuelta, regreso a la identidad subjetiva). Para Kant la síntesis consistía en la unión de las categorías con lo diverso de la intuición, y para Schelling la intuición intelectual es como una intuición espacial (Kant), una forma primaria necesaria para filosofar. Especular es, para Schelling, exponer puramente las formas de las ciencias finitas en referencia a lo absoluto. Hegel dirá que especular es aniquilar lo particular, igualar lo absoluto a la totalidad. El pensamiento de estos grandes autores clásicos de Alemania no puede sino inspirarnos a completar una suma universal de todos los saberes que muestre la relación, la conexión suprema entre todas sus particularizaciones y única Ciencia en relación con el Absoluto. Tomarlo todo en referencia al absoluto es una de las más nobles tareas de la Filosofía, que se esfuerza por descubrir en lo contingente un atisbo de absolutez, un atisbo de universalidad.

Schelling sólo entiende la identidad como identidad de la identidad. La no-identidad no entra en la constitución del absoluto: se trata de un absoluto estático. Schelling alude a Spinoza, quien advirtió que la identidad absoluta (lo infinito) no ha salido de sí: todo es infinitud (tesis claramente panteísta). Hegel cree que es necesario trasponer la oposición sujeto-objeto a la estructuración del absoluto. Distingue así entre sujeto-objeto objetivo (naturaleza) y sujeto-objeto subjetivo (inteligencia). Podríamos prolongar tal caracterización *ad infinitum* (sujeto-objeto objetivo que a su vez es objetivo o subjetivo, etc., en virtud de la mutua complementación de los opuestos), pero la cuestión básica se reduciría a cómo totalizar el absoluto partiendo de oposiciones, a cómo descubrir una continuidad.

La continuidad, concepto de ilimitado valor matemático (base del Cálculo Infinitesimal) no puede separarse del concepto de límite (que, en el terreno matemático, fue prácticamente desconocido por los griegos, con la posible excepción de algunos trabajos de Arquímedes): la limitación se entiende como el fin último de la tendencia, el destino de la tendencia. Así, lo teleológico y lo ontológico se unen a la hora de analizar el absoluto: entre sujeto y objeto se da continuidad; uno es el límite del otro, ambos muestran una tendencia recíproca. El absoluto es la integración de ambos límites, la síntesis máxima: el sujeto que, partiendo de si, llega al objeto (tendencia subjetiva) y, del objeto regresa a sí mismo (tendencia objetiva) para exaltarse máximamente como sujeto. Se impone consecuentemente una complementación entre el ser y el pensar, una continuidad *ad infinitesimum* entre ambos.

Es la concepción hegeliana de la Filosofía y de su necesidad para unificar opuestos uno de los legados más vigentes y perdurables de este gran sabio germano. Fue Hegel un filósofo comprometido con la Historia, que negó la posibilidad de aislar los sistemas completamente del juicio histórico, y que configuró para la Historia una de las más grandiosas explicaciones filosóficas. Hegel, espíritu universal, nos enseña así que la tarea más genuina y propia del hombre es unificar, sintetizar, reconocer en todo una huella de la sabiduría absoluta y suprema, una huella de lo divino.

REFLEXIONES EN TORNO AL SISTEMA DE HEGEL EXPUESTO EN LA *ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS*[269]

Hegel es la personificación de la filosofía sistemática. Hegel es el científico de la filosofía, "el Filósofo" de los tiempos modernos. Expuso su pensamiento en cuatro obras principales: la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Heidelberg, 1817; *Fenomenología del Espíritu,* Jena, 1807; *Ciencia de la Lógica*, Nüremberg, 1812-1816; *Líneas básicas de la filosofía del Derecho*, Berlín, 1821.

Encontrarnos precedentes de la *Enciclopedia* en el siglo XVII. Era ya un proyecto de Leibniz la redacción de un compendio que contuviese todos los conocimientos humanos de forma deductiva; una *"summa universalis"* que evitaría la confusión y el caos de la incipiente información que las modernas ciencias experimentales aportaban a la erudición. Couturat nos habla de ella en *La logique de Leibniz d'aprés des documents inédits* (1985). En realidad, esta magna obra habría ocupado toda la vida intelectual del sabio germano, quien siempre se afanó por compendiar la sabiduría humana y por abordar todos los campos de la ciencia con la universalidad de su inteligencia. Emanuel Swedenborg, el célebre sueco, se caracterizó por una ingente cantidad de conocimientos que comprendían desde la metalurgia y las matemáticas hasta la teología y la exégesis bíblica, y desde su concepción del mundo natural como hipóstasis del mundo espiritual trató de hallar un lenguaje capaz de comprender la relación entre lo infinito y lo finito, con la finalidad de descubrir la esencia de lo espiritual a través del análisis de lo natural.

A principios del siglo XIX se produce una trágica escisión: la filosofía se separa del nimbo de las demás ciencias, y queda relegada a un segundo plano, alejada de los triunfos del progreso científico. La especulación, el raciocinio que no se basa en la experiencia, sino que únicamente tiene por base la inteligencia humana, es contrastada con la exactitud, rigurosidad y universal acuerdo de los resultados científicos, Heidegger tendría que sufrir los ataques de los neopositivistas, que criticaban muchas de sus sentencias como carentes de sentido. Así como hasta el siglo XIX un solo hombre podía abarcar las más diversas ramas de las ciencias y de las disciplinas humanísticas, la era decimonónica introdujo una división, una

[269] Texto escrito en 2002.

escisión en el saber humano que era consecuencia lógica del pensamiento de Kant. Según el filósofo de Königsberg, mientras que la matemática y la física habían progresado enormemente ya desde los antiguos griegos (y más aún desde los egipcios y babilonios), la metafísica o filosofía primera, por el contrario, se mantenía inmersa en inútiles disputas sobre cuestiones que eran en realidad antinomias, es decir, problemas que tenían dos soluciones opuestas, pero igualmente válidas. Hegel, en cierto sentido, se plantea el problema de dotar a la filosofía de consistencia científica, pero no lo hace según el modelo que la filosofía analítica habría aplicado, sino que más emplea los instrumentos del romanticismo alemán. Un hombre de la universalidad de Goethe no utilizó herramientas matemáticas en sus trabajos científicos, y supo combinar su actividad como biólogo con sus obras poéticas (Durant se pregunta en su *Rousseau and Revolution,* 1967, p. 617, si Goethe era un "verdadero" científico, y responde: "No en el sentido profesional; era un amateur entusiasta e ilustrado, un científico entre poemas, novelas, amoríos, experimentos artísticos y quehaceres administrativos"; sus principales obras científicas son *Beitrage zur Optik,* 1791-1792 y *Zur Farbenlehre,* 1810 y *Zur Naturwissenschaftüberhaupt,* 1817; sin duda, un auténtico coloso intelectual, tránsito entre dos siglos, entre dos épocas, entre dos *Weltanschauungen:* la racionalista e ilustrada, y la romántica y poética: la ciencia y el arte, lo real y lo ideal). El acercamiento de la filosofía a la ciencia mediante la dialéctica hegeliana contribuyó a separarla más si cabe del tren de las ciencias que a sumarla a sus éxitos. La concentración idealista en el sujeto y en el pensar conlleva la pérdida de atención al objeto, a la realidad sobre la que se ocupan las ciencias experimentales.

Hegel concibió su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como un manual de estudios que podría ser usado en sus clases en la Universidad de Heidelberg. Cuando en 1818 se trasladó a la recientemente inaugurada Universidad de Berlín, Hegel convirtió su libro en la obra referencial de sus alumnos. La concepción sistémica debe ser necesariamente abierta, ya que el sistema pretende englobar todos los aspectos de la ciencia filosófica; y la filosofía como sabiduría, la filosofía como disciplina práctica aplicada a la política, a la moral y al análisis del desarrollo de las ciencias experimentales, ha de ofrecer la posibilidad de albergar ulteriores adiciones, correcciones o ampliaciones. La idea de sistema no es la de un todo hermético concluso: el sistema es el marco adecuado en el cual se pueden articular los diferentes avances en la filosofía, las sucesivas aportaciones que se realicen, y que por naturaleza tienden a permanecer inconexas y desligadas. El sistema es el

medio, no el fin. No todas las filosofías han ansiado ser sistemáticas. Aristóteles trata todos los temas de la filosofía, como también lo hacen Santo Tomás, Descartes y en menor medida Leibniz. Los escolásticos constituyeron un sistema propio, el escolasticismo, que es una muestra admirable de lo que intento explicar. Pese a la diversidad de opiniones que regían el panorama intelectual de la Edad Media, existía una unificación de terminología y de metodología que contribuyó en gran medida al avance de la lógica y de la metafísica. Esta unidad no impidió que surgiesen voces discrepantes con las doctrinas de mayor relieve, como las de Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Scoto o Guillermo de Ockham. Los racionalistas también abordaron un elenco similar de temas: la substancia, la idea... Con Hegel se alcanza la culminación de la noción de sistema como proceso continuo de perfeccionamiento de la obra filosófica. Dijo Hegel que "lo verdadero es el todo" *(Wk* 3,24); el sistema es la estructuración, la organización metódica que conduce al conocimiento de nuevas verdades. La aspiración filosófica de descubrir la esencia de la realidad sólo puede ser llevada a cabo desde una metodología sistemática que permita reunir las aportaciones parciales sin perder la conciencia de especialización. El verdadero análisis, la auténtica especialización, es sólo el camino adecuado que conduce a la síntesis. Un análisis sin síntesis es como una abertura hondísima que se abre en el saber y que se prolonga indefinidamente: sólo profundiza en una parcela del saber, pero al ignorar la conciencia de la totalidad excluye la posibilidad de apreciar el valor del propio descubrimiento parcial, que no se engloba en la generalidad. Lo parcial es el medio que nos lleva a lo general; el proceso inductivo que caracteriza a las ciencias es la única manera para que nuestra limitada inteligencia conozca gradualmente el todo. Los "ataques" parciales al saber no conducen a nada: son meros parches abiertos en la inmensidad del todo. El sistema, por el contrario, multiplica el valor de esos conocimientos parciales al relacionarlos con los demás conocimientos, enmarcándolos en el proyecto universal de inteligir el cosmos. La filosofía necesita la asistencia de las ciencias, y las ciencias necesitan la orientación de la filosofía. Aristóteles desarrolló su teoría hilemórfica basándose en sus investigaciones sobre el movimiento, el devenir y sus trabajos en biología en torno a la constitución de las especies. Basó, por tanto, una tesis filosófica de incuestionable influencia histórica en las conclusiones de investigaciones científicas. El asombroso avance alcanzado por las ciencias modernas nos obliga, en muchos casos, a modificar nuestros presupuestos filosóficos, y a aceptar con humildad la superioridad

efectiva de los conocimientos que estas disciplinas nos proporcionan en lo que respecta a la realidad física. Por ello, todas las tesis filosóficas fundadas en resultados de la experiencia deben estar sujetas a posibles alteraciones parciales o substanciales según los datos dados por las ciencias.

Se tiende a pensar que el sistema hegeliano está organizado según una concepción triádica de tesis-antítesis-síntesis, que tan célebre ha llegado a ser. Sin embargo, como lo expresa Kaufmann en su brillante estudio sobre el filósofo stuttgartiense *(Hegel,* 1972, p. 164), "quienquiera busque en esta obra de Hegel [refiriéndose a la *Fenomenología,* una de las más importantes del filósofo] el estereotipo de la supuesta dialéctica hegeliana no lo encontrará. Lo que sí podrá encontrar en el índice es una preferencia muy decidida por las agrupaciones triádicas". En efecto: en la *Enciclopedia* todas las secciones están divididas en tres apartados, y no es difícil asociarlo al esquema de tesis-antítesis-síntesis (aunque hemos de reconocer que en muchas ocasiones esta asociación será bastante arbitraria y forzada). Así, en la primera parte, la ciencia de la lógica o de la idea en sí, nos encontramos con la doctrina del ser, la doctrina de la esencia y la doctrina del concepto. Se podrá argumentar que el ser es en cierto sentido la tesis universal, la proposición primigenia de nuestro intelecto, y que la esencia es la antítesis del ser. Ciertamente para Hegel el ser es el concepto solamente en sí, mientras que la esencia es el concepto o la idea cuyas determinaciones son sólo relativas: el concepto aún no ha alcanzado la categoría de lo *para sí.* En el concepto, por el contrario, se produce una determinación *en y para sí,* es decir, una síntesis, una reunificación de los opuestos: de lo *en sí* y de lo *fuera de sí* como lo *sí,* lo propio, que estando fuera regresa al marco original de lo *en sí.* El concepto es una vuelta, un regreso, una recopilación de lo trascendido desde el noúmenon de la idea hasta el fenómeno de la idea que se da en la esencia. La filosofía de la naturaleza se divide a su vez en tres secciones: la mecánica, la física y la física orgánica. La materia y su mismo ideal, que para Hegel es la mecánica, es lo que está-siendo *en sí,* lo enteramente abstracto (tesis: el espacio y el tiempo), lo aislado (antítesis: materia y movimiento, mecánica finita) y la materia libre en su concepto que está-siendo en sí (síntesis: el movimiento libre, o mecánica absoluta): lo fuera de otro (que es el estadio de la idea que contempla la filosofía de la naturaleza) en tanto abstracto, lo fuera-de-otro dentro de la abstracción previa y lo fuera-de-otro en modo absoluto y libre, "el *concepto* verdadero y determinado de la corporeidad material que se ha *realizado* hasta [alcanzar] la *idea";* la física es la determinación de

lo que-está-existiendo, de lo particular e individual; la física orgánica es de nuevo un restablecimiento: "La totalidad real del cuerpo en tanto es el proceso infinito de modo que la individualidad se determina a la particularidad o finitud e igualmente la niega y regresa a sí (...) es una elevación de la primera idealidad de la naturaleza, pero de tal manera que ésta ha devenido unidad *plena"* (II, 337): el paso de lo material y mecánico al segundo estadio de la idealidad, que es su antítesis, a saber, la particularización de lo material determinado por las leyes de la física, para volver al plano material *subjetivo* universal (tesis: el organismo geológico), particular (antítesis: el organismo vegetal) y finalmente singular (síntesis: el organismo animal). En cuanto a la filosofía del espíritu, que alude al autoconocimiento, a la vuelta de la idea del objeto al sujeto para activar la conciencia íntegra de este último, al regreso de lo universal desde lo particular al sujeto para que el sujeto pueda tratarse a sí mismo como objeto, versa sobre la idea que regresa: es, por tanto, la síntesis de la filosofía hegeliana, el justo medio entre lo *en sí y* lo *fuera de en sí* (la idea pura y la materia). El espíritu no es simple idealidad, sino que posee unos rasgos de concreción y singularidad semejantes a la objetividad de la materia (diremos que el espíritu es la forma, la idea posible, en tanto determinada por la posesión de intelecto y voluntad: así, Dios es Espíritu —cf. Jn 4,24— porque es Forma Pura máximamente dotada de Inteligencia y de Voluntad; las formas puras serían meros posibles, pero Dios no es un posible, porque está *realizado* o *actualizado* en su infinita y total posibilidad según el carácter absoluto de lo intelectual y de lo volitivo. Habremos de contestarle a Hegel que Dios no es una Idea Absoluta que se da máximamente en el razonamiento filosófico, sino que es un Ser Substancial e Independiente en cuanto totalidad de la realidad, cuyo conocimiento auténtico sólo se da en la religión, que es la entrega total del sujeto, de su inteligencia y de su voluntad, al Ser Supremo). La tesis es el espíritu subjetivo, el espíritu *en sí* (pues lo espiritual, tan relacionado con lo posible, está primariamente asociado con lo subjetivo, que no es completamente real, pues el sujeto puede pensar cosas que no son reales; sólo Dios es Espíritu Absoluto, al ser puramente subjetivo con un conocimiento total de la realidad, pues es la totalidad de lo posible y la totalidad de lo real: pasamos de lo posible a lo real, y sintetizamos en lo necesario), "el espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente" (II, 387). Su tesis es el alma, objeto de la antropología, su antítesis es lo *mediado,* la conciencia, que estudia la fenomenología del espíritu y su síntesis es *"el espíritu que se determina dentro de sí* como *sujeto* para sí; objeto de la

psicología" (II, 387): de la base subjetiva y formal pasamos al conjunto de las facultades y operaciones de ese estadio subjetivo, que ya están determinadas o mediadas por la realidad externa (como es la sensibilidad, por ejemplo), para recapitulado todo en el espíritu que conoce y vuelve a sí, que es consciente de la realidad al mismo tiempo que es consciente de sí mismo.

La relación triádica aparece por tanto en la determinación de lo *en sí,* de lo *en otro y* de lo *para sí* como síntesis del proceso de desarrollo de la forma de la idea. La significación del número 3 no puede pasar desapercibida: en toda relación que implique sujeto y objeto se requiere el cognoscente, de lo conocido y del conocimiento, que une a ambos. En el discurso encontramos la primera, la segunda y la tercera persona, tanto en singular como en plural: el acto del discurso, el paciente del discurso, y el referente del discurso, es decir, la relación entre lo actual y lo potencial, que se da en otra relación de potencia y acto: lo sustantivado, que es actualmente subjetivo o procedente del sujeto, y potencialmente pasivo o recibido por el sujeto (esto, en realidad, oculta un "paso al límite" semejante a la derivación matemática para pasar de lo posible a lo real sin caer en el círculo vicioso de infinitas potencia y actos; lo posible y lo real están intrínsecamente unidos al ser como modos suyos, y en toda actividad hay posibilidad). El cristianismo sublimó la relación triádica al revelar que Dios es Uno y Trino, tres *hipóstasis* en una *usia,* una subsistencia distinta de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo en una misma naturaleza. Dios crea al hombre (tesis), el hombre peca (antítesis) y Dios lo recapitula todo en Cristo, en su Hijo (síntesis), como proclama San Pablo en su *Epístola a los Efesios 1,* 7.10: "En Él tenemos por medio de su sangre la redención (...) para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza *[re-capitulare; ανακεφαλαιωσας αιτα παντα εν τω Χριστω*], lo que está en los cielos y lo que está en la tierra". El esquema triádica de Hegel guarda grandes semejanzas con la triple fase de aplicación de los conceptos a Dios, de la analogía, expuesta por el Pseudo-Dionisio Areopagita y desarrollada por los grandes teólogos medievales: la vía afirmativa (tesis: a Dios atribuimos las cualidades que encontramos en la experiencia de lo real); vía negativa (nos desprendernos de todo cuanto limita y priva a Dios de su Perfección: antítesis) y vía de la eminencia (síntesis: de Él lo predicamos todo en grado sumo).

La filosofía es para Hegel una "contemplación pensante de los objetos" *(Enciclopedia...,* intro. 2). El pensar es lo que caracteriza primordialmente al ser humano, y la contemplación es la reflexión sobre el objeto. El pensamiento que

contempla es el espíritu humano que dirige su inteligencia al descubrimiento de la esencia de la realidad. El contenido de nuestra conciencia que determina las distintas facultades: sensitiva, intuitiva, imaginativa, representativa... es la estructura del intelecto. Y, ciertamente, el intelecto no es una tabla rasa que sólo es estimulada por la acción de los sentidos: el acto consciente que precede a toda operación intelectual está determinado no por unas ideas innatas en el sentido cartesiano, sino por las categorías lógicas como funciones del pensar, que articulan las actividades cognitivas. La abstracción es la capacidad de actuar intelectivamente según estas categorías, que permite al sujeto trascender de lo particular a lo universal en el orden de lo posible. La abstracción constituye el puente entre la sensibilidad y el pensamiento, entre lo efectivo y lo posible. La forma más elevada de conocimiento es la religión, abstracción máxima del espíritu pensante que al mismo tiempo responde a la evidencia de los sentidos, a la necesidad del individuo. La religión traslada el hombre al ámbito de lo sobrenatural, a la completitud de sus facultades sensitivas, donde lo experimental no es el conjunto de los objetos concretos, sino la Verdad Absoluta que es buscada y que busca a los hombres. Mediante la religión la búsqueda del intelecto humano que comienza con la autoconciencia y con el reconocimiento de la capacidad misma de conocer, y que continúa con el conocimiento efectivo obtenido por la acción de sentidos e inteligencia, alcanza su grado más elevado, para descubrir el objeto óptimo de toda indagación. Porque toda operación intelectual está dirigida al conocimiento de la verdad, así como toda actividad física está dirigida a la consecución del bien, y toda actividad contemplativa del espíritu a la admiración de lo bello. La actividad se rige, por tanto, por lo trascendental. La trascendentalidad intelectual, ética y estética es el objeto del hombre, que es esencialmente el ser que actúa con conciencia. El actuar es el dirigir las operaciones y facultades del espíritu y del cuerpo hacia un determinado fin según la voluntad del sujeto. La mejor acción es la que alcanza mayor grado de verdad, bondad y belleza: es la que conjuga la ciencia con la moral y con la estética. El científico que estudia la evolución del universo se propone hallar la verdad, es decir, la teoría que explique lo que en realidad acaeció, para instruir a sus semejantes. Esta enseñanza tiene por objeto el alcance del bien, del comportamiento ético de los individuos, que lleva al perfeccionamiento íntegro del hombre. Y el científico ansía simultáneamente que su teoría sea bella, es decir, que cumpla los ideales estéticos,

para que la perfección que otorga al hombre sea total y afecte a todas sus facultades.

Para Hegel la experiencia es una forma de conciencia. La conciencia será, por tanto, el conjunto de facultades que rigen las operaciones del espíritu humano. La conciencia será el intelecto que actúa y que padece, el intelecto que busca la verdad y el intelecto que recibe impresiones de la realidad exterior. La conciencia unifica el carácter subjetivo del hombre con su condición de objeto, de parte de la realidad, al contener también la experiencia. La filosofía se interesa por la realidad, sobre la que el hombre actúa como sujeto independiente. La ciencia, en cambio, se interesa por la realidad como un todo objetivo, e incluye por consiguiente al hombre, ahora en su faceta de sujeto. La materia es lo objetivo, lo físico, lo independiente. El espíritu es lo universal, lo subjetivo, lo dependiente del pensamiento (de la Inteligencia Suprema de Dios). Espíritu y materia se unen en el hombre, que es dualmente sujeto y objeto de sí mismo. La religión sublimiza al hombre, que es el sujeto que experimenta y el objeto que busca el Ser Supremo. La religión superior es aquélla en la que estos dos elementos se coordinan de forma más perfecta: Dios que busca al hombre, y el hombre que responde a la llamada de Dios con un compromiso moral, cuyo espíritu entra a formar parte de la conciencia de salvación, de la esperanza de la presencia eterna junto a Dios. Ésta es, sin duda, la religión cristiana: Dios busca a los hombres en modo sublime y excelso, encarnándose y tornando la naturaleza humana, que comparte en todo menos en lo intrínsecamente limitado, el pecado (ciertamente Dios no podría pecar, pues pecar es desobedecer a Dios, y el Ser Perfecto no puede contradecirse a sí mismo, que es la afirmación absoluta, la Verdad Máxima). De este modo proclama su promesa universal de salvación a los creyentes, que por la gracia del Espíritu Santo se constituyen en Iglesia. A su vez, los hombres buscan a Dios, ansían "vivir en Cristo", en quien todo será recapitulado. Los hombres son conscientes de que la justificación depende de la fe, que es don divino. En la religión cristiana la conciencia de sujeto y de objeto adquiere su desarrollo más elevado.

Los sentidos perciben primariamente fenómenos, manifestaciones de la esencia de los objetos. La razón especulativa ayuda a las ciencias a descubrir los noúmenos, las realidades, los "en sí" de las cosas. El conocimiento de los noúmenos unifica la conciencia externa con la interna, la sensibilidad con la razón discursiva, lo que opera con lo efectivo con lo que opera con lo universal. Los dos

órdenes, el de la posibilidad y el de la realidad, se encuentran en el conocimiento de las esencias, constituyentes de la realidad del objeto y elementos universalizables del objeto. La frase *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* es incompleta: habríamos de terminarla como hizo Leibniz: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus:* en efecto, el intelecto mismo no estaba previamente en los sentidos, en la realidad susceptible de un tratamiento empírico. El intelecto es previo a la experiencia, porque para experimentar hay que tener conciencia intelectual de lo empírico: hay que poseer inteligencia, requisito indispensable para que la actividad intelectual se inicie, punto *a quo* desde el que parte el "movimiento intelectual". Y el intelecto es una estructura, una organización del espíritu según las categorías, que permite penetrar en la esencia de las cosas, tratando al mismo tiempo con lo particular y con lo universal. El intelecto permite influir sobre las esencias, esto es, sobre los constituyentes intrínsecos de la realidad, que nos informan sobre las causas de un cierto ente, sin afectar por ello a su constitución material. El intelecto respeta la independencia ontológica del objeto real (de la que carece el objeto posible) operando con él en el plano lógico, en el plano ideal de los posibles.

"Antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea" (intro. 10). Para juzgar los fines se han de juzgar los medios. La magnitud de estas empresas es evidente: el conocimiento de la Verdad Suprema no puede ser enteramente abordado por una inteligencia limitada, que en cierto sentido carece de verdad, al no ser la totalidad del ser, y por tanto la totalidad de la verdad. Una inteligencia limitada puede aspirar a identificar la esencia del objeto, a tratar sus aspectos generales. Pero la profundización en la esencia de la Verdad Absoluta no depende de la voluntad, sino que, al ser una participación total en la esencia del Espíritu Máximo, requiere la colaboración de todas las facultades del espíritu, en especial de la volitiva, pues el conocimiento intelectual de Dios nos instruye sobre su Verdad, inmensidad y grandeza, pero el Amor a Dios, la entrega a Él y el cumplimiento de sus preceptos nos lleva a un conocimiento íntegro de su esencia, a una "inmersión" en todo su ser.

El verdadero aprendizaje de la filosofía se realiza estudiando la historia de la filosofía, es decir, el devenir del pensamiento humano y su interacción e influencia en la vida del hombre. La historia de la filosofía desliga al sujeto de cualquier sistema o concepción previa, disponiendo su mente a las diversas consideraciones

y opiniones vertidas a lo largo de los siglos. Sólo la historia de la filosofía permite advertir el efecto auténtico de un sistema filosófico en la sociedad, su influencia en el hombre, las aplicaciones prácticas de las especulaciones de una filosofía. La historia de la filosofía ofrece una visión que conecta la teoría con la práctica, el sujeto con el objeto, el pensamiento con lo pensado. La riqueza sapiencial y cultural que otorga el conocimiento de la historia de la filosofía y de la Historia en general está lejos de duda: sólo esta disciplina permite contemplar el espíritu humano, su inteligencia y sus acciones, en su integridad. Una filosofía es esencialmente histórica. La especulación abstracta sobre el ser conduce necesariamente a reflexionar sobre el hombre y el mundo, sobre cómo se relaciona el pensamiento universal y abstracto con la realidad concreta. Pero la filosofía no está abocada a una supeditación total a la Historia: la verdad es universal, es constante en el ser, invariable e igual para todos los que la observan y contemplan. Nadie puede superar la verdad, así como nadie puede viajar más deprisa que la luz. La verdad es la totalidad, Dios es la Verdad, la Verdad es el Fin de todas las acciones del sujeto. La Verdad es el Ser. El filósofo debe volver continuamente a los comienzos de la filosofía, y repasar sin cesar su desarrollo histórico, pues sólo admirando a los primeros pensadores, a los jonios (a Tales y a Anaximandro) y a los demás griegos, puede llegar a apreciar la excelencia de su actividad, su importancia para el espíritu humano. La filosofía comienza cuando el hombre llega a ser consciente de que puede hallar las causas de la realidad y explicar su funcionamiento, el orden subyacente que gobierna el cosmos, sin recurrir a mitos y a agentes externos. La filosofía surge gracias a la confianza en el poder de la razón. El desarrollo de las ciencias experimentales, sus progresos y éxitos son un triunfo de la filosofía, que llevó esa convicción a cotas tan elevadas que el hombre no sólo se vio capaz de interpretar el universo, sino que también aprendió a modificarlo[270].

[270] El Padre Stanley Jaki O.S.B. ha demostrado en su excepcional obra *Science and Creation* cómo la pregunta más fascinante de la historia intelectual humana, por qué la Ciencia nació en Occidente y no en Oriente, encuentra una respuesta clara y universal en la fe cristiana en un Dios Personal y Trascendente, que garantizaba la independencia e inteligibilidad del Cosmos frente a las concepciones cíclicas y panteístas de las culturas antiguas (tales como la india, china, mesopotámica, maya, inca, azteca o egipcia, que él analiza exhaustivamente), cuyas actividades científicas acabaron en frustrados "abortos" incapaces de configurar una metodología científica y lógica, sólo posible tras la firmeza

Hegel divide la filosofía en tres parte: *lógica,* o "ciencia de la idea en sí y para sí" (es decir, el estudio de lo posible, de lo subjetivo, de la conciencia interna); *filosofía de la naturaleza,* "como ciencia de la idea en su ser-otro" (la razón de cada cosa, el orden general del cosmos; la física realiza un tratamiento preferentemente cuantitativo, amparándose en la matemática, mientras que la filosofía de la naturaleza como disciplina especulativa aborda la cuestión desde una posición lógica: desde el sujeto, procede a conocer la realidad, estudiando no las causas intrínsecas de las cosas, sino sus condiciones universales); *filosofía del espíritu,* "como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro" (la abstracción, la trascendencia de los entes; la razón presente en las cosas conocida por el sujeto). El todo es la idea. La idea rige el ser. La lógica estudia el pensamiento, la idea en sí sin relación con los objetos externos a la mente pensante. La filosofía de la naturaleza estudia los objetos, pero al estar estos objetos influidos por el sujeto, estudia la idea, presente ya en el sujeto. La idea permite al sujeto conocer la esencia, la idea del objeto. La filosofía del espíritu trata de la idea que unifica sujeto y objeto, pero vista desde el sujeto, el ser que piensa. El idealismo absoluto de Hegel afecta por tanto a todos los aspectos del ser. Este sistema no es del todo reconciliable con las ciencias experimentales, como por ejemplo en las nociones de espacio y de tiempo, que siguen siendo, como para Kant, formas puras de la intuición, *a priori* del intelecto. El idealismo absoluto es un subjetivismo absoluto. La verdad objetiva de la realidad no es tratada en sí misma, sino en cuanto conocida e idealizada por el sujeto

La ciencia de la lógica

Como se ha dicho anteriormente, para Hegel la lógica es "la ciencia de la *idea pura,* esto es, la idea en el elemento abstracto del *pensar" (1,* 19). El concepto de idea pura alude a lo pensado en sí, y no a su influencia o relación con lo externo. La idea pura es lo puramente universal, lo genérico y abstracto, lo inmaterial e infinito, lo posible y lógico. La idea pura es el efecto del pensamiento, el resultado de la proyección de la conciencia interna a la externa, la conjunción de conceptos previos mediante las categorías. No hay ideas innatas: sólo estructuras innatas

teológica y filosófica alcanzada en la Edad Media. De este modo, la idea judeo-cristiana de Creación aparece, así como la verdadera generadora de la Ciencia, de la creencia en la inteligibilidad de un Cosmos no sujeto a eternos ciclos recurrentes, y Cristo como el salvador de la Ciencia (sentencia con la que Jaki ha titulado muy acertadamente uno de sus libros).

(solución muy próxima a la de Noam Chomsky). La formación de la idea es un proceso que implica a toda la conciencia: la externa, efectuada por los sentidos, y la interna, donde reside la facultad propiamente intelectiva. En la idea se da, por tanto, una representación de lo real según el modo de su posibilidad (pues todo lo real es posible): lo concreto como universal y abstracto. Mediante la idea el espíritu humano puede influir, alterar y modificar en la esencia de los objetos, ya que la esencia es posibilidad en sí, universal en sí. Lo universal es posibilidad porque es susceptible de ser alterado de acuerdo con la mente del sujeto cognoscente; el espíritu humano modifica la realidad sin necesidad de hacer uso de su potencia física gracias a su pensamiento, que capta las formas de los objetos. El intelecto humano aprehende lo dependiente de los objetos.

La lógica es la ciencia por excelencia. Su propia etimología así lo indica: *logos*, "razón", "idea", "ciencia", "discurso" (sin duda, una de las palabras con un significado más rico y sugerente de la historia del pensamiento humano). La lógica es el discurso de la idea, la idea misma aprehendida y captada por el sujeto; la proyección, lo pensado del sujeto que se hace objeto; la aprehensión de lo universal. La lógica teórica se rige por teorías y definiciones basadas principalmente en un determinado sistema filosófico. Las discrepancias surgirán, por tanto, en esta primera parte de la lógica: la que trata de la idea en sí y no de las leyes que gobiernan el correcto funcionamiento de los razonamientos en los que participan ideas (o conceptos) y juicios. En cuanto a las leyes, ya desde Aristóteles se conocen las reglas del correcto funcionamiento de los denominados "silogismos" (Kant mismo decía que desde Aristóteles la lógica no había dado ni un paso atrás ni un paso adelante, de lo que no se puede concluir en absoluto, como hizo el maestro de Königsberg, que estuviese conclusa y perfecta), que son fundamentalmente ocho, operando con los términos mayor, menor y medio, y las cuatro figuras de silogismo (en 1, 187 Hegel afirma que la cuarta figura es una adición superflua de los modernos; esto no es del todo cierto, la cuarta figura no es un mero añadido, es la cuarta posibilidad de conectar los términos mayor, menor y medio en las premisas). Además, los eruditos medievales, espléndidos sistematizadores de la ciencia lógica, establecieron reglas mnemotécnicas para recordar, por ejemplo, las diecinueve formas válidas de silogismo (de las 256 posibles) o los tipos de conversión de proposiciones. La moderna lógica matemática es una abstracción ulterior de la formalización aristotélica, una penetración mayor en la idea en sí, una mayor captación de la universalidad del

"logos". Al emplear herramientas matemáticas se ha conseguido eludir por completo la "materia" o "contenido", las posibles ambigüedades a las que están dados los lenguajes ordinarios, para llegar a una perfecta formalización que permite operar con las proposiciones más complejas. Los mismos creadores de esta nueva lógica, entre los que destaca Frege, impulsaron grandemente la filosofía del lenguaje, que ha sido la disciplina filosófica favorita del siglo XX (en el que se ha producido un "giro lingüístico de la filosofía", en expresión de Bergmann): Peirce, Wittgenstein... Aún no estamos preparados para apreciar con la suficiente corrección los trabajos de Saúl Kripke, y su semántica de la lógica modal, que tanta influencia tendrán en los estudios futuros[271].

La actividad del pensar es, como dice Hegel, lo universal activo: el pensar no está determinado por ningún singular; la singularidad la aporta la materia en conjunción con la forma, pero no la forma universal y esencial de por sí. Lo activo es lo que procede del sujeto, del *yo* consciente, del *yo* que usa sus facultades para *darse* al mundo exterior y *recibir* (impresiones) del mundo exterior que potencien su conciencia interna. Tiene razón Hegel cuando matiza que "la distinción de lo *sensible* respecto del pensamiento hay que ponerla en que la determinación de lo sensible es la *singularidad"* (11, 20): la sensibilidad es la facultad de operar, de influir sobre lo material, sobre lo concreto y singular. La sensibilidad es la concreción de la conciencia. El representar, por el contrario, traslada esa materia captada sensiblemente a la universalidad del intelecto, y sirve para que el espíritu humano relacione las esencias universales con los entes singulares. El símbolo es la representación convencional, lo que se ha acordado para que *esté en lugar de* otra cosa; el símbolo es la relación de identidad entre dos objetos, que cumpliría la "ley de Leibniz": *"Eadem sunt quorum unum potest substitui alteri salva veritate"* ("idénticos son si uno de ellos puede ser substituido por el otro sin alterar la verdad de cualquier enunciado"). El símbolo es, por tanto, la identidad representada en otro objeto. Para Hegel la distinción entre representación y pensamiento es crucial, pues "la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamientos, pero además desde luego, transforma los meros pensamientos en concepto" (II, 20). Esta concepción de la filosofía es en cierto sentido una

[271] Un estudio detenido de la obra lógica de Saul Kripke en lengua castellana se encuentra en el libro del
Prof. Jaime Nubiola El compromiso esencialista de la lógica modal, EUNSA, 1984.

logicización del discurso filosófico, que se limitará a universalizar lo singular y trasladarlo al mundo de los posibles, donde la razón humana puede operar con los objetos sin alterarlos sensiblemente, sólo con el poder de su intelecto. Ciertamente la filosofía es fundamentalmente esto, y por tanto la filosofía pura es la lógica, en cuanto a los posibles, y la metafísica en cuanto al ser en general; o la lógica metafísica (o metafísica lógica), que es el tratamiento pleno del ser, de lo universal por excelencia. Sin embargo, es contraproducente desatender las aplicaciones prácticas de la filosofía, que singularizan y materializan el tratamiento de lo universal que se viene elaborando en el intelecto: el derecho, el arte, la moral, las ciencias...; las cuales han surgido, en mayor o menor medida, del discurso filosófico, de la indagación en las causas que rigen el cosmos (los antiguos babilonios tenían un avanzado código penal ya desde Hammurabi, y el arte es lo que más nos maravilla de las civilizaciones del pasado; pero su concepción de ellos era meramente utilitaria, no se los apreciaba como manifestaciones del poder del espíritu humano, sino que eran elementos simplemente funcionales, regulativos. Los griegos, que se interesaron por la Naturaleza, tornando ese interés como fin en sí mismo, descubrieron la auténtica ciencia, la cultura, la proyección del espíritu humano). Así pues, el sujeto humano es universal en cuanto pensante, y concreto en cuanto actor sensible. La acción es la proyección de sus facultades; la acción dirigida al pensar por el intelecto es universal; la acción dirigida a lo material estimulada por lo sensible es singular y concreta.

La reflexión es la traslación de la actividad consciente a la esencia de los objetos en relación con la esencia del *yo:* reflexionar es contemplar, es admirar la trascendentalidad de las cosas en relación con uno mismo. Como da a entender Hegel, el pensar es propiamente personal, y por tanto esencialmente libre. Nadie puede pensar por mí mismo, por más que se me ayude o incite a pensar. Así como al esclavo se le puede obligar a realizar trabajos forzados, no se le puede obligar a pensar bien del amo: nadie, sino Dios y el propio *yo,* puede penetrar en la conciencia del sujeto, en la esencia de su *yo* universal, en la conciencia de sí mismo. La libertad es, por tanto, la actividad personal encaminada a lo verdadero, a lo bueno y a lo bello (a lo trascendental de la lógica, de la ética y de la estética, de los tres aspectos fundamentales de la intelección humana).

La objetividad de un pensamiento se da en los juicios, en la veracidad. Un pensamiento objetivo es aquél que identifica en el plano universal de las formas la conciencia pensante del sujeto con la realidad independiente del pensar: lo

universal con lo concreto, lo lógico con lo ontológico. La verdad es, por tanto, el vínculo entre lo posible y lo real. La verdad es el trascendental más elevado del ser. Dios es la Verdad (cf. Jn 14,6), Él mismo es la totalidad de lo posible y la totalidad de lo real: el ser Necesario. La verdad es el fin máximo de la actividad intelectual humana (que es la actividad más alta del espíritu, pues hace al sujeto partícipe de lo universal, partícipe de la totalidad del ser), de las ciencias y de las humanidades: todas se han de dirigir a la verdad. La contemplación de lo bello está supeditada al descubrimiento de la verdad. Un pensamiento bello pero ficticio y falso es menos perfecto que un pensamiento verdadero pero desagradable, pues será desagradable para la conciencia de ese sujeto en particular. Lo bueno, en cambio, es el fin máximo de la voluntad; y Dios es Amor (1 Jn 4, 16). Verdad y bondad son los fines del espíritu humano; la belleza es la perfección de la forma, del modo en que se dan ambas.

La crítica kantiana de la metafísica "tradicional" conserva su influjo en el pensamiento hegeliano. Sin embargo, esta crítica es en todo incorrecta, una limitación injustificada del poder de la abstracción, del desarrollo y proyección del espíritu. La metafísica estudiaba la verdad (en su vertiente lógica) del ser, el ser en cuanto ser, lo en sí, el noúmenon de las cosas. La metafísica estudiaba las esencias, lo universalizable, lo que integra la realidad. Hay sentencias de Aristóteles con las que todo filósofo con una intención científica de buscar la verdad deberá estar de acuerdo: así, cuando se dice que el efecto tiene necesariamente una causa, esta proposición es tan evidente que quienes se han empeñado en negarla, como Sexto el Empírico (guiado éste por una clara incomprensión del principio de causalidad, que no es una mera relación subjetiva, sino la abstracción de la conexión inmaterial existente entre la causa y el efecto, entre lo activo y lo pasivo) y Hume, han caído en un completo escepticismo pirrónico que en nada hace avanzar a la ciencia; un cerrarse a la verdad de consecuencias impredecibles.

La metafísica dogmática a la que se refiere Hegel es sin duda la metafísica de los escolásticos. Pero estos prejuicios sólo son aplicables a la última fase de la Escolástica, y no a la edad dorada del siglo XIII, donde la carencia de dogmatismo permitió asimilar magistralmente para la sabiduría cristiana los poderosos instrumentos intelectuales de Aristóteles y de la filosofía judeoislámica. La segunda etapa "dogmática" en la filosofía habría sido el racionalismo, especialmente la obra de Christian Wolff, discípulo de Leibniz, que dividió la

filosofía en *Ontologia* (1736); *Psychologia rationalis* (1740); *Cosmologia rationalis* (1737) y *Theologia naturalis* (1739).

La ontología es la metafísica propiamente dicha. La ontología estudia el ser en sí, sin relacionarlo necesariamente con la lógica. Toda ontología es metafísica, pero no toda metafísica es ontología, pues la metafísica abarca un ámbito mucho mayor: relaciona la lógica con la ontología. La "psicología racional o pneumatología" que menciona Hegel tratan del espíritu: la actual psicología filosófica; tratan del sujeto como ser pensante que actúa. La cosmología deja, cada vez más, paso a las ciencias experimentales, que sin duda pueden proporcionar datos más certeros sobre la estructura del mundo material. La teología natural o Teodicea leibniciana trata de Dios, de su existencia y de la justificación del problema del mal. La Teodicea es un ambicioso proyecto: trata de Dios en sí, del Ser en sí, y de su relación con la conciencia humana.

Visto el "primer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad" [la Metafísica], Hegel procede a analizar el segundo, que es el empirismo, una especie de necesidad psicológica de singularizar y sensibilizar el conocimiento frente a la abstracción propia de la metafísica. El principio empirista y positivista de que lo verdadero está en la realidad efectiva, y sólo puede ser verdadero lo experimental, adolece de graves incongruencias lógicas. Por *reductio ad absurdum* se puede ver que mediante ese principio no se puede demostrar la validez misma del principio, y por tanto, según él, deberíamos suspender nuestro juicio al respecto. Esto es claramente absurdo, una limitación de la inteligencia por quienes temen trascender de lo concreto a lo universal, por quienes temen utilizar su intelecto. El empirismo, sobre todo el de Hume (no tanto el griego, caracterizado por una absurda radicalidad, una irracionalidad patente), sitúa la verdad únicamente en lo sensible, en lo intuitivo. Grave error, sin duda, pues la mente humana es naturalmente universal, y se afana por hallar lo universal. Los razonamientos abstractos, el lenguaje simbólico es buena prueba de ello.

La filosofía crítica kantiana reduce el empirismo al conocimiento de los fenómenos, pero existen juicios sintéticos a priori que agotan de por sí la objetividad de lo pensado. Podría parecer que la Metafísica no resiste la severa crítica de Kant: más aún, la crítica kantiana la revitaliza y reafirma; las críticas a las pruebas de la existencia de Dios, cuya falsedad se puede probar, dan un nuevo impulso a la Teodicea. El conocimiento de la cosa en sí es el fin principal de la razón especulativa, tan criticada por Kant. "La *cosa en sí*" expresa el objeto en la

medida en que se abstrae de todo lo que éste es para la conciencia", afirma Hegel (1, 44). En efecto: la cosa en sí hace referencia al objeto por sí mismo, a lo que el objeto representa en su totalidad, sin estar influido por la conciencia del sujeto cognoscente. La filosofía crítica negará que tal cosa sea posible, pues el cognoscente aplica las categorías y por tanto influye directamente en la realidad del objeto, sólo pudiendo conocer los fenómenos que el objeto manifiesta a la conciencia del sujeto. Esta interpretación de las categorías no es la única posible: las categorías como estructuras son simplemente los elementos que articulan la conciencia interna del sujeto con la conciencia externa, y que por tanto predisponen al sujeto para que pueda conocer la esencia, lo en sí del objeto. Como el objeto está también determinado, esto es, definido antológicamente por las categorías, existe una reciprocidad tal que la conciencia del sujeto y el ser del objeto llegan a identificarse. Esto concuerda más con las ciencias, para quienes sería demasiado frustrante pensar que lo único que conocen en sus indagaciones son meros fenómenos, y que sus expectativas de conocer la realidad se reducen al conocimiento de las manifestaciones de esta realidad influidas por la subjetividad del cognoscente. Entre el sujeto y el objeto existe una reciprocidad categórica, ya que el sujeto es también objeto en cuanto real. La cosa en sí es la substancia, la esencia del ser. No está determinada por ninguna categoría accidental: es el ser mismo del objeto sin determinación de modo. Es, por tanto, algo universal. Dios es el único ser por sí mismo no categorizado, al constituir la totalidad del ser. Los demás seres, sus esencias en cuanto universales, no están categorizadas, más bien forman parte del mundo de las formas, en el que Dios es la Forma Pura, la Realidad Absoluta.

Las célebres antinomias de la razón pura tienen, en realidad, una única solución: el mundo tiene un comienzo en el tiempo (como, además, testimonia la moderna física); toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo (ya dice Leibniz al comienzo de su *Monadología* que las mónadas son sustancias simples, es decir, sin partes, pues lo compuesto es un agregado de partículas simples; la ciencia moderna también se inclina por esta proposición, al postular la existencia de átomos y de partículas subatómicas que, como teorizó Dalton, no son divisibles *ad infinitum:* los quarks y los leptones podrían ser, a la espera de futuras confirmaciones experimentales, los auténticos "ladrillos" de la materia); la libertad es necesaria para explicar la causalidad según las leyes de la naturaleza (el determinismo de

Laplace desapareció del panorama científico con la moderna mecánica cuántica y con la interpretación indeterminista de Bohr y de la Escuela de Copenhague, a la que se opusieron, entre otros, Einstein y Broglie. El propio Bohr hubo de asistir a la sustitución de su modelo atómico tras la formulación del principio de indeterminación de Heisenberg, que afirma que no es posible conocer simultáneamente y con precisión absoluta la posición y la velocidad de un electrón: habrá incertidumbre en cualquiera de las dos magnitudes); existe un ser absolutamente necesario, cuya existencia se puede demostrar mediante el argumento ontológico, las vías cosmológicas (y teleológicas), las verdades eternas y los argumentos de la moralidad y de la presencia de la fe en el mundo. "Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son interpretaciones y descripciones deficientes de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios" (I, 50). Ciertamente las pruebas de la existencia de Dios no abarcan la inmensa riqueza del objeto, y no establecen una unión auténtica del espíritu humano con Dios, pero son muestras admirables del poder del intelecto humano, de su capacidad de tratar con lo universal, que le permite adquirir conciencia objetiva de la presencia de la totalidad del Ser, de la Verdad Suprema y Absoluta, que por Revelación sabemos es persona (e incluso por razón, pues la persona, como entidad individual dotada de raciocinio es una perfección de lo individual, y siendo Dios el Ser Perfecto y la Suma Inteligencia, cabe suponer que es una Persona).

Hegel se muestra disconforme con la célebre crítica kantiana del argumento ontológico, pues, efectivamente, es lícito dar el paso del orden lógico al ontológico, del pensar al ser, en cuanta la idea de Dios es la de la totalidad de lo pensado y la totalidad de lo que es; el auténtico vínculo entre posibilidad y realidad. La razón pura es el intelecto que busca la verdad en modo universal. La razón práctica, por el contrario, se propone modificar al sujeto y al objeto no sólo mediante lo universal de las formas, sino a través de lo concreto y singular (la Ética, el Derecho...). La estética es una disciplina claramente inferior a la Lógica y a la Metafísica: lo verdadero es más importante que lo bello, y satisface más al espíritu humano.

El creer es superior al saber, y éste es a su vez superior al pensar, el cual es más elevado que el intuir. Juzgamos la superioridad según el grado de conciencia que el espíritu despliegue: para creer es necesaria la voluntad y el intelecto; para saber se necesita el intelecto con una intención buena; el pensar es el mero uso del intelecto de forma abstracta y reflexiva, trascendiendo del conocimiento ingenuo;

el intuir es la primera forma de conocer, una incompletitud del intelecto, una carencia de prueba. La fe es algo más que la creencia en un postulado de la razón práctica necesario para la posibilidad del bien supremo (de hecho, ésta es la prueba que siempre me ha parecido más irracional y menos científica); o el resultado de la experiencia de la libertad del hombre, como diría Jaspers. La fe es un acto de entrega personal a Dios; un acto que implica íntegramente a la voluntad y al intelecto.

No es cierto que Dios en cuanto objeto de la religión quede limitado expresamente a *Dios en general* (I, 73): es justamente lo contrario. El concepto de Dios en general, de Dios como ser subsistente, como ser que es, resulta de la intelección filosófica. Las pruebas de la existencia de Dios conducen a un Ser Supremo del que se puede afirmar que es según una serie de predicados atributivos en grado eminente, sublime y absoluto. Pero la totalidad divina, que comprende la riqueza de su entidad personal, sólo se acoge desde la religión, desde la donación consciente de la voluntad y del intelecto a la realidad de Dios.

El saber inmediato puede asociarse, como hace Hegel (I, 76), con el punto de partida del discurso filosófico. El *Cogito, ergo sum* cartesiano constituye una identificación del pensar con el ser: soy porque pienso, y si pienso soy. Obviamente, este reduccionismo introduce una grave dualidad en la realidad, un dialelo del que difícilmente se puede escapar. La existencia es previa al pensar; los objetos carentes de intelecto existen con independencia del pensamiento del sujeto. Dios es la Inteligencia Suprema, pero ante todo es (Ex 3,14). El pensar es una determinación modal del ser, una forma de ser (quizá, la más elevada), pero está supeditado al ser. Sólo en Dios, como Pensamiento Puro y Ser Supremo, la identidad entre ser y pensar puede ser establecida en términos de identidad entre la totalidad de la posibilidad y la totalidad de la realidad en modo necesario.

La dialéctica es para Hegel un "Salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal y como es, a saber, como su propia negación" (I, 81); no una mera palabrería que tergiversa raciocinios para adecuarlos a las intenciones del hablante, una fábrica de falacias intencionales. La dialéctica es un modo de tratar la lógica, un modo de tratar la verdad; la dialéctica es una proyección de la conciencia interna, de la reflexividad del sujeto.

Hegel divide la lógica en tres partes: la doctrina del ser (la lógica metafísica, o la Ontología); la doctrina de la esencia (la lógica pura abstrayente); la doctrina del

concepto y de la idea (la lógica de la esencia en el intelecto y de sus operaciones). La división es fundamental en toda ciencia: la división se realiza de acuerdo con el modo de ser el objeto estudiado por el sujeto. La división ha de ser preferentemente tripartita, pues la realidad misma es trina: el sujeto y el objeto se relacionan por la actividad, por lo sustantivo (cognoscente, conocido y conocimiento).

La doctrina del ser

"El ser es el concepto solamente *en sí;* las determinaciones del ser son determinaciones *que están siendo"*. Es explícito Hegel al comenzar su doctrina del ser. El ser es un concepto, una abstracción de la cosa en sí, una abstracción de la esencia, del núcleo de lo real. Las determinaciones del ser son los modos de darse el ser; pero el ser es uno, el ser es el todo. El ser es propiamente Dios: los demás seres son seres determinados que continúan haciéndose. El "yo soy el que soy" del Libro del Éxodo ilustra estas consideraciones: el ser de Dios es continuo, perfecto y concluso; los demás entes no son totalmente, sino que dependen del Ser de Dios. Hay tres modos fundamentales de ser, es decir, tres esferas principales en las que se manifiesta la totalidad y completitud del ser: la posibilidad, o el ser dependiente del intelecto que lo piensa, un ser que gravita entre el ser y el no-ser; la realidad, o independencia entitativa del ser; y la necesidad, que únicamente pertenece a Dios *(omnitudo realitatis; Inbegriff aller Realitäten),* y que se divide en necesidad lógica, o necesidad en el plano de los posibles (verdadero en todos los mundos posibles) y necesidad metafísica, que hace referencia a la noción aristotélica y kripkeana de propiedades esenciales en oposición a las propiedades accidentales.

La indeterminación propia de lo absoluto lleva a Hegel a identificarlo con la nada: un nihilismo goethiano negativista. Pero el ser indeterminado es, por el contrario, la suprema afirmación: el todo es lo simple, lo perfecto, lo que menos elementos necesita para configurarse. El ser es el todo; lo muy determinado se acerca al no-ser, al reducir tanto su ser que lo excluye de otros aspectos del ser. El nihilismo ontológico hegeliano llega a afirmar que "la forma suprema de nada sería de suyo la *libertad"* (1, 87). Este aparente absurdo no lo es tal si consideramos que la libertad se caracteriza por la carencia de determinación, y al haber identificado Hegel la ausencia de determinación con la nada, se sigue la identificación de la

nada con la libertad. Sin embargo, parece óptimo decir que la libertad, como modo sublime de ser (perfeccionamiento del deber-ser), es por tanto la afirmación más absoluta, y compete propiamente al Ser Supremo. La libertad afirma al ser, lo perfecciona, reduce su incompletitud al evitar toda determinación.

La unidad del ser y de la nada es el devenir. Más aún, lo que une el ser y la nada es el "*categorumen*", el valor absoluto del ser, que prescinde de la determinación negativa o afirmativa. La filosofía necesita una filosofía del no-ser, que pasará necesariamente por un estudio de los modos de ser, en especial del de la posibilidad.

Discrepamos profundamente de Hegel cuando pretende demostrar la posibilidad de unir el ser con la nada en el devenir. No-concebir no es sólo no-representar, es reconocer la imposibilidad lógica de que ambos conceptos se den unidos, tal que lo que se afirme de uno pueda ser afirmado del otro. El devenir no contiene representación alguna del no-ser: simplemente de la falta de completitud en el ser, pero no del no-ser. El devenir es un desarrollo del ser en el Ser: de la parte en el todo. La nada es inconcebible, porque por concepto el no-ser no-es no-concebible. Hegel confunde el no-ser con la incompletitud del ser: ambos no se pueden dar juntos, porque no hay modo de negarlos y afirmarlos simultáneamente. El comienzo de una cosa no expresa su nada, sino el ser con las posibilidades del ser que darán lugar al devenir. *Ex nihilo nihil fit* es una proposición lógicamente correcta: el no-ser no-es, el no-ser no-es no-hecho; del no-ser el no-ser no-(es hecho). La eternidad de la materia es una entelequia, una ficción irreconciliable con la física actual y con el razonamiento metafísico, pues la eternidad como atributo categórico sólo puede atribuirse a la divinidad, al Ser Supremo, y no a una realidad imperfecta y limitada con la materia (eternidad y perfección se identifican trascendentalmente).

Hegel ve la existencia como resultado de la contradicción interna del ser en el devenir en cuanto uno con la nada. La existencia, siguiendo a los clásicos (que en esto muestran una especulación más bien fundada en la experiencia que los razonamientos idealistas), es el ser en acto, efectivo e independiente del pensamiento: la existencia es el ser en modo real. "El existir es ser con una *determinidad*" (1, 90), entendiendo por determinidad un modo, una forma de darse el ser. La cualidad es una categoría del ser, una determinación de la esencia del ser, una determinación de la posibilidad del ser que no hace referencia al estado físico

del ser (como lo haría la cantidad). La cualidad es una categoría también de lo posible.

El dualismo entre la infinitud del espíritu y la finitud de la materia no fue completamente explicado por Aristóteles (quien no da razón de cómo se fusiona la forma con la materia logrando una plena unión substancial), ni por el cartesianismo ni por el paralogismo psicofísico de Leibniz. Hay "un abismo, una sima entre ellos imposible de escalar" (1, 95). Lo finito se opone a lo infinito, en cuanto lo infinito es negación de la finitud y la finitud limitación de la infinitud. Pero ambos se relacionan en términos de potencia y acto: lo finito es potencialmente infinito, y lo infinito es en potencia, sólo en Dios es en acto. Lo posible es, por tanto, la categoría del ser más cercana al no-ser. Lo infinito y lo finito no son uno propiamente, sino que lo finito, cualquier cantidad, está comprendida en la carencia de límite del infinito. Lo infinito comprende a lo finito, y no al contrario. El espíritu y la materia se unen en una sola realidad en virtud de la reciprocidad categórica que existe entre lo objetivo y lo subjetivo. La materia es una concreción del espíritu, una determinación. El espíritu se hace, por tanto, determinado, conserva su infinitud (la infinitud de la inteligencia y de la voluntad), pero ésta está limitada por la capacidad de acción de la materia. El drama del hombre es el no poder hacer efectiva su infinitud. Sólo Dios puede, por tanto, suplir sus deseos de absoluto. No toda verdadera filosofía es *idealismo,* como asegura Hegel, sino que todo idealismo es parte integral de la filosofía; pero la auténtica filosofía no se escora en un ámbito del ser, sino que los abarca todos con igual dignidad.

"El número es pensamiento" (1, 104): una sentencia muy pitagórica, sin duda. El número es idea, no existe en la realidad. El número es abstracción, lógica de lo posible. Hegel sigue a Zenón al afirmar que "es lo mismo decir algo *una vez* que decirlo *siempre*". La discusión sobre lo infinito lleva necesariamente a establecer distinciones, como ya hiciera Aristóteles, porque la distinción es una profundización en las determinaciones del ser. "Una vez" es potencialmente infinita, pero actualmente es unitaria, finita (sobre la infinitud actual y potencial cabe citar al filósofo, teólogo y matemático checo Bolzano, aunque sus posturas al respecto son algo ambiguas: las líneas de la gráfica no son infinitas *in actu,* sino que son variables, es decir, posibles que pueden tomar cualquier valor. El infinito no es un número, como bien saben los matemáticos y los cosmólogos). La medida es ciertamente "el quantum cualitativo", la expresión cualitativa o formal de la

cantidad, la universalización de lo material, la formalización o matematización de la concreción y objetividad de la materia.

Doctrina de la esencia

"Las determinaciones en la esencia son solamente *relativas (...)* el concepto no es en tanto que *para-sí": la* esencia es lo en sí de la cosa, la idea pura, la posibilidad de la realidad efectiva de la cosa, la forma del ser. La esencia es el ser en sí mismo. La esencia es lo absoluto del ser: la esencia contiene la totalidad del ser prescindiendo de las determinaciones; la esencia es absoluta en tanto todo ser se reduce a la esencia; la esencia es el núcleo del ser; la esencia es el ser como posible, y todo cuanto es, es por concepto posible. Lo posible es una prolongación del ser, la esencia es una proyección del ser.

La esencia es autoidentidad, es *identidad consigo,* es pura idea, es lo universal del ente. La identidad está supeditada al principio de no-contradicción, que es tan lógico como metafísico, pues es un principio que afecta al valor absoluto del ser, al *categorumen*. La verdad más apriorística y, por así decirlo, verdadera, es *A=A:* es el axioma fundamental del ser, es el ser mismo. La profundidad de esta sentencia suele pasar desapercibida, pero es máxima: es el ser puro, pues es puramente universal, puramente esencial. Lo idéntico es lo que coincide en todas sus determinaciones categóricas, tanto substanciales como accidentales. La identidad sólo se da, propiamente, en la autoidentidad, en virtud del principio leibniciano. Lo que es, es idéntico a sí mismo; pero no hay dos cosas que sean idénticas entre sí sin ser la misma cosa: a=b no supone identidad, sino igualdad de referencia, y al haber una diferencia de sentido, según la terminología fregeana, no podremos decir que haya identidad, pues ambos conceptos no son sustituibles sin alterar el valor de verdad en todas y cada una de las posibles condiciones.

El principio del tercero excluido no incurre en contradicción, como insinúa Hegel (I, 120): el que haya +A, -A y |A| (valor absoluto de A) es en realidad A con el signo positivo y A con el signo negativo: la distancia objetiva será el valor absoluto, que es equivalente al valor positivo (propensión del intelecto hacia lo positivo, hacia el ser). Entre el ser y el no-ser no hay justo medio: la incertidumbre es una mera suspensión de juicio, nunca una violación de este principio fundamental del ser. Quienes achacan la formulación de este principio a la subjetividad humana, como los marxistas, caen en un absurdo: el propio hecho de

referirlo a la subjetividad constituye una afirmación, y el negárselo a la objetividad es una negación, por lo que el propio principio es confirmado. El hombre no puede luchar contra la verdad.

El principio leibniciano de la *razón suficiente* señala que todo cuanto ocurre tiene una razón, un porqué. Es una reformulación de la causalidad, eficiente y final, aristotélica. Sus aplicaciones son numerosas: la teoría de la participación esconde, en realidad, el principio de razón suficiente (y es por tanto innecesaria); la razón suficiente es una superforma, esto es, una forma de grado superior a las formas substanciales, que enlaza lo posible con lo real, el Ser con los entes. "El *fundamento* es la unidad de la identidad y la distinción": es, en efecto, el substrato del cambio, la esencia de la cosa, lo específico de cada ser, permanente como en lo idéntico y en lo distinto. La *cosa* es la realidad, lo existente, lo determinado de la esencia. La *materia* es la dimensionalidad de la cosa, su determinación en términos objetivos, la manifestación de la independencia de la cosa como existente.

El *fenómeno* es la manifestación de la esencia, esto es, la representación, determinación y materialización de la cosa en sí, del noúmeno. Así como la materia es el contenido y la forma el continente, la organización o estructuración universalizable de lo contenido, el fenómeno es lo que contiene al noúmenon, la apariencia de lo en sí. Ambos se relacionan, pues, según el modo de la materia y de la forma. La *relación* es la identificación parcial entre dos objetos. Hegel distingue entre relación *inmediata* (del todo y las *partes), y* lo que se podría denominar relación *exterior,* como la mecánica, que está basada en las fuerzas.

"La necesidad fue definida, desde luego correctamente, como unidad de la posibilidad y de la realidad efectiva" (I, 147), que es lo que se viene diciendo: lo posible como modo, es decir, como determinación del ser respecto al sujeto, dependiente del pensamiento, lo real como independiente y lo necesario como grado máximo del ser. Dios no es causa de sí mismo: es el Absoluto Eterno, Categórico y Necesario. El principio de causalidad afecta a todo el ser categorizado, pues la causalidad es una categoría; pero no al Ser que es, sin necesidad de categorización. La relación de causalidad se infiere mediante la abstracción, y se produce una distinción entre el sujeto activo y el objeto pasivo, entre la causa y el efecto. Y toda causa es de por si mayor al efecto, al tener la razón suficiente del efecto (una superioridad no cuantitativa sino cualitativa). Hegel asocia lo verdadero con la idealización: "Esta *verdad* de la *necesidad* es así la *libertad,* y la *verdad* de la *sustancia* es el *concepto"* (I, 158): Dios es el Ser Necesario, y

el Ser Supremamente Libre. El concepto no es verdad alguna, la verdad se da en los juicios. El concepto es verdadero en cuanto representación fidedigna de la esencia de la cosa.

Doctrina del concepto

El concepto es un signo formal caracterizado por su inmediatez y por su intencionalidad, un agotar su realidad en la referencia a la cosa. El concepto como representación contiene lo universalizable y susceptible de abstracción de las cosas: las esencias. El concepto objetivo es la representación del singular. Hegel identifica universalidad, particularidad y singularidad con identidad, distinción y fundamento (I, 164): lo universal funda lo idéntico, en cuanto el uno se equipara con el todo; lo particular es lo distinto, lo que se separa formalmente de la totalidad contenida en el universal; lo singular es lo concreto, lo objetivo, la expresión de la individualidad de cada ente. El juicio es un enlace o una partición, una unión mediante la cópula o una disyunción mediante el verbo no-ser. En el juicio se vislumbra el ser, y por tanto la verdad como adecuación o conformidad entre los dos modos de ser: el lógico y el ontológico. Mientras el concepto constituía un paso de lo singular a lo universal, el juicio es la universalización misma mediante el todo, que es el ser. El juicio del ser es por tanto el juicio más inmediato que hay: "el que dice de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es". El juicio opera mediante los modos de ser: el siguiente juicio en inmediatez será el juicio de existencia, que determina si el objeto es como posible o como real. Las proposiciones muestran los infinitos modos particulares de los objetos, pero están supeditadas a los modos universales. La verdad se da en el juicio según la forma, y el juicio cualitativo será, por consiguiente, aquél en el que se pueda decidir si la proposición es verdadera o falsa (frases enunciativas). Los juicios reflexivos contienen subjetividad, y no pueden ser abordados con criterios de veracidad.

Sexto el Empírico ha criticado la noción de silogismo al advertir que la conclusión silogística es un círculo vicioso (como asevera Hegel en I, 185: "Esta contradicción del silogismo se expresa de nuevo con una *progresión* al infinito, es decir, con la exigencia de que cada una de las premisas sea probada mediante un silogismo"), pues cada premisa habría de ser probada mediante otro silogismo. Esto no es así si justificamos las premisas mediante la constatación empírica o mediante los axiomas de la lógica, como el principio de no contradicción. Así, el

cogito, ergo sum es un entimema, aunque él se afanase por decir que no era un silogismo (Respuestas a las II Objeciones, *De Método* IV, Ep. I, 118): se deduce, esto es, se infiere mediante un razonamiento previo. Además, el silogismo es un método lógico de relacionar dos proposiciones que están identificadas por la posesión de un mismo término medio. Los términos mayor y menor son, por tanto, distintos en las dos premisas, y lo que un silogismo garantiza es que podrán ser unidos si cumplen ciertas reglas.

"El fin es el concepto *que-está-siendo-para-sí* que ha ingresado en la existencia libre por medio de la *negación* de la objetividad inmediata" (I, 204): la teleología comienza por esta consideración, a saber, que la finalidad es algo que abstraemos y que no es inmediato al objeto, sino que es una proyección de su esencia que se separa del propio objeto para constituirse en otro objeto; y, como es evidente, necesita una inteligencia que lo dirija (como la parábola está definida por una recta directriz). La finalidad de los seres inanimados, el magnífico orden de la Naturaleza (como, por ejemplo, el hecho de que los elementos tiendan a la configuración electrónica de gas noble, que es la que menos energía requiere y mayor estabilidad confiere; o la tendencia natural de los ríos y de los arroyos a transitar por el camino más corto) nos remite a una Inteligencia Suprema y Ordenadora (y esta prueba, tan respetada por Kant, resiste su severa crítica: es parte del argumento cosmológico, ciertamente, pero ni el argumento cosmológico es un argumento ontológico solapado, como sostiene Kant, ni es por tanto inválido). El finalismo, rescatado por Leibniz tras la desvalorización racionalista (justificada, sin duda, por los excesos de los tardomedievales, como justificada estaba la crítica de Juan Luis Vives y de los humanistas del Renacimiento contra el uso ubicuo del silogismo), no es algo inútil para la filosofía: más bien, constituye la explicación más elevada del orden al que naturalmente tienden las cosas, y es por ello un vínculo importante entre el discurso filosófico y el científico. El fin es el término de la actividad, el objeto del objeto mismo, la conclusión de su proyección.

La *idea* es para Hegel "la unidad *que-está-siendo en sí* de lo subjetivo y lo objetivo, ahora *en tanto está-siendo- para sí*" (I, 212); "lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*" (I, 213). Para Hegel la idea no es algo meramente subjetivo ("igualmente errónea es la representación de que la idea sea solamente lo *abstracto*", I, 213), sino que ella misma enlaza, une, constituye el vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo, en tanto representación conceptual de la esencia del objeto, y resultado de la actividad intelectiva del sujeto pensante. La idea es la proyección

primaria de la conciencia, de su actividad interna mediante la facultad intelectual, y de su actividad externa mediante la facultad sensible que permite abstraer la esencia de las cosas. La idea es, por tanto, la ampliación de la conciencia según las categorías. Pero la idea no lo es todo: la idea sólo alude a la conciencia y a sus proyecciones; el objeto es independiente de la idea; la idea sólo puede influir sobre la idea, sobre la forma del objeto, pero no sobre lo que el objeto tiene como preferentemente real, que es su fisicalidad. La idea es en sí misma infinitud: "La idea es el juicio *infinito"* (I, 214), la totalidad de la actividad de la conciencia, que es esencialmente infinita; es un *proceso* (I, 215), un despliegue constante de la conciencia, un hacerse del pensar. La idea es el concepto del pensar, la representación del intelecto. La idea es objeto de sí misma (I, 236); la idea absoluta es la unidad del ser: Dios es la Idea Absoluta, la Totalidad el Ser. La Idea es la proyección del Pensamiento: Dios es el Pensamiento y lo Pensado por su propio Pensamiento, "pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo; y cuanto más el pensar es puro para sí mismo, tanto más es pensar de lo más excelente" (Aristóteles, *Metafísica* XII, *7).* Dios es la Excelencia pensada por lo Excelente; el Absoluto pensado por el Absoluto: Dios es la Idea, pues la Idea aúna la conciencia interna y subjetiva del cognoscente con su conciencia externa y objetiva. Dios es Sujeto y Objeto máximos; es el Ser Necesario. Dios existe, es real, al ser la totalidad de lo posible, la Idea Máxima, es la totalidad del ser, el Ser Necesario. Existe, es real, no en modo físico, pues no está determinado por dimensión alguna, sino como independencia suma: es lo pensado, pero como pensamiento es máximamente independiente. Dios es el vínculo auténtico entre lo posible y lo real, entre el sujeto y el objeto: es la unidad del ser. "La idea es la totalidad única" (I, 242).

Filosofía de la naturaleza

La naturaleza es el objeto próximo del conocimiento humano. Las filosofías empiristas y escépticas niegan la posibilidad de trascender de lo meramente sensible, pero esto es claramente falso, pues el hombre tiende por naturaleza a lo trascendente. La causa principal de la naturaleza es la final, artífice del orden subyacente en el mundo, que permite que existan leyes matemáticas que rigen su funcionamiento. La presencia de estas leyes universalizables mediante el instrumento matemático resulta de la estructuración o formalización intrínseca de

la naturaleza. En la naturaleza el hombre despliega su actividad. La naturaleza no es un simple espacio, una mera dimensión en la que se ubica el hombre, en la cual desarrolla su actuar: el hombre forma parte de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza será por tanto un reflexionar sobre la estructura del universo en relación con la capacidad cognitiva humana. La filosofía de la naturaleza está directamente supeditada a la física y a las demás ciencias experimentales, sobre las que desempeña un papel ordenador y organizador, una "guía intelectual", nunca un instrumento. La filosofía de la naturaleza es el discurso que toda física, por estar protagonizada por espíritus humanos con ansias de conocimientos trascendentes, necesita. La Física sin filosofía es un puro mecanismo carente de finalidad clara, un tecnicismo que no comprende la integridad de la mente humana.

Las leyes predicen sucesos necesarios, como que exista atracción gravitatoria entre dos planetas, y analizan actos contingentes, como los cambios meteorológicos. Lo contingente y lo necesario son los dos modos que gobiernan lo que acontece en el cosmos. La necesidad se expresa mediante leyes, lo contingente es lo imprevisible. El propósito de la Ciencia es descubrir lo universalizable en la naturaleza.

El panteísmo hegeliano con reminiscencias spinozistas afirma que "la naturaleza es divina *en sí*" (II, 248); pero lo divino es Dios, la naturaleza participa de su divinidad en cuanto obra de su divino poder. La idea no lo es todo; el Logos es el Logos de Dios, que es el Ser.

El señor Krug retó a Hegel y a toda filosofía de la naturaleza a que dedujese la pluma con que escribía sus textos. Esto es evidentemente imposible: sólo Dios tiene un conocimiento completo de lo pasado y de lo futuro. Lo que la ciencia puede deducir, tras un proceso que implicaría la integración de todos los datos que hacen referencia al desarrollo de la materia desde la singularidad inicial y que habrían dado lugar a los materiales con los que el fabricante elaboró esa pluma, es que esa pluma podría haber existido según determinadas condiciones. Pero la videncia no es el objeto de la ciencia: su fin es el descubrimiento de las leyes que rigen el cosmos.

La vida se caracteriza por la posesión de funciones básicas que determinan y modifican la estructura del ser. Las formas superiores de vida, los animales, son capaces de automación, es decir, de dirigir el tránsito de lo posible a lo real guiados por la finalidad intrínseca de lo natural. El hombre, el culmen de la Creación, está dotado de entendimiento, esto es, puede no sólo automoverse, sino que es capaz

de penetrar en la esencia de la naturaleza para cambiarla y alterarla por fines independientes de la necesidad natural. Hegel trata de mostrar cómo la idea es omnipresente en todo el ser: en lo natural, en lo material, en lo mecánico... Un vasto proyecto, sin duda, de grandes ambiciones. Pero empresa vana: si del sistema idealista hegeliano se deduce que el espacio y el tiempo son abstracciones o formas *a priori* de la intuición, habremos de decir que el sistema contiene graves deficiencias, que no se adecua a la realidad, y que sólo es válido para sí mismo. Pero como la veracidad de algo se advierte al contrastarlo con lo real y objetivo, independiente de los pensamientos singulares, al contraponer los resultados de la moderna física con el sistema del sabio alemán, podemos darnos cuenta de que este sistema induce a un error: su omnivisón de la idea le hace suponer que el espacio y el tiempo son abstracciones ideales.

El conjunto de su filosofía de la naturaleza constituye un brillante análisis de la ciencia de su tiempo que muestra la erudición de Hegel. Lo más interesante de este detallado estudio de las causas de la mecánica, de la física y de la física orgánica es sin duda su aplicación de sus teorías idealistas y de su concepción de la idea y de lo ideal a las proposiciones con que opera la Ciencia. Su trabajo incluye también elementos del análisis matemático, como las funciones (cf. la nota de Hegel al parágrafo 267 sobre la caída): una aplicación de su filosofía a la triunfante física newtoniana (que aún debería disfrutar de los logros de haber permitido descubrir el planeta Neptuno), una interesante reflexión sobre el valor filosófico de los hallazgos científicos (que debe eludir crear una dependencia excesiva del sistema filosófico de los descubrimientos, variables y relativos, de la Ciencia). Hegel representa el final de una era: el término de la armoniosa y fructífera relación que hasta entonces habían mantenido ciencia y filosofía. Tras él la escisión será total, y la ciencia no se combinará con la especulación metafísica como hasta entonces todos los científicos y filósofos habían hecho. En los últimos tiempos se ha producido una lenta pero progresiva rehabilitación de las relaciones entre ambas disciplinas que contribuyen por igual al desarrollo de la mente humana en su ansia por conocer la verdad. La Teoría de la Relatividad de Einstein, la mecánica cuántica y su indeterminismo, el origen y la expansión del universo y muchos otros descubrimientos del siglo XX han servido como admirable estímulo para el discurso filosófico, que se nutre de las ricas aportaciones de la investigación científica.

Concluía Hegel su filosofía de la naturaleza diciendo que "mediante la superación señalada de la *inmediatez* de su realidad, ha confluido consigo (...) la naturaleza ha pasado así a su verdad (...) la *universalidad concreta,* de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *espíritu"* (II, 376). El retorno a lo *en sí* no será total: se producirá una síntesis que llevará lo *fuera de sí a* lo *en sí* a través de una alusión teleológica: lo *para sí:* lo sustantivo, lo que une el sujeto con el objeto, lo que participa de ambas realidades, lo que es subjetivo en cuanto al sujeto y objetivo en cuanto al objeto: el espíritu, dotado de intelecto y de voluntad, de subjetividad y posibilidad formal y de objetividad y realidad actual.

Enuncia Hegel el célebre lema del templo de Delfos: *¡conócete a ti mismo!,* muy parecido a la exhortación kantiana *Sapere aude!* El autoconocimiento sólo se puede dar si la conciencia humana no se cierra en sí misma como sujeto, sino que trasciende a lo objetivo como reflejo de su propia realidad, y así, estableciendo un referente, pasa a tratarse el sujeto como objeto de sí mismo. Los escritos de Aristóteles *Sobre el alma,* afirma Hegel, siguen siendo aún hoy los textos más relevantes a la hora de estudiar la psicología racional, o el análisis del alma y de sus potencias, una de las cumbres de la especulación genial del Estagirita, muestra del perenne valor de algunas partes de su filosofía. Sus investigaciones serán por tanto una ampliación de los trabajos de Aristóteles.

El espíritu es esencialmente "la idea que ha alcanzado su ser-para-sí" (III, 381), la idea objetivada que regresa al sujeto. La omnipresencia de la idea en el ser dará lugar a dos posturas filosóficamente extremas: el idealismo absoluto, con precedentes en el Obispo Berkeley (a quien el Dr. Samuel Johnson pretendió refutó con un simple puntapié a una piedra), y el materialismo marxista que ve el espíritu como un epifenómeno de la materia, una manifestación superior de lo objetivo. Desde una perspectiva aristotélica no hay necesidad de adoptar ninguna de estas dos posiciones, que no se adecuan a las exigencias de la moderna crítica (tanto científica como metafísica, social y teológica, que puede demostrar la existencia de un alma personal en virtud de las actividades trascendentes del hombre): materia y espíritu son dos categorías distintas de lo real que se han unido substancialmente en el hombre: el espíritu es el alma racional, la forma dotada de

intelecto, infinita, indivisible e insensible; el cuerpo es material, concreto y sensible.

El espíritu supone para Hegel una autoidentidad máxima del sujeto, una libertad absoluta en virtud de la cual es capaz de abstraer de las cosas externas negándose momentáneamente a sí mismo para trascender al mundo objetivo. La universalidad del espíritu es su misma existencia, la particularidad de lo infinito, la particularidad del sujeto que se da en el conocimiento del objeto. Así pues, la división del tratado sobre el espíritu se realizará según su *referencia a sí mismo* (como totalidad de la idea en el sujeto, plenitud de lo *en sí* como plenitud subjetiva de la idea), su forma en la *realidad* (el objetivarse de lo universal en las cosas, el reconocimiento de la equivalencia categórica entre el sujeto y el objeto que traslada al espíritu a la conciencia de sí mismo), de *espíritu objetivo;* en la síntesis, en "la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto, unidad que *dentro de él está-siendo en sí y para sí* y que está produciéndose eternamente; es el espíritu en su verdad absoluta: *el espíritu absoluto"* (III, 385): lo subjetivo y lo objetivo se unen en el regreso desde el objeto al sujeto como objeto de sí mismo; el espíritu es la verdad absoluta, puesto que su grado absoluto, Dios, es la totalidad de lo subjetivo, posible y formal, y la totalidad de lo objetivo y real: la Necesidad Absoluta. Sin embargo, objetaremos a Hegel que todo espíritu es por concepto infinito, y que el carácter absoluto del Espíritu de Dios se da en el hecho de que pueda subsistir como infinito independientemente de la realidad material (como le ocurre al hombre; los ángeles dependen completamente de Dios, como servidores de su voluntad, con el riesgo de caer en la más pura privación si su voluntad desobedece la de Dios).

El espíritu subjetivo

El espíritu subjetivo es el espíritu en cuanto posibilidad de sujeto, la idea que se abre, la idea que actúa, la idea que se manifiesta en sí. Hegel hará un triple análisis: del espíritu subjetivo en sí, que es el alma antes de haber utilizado sus facultades para abrirse a la realidad externa; el espíritu subjetivo mediado, que es la conciencia, y el espíritu subjetivo que se determina así como sujeto tras haber adquirido conciencia de la objetividad de lo externo con respecto a sí. Como ya dijera Aristóteles, el alma es en cierto modo todas las cosas *(Sobre el alma III,* 4-8), pues es la forma, la posibilidad. Su inmaterialidad es evidente: el propio concepto

de alma nos la presente en oposición a la materia, realidad dimensional empírica y sensible, finita y concreta. Su existencia se prueba por la propia conciencia humana, por su capacidad de descubrir lo oculto de la naturaleza, por su capacidad de operar con lo posible. El intelecto y la voluntad demuestran que el hombre posee una realidad trascendente, esto es, una organización formal que le permite determinar sus propios fines, que le otorga una clara superioridad sobre la materia, a la que puede dominar y utilizar según sus deseos. El alma es la estructura del hombre, su *Gestalt,* su organización, la infinitud de lo posible unida substancialmente con el cuerpo. El alma es la posibilidad, la forma substancial (que posee un grado de posibilidad menor que la razón suficiente y mayor que los puros posibles) capaz de recibirlo todo, de adaptarse a toda forma de ser en virtud de sus potencias: el intelecto y la voluntad, que son sus capacidades de tornar real a través del conocimiento y del deseo.

Hegel plantea otras tres subdivisiones de la noción de alma: el alma natural, la posibilidad misma; el alma individual, determinada por el cuerpo, el alma sensitiva; el alma efectivamente real como forma substancial del cuerpo.

El alma natural es la organización del universo, la estructura y el orden que subyacen en toda la realidad; es, por tanto, la posibilidad o capacidad receptiva del cosmos. Es posibilidad en tanto *permite* al cosmos ser objeto adecuado de la inteligencia humana, ensamblar la forma que es el intelecto con la forma en él presente, ya que conocer es activar el intelecto en tanto posibilidad para determinarlo en el objeto como realidad según sus formas. El alma cambia con el cuerpo, dirige las modificaciones temporales del cuerpo causadas por la tendencia natural hacia un fin inminente (la muerte). El alma preserva, sin embargo, la realidad substancial del *yo,* la autoconciencia, pues es la parte de posibilidad que ha quedado determinada por el individuo del que es ahora forma, del sujeto al que estructura. El alma cambia en virtud de la potencialidad de su intelecto y de su voluntad, y por ello se puede deducir que el alma crece con el cuerpo: es más, da una conciencia de ese cambio en el tiempo y en el espacio.

"Todo está en la sensibilidad" (III, 400), la sensibilidad es la forma externa de la conciencia, la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, el darse de la conciencia a la realidad externa, la realización de las posibilidades del alma en cuanto cognoscente de las cosas materiales. Todo está en la sensibilidad, en el sentido *(in sensu):* el hombre se conoce a sí mismo al conocer la realidad externa, y ésta es la única forma posible de que haya una antropología, la única forma posible de que

el hombre pueda ser sujeto y objeto al mismo tiempo: el hombre adquiere su conciencia de objeto al conocer como sujeto los demás objetos, que forman como él parte de una misma y única realidad. Lo sensible es una manifestación de la totalidad del espíritu, de su infinitud y universalidad en relación con lo objetivo. Pero el intelecto, la conciencia interna humana, que es la que guarda mayor relación con la infinitud y perfección (en tanto carencia de limitación) esencial del espíritu, controla la sensibilidad, y preserva su posibilidad al comunicarle a la voluntad, a la conciencia en su plenitud, que las sensaciones pasajeras no pueden ser tenidas como determinaciones objetivas íntegras de su sensibilidad, y que las pasiones motivada por estas sensaciones no deben ser seguidas, pues el hombre racional preserva ante todo su conciencia de su superioridad sobre lo natural, sobre los fines y las necesidades hacia las que los animales y las demás criaturas tienden sin capacidad de dominar esta tendencia. La racionalidad del hombre, su conciencia plena (en íntegra unión entre intelecto y voluntad) le permite huir de sus pasiones y del uso vano de su sensibilidad, pues la sensibilidad por sí misma no es nada, es una simple realización de la conciencia que está supeditada a la universalidad y perfección de la conciencia interna (que sigue siendo máximamente posible). La sensibilidad debe, y de hecho es en condiciones normales, ser guiada por el intelecto, que a su vez da plenitud a la voluntad llevándola hacia lo trascendente: *lo bueno,* mediante el conocimiento de *lo verdadero.*

El alma que siente es el alma individual, el alma *en otro* y no *en sí misma.* El alma en unión substancial con el cuerpo es el verdadero fundamento de la individuación: el alma otorga al cuerpo la estructuración necesaria para que la materia informe devenga individuo. La materia por sí misma no puede ser el principio de individuación, pues la materia por sí misma depende de la estructuración de la forma substancial. La posibilidad realizada es la realidad que adquiere posibilidad de ser según su propio modo: es una necesidad recíproca, la de lo infinito y posible por concretarse y objetivarse (pues sólo Dios es el Ser Necesario, el que es de por si infinitamente real e infinitamente posible), y la de lo concreto y objetivo por adquirir una conciencia universal, una capacidad de serlo todo. Por tanto, daremos preferentemente la razón a Suárez cuando afirma que la individuación se halla en el compuesto mismo, que es la verdadera realidad de la cosa. Al fusionarse la razón suficiente que tiene su origen en la causa eficiente con el posible que va a ser forma de la materia, sólo en ese instante es la materia lo individual; pero esta individuación es relativa: es individuación en tanto la materia

es lo único real que hay, pero no lo es porque la materia no ha recibido organización alguna: es una realidad no dimensionada y no posibilitada (pues Dios no está dimensionado pero si posibilitado como totalidad de la posibilidad). La individuación verdadera se produce en el *compuesto*. "El individuo es la mónada que sabe su realidad efectiva dentro de sí, la autointuición de su genio" (III, 406). Este enfoque leibniciano ve al individuo como ente que contiene en sí todas sus posibles determinaciones; "no se puede explicar cómo una mónada podría ser alterada o modificada en su interior por cualquier otra criatura, pues nada podría ser transpuesto; o concebido en ella movimiento interno alguno que pudiese ser producido, dirigido, aumentado o disminuido allí, como se puede hacer en los compuestos, donde se llevan a cabo cambios entre las partes. Las mónadas carecen de aperturas a través de las cuales cualquier cosa puede acceder o salir de ellas. Los accidentes no pueden separarse de las substancias o abandonarlas, como solían hacer las especies sensibles de los escolásticos. De lo cual se deduce que ni substancias ni accidentes pueden entrar en la mónada desde afuera" *(Monadología 7)*. Todo procede del impulso interior de la mónada, de su posibilidad infinita esencial como substancia simple (y lo simple lo es todo, ya que no está categorizado bajo ningún respecto): el genio es el desarrollo de las facultades conscientes del espíritu en el espacio y en el tiempo, el genio es la consecución de lo simple, del todo (de ahí que se diga que el genio es el que hace sencillo lo complejo).

Recuerda Hegel que en los tratados científicos sobre el alma se suele olvidar considerar el *hábito* (cf. III, 410). Ciertamente la posesión es una actividad del alma, una conciencia de que algo externo ha pasado a ser propio, de que el sujeto tiene un control sobre la cosa. Y como todo control procede del alma, la posesión es algo intrínsecamente unido al alma. La posesión como costumbre debe estar sujeta al cambio, a la conciencia de que todo lo poseído es relativo en tanto temporal y espacial. La costumbre que cambia hacia el bien (la costumbre que cambia hacia el mal, objetivamente hablando, no debe ser cambiada, pues el hecho mismo de cambiar no garantiza el progreso hacia el bien, como parecen insinuar quienes critican a la Iglesia por preservar su moral sexual) es modificada según se manifiesta ese bien y según se puede adoptar ese bien. El hombre está abierto a lo nuevo, al cambio (en virtud de la posibilidad de su alma): el hombre ansía lo nuevo, lo que se descubre, lo que lo relaciona con el mundo.

El alma efectivamente real es "en su corporeidad enteramente formada y hecha propia" (III, 411): la posibilidad que se realiza mediante lo corporal, la sensibilidad exterior; el alma que posibilita al cuerpo. El alma proporciona la conciencia de trascendentalidad al cuerpo, y permite que esa trascendentalidad sea efectiva: todo lo que es, es trascendentalmente uno y bueno (siendo lo bello la plenitud de tales trascendentales a la conciencia del sujeto), y la materia es por tanto una y buena, es trascendental. Pero sin el alma la materia carece de organización y de conciencia efectiva de esa trascendentalidad, es un mero agregado de partes sin verdadera realidad (pues lo real es una perfección de lo posible, una compleción, y la materia desorganizada es en cierto sentido una realidad primitiva muy cercana a lo posible). Lo posible por sí solo, excepto en el caso de Dios, no es tan trascendente como lo real (pues lo real es superior a lo posible en virtud de su independencia).

Tras haber estudiado el espíritu subjetivo desde una perspectiva antropológica, Hegel procede a analizar la conciencia mediante *la fenomenología* (que es distinta de la fenomenología de Husserl, teniendo en cuenta que su maestro, Brentano, era decididamente antiidealista), porque la conciencia es el espíritu como *fenómeno* (cf. III, 413). El *yo* es resultado del autoconocimiento del sujeto que conoce los objetos, el espíritu *fuera de sí,* porque la conciencia del *yo* sólo se da en lo otro, en la advertencia de la participación de una misma naturaleza objetiva. La conciencia une lo interno con lo externo, el espíritu con la materia mediante la sensibilidad, que es su categoría externa; "el *yo* es (...) la *luz* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además [lo] otro" (III, 413); "el espíritu es ahora la reflexión-hacia-dentro-de-si subjetiva" (III, 414), el sujeto que reflexiona sobre el propio sujeto mediante la conciencia del objeto. La conciencia es el espíritu en tanto sujeto y objeto, en tanto posibilidad de concreción, en tanto posibilidad de objetividad: es el espíritu como forma del cuerpo: el espíritu por sí solo, meramente posible, no es consciente, pues la conciencia primaria comienza por la autoconciencia, por el conocimiento de la propia posibilidad, previa a cualquier otra posibilidad. El espíritu existe en la conciencia (cf. III, 416), en la certeza del propio *yo,* en la certeza de sí mismo. Habremos de analizar la conciencia inmediata de los objetos, la conciencia del *yo* y la unidad de conciencia y autoconciencia: el espíritu, que une lo objetivo con lo subjetivo, la cognoscibilidad de lo *en sí* de *lo otro* con la cognoscibilidad de lo *en sí* del propio *yo:* la conciencia en relación con el objeto, al sujeto y a la totalidad del ser. Al ser la conciencia un elemento subjetivo, un elemento de la posibilidad, su adaptación al objeto (la búsqueda de la verdad) es

una realización de lo posible, que se hace plena en la conciencia del propio sujeto (la idea *para sí* que regresa del objeto). El hombre que se conoce a sí mismo es por tanto más hombre que el que se ignora, pues ha conseguido actualizar las posibilidades de su espíritu a través de su conciencia. Como es imposible que un hombre se conozca completamente a sí mismo, pues la realidad sensible es finita y las posibilidades de su espíritu infinitas, la divina sabiduría del Ser Supremo se ha encarnado en Jesucristo, "quien manifiesta plenamente el hombre al propio hombre" *(Gaudium et Spes,* n.22): la omnisciencia del Altísimo ha llevado al hombre a su plenitud, pues el hombre por sí solo nunca habría llegado a una comprensión total de la verdad, que sin embargo ansía, y la manifestación en cuerpo de la Infinita Perfección, que es Dios, ha abierto al espíritu los caminos del Absoluto, los caminos de la salvación y de la Eternidad.

La percepción no es la mera sensación del objeto físico: percibir supone un actuar de la conciencia íntegra, del intelecto y de la voluntad, y no sólo de lo material. La percepción es el primer estadio de la trascendencia hacia el espíritu, y la moderna fisiología no ha conseguido explicar cómo se produce esta percepción por cauces bioquímicos: la percepción pertenece ya a la conciencia interna.

La autoconciencia constituye un encaminamiento ulterior, más allá de la conciencia de lo objetivo, hacia el conocimiento de la verdad. La conciencia del *yo* es la igualación del *yo* (el *yo=yo* de Hegel), la equiparación del *yo* como sujeto cognoscente y del *yo* como objeto que forma parte de la realidad.

La psicología estudia, según Hegel, el espíritu ya determinado, la conciencia que regresa a sí (cf. III, 440). El desarrollo del espíritu se produce según su racionalidad, según su voluntad y según su libertad final (cf. III, 443): la capacidad intelectual, esto es, la facultad cognitiva que relaciona las formas del sujeto y del objeto, encaminada a la identificación con el trascendental *verum;* la voluntad, que se dirige al *bonum,* y el espíritu libre que ansía lo bello como culminación de lo verdadero y de lo bueno, y que se da en el arte. La filosofía, en los albores de la ciencia humana, cumple estos tres propósitos, y es por consiguiente la ciencia más elevada (por debajo de la teología, que se encamina hacia los tres trascendentales en grado sumo, partiendo de los presupuestos máximos): pretende conocer la verdad (las ciencias), enseñar el bien al hombre (la moral, el derecho) y avivar en él la conciencia de lo bello (la literatura, el arte). La inteligencia no se contenta con la certeza: la certeza es una mera seguridad, una firmeza relacionada con lo fenoménico, con lo *en sí,* en donde reside la esencia del ente y por tanto su

trascendencia. La certeza no es la verdad, es el camino hacia la verdad, un estadio previo. La certeza supone una fe en el objeto, mientras que la verdad constituye la plenitud del intelecto. La intuición es una percepción primera, un acto primero de la conciencia sobre el objeto sin mediar completamente la conciencia externa (esto es, la sensibilidad). La intuición no tiene por qué ser verdadera, pero es de considerable importancia al constituir un darse al objeto de la conciencia interna, y como la conciencia interna es la infinita posibilidad, representa una interesante conjunción entre lo posible con lo real sin mediar una facultad previa que realiza ese "paso al límite" necesario para que lo posible y lo real se adecuen. La representación es una materialización del acto de la conciencia, que la convierte en imagen, esto es, en percepción sensible. El recuerdo es una representación constante en las dimensiones. San Agustín reconoció como potencia del alma no sólo a la inteligencia y a la voluntad, sino también a la memoria. Diremos que la memoria posee un *status* especial, una combinación de lo potencial de la inteligencia con lo potencial de la voluntad: quien tiene memoria es en cierto sentido inteligente, al tener capacidad de almacenamiento; tener memoria supone desear recordar, un acto de la voluntad (al fin y al cabo, la distinción entre inteligencia y voluntad no implica que estas dos actúen completamente por separado, lo cual es imposible, pues para conocer hay que querer conocer, y para querer conocer hay que conocer el querer conocer, etc.). La imaginación es una representación de lo posible: representación porque contiene algo objetivo, como es la visualización o sensibilización de esa posibilidad según lo experimentado por el sujeto, es una dimensionalización, una traslación al espacio-tiempo de lo posible, una realización de lo posible en lo real preservando el carácter potenciativo de lo posible (no es, por tanto, una realidad plena, pues coincide con lo real según su materia, pero no según su forma, según su esencia).

Consagra Hegel el apartado 459 al estudio del lenguaje y de la escritura, tema muy extendido en la moderna filosofía del lenguaje y en la denominada "gramatología" o ciencia de la escritura (como se encuentra en *A Study of Writing,* 1952 de Ignace G. Gelb, uno de los descifradores de la escritura jeroglífica hitita). El lenguaje es, en acertada expresión de Wittgenstein, *vehículo de pensamiento,* materialización de lo formal. La escritura es una materialización ulterior y completa de la forma en las dimensiones espaciotemporales. Tiene razón Hegel al considerar la escritura alfabética como la más evolucionada (en esos términos se expresa también Gelb): el supuesto carácter analítico que Leibniz (impresionado

quizá por los datos que los jesuitas destinados a China traían a Europa sobre la cultura de aquellas lejanas tierras) atribuye a las escrituras jeroglíficas es menor que el de la escritura analítica, que no pasa por la representación de objetos sensibles, sino que directamente objetiva lo abstracto del lenguaje en signos abstractos, lo analítico en lo analítico. La excelencia de la civilización egipcia, su alta inteligencia y su refinada cultura les convirtieron en uno de los primeros pueblos con escritura (si contamos a los sumerjas y a los habitantes del valle del Indo), en los primeros "hombres históricos", el hombre que sale de sí mismo a la realidad, pero consigue regresar a su propia conciencia. Y este regreso es en cierto modo la invención de la escritura, un regreso a la inteligencia para objetivarla. Mientras los demás pueblos simplemente acumularon conocimientos de los objetos que podían experimentar, los egipcios, tras la realización de esas experiencias, volvieron a lo *en sí* del espíritu y llevaron el conocimiento de uno mismo a su plenitud, mediante la actualización de lo posible en la escritura.

El pensar se asocia preferentemente con el acto intelectual del sujeto hacia el sujeto, mientras que el conocer lo es del sujeto hacia el objeto. El espíritu libre piensa, conoce y desea en armonía: "El espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, es decir, tiene a su esencia como determinación y fin, es primariamente y en *general* la voluntad racional o la idea *en sí* y es, por tanto, sólo el *concepto* del espíritu absoluto". La dialéctica hegeliana nos llevará del espíritu subjetivo en su fase más elevada, de la conciencia que ha regresado a sí y se ha convertido en espíritu libre, al espíritu absoluto, que es la culminación del proceso de la idea desde lo *en sí* primitivo hasta lo *en sí* en grado absoluto (el concepto del espíritu, el espíritu libre), que finalmente conducirá al espíritu absoluto como conclusión desde lo *en sí* hasta lo *en si* con conciencia de lo objetivo en grado sumo. La dialéctica hegeliana es por tanto un recorrido por el ser en cuanto idea, por el ser en cuanto cognoscente y conocido, sujeto y objeto, para terminar en lo sustantivo, en el conocimiento, en el Ser Supremo. En el mismo apartado 482 Hegel expone unas felices reflexiones sobre la libertad del espíritu, sobre la persona y su dignidad: "Esta idea [la de *libertad]* ha venido al mundo por medio del Cristianismo, según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito* por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema". En efecto, el cristianismo ha aportado fundamentalmente tres cosas al saber humano: la idea de

creación, sólo presente en la filosofía griega como creación intelectual (por ejemplo, en Platón); la idea de que la Creación como obra de Dios es racional (con lo que ha posibilitado el surgimiento de las ciencias); la idea de la dignidad del ser humano, de su infinito valor como criatura creada a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26). El hombre no se puede entender sin el cristianismo, que contiene la plenitud del hombre.

El espíritu objetivo

"El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí"* (III, 483): el espíritu objetivo es la idea *en otro,* el espíritu que se realiza en la contemplación intelectual y volitiva de lo real, el espíritu que tiende hacia su objetivación. Un resultado primordial de la acción del espíritu objetivo es el establecimiento de una *ley:* el espíritu es consciente de que su relación con lo objetivo, que engloba a los demás *yo,* y no sólo al suyo, hace necesaria la aparición de un sistema regulativo que le permita vivir en plena sintonía con lo real y objetivo, tal que pueda desarrollarse de acuerdo con su racionalidad. La ley natural es la intuición básica de estas reflexiones, que se llevan a cabo en la elaboración de ulteriores leyes que avanzan, progresan y se amplían según cambian las condiciones en que vive el hombre. La ley natural está inscrita en los corazones de los hombres, en lo más íntimo de su conciencia, y la expresan los mandamientos del Decálogo, sello de la Alianza del Pueblo Hebreo con Yahvé. La peculiaridad de este decálogo es que, a diferencia de los códigos anteriores de Ur-Nammu y de Hammurabi, se contempla legalmente la relación del hombre con Dios. La moderna sociedad secularizada, agnóstica e indiferente parece olvidar que la plenitud del desarrollo del espíritu se da en la Verdad Absoluta, que es Dios, y que sólo en Él se encuentra la verdadera libertad. El Derecho es por tanto la ciencia de la ley, la ciencia de la relación del sujeto espiritual con los objetos espirituales (mientras que la ciencia experimental habla de los objetos materiales, y otras ciencias sobre la relación del sujeto espiritual con el objeto material, es el Derecho el que contempla la relación entre espíritus que habitan en el espacio y en el tiempo). El Derecho no es la regulación de la libertad, sino su exaltación: la libertad en tanto resultado del espíritu objetivo, es decir, de su *darse al objeto* está limitada por el objeto; una libertad ilimitada sólo se podrá producir con un objeto ilimitado (por tanto, sólo con Dios). Exalta la libertad porque la libertad es del hombre y para el hombre, y el hombre es

esencialmente racional. La libertad es por tanto el uso pleno de sus facultades conscientes, de su intelecto y de su voluntad, en la consecución de lo trascendental (lo verdadero, lo bueno y lo bello). Existe un bien objetivo, como existe un espíritu objetivo. El mal es la privación del bien (como ya dijera la magna mente de San Agustín), una limitación del ser, un acercamiento al no-ser: el mal auténtico es el producido por la acción libre y consciente del sujeto. Los males que afectan al sujeto exteriormente son males relativos, males *quoad subiectum.*

"La eticidad es el cumplimiento del espíritu objetivo" (III, 513): la eticidad es la plenitud del espíritu objetivo, en tanto hace de su vivencia de lo objetivo un triunfo del propio sujeto (hace de ese cumplimiento un arte). La eticidad es la humanización de lo objetivo. El paso del *ser* al *deber-ser* acontece en el paso de lo subjetivo a lo objetivo, de lo posible a lo real. Esta eticidad se manifiesta, siguiendo a Hegel, en tres realidades: la familia (la eticidad inmediata, en sí), la sociedad civil (la traslación de la conciencia de lo ético a lo otro, a lo no inmediato a lo objetivo, que no pertenece al sujeto) y la constitución política (en la que participa el sujeto y el resto de la sociedad). La familia es el núcleo de la sociedad. Quienes se afanan por destruirla con las modernas tendencias en moral sexual y matrimonial atentan contra el propio hombre, contra lo *en sí* del espíritu objetivo.

La poligamia es claramente contraria a la moral objetiva: la familia es lo inmediato, el sujeto en los objetos: la familia constituye una unidad esencial del sujeto con otros objetos, una unidad indisoluble e inseparable, pues es resultado directo de la acción del espíritu objetivo, que tiende primariamente hacia la unidad; la poligamia introduce el concepto de entrega del sujeto a varios objetos en un mismo grado (o así se supone). Pero, evidentemente, el sujeto y el objeto, seres humanos en este caso, son de la misma categoría, poseen la misma dignidad y el mismo valor. La poligamia es reflejo del desprecio por el objeto, que se considera inferior al sujeto, y por tanto susceptible de ser poseído por el sujeto en número mayor de la unidad. Teóricamente, para que tal cosa se produjese, el sujeto habría de ser superior al objeto, para que al entregarse no se diese plenamente a un objeto en concreto, sino que pudiese ampliar su entrega a varios objetos. Pero esto es patentemente falso, y la poligamia una "aportación" de las sociedades más primitivas, objetivamente inferiores a la sociedad cristiana.

Algunos grupos sectarios, como los masones, han atacado a la Iglesia Católica y al cristianismo en general como representación *par excellence* de la religión positiva, que impone normas y deberes a los fieles. Estos grupos son, nuevamente,

contrarios a toda razón y a todo espíritu objetivo, elementos objetivamente negativos para la sociedad. "La realización efectiva que le adviene al Derecho en esta esfera de la conciencia dotada de entendimiento, consiste en que el derecho, llevado a la conciencia como lo universal firme, sea *sabido y puesto* como lo vigente: la *ley"* (III, 529): la positivización del actuar del espíritu es resultado del espíritu objetivo, de la acción del espíritu en el mundo efectivo. El estado, por otra parte, es la eticidad del sujeto y del objeto, "la sustancia ética autoconsciente" (III, 535), la síntesis de la familia y de lo civil. El estado es la objetivación máxima de los sujetos, la "in-stancia" del espíritu objeto, la habitación del espíritu en el marco objetivo. El estado se articula en torno a una "constitución", es decir, un marco de habilitación del espíritu en el objeto consensuado por los distintos sujetos, donde se recogen las categorías que rigen el espíritu objetivo. *"Libertad e igualdad* son las categorías simples bajo las que corrientemente se resume lo que debiera constituir la determinación fundamental y el fin último y resultado de la constitución" (III, 539): la libertad, como hemos visto, es inherente al concepto de espíritu, pero está limitada y definida por el objeto; la igualdad es un derecho esencial del hombre que el cristianismo logró introducir en la conciencia humana (revelando, por tanto, el hombre al propio hombre). La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, que data de agosto de 1789, preámbulo de la Constitución francesa de 1791, proclama que "los hombres nacen y mueren libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo se pueden fundar en la utilidad común": los hombres nacen hombres, y el estado tiene como fin primario reconocer a los hombres en cuanto tales y velar por sus derechos (para que esos derechos se cumplan han de establecerse normas, pues los otros sujetos son objetos del sujeto, y limitan por tanto su libertad). Los sujetos son esencialmente distintos, cada uno con sus cualidades y capacitaciones, fruto del grado de posibilidad que empleen de su espíritu, pero la igualdad en derecho se hace sobre el espíritu objetivo, y los objetos son los mismos, el campo donde se desarrolla el espíritu es básicamente el mismo. La utilidad común motiva la exaltación de unos sobre otros, cuyo fin es el mejor gobierno y el mayor bien social; la carencia absoluta de pobreza sólo podría darse en un estado utópico, donde el hombre no se guiase por su propio interés, sino que la luz de la verdad y de la bondad dirigiese su espíritu (y esto, en efecto, sólo ocurrirá en el Cielo). En el estado se reúnen todos los poderes o realizaciones objetivas del espíritu humano que conciernen al hombre y a su libertad. La Historia se muestra como un progresar de los espíritus

en busca de sí mismos, que recibió un decidido impulso de la religión cristiana, manifestándose en la obtención de una creciente libertad e igualdad en el estado de derecho.

La guerra se enmarca en el contexto del derecho político exterior. El fin debe ser una paz perpetua (como preconizó Kant en *La Paz perpetua).* Las guerras acaecen por dos motivos principales: uno negativo, que es el ansia de poder del espíritu objetivo, el deseo de ampliar el marco de su objeto; otra positiva, como es la liberación de un pueblo de su tirano o la difusión de los ideales de libertad, cultura y civilización. El *casus belli* dependerá por tanto de la intención del sujeto, en este caso el gobierno del estado (el despótico o el democrático). El primer caso no está nunca justificado, y sólo se explica desde la noción nietzscheana de *voluntad de poder,* la corrupción de la voluntad humana, que lleva al hombre a rechazar el bien, esclavo de su propia debilidad. Las del segundo tipo si pueden ser justificadas: el tirano representa un peligro, y el estado puede hacer uso de su legítima defensa para enfrentarse a la irracionalidad tiránica, o para liberar al pueblo sojuzgado por su despotismo (devolviendo al pueblo, por tanto, la dignidad que le corresponde objetivamente). La antigua Roma configuró un inmenso imperio bajo el pretexto de llevar a todos los pueblos los ideales de civilización que promulgaba el pueblo del Tíber (como también hiciera Napoleón en sus primeros años como cónsul, sobre todo en su campaña egipcia de 1798 a 1801). Esto sí es una justificación, pues ayuda a los hombres a sacarlos de la barbarie y devolverlos al espíritu objetivo. Los pueblos que conquistan a otros por necesidades físicas, tales como la obtención de alimento o de espacio vital *(Lebensraum),* no están justificados: por ello, la totalidad de los estados se hace consciente del imperativo de establecer un derecho internacional que permita a todos los pueblos cooperar hacia el progreso.

La ciencia de la Historia, la historiografía, no pretende una total imparcialidad, que sólo sería ficticia. El reconocimiento del finalismo en la Historia es tan necesario como el reconocimiento del finalismo en las ciencias. Esto no quiere decir que en cada tratado, por pequeña que sea la parcela temporal y espacial que estudia, se haya de indicar el fin propio de la Historia, pues el hombre no está capacitado para dilucidar todos los fines. Sí lo está, en cambio, para descubrir el fin máximo de la Historia en general, el fin universal del hombre: Cristo, el Centro de la Historia. Ha sido una gran victoria del cristianismo el que las fechas se midan antes y después de Cristo, pues ha instaurado en la conciencia humana la

convicción de que todo gravita en torno al Perfecto Hombre, al salvador, al que da conocimiento auténtico del hombre: Cristo (pese a los lamentos y protestas de Nietzsche en *El Anticristo).* El historiador no es un mero recopilador de datos: hay un filósofo en cada historiador, un pensador, consciente de que la Historia no es una ciencia experimental más, sino que estudia el espíritu humano, y por tanto analiza lo subjetivo desde las manifestaciones objetivas del sujeto.

Hegel se ocupa ampliamente en el apartado 552 de la relación entre *estado y religión.* Tiene razón cuando afirma que "la relación de la religión con el estado se ha contemplado como si éste ya existiera por separado y de suyo en virtud de alguna fuerza o poder, y que lo religioso, como algo subjetivo de los individuos, tuviera que añadirse como deseable más o menos, y sólo para afianzar al estado, o fuera tal vez indiferente; se ha considerado que la eticidad del estado, es decir, el derecho racional y la constitución, se tuvieran en pie firmemente en virtud de su propio fundamento". Sus posteriores críticas a la Iglesia Católica son totalmente erróneas: ni la Iglesia ha defendido la justificación por las obras (pues ya el Concilio de Trento, en su Decreto del 13 de enero de 1547 dictaminó que la fe es principio y fin de toda justificación, y la fe se materializa en las obras, como el espíritu se objetiva mediante la conciencia) ni es un mero *ser exterior* que penetra en lo mundano para santificar el celibato, la pobreza y la obediencia, pues éstos son preceptos evangélicos. La exhortación de Jesucristo: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22,21; Mc 12,17) constituye el fundamento de toda relación entre Iglesia y Estado: separación entre los poderes materiales y espirituales. El estado es, como hemos dicho, la síntesis del espíritu objetivo; la Iglesia tiene como fin la salvación de las almas, el Espíritu Absoluto. Se debe dar, por tanto, una mutua colaboración que contribuya al bien del hombre. El Estado no puede expulsar legítimamente a órdenes religiosas de su territorio (como ocurriera, por ejemplo, en la II República española con la Compañía de Jesús), aunque éstas profesen una obediencia a un "supuesto" poder extranjero (que es un poder espiritual, y de competencias distintas que las del estado). El estado debe garantizar el respeto de las libertades de cada individuo; la Iglesia debe convertir a los individuos a la fe en Cristo.

El espíritu absoluto

La cumbre del sistema hegeliano es el espíritu absoluto: es la síntesis de todo cuanto es, el regreso absoluto de la idea absoluta a su realidad absoluta. El Espíritu Absoluto es propiamente Dios, pero Dios no es una idea, es un Ser Subsistente. A Dios se le conoce a la luz de la razón (Rin 1,20), pero la plenitud del conocimiento sólo se da al entregarse el sujeto conscientemente en voluntad e intelecto al aceptar el don gratuito del Altísimo: la fe como acto personal de adhesión al Amor Infinito de Dios.

En esta sección Hegel cometerá uno de los errores más grandes de su filosofía: considerar a la propia filosofía como un estadio superior del espíritu absoluto, por encima de la religión revelada. El arte es para Hegel el espíritu absoluto en sí, la religión revelada lo es en el objeto y la filosofía es la síntesis, el regreso del espíritu absoluto a sí, la conciencia máxima de la idea absoluta que conoce el objeto y vuelve a su noúmenon. Esto es evidentemente erróneo: la religión supone una entrega total al Ser Supremo y Absoluto, mientras que la filosofía no es más que un discurso racional encaminado a *conocer* la verdad. No sólo no logra conocer plenamente la Verdad Absoluta, pues sus conclusiones son de alcance ridículo comparadas con las que aporta la Revelación, sino que sólo implica a la razón, y por tanto no supone una perfección de la conciencia tan grande como la fe. El error de Hegel influirá mucho en la era moderna: Comte, en su positivismo, elaborará su célebre ley de los tres estadios (me opongo contra la persistencia en el uso del término "ley", cuando la teoría de Comte ni se ha cumplido — y por tanto, según el falsacionismo de Popper, es falsa— ni es posible que se cumpla, pues atenta contra el concepto mismo de razón y de Verdad).

El arte es la plasmación u objetivación del espíritu absoluto en sí, de las posibilidades otorgadas por la infinitud del espíritu. El arte es la contemplación de lo trascendental, de lo verdadero y de lo bueno en lo bello (cuestiono que *lo bello* sea en sí mismo un trascendental del ente: es una síntesis de lo trascendental del *verum* y del *bonum* en cuanto a la conciencia íntegra del hombre: intelectual, volitiva y sensitiva). El arte como contemplación de la naturaleza confirma esta definición: el hombre admira lo real, es decir, lo verdadero y lo bueno, que es para su espíritu agradable.

El sistema de Hegel se cierra en su propio error: en concebirlo todo como idea, "la filosofía como la idea que *se piensa*" (III, 574). Afortunadamente, muchas son

las aportaciones valiosas para la filosofía cristiana de este gran filósofo, y pese a sus equívocos, también destacaremos sus aciertos (brillantes análisis del concepto de espíritu, del derecho y de la Historia). Pero, ante todo, diremos con el salmista: "¡Alaba, alma mía, al Señor! Al Señor, mientras viva, alabaré, mientras exista tañeré para mi Dios" (Sal 146, 1-2).

FILOSOFÍA Y ESTÉTICA

A PROPÓSITO DE LA POÉTICA DE LUIS CERNUDA[272]

Luis Cernuda despliega en su obra poética una extraordinaria riqueza, profundidad y complejidad que aún hoy genera admiración. Si bien es cierto que no se puede reducir una creación tan amplia, es posible distinguir ciertas facetas o peculiaridades que caracterizan los escritos del insigne autor sevillano.

Cernuda se sitúa en el centro de dos tendencias en gran medida contrapuestas: lo romántico, lo innovador, aquello que ansía "mover" el espíritu, incitarlo a obrar, trascender los límites, con lo clásico y racional, lo sustentado por la tradición. Esta contraposición continua entre lo original, lo creativo y lo perdurable y clásico marcará la esencia de la poesía cernudiana, debatida en una tensión inquebrantable entre el sujeto y el mundo: expresión trágica de los conflictos íntimos que afectan al hombre; la lucha contra la determinación y el *fatum* de los antiguos, la necesidad de rebelarse contra lo establecido, el ansia de individualidad… Todos estos rasgos, a todas luces heredados del romanticismo, apuntan hacia la capacidad de desarrollar la propia subjetividad. Una soledad anímica que impregna toda la vida del autor, quien se siente incomprendido por la sociedad y el ambiente que le vio nacer. Él mismo, consciente de su desarrollo, de su unicidad e irrepetibilidad, se afana por unirse armónicamente con lo bello, con lo puro, con lo natural: trascender e inmaner, abandonar lo natural y sumergirse en lo más profundo de la subjetividad, al mismo tiempo que intentar identificarse con esa misma Naturaleza, unirse con su hermosura y con su misterio, con el fin de alcanzar la plenitud vital. El hombre desea inagotablemente un amor universal; un amor a la Naturaleza y un amor de la Naturaleza, que será un compromiso, una convivencia entre lo natural y lo humano.

Cernuda no rechaza la realidad por completo: emprende una crítica poética, histórica, filosófica y religiosa, tratando de ofrecer soluciones; una crítica constructiva eminentemente utópica: Cernuda se ve en la necesidad de crear otro mundo; el mundo presente no le satisface: ansía aún más belleza y armonía, más posibilidades de desarrollar su propia subjetividad, donde la soledad que le atormenta se sacie. El deseo que ansía trascender la realidad pero que se halla abocado a operar dentro de la realidad; todo ello expuesto en *La realidad y el deseo*.

[272] Texto escrito en 2003.

La muerte es para Cernuda una afirmación de la vida, un trascender a otro mundo mejor en el que poder dar plenitud a nuestros más íntimos deseos. El deseo cernudiano no se considera absoluto, independiente, como en el romanticismo más estricto, sino que aspira a desarrollarse en la realidad misma, a soñar en y desde lo real. Se produce de este modo una intrínseca e inalterable unión entre lo desiderativo y lo real, lo subjetivo y lo objetivo, el hombre y la Naturaleza.

Cernuda ahonda por tanto en el abisal laberinto de su ser: a partir de la experiencia, de la síntesis vital de acontecimientos, emerge una sublime obra poética que no se reduce en absoluto a emplear un lenguaje ajeno al hombre corriente: Cernuda se valió del lenguaje coloquial para simbolizar esa unión entre lo subjetivo y lo objetivo. Cernuda, queriendo penetrar en sí mismo y conocer la esencia misma de su deseo, transmite una hondura poética asombrosa; una serenidad vital donde puede vislumbrarse, sin embargo, la angustia de quien ignora su destino. Es desde el hombre desde donde Cernuda efectúa su introspección lírica. Recorre la vida concreta, ordinaria, y conecta con muchas de las corrientes estéticas de su tiempo. *La realidad y el deseo* se convierte de este modo en un privilegiado compendio poético.

Cernuda, aparentemente desarraigado de su patria y ansioso en todo momento de una "universalidad" que satisficiese la inmensidad de su deseo, sí hace, sin embargo, alusión a España.

Cernuda, contradictorio poeta, romántico y clásico, se fijó en lo trascendental y en lo accidental, representando esa encrucijada que constituye el hombre, y es capaz de estremecer a quien contempla su oba con profundidad, admirando la armonía entre el genio lírico y el filosófico.

Bécquer es para Cernuda una influencia fundamental: el romanticismo tardío impregnado de amor y de deseo, de sueño y de angustia, caracterizará la poesía de este autor. La sencillez del hispalense se contrapone a la complejidad de Baudelaire o Rimbaud. La poesía clásica alemana, Hölderlin en particular, ejerce sobre él una gran fascinación, y le invita a recuperar motivos de las mitologías clásicas, a regresar a lo antiguo. Sabido es que Cernuda había estudiado a Shakespeare, Blake, Keats, Eliot… Blake, místico y poeta romántico, constituye sin duda un "precedente" de Cernuda: penetrantemente analizó la experiencia y la inocencia en sus *Songs of innocence and experience*, y uno de los rasgos más relevantes de la

temática cernudiana es precisamente su introspección en el deseo inocente del espíritu que aspira, que ansía, limitado por la radicalidad de la experiencia.

A PROPÓSITO DE *CERVANTES: EN BUSCA DEL PERFIL PERDIDO*

Por la calidad de esta obra maestra del género biográfico y por haber tenido el honor de conocer a su autor, el Sr. Jean Canavaggio, cuando ocupaba el cargo de director de la Casa de Velázquez en Madrid, el comentario a este gran libro me llena de gozo. Lo hago intentando recrear, en primera persona, la vida del autor más insigne de las letras españolas[273]:

"En un lugar de Madrid, cuyo nombre creo recordar era la ilustre urbe complutense de Alcalá de Henares, perteneciente a la archidiócesis y Primado de ésta nuestra España, ha mucho tiempo que nací, el 29 de septiembre de 1547. Y aunque muy bien de mi vida no me acuerdo, trataré de haceros, amable lector, una breve biografía.

Ya adolescente hube de transitar por muchas ciudades de mi muy querida España, de las que con sincera añoranza me despedí, cuando a Roma marché, con poco más de veinte años. Estaba yo al servicio de Su Eminencia el cardenal Acquaviva, momento en el cual me encaminé en un romántico recorrido por esa bella Italia del Renacimiento. Todo era esplendor, arte y cultura en esas tierras, y mi vocación de escritor empezaba a encontrar felices inspiraciones en los campos del Lacio. Y no sé cómo, pero quizá por un desmesurado afán patriótico, me enrolé en la Armada de la Santa Liga, que reunía bajo una misma bandera a venecianos, españoles y soldados de Su Santidad Pío V.

Veinticuatro años contaba cuando en 1571 fui llamado a Lepanto para luchar junto con España y Venecia contra los turcos para que su infame piratería por las costas del Mediterráneo cesase para siempre. Aunque, pensándolo ya casi en mi lecho de muerte, y pidiéndole al Altísimo que me reciba en sus moradas celestiales, he de decir que lo mismo debiéramos haber hecho con esos bandidos ingleses, que saqueaban sin piedad nuestras posesiones en las Indias. No creáis que lamento haber quedado herido en ésta, la más alta ocasión que vieran los siglos venideros, pese a que mi brazo izquierdo quedase inmóvil, porque todo lo hecho al servicio de la Santa Madre Iglesia y de Su Majestad me honra y gloría en grado máximo, y hace de este humilde hijo de Dios en la fe católica y apostólica un sencillo siervo de los designios de Aquél que está sobre todo nombre.

[273] Texto escrito el 14 de enero de 2002.

Fui apodado "el manco de Lepanto", no sin razón, pues todavía pregunto a Dios cómo mi mano ha tenido la dicha de escribir novelas tan queridas en el estado en que se hallaba. La gracia de Dios me iluminó y dio a conocer a mi espíritu los caracteres de mis personajes. Con ellos pretendía recrear el mundo de la gente sencilla de Castilla, que tanto me impresionaba y sugería a mi intelecto. Un mundo real que yo quise contraponer a la idealista y excesiva imaginación que las novelas de caballería habían desplegado, y que corrompía a nuestra juventud.

Mi odisea, he de decir, no concluye con Lepanto, sino que se prolonga hasta muchos meses más tarde. Viene aquí uno de los episodios más desgraciados de mi vida: la prisión de Argel. Mientras regresaba a España, los fieros turcos, corsarios y ladrones, a cuyo ejército acabábamos de vencer, apresaron mi barco justo cuando se disponía a arribar a costas españolas. Pocos podrán imaginar la angustia y desesperación que sentíamos quienes viajábamos en esa nave: haber podido vislumbrar las costas de nuestra patria, pero haber sido capturados por unos viles mahometanos tan cerca de nuestro destino. En Argel estuve cinco años, y si alguien supiese lo que allí pasé, en cárceles mal ventiladas, sucias y con guardias corruptos que frecuentemente nos apaleaban, desearían no acordarse de esta desdichada experiencia. Según me han dicho, en mis tiempos otros muchos han pasado por similares situaciones, especialmente los venerables padres de la Compañía de Jesús, con quienes tuve la dicha de estudiar en Andalucía, y que cuentan ya con numerosos mártires y misioneros en las regiones más recónditas del mundo.

Afortunadamente, los frailes trinitarios tuvieron la caridad de aceptar el pago que mi admirada madre había efectuado en rescate por mí. Y gracias a ello pude finalmente volver a España, a la capital, a los Madriles que tanto añoraba, si bien encontré a mi familia en la más absoluta ruina. Para intentar eliminar mis penas, con doña Catalina de Salazar y Palacios me uní en santo matrimonio en la localidad de Esquivias, en Toledo. No sabía qué hacer para recuperar mi arruinada carrera de militar, frustrada por esos años en Argel, casi un lustro, y los tres intentos fallidos de fuga que siempre acabaron con la represalia de los carceleros. En ese momento sentí que las letras podrían ayudarme a salir de tales desgracias, y me decanté por la no muy bien conocida profesión de escritor.

Gracias a la publicación de *La Galatea* el año del Señor de 1585, sepan vuestras mercedes que grandes halagos recibí; y, sin embargo, continuaba en un estado de pobreza y de falta de reconocimiento. Ha llegado a mis oídos que los

lectores de esta novela pastoril que hay en Francia, interesándose por mi persona, preguntaron a unos viajes españoles si era muy célebre y acaudalado en España. Y ellos respondieron con toda verdad que más bien era pobre. A esto dijeron los galos que preferían que siguiese pobre, si eso me motivaba a publicar obras tan entretenidas. Pues ciertamente la pobreza y la escasez de medios, que tanto contrastaban con los éxitos y triunfos de don Félix Lope de Vega, supusieron un auténtico acicate para que desarrollase los talentos que Dios pudiera haberme dado.

Intentano ayudarme a que me recuperase de mi precariedad económica, y de la falta de dineros de mi casa, me destinaron a Sevilla, como comisario de abastos para esa Armada que los más doctos decían ser invencible. Atravesando los campos de la Mancha, esa tierra yerma y árida, esencia del espíritu español, empecé a concebir la señera figura de mi señor don Quijote, y de Dulcinea, emperatriz de esos lugares, que tanta fama habrían de brindarme.

Parece que no estaba atento a mis funciones de publicano y cobrador de impuestos, y de corrupción me acusaron, llevándome de nuevo a la cárcel, y dejando a mi familia otra vez sola. Tras esa experiencia a Valladolid me trasladé, y si mal no creo recordar, fue en 1605 cuando publiqué la primera parte de la obra que confío sirva a mi memoria: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha.*

Seguramente sabréis, amable lector, que mi propósito era el de combatir las novelas de caballería, que a mi juicio tanto daño estaban haciendo a nuestra juventud. Critiqué esas ridículas hazañas de héroes, caballeros, damas, dragones y un mundo fantástico e ideal que me horrorizaba, y que según tengo entendido, llegó a alcanzar a la mismísima santa del Carmelo, oriunda de Ávila, en los años de su juventud. Pero mi propósito era aún mayor: criticar a los autores que no se fijan en la realidad para componer con su maestría, sino que prefieren pensar en surreales personajes que en nada se identifican con el pueblo de ésta, nuestra España. Porque creo, y espero me entendáis, que en el mundo está la huella de la Verdad, de Dios Altísimo, y siguiendo el lema de los jesuitas, "*ad maiorem Dei gloriam*", lo que escribo lo hago para laudar a Dios y glorificarle. Y la gente, sus dichas y venturas, desvaríos y locuras, es para mí y seguirá siendo la mayor fuente de inspiración. Sepan vuestras mercedes que en esta época decadente, donde nuestro amado imperio se ve hostigado por ingleses, franceses y holandeses, siento que ese Siglo de Oro que tuvimos, con mi maestro López de Hoyos, Fray Luis de León, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, mi insigne contemporáneo Francisco

Suárez, Luis de Molina, Garcilaso de la Vega y tantos otros eruditos, sabios y santos de nuestra Santa Iglesia, se desvanece. Pero me consuela saber que he pertenecido a él, y que en lo posible he contribuido a exaltar con mi humilde obra. Filósofo no soy, sólo un sencillo escritor, convencido de que si algo quiere el Señor de mí es que enseñe a su pueblo grandes verdades en su lenguaje, para que todos, especialmente la gente llana a quien Dios se quiso revelar, puedan entenderlas.

Créanlo, porque es difícil creer, que en 1606 fuese yo otra vez a la cárcel por la supuesta muerte de un hombre a las puertas de mi modesta casa, aunque pocos meses después salí de allí y a la Corte fui. Me duele recordar que ese fanfarrón de Félix Lope de Vega con su capa y traje nuevo marche por las calles de Madrid, con sus dineros abundantes. Y desde aquí, en mi lecho de muerte, habiendo recibido la Santa Unción y rezando al Altísimo, cierro éste mi testamento, que lego a vuestras mercedes".

A continuación, procederé a tratar un tema de gran interés sobre la figura y el perfil de Miguel de Cervantes: la interpretación, el significado y la estética de su inmortal *Don Quijote de la Mancha*. Pues conociendo su obra podemos llegar a conocer a este magno autor.

Las diversas interpretaciones que se han propuesto sobre este gran libro son prueba manifiesta de la riqueza de la obra, infinitamente sugestiva, de horizontes trascendentes. El simple hecho de pensar en la universalidad de la obra, en que sea la segunda obra más editada después de la Biblia, convierte a este clásico en una obra maestra de la cultura humana, y transporta al lector al maravilloso mundo de lo que perdura a través de los siglos; pues no cabe duda de que Cervantes persistirá en la memoria de los hombres como uno de los escritores más importantes de la Historia.

El Quijote introduce el realismo en la literatura. Cervantes, maestro de la realidad, compone una historia que mezcla lo fantástico y lo real. Esas señeras figuras de Don Quijote y Sancho cabalgando por las áridas llanuras de la Mancha al atardecer son una feliz descripción del espíritu humano: infinito e ilimitado, siempre trasciende de lo concreto y desborda el mundo con su capacidad de imaginar. Pero el hombre también posee un cuerpo que hace de él un ser concreto y sujeto a las leyes del mundo. Don Quijote simboliza esa infinitud del espíritu, mientras que Sancho retrata la sensatez de lo concreto, de lo sencillo. Frente a los desvaríos de Don Quijote, el sentido común de Sancho Panza. ¡Qué gran huella

dejan en nosotros los diálogos entre Don Quijote y Sancho, entre el idealismo y el realismo!

Cierto es que Cervantes se basa en parte en los *Diálogos* de Erasmo de Roterdam sobre moral y costumbres, pero el alcalaíno sublima todas sus fuentes, e integra los elementos más valiosos del espíritu europeo de finales del siglo XVI. Don Quijote no es sólo el prototipo de caballero cristiano de Erasmo, sino también *El cortesano* de Castiglione. Cervantes supera el fijismo aristotélico introduciendo principios vitales del platonismo. Don Quijote no es sólo un héroe literario, pues también incorpora las virtudes propias de los héroes naturales.

La grandeza de Cervantes radica en dar al mundo una de las historias más fantásticas de la literatura mediante situaciones y contextos reales. Cervantes toma de la realidad las herramientas para su obra, que la trasciende y a la vez nos ayuda a comprender su esencia. Don Quijote es una proyección de Cervantes: Cervantes escribe y Don Quijote obra. Don Quijote es la acción de Cervantes; Cervantes es el intelecto y la voluntad que la planean. Según Ortega y Gasset, El Quijote es la primera novela integral de la literatura.

¿Qué nos dice El Quijote sobre Cervantes? Cuando leo a Cervantes, pienso en un espíritu universal, en un artista que retrata la realidad dándole las formas más sublimes; un arquitecto que diseña los planos del mundo partiendo de lo concreto. En la encrucijada entre los siglos XVI y XVII, Cervantes sintetiza el Renacimiento italiano que tan de cerca conoció con la literatura moderna del resto de Europa. Al igual que Descartes inaugura la filosofía moderna, Cervantes inicia la literatura moderna, con la excepción de que su obra no está circunscrita a ese período determinado, sino que se extiende en el tiempo mientras los hombres sean hombres.

Porque Cervantes narra los sentimientos más profundos, las afectividades, locuras, ideas y obsesiones del hombre. Una visión crítica y amplia de la realidad, una comprensión tolerante de cuanto acontece, una obra maestra de la moral.

Cervantes es alumno de los hombres y maestro de la realidad.

ATHANASIUS, ALEGORÍA DE LA BÚSQUEDA DEL SABER UNIVERSAL[274]

En el *Poema de Gilgamesh*, la primera gran obra literaria de la historia de la humanidad, se nos dice que el legendario rey de Uruk era "el hombre que conocía todas las cosas". En esta evocadora hipérbole podemos identificar la principal fuente de inspiración de mi libro *Athanasius*, texto que debe ser considerado como una alegoría de la búsqueda del saber universal.

Desde la filosofía, el arte y el sentimiento he querido rendir homenaje a esa búsqueda inagotable que ha rubricado las trayectorias intelectuales de tantas personas a lo largo de los siglos. Búsqueda del saber, búsqueda de lo universal; de hecho, la palabra "universalidad" inaugura el libro, que ofrece un canto a lo universal y a la aspiración humana de alcanzar un conocimiento pleno, carente de fronteras y capaz de rescatar al ser humano de su ensimismamiento.

En un mundo como el nuestro, donde la especialización parece la norma irrevocable que ha de regir la actividad investigadora, una obra cuyo espíritu no hace sino subrayar la importancia de entregarnos a la búsqueda de lo universal puede causar honda extrañeza en los lectores. Por necesidad casi imperiosa, y dado el éxito incontestable de la división del trabajo intelectual, que nos ha permitido acumular ingentes cantidades de conocimiento en los últimos siglos, cada vez nos vemos obligados a especializarnos más.

Sin embargo, son muchos los que también perciben la urgencia de emprender proyectos sintetizadores que no se limiten a dividir y diseccionar la naturaleza y la historia para obtener analíticamente nuevas verdades, sino que se afanen en unir, en integrar, en mostrar las conexiones entre los fenómenos y entre las ideas a fin de comprender adecuadamente cómo se relacionan las distintas parcelas del saber. Son hoy muchos los que sienten la ausencia dramática de la filosofía como búsqueda de lo universal, como tentativa de integración que, al entrelazar saber y arte, razón e imaginación, se halla preparada para abordar sin miedo las cuestiones más amplias y profundas del pensamiento y de la vida. En efecto, la expresión "saber universal" puede entenderse de al menos dos maneras: una predominantemente cuantitativa, que implicaría adquirir todos los conocimientos posibles (meta tan alocada como inútil), y una más bien cualitativa, que entrañaría

[274] Publicado en *Razón y fe* 1439 (2019), 299-309.

el esfuerzo por dilucidar los principios más fundamentales y dotados de mayor poder explicativo dentro de cada rama del saber. Precisamente, es esta última concepción del saber universal la que define la intención más genuina de *Athanasius*, donde he querido dejar que el pensamiento fluya libremente para explorar las grandes preguntas humanas, sin confinarlo a la estrechez de los géneros literarios o de las disciplinas académicas, de la prosa o del verso, de la filosofía o de la poesía.

Athanasius no constituye, por tanto, un estudio sobre Athanasius Kircher en el sentido historiográfico tradicional[275], sino una obra filosófica y literaria que eleva al jesuita alemán a la categoría de mito antropológico, como encarnación de una figura humana que aspira al saber universal y que consagra su existencia a la búsqueda de todos los conocimientos asequibles e inasequibles en las ciencias y en las artes. Athanasius Kircher es así el detonante del diálogo entre ideas y perspectivas filosóficas que irriga las páginas de este libro.

Ahora bien, ¿quién fue Athanasius Kircher, inspirador de la obra?

Este jesuita, una de las cimas intelectuales del Barroco, nació en 1602 en Fulda, entonces bajo la jurisdicción del Sacro Imperio romano germánico. Sufrió las devastadoras consecuencias de la Guerra de los Treinta Años, vagó por Europa central y enseñó en la Universidad de Würzburg, donde impartió clases de hebreo y siríaco. Tras servir brevemente en la corte de los Habsburgo en Viena, en 1634 fijó su residencia en Roma, donde pasaría la mayor parte de su vida dedicado a la docencia y a la investigación. Profesor en el *Collegium Romanum* de la Compañía de Jesús, germen de la actual Universidad Gregoriana, allí fundó, en 1651, un seductor *Museum Kircherianum*[276], repleto de antigüedades, fósiles y objetos exóticos

[275] Para estudios históricos sobre Athanasius Kircher remito a obras como las de P. Findlen (*Athanasius Kircher: the last man who knew everything*), J.E. Fletcher (*A study of the life and works of Athanasius Kircher,'Germanus Incredibilis': with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography*), J. Godwin (*Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*), I. Gómez de Liaño (*Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*), y M. Keller (*The great art of knowing: the Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*), así como a los testimonios autobiográficos del propio jesuita alemán (cf. G. Totaro, *L'autobiographie d'Athanasius Kircher: l'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre*).

[276] Cf. A. Lugli, "Inquiry as Collection: The Athanasius Kircher Museum in Rome", 109-124.

de diversa índole, que más bien parece la cristalización de su propia alma universal y pintoresca. Cuando falleció en 1680 en la ciudad eterna era una auténtica celebridad intelectual en Europa, y se había carteado con los principales eruditos del continente.

Dueño de una curiosidad tan indoblegable como fascinante[277], Athanasius Kircher fue matemático, geólogo, lingüista, arqueólogo, aventurero, inventor… Llamado "el maestro de las cien artes" y el "alemán increíble", para muchos era poseedor de una cantidad ciclópea de conocimientos y de una sabiduría profunda en casi todos los campos del saber humano. No en vano, Kircher fue autor de más de cuarenta libros caracterizados no sólo por la vastísima y heterogénea erudición que exhiben, sino también por la belleza de las ilustraciones que los acompañan. Podemos comprobarlo en títulos como *Ars magna lucis et umbrae, Oedipus Aegyptiacus*, *Itinerarium Exstaticum*, *Prodromus coptus sive aegyptiacus*, *Poligraphia nova et universalis ex combinatoria arte directa*, *Mundus subterraneus*, *China illustrata*, *Ars magna sciendi sive combinatoria*… Lo que observamos en la obra kircheriana es un fervoroso despliegue de conocimientos y de estética, de interés por civilizaciones antiguas y remotas, como Egipto y China, por los principios de la vulcanología o por las reglas de la combinatoria matemática y lógica (en esa sugerente estela recorrida por otros grandes del espíritu, como Ramón Llull y Gottfried Leibniz); una exploración, en suma, de la práctica totalidad del saber y del ingenio humanos.

A medio camino entre el Renacimiento tardío y la plenitud del Barroco, a punto de ser eclipsado por la fuerza incontenible de un racionalismo destinado a triunfar en la ciencia y en la filosofía del siglo XVII, en Kircher encontramos a un hombre a caballo entre dos mundos, a un mestizo del espíritu que habitó un copioso número de provincias del saber y de la creación: a una *rara avis* que, sin embargo, entronca con lo mejor de la tradición renacentista y barroca. Si John Maynard Keynes llamó a Sir Isaac Newton "el último de los magos"[278], Athanasius Kircher merece que lo califiquemos como "el último de los sabios universales" y como uno de los más acendrados ejemplos de polimatía en las ciencias y en las letras. Sólo podemos sentirnos maravillados ante la evidencia de que en el siglo XVII aún fuera factible dominar una diversidad de ramas del conocimiento y realizar contribuciones sobresalientes a distintos ámbitos de las ciencias y de las artes.

[277] Cf. F. Brauen, "Athanasius Kircher (1602-1680)", 129-134.
[278] "Newton, the man".

¿Habría espacio para figuras como Athanasius Kircher, Gottfried Leibniz o Roger Boscovich en el mundo académico actual? ¿Será posible en el futuro un nuevo renacimiento de la mente humana, donde la especialización creciente no nos impida elaborar síntesis audaces que nos permitan admirar la grandeza del pensamiento, de la ciencia y del arte en su totalidad indivisa, en su irreductible complejidad?

Para explicar la génesis de este libro primero he de justificar por qué me he inspirado en Athanasius Kircher y no en otras figuras que también brillaron en el olimpo de la polimatía, como Aristóteles, Leonardo da Vinci, Goethe y Thomas Young (o, entre los españoles, el cisterciense Juan Caramuel y Lobkowitz y el jesuita Lorenzo Hervás y Panduro), sobre las que he escrito en otros lugares[279].

Las primeras partes de este libro se remontan al año 2003, cuando yo tenía diecisiete años. Llevaba fascinado (preso de un interés que rondaba lo obsesivo) por la figura de Athanasius Kircher desde al menos los catorce años, pues en él contemplaba una personificación extraordinaria del ideal de universalidad científica y artística que por entonces deseaba ardorosamente emular. Con voracidad había leído todos los libros sobre Kircher que habían caído en mis manos. Jonathan Katz, a la sazón profesor mío de griego el curso que pasé en el *Westminster School* de Londres (2000-2001) y encarnación él mismo de los ideales más puros del saber universal, me había recomendado varias obras sobre el jesuita alemán, por cuya biografía él también se había interesado y sobre cuyas investigaciones habíamos mantenido conversaciones estimulantes.

Mi primera incursión en Kircher vino propiciada, en cualquier caso, por mis estudios de egiptología, una de mis pasiones más tempranas. Como es bien sabido, el jesuita alemán fue uno de los pioneros de esta disciplina[280]. Es cierto que su teoría sobre la naturaleza de la escritura jeroglífica egipcia se demostraría errónea, pues, confundido por las interpretaciones puramente simbólicas y mistificadoras que emanaban de Horapolo y de ciertas corrientes herméticas en auge durante el Renacimiento, había desdeñado el valor fonético de los signos[281]. No obstante, es

[279] Cf. *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad*; *Leibniz: Guía para jóvenes*; *Leonardo da Vinci o la tragedia de la perfección*; "Leibniz y la teoría de la relación".
[280] Cf. D. Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of antiquity*.
[281] He tratado esta cuestión en el artículo "Estudio comparativo entre el desciframiento de las escrituras jeroglíficas egipcia y maya", de 2001 (incluido en *Escritos de Egiptología*), y en *Atlas histórico del antiguo Egipto*.

necesario destacar una contribución perdurable de Kircher al estudio científico del antiguo Egipto, al haber señalado el vínculo entre el egipcio antiguo y la lengua copta, sin cuyo esclarecimiento habría sido imposible elaborar una gramática del egipcio clásico (no olvidemos que el descifrador de la escritura jeroglífica egipcia, Jean-François Champollion, buscó con frecuencia orientaciones en las estructuras gramaticales coptas para completar su famosa gramática egipcia de 1836).

Pronto me sentí atrapado por el poderoso magnetismo que ejercen mentes cuyas inquietudes intelectuales no se han circunscrito a una única disciplina, sino que han abarcado múltiples campos del conocimiento. Así, subyugado por el concepto de "mente universal", reparé en la complejidad de la figura de Athanasius Kircher. Además, el maestro germano había sido sacerdote católico, por lo que había aunado dos dimensiones que en esa época me apasionaban: la fe y la razón, el anhelo de tender puentes entre la teología y la filosofía, ilusión que reflejé en mis primeros escritos filosóficos (aunque después me haya vuelto más escéptico sobre la viabilidad de semejante unión)[282].

Recuerdo con viveza la exposición que tuvo lugar en la sede madrileña del antiguo noviciado de los jesuitas el año 2001[283]. En ella se exhibían numerosas obras de Kircher, cuyas impresionantes ediciones, aderezadas con hermosas imágenes y exquisitos grabados, parecían exhortarnos a cruzar la senda del saber guiados con la luz de la belleza y del arte. Poco después concebí la idea de escribir un poema alegórico sobre Athanasius Kircher donde él se lamentaría por la imposibilidad de satisfacer su deseo de conocimiento universal; la infinitud del deseo truncada por la finitud de una existencia en la que no podemos conquistar lo universal. Geología, física, teología, lenguas, arte...: todo el saber del mundo volcado en un intelecto finito, como si fuera posible derramar la infinitud del conocimiento en la finitud de una mente mortal y limitada, a imagen y semejanza de esa célebre leyenda en la que San Agustín reprocha a un ángel el absurdo de querer verter todas las aguas del océano en un pequeño hoyo cavado en la playa. Es la tragedia del ser humano, la contradicción entre nuestro anhelo y lo que en verdad podemos llevar a término.

---

[282] Cf. *Ensayos filosóficos y artísticos*.

[283] Cf. E. Fernández González, *Athanasius Kircher y la ciencia del siglo XVII: exposición con motivo del IV centenario del nacimiento de Athanasius Kircher*, *Madrid, 18 de diciembre de 2001-28 de febrero de 2002*.

Empecé a escribir la obra, pero en ese momento mis intereses se orientaron hacia la filosofía, la física y la epistemología. Además, por aquel entonces comencé a investigar más a fondo la figura de Leibniz (de hecho, durante el verano de 2002 trabajé en la *Leibniz Forschungsstelle* de la Universidad de Münster, gracias a la invitación del profesor Heinrich Schepers). Como mis inquietudes intelectuales se habían desplazado a otras áreas y autores, decidí postergar el libro que había iniciado formalmente en 2003 pero que había intuido originariamente en 2001. Determiné también que tenía que reconceptualizar la obra: ya no versaría en exclusiva sobre Athanasius Kircher, ya no tendría al eminente jesuita alemán como única figura y epicentro absoluto, sino que se extendería significativamente para abordar la pregunta por la posibilidad de abarcarlo todo, de saberlo todo, de culminar lo universal y saciar uno de los anhelos más hondos de la mente humana. En esta nueva interpretación del sentido de la obra, Athanasius Kircher se convertiría en un mito, en la categoría de un hombre ansioso por saberlo todo, por acumular todos los conocimientos del cielo y de la Tierra, tarea quizás factible en el siglo XVII, pero hoy desvanecida del horizonte de nuestras posibilidades más cercanas. Athanasius se elevaría así a un plano más universal, desde el que extraer un mensaje válido para nuestra época, y se alzaría como vivo ejemplo de los ideales más puros del Renacimiento tardío y del Barroco, cual icono de una añorada fusión de saber universal y belleza. Me mantendría por tanto fiel al espíritu más genuino de la obra, si bien ampliado a la meditación filosófica y estética sobre la búsqueda de una universalidad que no disgregue al ser humano en sus múltiples dimensiones, sino que se afane en contemplar una unidad más profunda.

Gracias a esta expansión de los límites iniciales del texto me convencí de que tenía que poner a Athanasius en diálogo con los grandes sabios de la historia, con las mentes más deslumbrantes de todos los tiempos: con quienes persiguieron, como él, la luz esquiva de lo universal. El libro desbordó así mis intenciones primigenias para transformarse en una alegoría filosófica de la búsqueda humana de universalidad. Sin embargo, y al igual que existe siempre una tensión fecunda entre particularismo y universalismo, o entre el estudio de lo concreto y la reflexión sobre lo general, opté por no soslayar la figura histórica de Kircher, que al fin y al cabo había sido la inspiración primordial de la obra. Me propuse entonces metamorfosearla en una imagen filosófica, en el arquetipo de la mente enciclopédica que suspira por explorar todas las provincias del saber y del arte. De lo particular a lo universal, de un individuo de carne y hueso que vivió en el siglo

XVII al prototipo de un hombre que no quiere renunciar a su íntimo e irresistible deseo de dominar todo el conocimiento y de realizar aportaciones notables a multitud de áreas del pensamiento y de la creación estética. La universalidad de los intereses humanos en todo su esplendor; un homenaje a lo que representa Kircher, tributo nacido de una fascinación temprana que incubé en la adolescencia y cultivé a lo largo de los años.

Así, en esta obra he partido de Kircher, ilustre sabio universal del siglo XVII, como motor para examinar las grandes ideas de la filosofía, los mayores conceptos de la mente humana, los principales debates metafísicos y teológicos: la existencia de Dios, el problema del mal, el horizonte aterrador del nihilismo, la naturaleza de la libertad y de la necesidad... Discusiones universales de la filosofía que en *Athanasius* se abordan desde el ideal de una aspiración al todo armonizada con la búsqueda vivificadora de la belleza. Por ello, el libro está escrito no sólo en prosa, como es habitual en los textos filosóficos, sino también en verso, que para Boecio era el "el bello y divino proclamador de la verdad filosófica"[284]. Esta cadencia lírica no sólo otorga un modo más diáfano de canalizar el sentimiento humano y de resaltar las posibilidades expresivas del lenguaje, sino que remite a los albores mismos de la filosofía, cuyas manifestaciones más antiguas surgieron en forma de poemas imbuidos de metafísica.

Si la ciencia y el arte son las dos alas del espíritu humano, este libro quiere alabar ambas búsquedas, la del saber y la de la expresión; el flujo de todas las potencias humanas a través de la razón y de la sensibilidad. Se trata, en consecuencia, de una obra que lucha contra las divisiones entre campos artísticos y regiones del saber, en sintonía con el espíritu que iluminó de manera tan fructífera la vida de Athanasius Kircher y de otras mentes enciclopédicas de la historia, quienes no cesaron de buscar un conocimiento perenne y omniarbarcador, susceptible de trascender espacios y tiempos. El objetivo no ha sido otro que el de auspiciar el pensar en estado puro, el pensar en sí mismo, sin constricciones académicas o eruditas; dar rienda suelta a la imaginación y a la razón para sumergirse en los abismos de la conciencia humana, sin temor a sondear todas las ideas posibles desde el mayor número de perspectivas y paradigmas

[284] D. Ortiz Pereira, "Poesía y Música en la Consolación de la Filosofía de Boecio." *Revista española de filosofía medieval*24 (2017), 44.

alumbrados por la creatividad de nuestra especie, cuya exuberancia no debe dejar de sorprendernos.

A veces podemos sentir la desazón de creer que sólo escribimos para nosotros mismos, como si nadie más pudiera comprender el significado más profundo de nuestro trabajo. Ceñirse a un único género literario es siempre más fácil que aventurarse a combinar más de uno. Sin embargo, en esta obra he querido arriesgarme. Por fortuna, el mundo académico puede proporcionarnos una inmensa libertad para comunicar lo que en verdad deseamos transmitir a nuestros contemporáneos; en mi caso, la exhortación a traspasar barreras entre ciencias y artes, con el objetivo de superar divisiones y fragmentaciones cada vez más agudas e irreversibles.

Athanasius no es, en cualquier caso, un libro académico, como otros que he escrito. No es una obra saturada de notas a pie de página; es un libro de impronta, donde no sólo intento hablar de ideas, sino volcar mi propio espíritu, mis propias ansias, mis propios sueños, dentro de las limitaciones de un lenguaje que, como lúcidamente advirtió Wilhelm von Humboldt, supone un "uso infinito de medios finitos". Así, en esta obra aparecen los principales exponentes de las grandes tendencias del pensamiento, pues siempre me he sentido maravillado por la universalidad del intelecto humano, que puede plantearse infinidad de concepciones: teísmo, panteísmo, ateísmo, materialismo... De Spinoza a Leibniz, de Schleiermacher a Feuerbach y de Schopenhauer a Nietzsche, lo que en *Athanasius* propongo es un diálogo entre todas las formas del pensamiento humano para entusiasmarnos ante la grandeza de nuestra mente, capaz de escrutar todas las ideas y de trascenderse continuamente a sí misma. Porque si hubiera asumido los postulados de una sola escuela filosófica, esta obra no rendiría tributo a la búsqueda de lo universal. Las voces que surcan las casi ochocientas páginas de este libro (voz nostálgica, voz ansiosa, voz piadosa, voz de conmiseración...) son por tanto recursos poéticos para expresar los distintos estados de la sensibilidad humana, la imposibilidad de contemplarlo todo desde un único prisma.

Por este teatro universal no sólo desfilan las grandes figuras intelectuales de Occidente. He tratado también de dar espacio a las orientales, pues en los últimos años me he interesado ampliamente por el budismo, en especial por conceptos suyos como el de *bodhisattva*. Cautivado por las implicaciones metafísicas y existenciales de la doctrina de Siddharta Gautama, he introducido ideas más

minimalistas, menos dialécticas y febriles, más centradas en la conquista de una paz espiritual y de un sentido vital que nos salven de ese oscuro y doloroso conflicto interior librado entre la infinitud de una voluntad de resonancias fáusticas y la flagrante finitud de nuestros medios. Si en la primera etapa de *Athanasius* me vi acosado por el espectro de un cierto maximalismo en la expresión y en la búsqueda del todo, en las fases más tardías sucumbí al hechizo de algunos elementos de la filosofía budista, donde las desaforadas aspiraciones del hombre se rinden con serenidad ante la constatación de que muchos de nuestros deseos jamás serán cumplidos, por lo que es en el proceso mismo de búsqueda, en el esfuerzo que manifiesta el ser humano por descubrir la verdad y por trascenderse, donde debemos encontrar el auténtico sentido de la existencia. Reflejada en algunas poesías de los últimos capítulos del libro, esta inclinación final al minimalismo, este empeño recapitulador por sobreponerme a la desasosegante dialéctica entre lo posible y lo imposible, esta exhortación a vivir y a crear pese a la angustiosa sombra de nuestra finitud, contrasta clamorosamente con la avidez de conceptos y palabras desplegada en las primeras secciones del libro.

La obra constituye, en definitiva, un inmenso soliloquio del espíritu humano consigo mismo y con todas las posibilidades del pensamiento. En él, en esa pugna de la conciencia con sus límites y su destino, con su optimismo o su pesimismo, con su apertura a la trascendencia o a la inevitabilidad de la inmanencia, quiero abrazar toda búsqueda honesta que brote del deseo universal de descubrir y de construir. Anhelo así solidarizarme con los imperativos de una misma e insumisa naturaleza de la que todos los seres humanos somos partícipes, y cuya pulsión indómita nos invita a embarcarnos en una empresa prodigiosa: la de crear. Al final, la que quizás sea la dialéctica más dramática y acuciante, la que enfrenta la razón (simbolizada por Atenas) con la fe (representada por Jerusalén), desemboca en la búsqueda de una nueva ciudad, de una urbe hoy por hoy desconocida donde la razón y la fe, o la evidencia científica y una fantasía de reminiscencias artísticas, no tengan por qué enemistarse, pues al buscar la verdad estaremos también creando lenguajes y sistemas conceptuales donde sea posible apreciar la belleza y ensanchar la imaginación, en aras del florecimiento de una belleza universal que inspire al hombre a trascenderse y a vencer la angostura de su egoísmo.

Athanasius entona un canto al deseo humano de aprender y a la necesidad que tenemos de cuestionar constantemente las ideas asimiladas. Propone, después de todo, una búsqueda que haga justicia a la etimología de la palabra "escéptico",

término que no se refiere al descreído de todo, sino al que inicia una búsqueda incesante, una investigación perpetua, un examen continuo de la realidad donde también ha de tener cabida la belleza, la mirada estética al mundo, para así expandir los horizontes de la propia ciencia. Si, como escribió Heidegger, "la pregunta es la piedad del pensamiento", este libro nace del deseo de mostrar piedad ante la maravilla del pensamiento humano, capaz de plantearse tantas y tan sobrecogedoras ideas. Es así un homenaje al misterio de que no dejemos nunca de formular preguntas, y un modo de expresar la que quizás sea la pregunta de las preguntas: ¿por qué el "porqué"? ¿Por qué no desiste el ser humano de hacerse preguntas? ¿Por qué esta tensión creadora entre lo posible y lo imposible?

Conclusión

Athanasius es una obra filosófico-poética. En una combinación de prosa y verso, e inspirada en la figura de uno de los grandes sabios universales del siglo XVII, el alemán Athanasius Kircher, reflexiona sobre los interrogantes fundamentales del pensamiento occidental.

Su énfasis reside en el problema de la fragmentación del pensamiento y de la sensibilidad, incapaces de aprehender la intuición y el deseo del todo, del infinito, del absoluto que albergan en su seno. Kircher, uno de los últimos espíritus que pudo abarcar todos los campos del saber, personifica ese anhelo ilimitado de entendimiento que ha caracterizado a tantos miembros de la familia humana. Mi obra toma a este profesor, investigador y erudito como ejemplo de la imposible búsqueda humana de plenitud, cuyo consuelo más firme reside, sin embargo, en el placer estético contemplado como fin en sí mismo, en lograr una armonía entre la hondura conceptual que nos proporciona el conocimiento y la libertad creadora que nos otorga el arte.

A través de diálogos en verso, por *Athanasius* desfilan algunos de los pensadores más ilustres de la historia, de quienes he intentado extraer todo su jugo filosófico y poético para verter luz sobre las grandes preguntas de la existencia humana. Aun así, e insatisfecho con todos los descubrimientos de la razón, el protagonista sólo puede aspirar a crear él mismo el futuro y a explorar una ciudad desconocida, que ya no se identificará exclusivamente con Jerusalén o con Atenas.

Referencias bibliográficas

Blanco, C. "El desciframiento de las escrituras jeroglíficas egipcia y maya", en *Escritos de Egiptología* (https://egiptologia.com/estudio-comparativo-entre-el-desciframiento-de-las-escrituras-jeroglificas-egipcia-y-maya/).

Blanco, C. "Leibniz y la teoría de la relación". *Thémata,* 34, 249-258 (2005).

Blanco, C. *Mentes maravillosas que cambiaron la humanidad*. LibrosLibres, 2007.

Blanco, C. *Leibniz: Guía para jóvenes*. Lóguez Ediciones, 2010.

Blanco, C. *Leonardo da Vinci o la tragedia de la perfección*. Ediciones De Buena Tinta, 2015.

Blanco, C. *Athanasius*. DidacBook, 2016.

Blanco Pérez, C. *Atlas histórico del antiguo Egipto*. Editorial Síntesis (Madrid, España), 2017.

Blanco, C. *Ensayos filosóficos y artísticos*. Librería Editorial Dykinson, 2018.

Brauen, F. "Athanasius Kircher (1602-1680)", *Journal of the History of Ideas*, *43*/1 (1982), 129-134.

Fernández González, E. *Athanasius Kircher y la ciencia del siglo XVII: exposición con motivo del IV centenario del nacimiento de Athanasius Kircher*, *Madrid, 18 de diciembre de 2001-28 de febrero de 2002*. Introducción de I. Gómez de Liaño. Universidad Complutense de Madrid, 2001.

Findlen, P. *Athanasius Kircher: the last man who knew everything*. Routledge, 2004.

Fletcher, J.E. *A study of the life and works of Athanasius Kircher,'Germanus Incredibilis': with a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography*. Brill, 2011.

Godwin, J. (*Athanasius Kircher's Theatre of the World: The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*. Inner Traditions, 2009.

Gómez de Liaño, I. *Athanasius Kircher: itinerario del éxtasis o las imágenes de un saber universal*. Siruela, 1986.

Keller, M. *The great art of knowing: the Baroque encyclopedia of Athanasius Kircher*. Stanford University Libraries, Stanford, 2001.

Keynes, J.M. "Newton, the man", *Essays in Biography* 10 (1947).

Lara Peinado, F. *Poema de Gilgamesh*. Tecnos, 1997.

Lugli, A. "Inquiry as Collection: The Athanasius Kircher Museum in Rome", *RES: anthropology and aesthetics*, 12/1 (1986), 109-124.

Ortiz Pereira, D. "Poesía y Música en la Consolación de la Filosofía de Boecio", *Revista española de filosofía medieval*, 24 (2017), 35-53.

Stolzenberg, D. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the secrets of antiquity*. University of Chicago Press, 2013.

Totaro, G. *L'autobiographie d'Athanasius Kircher: l'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre*. Diss. Caen, 2007.

LA GRAN BIBLIOTECA DE URLIL[285]

Vi en un sueño la sublime ciudad de Urlil, la más bella y ordenada que pueda imaginarse. Llena de armonía, todo reflejaba sabiduría y hermosura, como si los arquitectos que la diseñaron hubieran querido imprimir en cada plaza, en cada esquina, en cada ínfimo detalle, la huella de la más profunda conciencia estética, para inspiración de las generaciones venideras.

En el centro, en un ágora donde convergían las ocho grandes avenidas de la urbe, se alzaba la Gran Biblioteca de Urlil, fundada en tiempos de Asasgar III el Sabio. Alabado por su erudición y su rectitud, este monarca electo marca el apogeo de una civilización sobrehumana, cuyas únicas noticias nos han llegado a través del *Mahavasana*. En las casi cien páginas de este escrito eterno en lengua sánscrita, que sobrecoge a todo el que descorra el velo de sus letras, los hijos de Urlil dejaron constancia de sus importantes descubrimientos científicos y filosóficos, logros perennes para el espíritu universal. Sin embargo, y aunque el texto versa principalmente sobre los conocimientos atesorados por este enigmático pueblo, de su lectura pueden inferirse elementos de su milenaria historia y de su admirable arquitectura. Es posible deducir, por ejemplo, que los soberanos de Urlil eran elegidos por el pueblo, y que para acceder a la más alta magistratura era imprescindible haber redactado un proyecto original que analizase minuciosamente las claves de su política y de su visión del Estado. Así se garantizaba que sólo los individuos más doctos y capaces ocuparan el cargo más insigne y relevante. Además, una corte compuesta por los mayores expertos en cada una de las disciplinas científicas y filosóficas cultivadas por los hijos de Urlil debía asesorar, con voz y voto, al soberano.

Grandiosa era la fachada de la biblioteca. Medía cien metros de alto por doscientos de largo. Al contemplarla evoqué el Partenón, con sus frisos y su perfección geométrica. Dieciséis columnas, de estilo dórico, flanqueaban la entrada, precedida por una escalinata repleta de inscripciones, símbolos y efigies. La nave central me recordó a Santa Sofía, pues en cuanto crucé los pórticos me sentí estremecido por todo lo que vieron mis ojos. La planta de esta nave era griega, y en su imponente espacio, cuyas dimensiones tenían que duplicar las del célebre templo de Constantinopla, cabían miles de personas. Cuatro naves

[285] Texto escrito en diciembre de 2024.

laterales de planta circular se situaban en cada una de las esquinas de la nave central. En la esquina noroccidental había una inscripción que rezaba (milagrosamente entendí esa lengua, mezcla de sumerio, egipcio y sánscrito) "Ciencia de las Naturalezas", en la esquina suroccidental, otra con el texto "Ciencia de las Sociedades"; en las esquinas nororiental y suroriental, respectivamente, las inscripciones eran "Historias de las Almas" y "Creaciones de las Almas". Equivalían, claro está, a nuestras ciencias naturales, ciencias sociales, humanidades y artes. Cada una de estas naves laterales contaba con una escalera helicoidal que se hundía hacia un número indefinido de pisos. Las paredes de estas naves rebosaban de libros, y como una espiral descendente proyectaban la imaginación a las profundidades del conocimiento. En el centro de la gran nave un baldaquino protegía una escalera, encabezado por la inscripción "Ciencia de los Números", arcana y refulgente como un presagio infinito. Sin duda, para ellos las matemáticas representaban la ciencia primera y suma, el origen y el culmen de su vida intelectual. Luego supe que los fondos de esta vasta biblioteca se encontraban debajo de la nave central. Abarcaban más de veinte pisos subterráneos, conectados desde esas cuatro naves laterales consagradas a las distintas disciplinas del saber de Urlil, que comprende y supera el saber humano. ¿Cuántos volúmenes custodiaban? Es osado especular, pero calculo que en torno a cien millones (veinte millones por sección, matemáticas incluidas).

La fachada era de un mármol aún más blanco y puro que el del monte Pentélico o el de Carrara, y los estantes estaban hechos de la madera más elegante que jamás he visto. A la entrada de cada una de las naves laterales había mosaicos de lapislázuli y turquesa, que parecían extraídos de la mismísima Samarcanda, e iwanes como en las mezquitas de Isfahán, cuya pulcritud recibía al visitante que se adentraban en cada uno de los círculos del saber, entrelazados en lo profundo de la biblioteca. La contemplación de estos prodigios me sació, porque detenían el tiempo, interrumpido por una fuerza aún mayor: la de una belleza universal.

La inmensidad de la nave central elevaba el espíritu. Abierta y diáfana, constituía un canto al conocimiento. No puedo olvidar el poder de los frescos que decoraban los techos de los cuatro círculos laterales, cuya disposición permitía vislumbrar una exquisita flor de loto, radiante y atemporal. Contenían alegorías de la ciencia y del arte. Representaciones inspiradas en el antiguo Egipto, con imágenes de astronomía y medicina, presididas por el sabio Imhotep y un ibis, me inundaron de belleza. También vi a eminentes filósofos griegos, como Platón y

Aristóteles, y a geómetras como Pitágoras, Eudoxo, Euclides y Arquímedes, que portaban un compás idéntico. Vi escenas de ingeniería y arquitectura que evocaban la grandeza de la civilización romana, como imágenes de acueductos, panteones y coliseos. En otra vi elementos de la filosofía y la espiritualidad de la India, con un gigantesco cero en la parte central, homenaje inequívoco a una de las aportaciones intelectuales más señeras de esta cultura. Figuraban, además, imágenes de China, entre las que destacaban amenas pinturas de montañas, caligrafías y lagos, que transmitían serenidad, entendimiento y hondura. En la sala central las imágenes no estaban asociadas a ninguna civilización concreta, sino a las cristalizaciones de un saber universal. Vi números estampados en finas láminas de oro, el ciclo del universo, patrones de astros y galaxias, el brillo de grupos de simetría trazados con primor, enigmas, series de Fibonacci, cuadraturas de círculos, factoriales, integrales y sumatorios, manos que dibujaban proporciones áureas, destellantes conchas marinas, puntos e icosaedros, elipses y reglas, triángulos equiláteros, fractales que se disolvían en lo infinitésimo, rectas que divergían y luego convergían, igualdades, esferas que centelleaban, infinitos, plantas de vivos colores, leyes de la física, espirales incesantes como en los grabados de Escher, flores de loto y nenúfares en el sosiego de estanques de difusas orillas, grupos de estudiantes que conversaban con un maestro junto a un arroyo…

Los frescos resplandecían gracias a la luz cálida y suave que traspasaba las vidrieras, lo que envolvía al visitante y extasiaba la imaginación, impulsada a un viaje iniciático a través de la historia, para explorar la ciencia humana y la ciencia de Urlil.

¿Qué decir de la cúpula? Por fuera, parecía inspirada en el templo bahai de Delhi, pero lo excedía en tamaño y belleza. Por dentro era tan majestuosa que recordaba al Vaticano. Enormes vidrieras laterales filtraban delicadamente la luz natural, y como en el seno de una catedral gótica todo invitaba a unir saber y espiritualidad en un ascenso hacia lo divino, hacia la contemplación de verdades nobles y eternas.

En la parte trasera, análoga al baptisterio de nuestras iglesias, se abría una gigantesca sala semicircular reservada a la lectura y al estudio. No pude contar cuántas mesas y sillas había en esa atmósfera anegada de calma. Una cristalera la separaba de la nave central, para que, insonorizada, reinase en ella el silencio frente al estimulante bullicio de la segunda.

El edificio estaba rodeado de jardines, aderezados con hermosas esculturas que parecían consagradas a los monarcas de Urlil y a figuras egregias del saber y del arte. Todo era una celebración de la estética y de la sabiduría. Tanta exuberancia me deslumbró, como si hubiera surcado el paraíso. Conté más de doscientas especies de árboles, algunos mayores que una secuoya, y decenas de fuentes que desprendían chorros rumorosos, émulos de La Alhambra. De ellas brotaban suaves arroyos rectilíneos que desembocaban en estanques repletos de lotos y jazmines, junto a vistosos peces koi y lirios flotantes. Sonoras y amenas, las murmuraciones del agua parecían revelarme la verdad de la vida. Caminos de piedra serpenteaban a través de la profusa vegetación, con abundancia de bancos de madera sombreados por sauces llorones. Las rutas convergían ceremoniosamente en otros estanques, en un esmerado juego entre lo circular y lo rectilíneo donde siempre triunfaba la simetría. Cuidadosamente distribuidos, varios pabellones de estilo japonés ofrecían cubierta y asiento al visitante, entre arbustos recortados, árboles frutales y parterres colmados de rosas cuya fragancia me embelesó. Los tejados eran rojizos, con letras en el centro que parecían de fuego; los suelos eran de madera y los mullidos tatamis eran verdes y amarillos. También vi minaretes y obeliscos de escasa altura dispersos por los jardines. Luego descubrí que todas las secciones representaban octógonos, y que la suma de los jardines simulaba un gran octógono inscrito en un inmenso círculo.

El color de las flores y el canto de los pájaros imbuían la atmósfera de sencillez y pureza. La fuente central era circular, blanca y espléndida, salpicada de azulejos de lapislázuli y dorada por una luz demasiado hermosa. Los chorros emergían como en una danza sobrenatural, perfectamente sincronizados. Todo recordaba al Taj Mahal y a las maravillas del arte mogol. En algunas secciones intuí los jardines de Isfahán y la gloria de Persia, y medité sobre el sentido de la existencia, circundado por tanta armonía.

Vívido y sereno, el espíritu de lo bello resonaba en el alma, como una vibración divina en un oasis de tranquilidad, que para mí evocaba la síntesis de la naturaleza y la cultura. Terrenal y excelso al unísono, el paisaje del saber universal y de la belleza pura era sólo un sueño, pero tan profundo y poderoso que infundía fe en el futuro. Sentí paz, porque entendí que todo sueño prefigura un mundo a la espera del hombre, y que una posibilidad tan luminosa no podía perderse en el ocaso.

EL PENSAMIENTO DE LA DIVINIDAD[286]

"*Cada mente expresa un nuevo pensamiento de la Divinidad*". La frase resonó profundamente en el alma de Sirnavasi, aprendiz fervoroso de la sagrada ciencia brahmánica, quien había acudido desde la lejana Calcuta a la eterna Benarés para connaturalizarse con las enseñanzas de los grandes maestros de la doctrina védica. Anheloso de conocimiento, había buscado la sabiduría desde la temprana juventud. Se había aventurado por diversas urbes del norte de la India con el propósito de encontrar su espíritu gemelo, la fuente de un entendimiento genuino que pudiera saciar la sed de su corazón.

Las sentencias más perdurables de los cuatro *Vedas* y del heroico *Mahabharata* parecían grabarse en su mente como fuego purificador, cuyas llamas elevaban sus pensamientos a la esfera absoluta, allí donde el alma abraza el Espíritu universal. Por fin, a orillas del Ganges había sido bendecido con la luz de una sabiduría verdadera, tan brillante que disipaba las brumas de su angustia, y unía su entero ser a un cosmos siempre más grande y bello que todas las ilusiones humanas. Ningún brahmán de Bengala había conseguido alumbrar con tanta hermosura su espíritu. Embebidos de su propia ciencia, cegados por el orgullo, no podían tolerar que un joven de otra casta aspirara a la sabiduría, irradiación de la Divinidad. Sirnavasi había comprendido que la sabiduría sólo penetra en corazones rectos, receptáculos de un don tan alto y exuberante, y que, sin una intención honesta, sin un deseo auténtico de transformación y apertura, la ciencia se convierte en vanidad, y el conocimiento cierra los ojos del alma. Exasperado por la soberbia de los brahmanes calcutenses, había emprendido el camino hacia Benarés, donde había oído que residían maestros de mente pura, dispuestos a compartir su ciencia, sin importarles el origen de sus discípulos.

La primera vez que divisó la silueta de Benarés, también llamada *Kashi*, la urbe fulgurante bañada por aguas místicas descendidas del Himalaya, su alma se llenó de gozo. Una colina de suaves ondulaciones recibía al peregrino y saludaba a la ciudad. Sirnavasi preguntó por la escuela filosófica de Amiyoga, brahmán cuya lucidez despertaba admiración unánime. En su obra sobre los atributos del *Trimurti*, titulada *Divyatvasya gunah*, había teorizado con la posibilidad de que el ser divino no fuera ni múltiple ni unitario, sino carente de cantidad, de cualidad,

[286] Texto escrito en febrero de 2025.

de relación y de modo; un fundamento infundado, irreductible, que desafiaba cualquier tentativa de categorización. Esta doctrina de la inmanencia absoluta de la Divinidad, capaz de sustraerse a cualquier clase de análisis lógico y de subsunción en un conjunto de propiedades, implicaba que el absoluto era también infinitamente trascendente a todo, pues ninguna noción podía abarcar su grandeza y su pureza. Los eruditos contemporáneos han investigado las conexiones entre esta concepción y la de Meister Eckhart; también se han estudiado las similitudes que guarda con la filosofía de Plotino, expuesta en sus célebres *Enéadas*. Así, en Heidelberg se ha publicado una antología de textos que discuten los estrechos paralelismos entre semejante visión y la de ciertas corrientes indoiranias surgidas ya en el segundo milenio antes de Cristo. Supervisada por Ludwig Striemer, especialista en los influjos del pensamiento prevédico en la configuración de la metafísica de la no-dualidad, *Ursprung des Brahmasidee* ofrece tesis sugestivas, un puente entre tradiciones sapienciales de la humanidad cuya génesis se pierde en los albores más remotos de la conciencia. Se han descubierto inscripciones en elamita y en iranio antiguo, dispersas a lo largo y ancho de la geografía persa, que proclaman ideas notablemente análogas a las de la escuela de Amiyoga.

Sirnavasi había sido aceptado calurosamente por el ilustre maestro, que tantos discípulos congregaba desde todas las regiones de la siempre misteriosa India. Escasos minutos de conversación habían bastado al sabio para contemplar el alma de su nuevo alumno, rebosante de nobleza, cuyas preguntas evidenciaban una inquietud sincera por la verdad. Instruido en la lectura de los textos védicos y de los *Upanisads*, poco a poco la relación entre Amiyoga y su discípulo había desembocado en una franca amistad, cultivada bajo la claridad de una búsqueda compartida.

El entorno era idílico. Evocaba lo inmutable. Una higuera presidía el jardín de la comunidad, tutelada por dos versos:

La flor canta a la vida,
la vida canta a lo eterno.

Al alba, los brahmanes rezaban melodiosas oraciones que infundían sensación de permanencia, y cuando el crepúsculo conquistaba Benarés declamaban himnos sagrados que parecían invocar el paraíso. Sirnavasi se deleitaba con la sonoridad y la dulzura de esas voces perfectamente acompasadas, cuya armonía transparentaba

el ciclo de la Divinidad, el inalterable movimiento de expansiones y contracciones que constituye el cosmos y vigoriza el pensamiento. En el curso de las lecciones filosóficas, su mirada traslucía entusiasmo. Los brahmanes alababan su indisimulado apasionamiento por los conceptos más profundos de la cosmovisión védica, pues era bello observar cómo su docto discípulo exultaba con cada nuevo hallazgo en el largo camino del aprendizaje, viaje siempre inconcluso y colmado de sutilezas.

Tantas experiencias sublimes alimentaban la intuición de lo divino, el vislumbre de lo imperecedero. En esa atmósfera de paz y ciencia, todo resplandecía, todo inspiraba entendimiento, vida y hermosura, como si un manantial invisible le revelara amorosas profecías del infinito.

Pasaron los años, pero no se extinguió el deseo de sabiduría, ni el propósito de surcar arduas sendas espirituales. En la escuela brahmánica, Sirnavasi se encargó del cuidado de la biblioteca. La perfección caligráfica de los manuscritos en *devanagari*, la excelsa escritura, jamás dejó de fascinarle. La posibilidad de condensar en un sistema de signos verdades tan hondas deslumbraba su mente y espoleaba su imaginación. Aun consciente de que una sabiduría tan elevada, quizá demasiado alta para la finitud del espíritu humano, no podía registrarse y transmitirse con plenitud, pues la palabra siempre traicionaría la idea, no renunció a comunicar el resultado de sus indagaciones sobre los atributos de la Divinidad, que ampliaban la filosofía de Amiyoga y del *Advaita Vedanta*. De este compromiso con el saber nació su inmortal *Bramanonantam*, un luminoso tratado acerca de la infinitud creadora del absoluto.

El razonamiento de Sirnavasi parte de la siguiente consideración: si no existen atributos propiamente dichos en la Divinidad, si el absoluto no es ni objeto ni sujeto, ni uno ni múltiple, ni extensión ni pensamiento, ni materia ni espíritu, ¿qué es? ¿Y si ni siquiera fuese? ¿Y si ni el ser lograse capturar semejante inmensidad ontológica? La Divinidad *no es*, porque ninguna manifestación del ser logra hacerle justicia. Sin embargo, el no-ser tampoco puede agotar su verdadera esencia, pues la no-esencia se limita a negar, y por tanto queda aprisionada en un nuevo conjunto: el de las negaciones. No hay afirmación o negación que pueda contener la naturaleza de la Divinidad, cuyas raíces se hunden en lo inefable. La Divinidad se repliega y despliega incesantemente, se niega y supera en lo indefinido, cae al abismo más oscuro concebible, pero eternamente resurge de las profundidades. En cada instante se deshace y rehace el universo.

Aprendida de Amiyoga, pero llevada por Sirnavasi a sus más inverosímiles consecuencias, esta teoría culmina una larga tradición de especulaciones metafísicas. No obstante, si la Divinidad desborda la diferencia misma entre el ser y el no-ser, entonces converge en lo Ilimitado, y los pensamientos particulares que albergan las distintas mentes no son sino expresiones de lo Ilimitado, para someterlo al límite, para concretarlo, de manera que lo universal derrame porciones de su ser en lo particular. El pensar de cada individuo contribuye así a engrandecer la propia universalidad del absoluto, porque la Divinidad, que es ilimitada, al sucumbir al límite de una mente finita anega con su fuerza y su belleza la negación de su ser. Cada ser que piensa es vanguardia de la Divinidad; cada pensamiento individual talla delicadamente el Todo y extiende el alcance de lo Ilimitado a lo limitado: integra los opuestos y expande el ser. Como un universo de espejos concatenados y de incontables permutaciones, como reverberaciones de una luz infinita, cada mente refleja aspectos de la Divinidad, y al hacerlo crea el ser de la mismísima Divinidad, cuya ilimitación reside precisamente en la capacidad de trascender cada visión particular, pero sin anularla, *Aufhebung* cautivadora que ensancha el ámbito de lo posible.

Pensemos, innovemos, imaginemos, avancemos…, y habremos lanzado nuevas cuerdas a lo desconocido, como si la Divinidad irradiara su íntimo ser a la vastedad de lo que aún no es. La riqueza del pensamiento individual es un destello de la grandeza de Dios, y en la libertad de cada ser pensante crece el propio absoluto, que traspasa todas las fronteras, pues nunca puede sentirse satisfecho con ningún límite, con ninguna expresión, al igual que en la serie de los números naturales jamás podría definirse un último término. De esta tensión entre lo determinado y lo determinado brota la creación, el mundo, el espacio y el tiempo, y nuevos espejos embellecen el cosmos, para alabanza de lo que es y gloria de lo que puede ser.

LA ALQUIMIA DEL ALMA[287]

La galería parecía perderse en lo infinito. Flanqueada por incontables estanterías repletas de volúmenes, alta, estrecha y de origen medieval, elevaba la imaginación de Hermann Aloysius Villemeier a un paraíso de conocimiento inagotable. Iluminada por la luz titubeante de unas velas cuidadosamente ubicadas sobre ménsulas ornadas con versículos de la Biblia, la atmósfera silenciosa y enigmática inspiraba la búsqueda de lo oculto, de la claridad que siempre triunfa sobre la noche y la sombra.

Era a lo oculto a lo que Aloysius había consagrado sus últimos años como estudiante en la prestigiosa universidad de Tubinga, meca para teólogos y filósofos. Había recalado en ello tras vagar incansablemente por todas las filosofías y todas las ciencias. El amor al conocimiento guiaba su espíritu. Había devorado la *Ética* de Spinoza, libro prohibido para muchos y objeto de especial veneración para los sabios, pues como el mítico pensador judío había soñado con deducir geométricamente las verdades del cosmos y de la vida humana. Hablaba y leía francés con la fluidez suficiente para seguir los razonamientos de Malebranche en su *De la recherche de la verité*. Le fascinaban los escritos de Leibniz; se había sumergido en su *De arte combinatoria* cuando aún era adolescente, y había desarrollado un interés genuino por las matemáticas como ventana al entendimiento de lo profundo. Su ansia de saber no se detenía en los angostos márgenes de la filosofía occidental; menos aún en la cristiana. Familiarizado con la obra de los sabios persas, de Avicena y Algacel, había aprendido árabe por su cuenta para leer a Averroes y a Maimónides (quien, pese a profesar la fe judía, había redactado su imperecedera *Guía de los perplejos* en la lengua coránica), y su destreza con el hebreo le permitía desentrañar las enseñanzas del Talmud y de la Cábala. A través de unos jesuitas se había informado sobre los principales desarrollos filosóficos de la cultura china, pues, aunque era un devoto luterano, admiraba la labor de algunas órdenes religiosas católicas a la hora de establecer puentes entre civilizaciones tan distantes.

Noble y diáfana era su voluntad de diálogo con otras concepciones del mundo y de la fe. Su entusiasmo por otras cosmovisiones no menoscababa la firmeza de su religiosidad, robustecida por la efervescencia de tantos intercambios

[287] Texto escrito en febrero de 2025.

intelectuales. En Halle había conversado con Alexander Friedenhofer, autor del *Compendium physicum et theologicum*, cuya tentativa de expresar matemáticamente los dogmas del cristianismo le había cautivado poderosamente, y en Würzburg había discutido con filósofos escolásticos sobre el problema de los universales, en una acalorada *disputatio* que había quedado en tablas. Había participado en una controversia en torno a la doctrina de la justificación con el agustino Johannes Gaudemien, asesor de los electores de Tréveris y Maguncia, a quien se había propuesto convencer de la consistencia de la exégesis protestante a la luz de las cartas paulinas.

Los días discurrían apaciblemente en la hermosa Tubinga, donde había despertado el genio de Kepler, descubridor de las leyes del movimiento planetario. Aloysius había viajado por otras urbes del Sacro Imperio, siempre en busca de maestros, siempre ávido de extraer el preciado jugo de la sabiduría, pero finalmente había decidido fijar su residencia a orillas del Neckar, cuyo fluir dulce y mesurado infundía sosiego en su alma y le ayudaba a progresar en el estudio de la filosofía. Absorbido por sus investigaciones, el tiempo se dilataba en lo insondable y el espacio se contraía en el misterio. Todo un mundo parecía crearse en su espíritu, y todo un mundo parecía disolverse en lo externo. Tal era su pasión por el saber filosófico que el curso de la historia le resultaba vano, porque anhelaba una verdad atemporal. Sin embargo, la lectura de las mejores obras de Platón, Aristóteles, Plotino, san Agustín, Escoto Erígena, san Anselmo, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Guillermo de Ockham, Nicolás de Cusa… no satisfacía sus ansias de conocimiento. El Renacimiento italiano, los escritos de Ficino y Pomponazzi, las indagaciones matemáticas y místicas de Pacioli, la fusión de arte y ciencia en el espejo de una síntesis universal, tampoco colmaban su búsqueda. Atraído por lo incognoscible, él aspiraba a algo más hondo. Por mucho que se sumergía en el estudio de los grandes autores sentía que la verdad escapaba de sus manos como una mariposa esquiva, y permanecía oculta a sus ojos como un jeroglífico indescifrado. Ni la filosofía ni las matemáticas le revelaban la añorada plenitud, el paraíso de entendimiento que despejara todas las incógnitas y nutriera todos los deseos de verdad y perfección.

Fue una tarde, al salir de una clase de psicología racional impartida por un discípulo de Wolff, exhausto tras una jornada llena de clases, estudio y escritura, cuando vio un libro titulado *Tabula aurea* que un alumno parecía haber olvidado. Encuadernado con elegancia, de pasta marrón y bordes dorados, no pudo evitar

abrirlo azarosamente. La casualidad o el destino quisieron que la página contuviera un texto perturbador: "*No busques arriba lo que está abajo*". ¿Qué es arriba y qué es abajo?, se preguntaba. Conocía ciertas expresiones de los rosacrucianos que evocaban la unión entre lo celeste y lo terreno en la intimidad del espíritu, pero no comprendía el significado preciso de esas palabras. ¿Se referían a alguna verdad oculta o a algún bello fruto de la imaginación? ¿Pertenecían a los alquimistas? Continuó inmerso en la lectura del libro, pero todas las frases eran igualmente arcanas. Aludían a símbolos ininteligibles, insertaban periódicamente letras hebreas y numerales arábigos, alternaban el latín con el griego, apelaban a la sabiduría de Hermes Trismegisto y diseminaban figuras de astros, plantas y animales entre cada párrafo. Las ilustraciones tampoco vertían claridad. Parecían vidrieras catedralicias, salpicadas de guarismos que sólo los más versados en la aritmética podían elucidar. Cauteloso, se cercioró de que nadie lo observaba y se llevó el libro, que escondió tras su túnica, larga y gruesa para afrontar el duro invierno germano.

En cuanto llegó a la pequeña habitación que ocupaba en uno de los edificios pertenecientes a la universidad, no pudo resistir la tentación de explorar cada página del enigmático libro. Ansioso y desesperado por no entender el sentido de esos símbolos subyugantes, ni siquiera tuvo tiempo para cenar. En el comedor disfrutaba de las animadas conversaciones con los demás estudiantes de la residencia, que relataban sus periplos diarios y satirizaban sin piedad las clases de algunos profesores, pero ese día una responsabilidad más apremiante lo atrapaba. Su mente deambuló por el texto toda la noche, sin respiro, sin el inexorable descanso, ajeno a los clamores del sueño. Desconsolado, justo cuando el alba amagaba con despuntar en el horizonte, desde la ventana se percató de unas palabras inscritas en la fachada de un edificio que se alzaba frente al suyo: "*Excelsus Deus gloriam suam homini tradit*". De inmediato reparó en unas letras del libro, *PCLS*, inspirado por la similitud fonética entre "excelso" y el nombre del más célebre de los alquimistas alemanes: Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, llamado Paracelso. Ahora entendía que el libro era un tratado perdido de Paracelso, y que el hermético sabio suizo se había esforzado en transmitir un mensaje que sólo los iniciados podían descifrar, una misiva sagrada a la que ningún profano debía acceder, pues encapsulaba una ciencia demasiado profunda para el hombre.

Movido por un fervor intelectual indómito, disparado en todas direcciones, también hacia lo esotérico, en su primer año en Tubinga había estudiado textos de Zósimo de Panópolis, Teófilo Presbítero (cuya *Schedula diversarum artium* había diseccionado con ardor y avaricia) y el omnipresente Nicolás Flamel. Su creciente familiaridad con el siríaco y el árabe le había abierto las puertas de autores como Geber y Al-Razí. En los textos de los alquimistas medievales intuía un saber tan inconcebible que desbordaba todas las filosofías pasadas y presentes; una filosofía futura, que abría las puertas de un tiempo llamado a conquistar el mundo. Seducido por las enseñanzas de esta ciencia oculta y abrumadora, Aloysius había diseñado algunos experimentos en su habitación, que siempre habían fracasado. Un día, los vapores exhalados por una de sus mezclas alquémicas le obligó a abandonar, semiconsciente, la pequeña y entumecida habitación, y suscitó la airada reprimenda de los otros residentes. El riesgo que suponía combinar sustancias quizá incompatibles le hizo desistir de sus experimentos y retornar a la lectura de libros, sacrificando el descubrimiento en aras de la seguridad, al menos hasta que dispusiera de un verdadero laboratorio.

Si el tratado había sido escrito por Paracelso, descifrar su intrincado mensaje exigía conocer los códigos que el alquimista había explicado en sus otras obras. Aunque el agotamiento empezaba a hacerle mella, no quiso perder ni un segundo. Se dirigió a la biblioteca de la universidad y buscó todos los libros atribuidos al famoso alquimista. Bucear entre textos tan abstrusos requería semanas, incluso meses, de paciente indagación. Uno a uno, analizó minuciosamente las explicaciones sobre el significado de ciertos símbolos que también aparecían en la *Tabula aurea*, y en un cuaderno trazó una lista de sentidos posibles con los que interpretarlos según el contexto. Heroica era la aventura de descifrar un libro tan grande y extraño, pero al cabo de unos días identificó una clave, un sistema de traducción universal que permitía asociar valores fonéticos con ideogramas. Gracias a este hallazgo pudo leer sin dificultades el texto latino oculto del libro.

¿Qué mensaje contenía la *Tabula aurea*? El tratado perdido de Paracelso no escondía la clave para convertir el plomo en oro, sino para transmutar el alma. Lo que los alquimistas habían perseguido no era la transformación de un metal en otro, ni la mera mezcla de sustancias, sino la elevación del espíritu a la verdad, suave y purificadora como un rayo divino. Las casi doscientas páginas concluían con una afirmación enigmática: "*No busques arriba lo que está abajo*". A continuación, destacaba la imagen resplandeciente de una biblioteca, con una cúpula sostenida

por columnas dóricas e iluminada por los finos destellos de una luz que penetraba desde lo alto y anegaba unas galerías situadas en lo profundo, repletas de libros. Tras contemplar un dibujo tan hermoso, que embriagaba su imaginación con evocaciones inmortales, Aloysius sintió que una voz oculta le revelaba el significado de la escena: "¡Abajo, en el subsuelo y no en la sala de la biblioteca, es donde se oculta lo que busco!"

La frase había que tomarla en su literalidad, y no sólo en su valor alegórico. La biblioteca de Tubinga custodiaba un secreto más preciado que todos los libros del mundo; una joya de sabiduría que había que encontrar. Era probable que Paracelso hubiese estado en Tubinga y que hubiese querido legar a las generaciones venideras una síntesis de sus investigaciones sobre alquimia y astrología, pero cuyo mensaje fuese tan difícil de descifrar que sólo los que en verdad anhelan crecer en conocimiento pudieran interpretarlo adecuadamente, tras una fatigosa búsqueda, destinada a probar el alcance de sus habilidades y la sinceridad de sus empeños.

Imperaba la noche, usurpadora del crepúsculo, pero Aloysius no podía esperar. Una llama demasiado intensa ardía en su corazón. La oscuridad no podía impedirle contemplar con sus propios ojos la verdadera sabiduría, la frase más profunda transmitida por los cultivadores de saberes ocultos. La biblioteca estaba cerrada, pero la dedicación de Aloysius al conocimiento era tan alabada por los profesores que le habían dejado una llave para que pudiera acceder al recinto cuando lo desease, y así no interrumpir sus lecturas e investigaciones. Alumbrado por una antorcha, atravesó la sala principal, que a la luz del día brillaba, esplendorosa y decorada por bellas pinturas, descendió por unas escaleras de caracol e identificó una galería singularmente larga, como si se extendiera hacia lo desconocido. No era habitual que docentes o estudiantes la visitaran; húmeda y lúgubre, no invitaba a que nadie la surcase. Además, aunque rebosaba de libros, muchos de estos volúmenes yacían enmohecidos en las estanterías, y los usuarios de la biblioteca sabían que había copias de los textos en la sala principal, por lo que no era necesario acudir a ella. Aun así, Aloysius no vaciló. Anduvo lentamente por la galería, con los ojos fijos en los títulos de los libros, mientras observaba cómo algunas de las velas se extinguían repentinamente. Por fortuna, su antorcha perduraba, incólume como un nuevo hilo de Ariadna.

Tras más de doscientos metros, la galería giraba súbitamente a la derecha y se estrechaba aún más. Ya no había estanterías con libros, sino paredes lisas y lóbregas. Después de otros doscientos metros el camino se bifurcaba. ¿Qué

dirección elegir? Recordó que en la *Tabula aurea* se repetía una frase: "*Recte cogitare est recte ambulare*" ("*Pensar recto es andar recto*"). Optó por la derecha, temeroso de haberse equivocado, pues Paracelso quizá había pretendido confundir al incauto con la vaguedad de sus palabras. Al cabo de otros doscientos metros la galería desembocaba en una estancia circular y abovedada. En el centro se erguía una columna exenta. Una inscripción en latín proclamaba: "*No es arriba, sino abajo, donde habita la verdad, porque arriba es abajo, y abajo se fragua el destino*" (*"Non sursum, sed deorsum, est ubi veritas vivit, quia sursum est deorsum, et fatum deorsum fictum est"*). ¿Eso era todo? ¿Tanto esfuerzo para tan humilde resultado? ¿Se clausuraba aquí la senda inaugurada por el intérprete de lo sublime?

Mientras cavilaba sobre el sentido de tan intrigante sentencia, un murciélago batió insospechadamente las alas. Despavorido, Aloysius retrocedió y abandonó la sala. Corrió por la galería y sólo respiró con alivio cuando salió de la biblioteca y pudo ver la luz de la luna, cuya belleza imperturbable serenaba su corazón.

Pasaron varios días hasta que Aloysius comprendió el auténtico significado de la frase, de inconmensurable riqueza filosófica. Arriba es el universo físico, abajo es el mundo espiritual que teje el alma. Arriba, en lo colosal, se despliega lo que se ha decidido abajo, en los pilares del espíritu. La sabiduría de Dios resplandece arriba, en lo alto del firmamento, pero su luminosidad brota de abajo, de las fuentes primordiales, de lo invisible, cuya manifestación visible no hace sino desenvolver el sentido oculto, para que brille y florezca el pensamiento. Vigorizado por esta síntesis de tradiciones sapienciales, Aloysius dedicaría su existencia a escrutar las leyes matemáticas que desde abajo construyen el universo, que desde el fundamento más profundo arman el sistema del cosmos. Esta búsqueda de los principios que todo lo rigen repercutiría también en su propia alma, en su autoconocimiento, en la laboriosa tarea de transformarse y de alcanzar la virtud. La aritmética del mundo convergía con la aritmética del alma, el orden del universo se reflejaba en el orden moral, el reino de la necesidad se armonizaba con el reino de la libertad; en todo refulgía la sabiduría eterna, el designio amoroso de Dios.

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

PODER Y CARENCIA[288]

Si hay una palabra que resume como ninguna el cúmulo de aspiraciones humanas, los deseos más profundos que definen nuestra civilización, la dinámica más universal de las acciones individuales y colectivas, creo que es *poder*.

El poder, o, más bien, la "voluntad de poder" de que hablara Nietzsche, brilla por doquier en nuestro tiempo. Nuestro mundo se caracteriza por una búsqueda incesante de poder. Queremos conocer porque el conocimiento nos da poder sobre la naturaleza, sobre la humanidad y sobre nosotros mismos; queremos prosperar económicamente porque ello nos capacita para adquirir bienes, para tener poder sobre lo que producimos; queremos ser reconocidos porque la celebridad social se traduce en poder, en que nuestras ideas y opiniones cuenten, en que seamos escuchados, en que podamos influir sobre los demás.

En el fondo, todo poder es voluntad de influencia sobre los otros. Todo poder es, en definitiva, poder sobre algo que nos es externo. El dinero, el placer, el dominio, la técnica…, se proyectan sobre objetos que nos son externos. El dominio sobre uno mismo puede considerarse, y con razón, una forma de autopoder, de poder dirigido al control de la propia personalidad, pero éste no es el sentido más usual del término "poder". Decimos que alguien es poderoso cuando tiene capacidad de influir sobre los demás: sobre individuos, sobre grupos, sobre la comunidad académica y científica… Los poderes de diversa índole pueden modificar el mundo a su alrededor, pueden actuar sobre lo otro y sobre los otros. Pueden, de hecho, conquistar los autopoderes ajenos. Alguien es poderoso sobre mí cuando puede invadir el espacio de mi autonomía: cuando puede hacerse con parte de mi autopoder.

El poder, por tanto, es extático: sale de uno mismo y necesita aplicarse a algo que le es externo. La humanidad manifiesta su poder sobre la naturaleza, la domina, la subyuga, la utiliza para satisfacer sus crecientes necesidades, conquista sus espacios de libertad y acaba asimilando el poder de la naturaleza. De esta forma, la naturaleza deja de ser naturaleza para convertirse en expresión del poder de la humanidad sobre el mundo. La humanidad misma cede ante los poderes endógenos que ella genera: unos individuos tienen poder sobre otros, unos países

[288] Texto escrito en 2009. Una versión inglesa de este texto aparece en *Philosophy and salvation* (2012).

sobre otros, unos grupos sociales sobre otros, unas autoridades (políticas, intelectuales…) sobre otras. Los autopoderes, los espacios de libertad y de capacidad de acción a nivel individual, se vacían progresivamente para ser conquistados por los autopoderes ajenos, que a su vez pierden su condición de "autopoder" para insertarse en otros autopoderes.

¡Qué gran paradoja! Por un lado, soy poderoso si tengo autopoder, si tengo capacidad de autodominio, de decisión sobre mi universo de acciones posibles, si soy dueño de mí mismo; pero, por otro, soy poderoso si exteriorizo mi poder, si aplico ese autopoder, ese poder que brota de mi interioridad, al mundo que me es externo. Tengo que vaciarme a mí mismo, perder mi autopoder, para conquistar el autopoder ajeno, para absorber la autonomía de otros. El poder interior se transforma en poder exterior, extático, que necesita salir de uno mismo para afirmarse como poder, aun a costa de que los demás pierdan su autopoder. Lo cierto es que esa pérdida es mutua: los demás pierden su autopoder porque el poderoso, con su autopoder, les priva de su espacio de autonomía, pero el poderoso también pierde su autopoder: para mostrarse como poderoso se ve obligado a exteriorizar su poder, perdiendo autonomía. Se hace dependiente del mundo externo, de la naturaleza y de la humanidad. Se hace poderoso dejando de ser poderoso para sí mismo. El poderoso necesita de quienes están privados de poder o tienen menos poder que él para así expresar su poder. Necesita vaciarse, desprenderse de su autopoder, que queda volcado hacia el mundo, hacia la consecución del autopoder ajeno, pero a costa de no proyectar su poder sobre sí mismo. Gana, sí, el poder ajeno, pero pierde el poder sobre sí mismo.

El poderoso acaba siendo un esclavo del mundo. Necesita un mundo para exhibir su poder. Todo rey necesita un reino: todo poderoso necesita aplicar su poder sobre algo o alguien. Se ve expulsado de sí mismo a un mundo que le es ajeno, porque el dinamismo de ese mundo, aunque eventualmente quede sujeto a su poder, le es extraño, funciona con sus propios mecanismos y su principio de acción pertenece a otros. Puede, sí, conquistar ese principio de acción, reclamarlo para sí, acapararlo, pero nunca sustituirlo. Necesita asimilarlo con su autopoder, perdiendo su esfera de interioridad, su mundo, para conquistar mundos ajenos.

La tragedia del poder consiste en que busca dominar, pero para ello tiene que ser dominado por las circunstancias externas. El poder ansía un infinito fuera de su subjetividad, pero sólo encuentra finitudes, por lo que no tiene otra alternativa que incrementar aún más su poder, que buscar aún más poder. Al no hallar el

infinito anhelado fuera de sí, el poderoso necesita un mundo infinito fuera de sí, que en realidad no existe. Nunca se alcanza. La persona más poderosa de todos los tiempos habría querido aún más poder, porque habría querido un escenario auténticamente infinito sobre el que proyectar un autopoder que ha exiliado del ámbito de la subjetividad individual. Exteriorizo mi acción porque soy incapaz de vivir con el poder interior, con el poder sobre mí mismo, con el autopoder, con el mundo que puedo crearme para mí mismo a partir de mi principio de acción y sin verme forzado a conquistar principios de acción ajenos para configurar ese mundo.

El poder es, en realidad, carencia. Necesito poder porque carezco de algo en mí mismo. Debido a esa carencia de "mi mundo", tengo que crear mundos externos que suplanten los mundos ajenos: caigo presa de la extaticidad, de la potencia irresistible que me expulsa de mí mismo y que me proyecta a las existencias ajenas para dominarlas y así ganarme la existencia que he perdido. Tengo que multiplicarme en principios de acción ajenos porque no he sido capaz de lograr un principio de acción unitario que está en mí.

El poder es expresión de indigencia, de falta de paz con la naturaleza, con el ser humano y con uno mismo. El objetivo de una sociedad pacífica radica en permitir que sus miembros puedan, ante todo, introyectar su voluntad de poder sobre sí mismos, focalizar sus insaciables ansias de poder sobre el vasto mundo de su interioridad, sobre su principio de acción, sobre un universo potencialmente infinito que no tiene que conquistar los autopoderes ajenos para ganarse un mundo, sino que construye un mundo desde sí mismo: el autopoder es el poder del creador, de quien hace el mundo desde sí mismo en lugar de verse obligado a acaparar poderes ajenos para edificar ese mundo.

Se ha dicho, y en esto el crédito de Foucault es evidente, que existe una relación entre verdad y poder. La verdad refleja poder: la verdad es la verdad de quien ostenta el poder social, de quien tiene capacidad para regir los medios de producción de la verdad. El poderoso impone su verdad en una lucha incesante por el poder, y es difícil, por no decir imposible, concebir una verdad absoluta independiente de las ansias antagónicas de poder.

Sin ánimo de negar las anteriores consideraciones, no debemos olvidar que el poder está asociado a una carencia. Si el poder es indigencia, también lo es la verdad. Somos incapaces de concebir una verdad trascendental, una verdad previa e incondicionada que condicione las verdades que brotan de los dinamismos del

poder, un fundamento, porque seguimos careciendo: carecemos de autopoder. En un mundo donde el poder fuese primordialmente autopoder, el poder sobre uno mismo que no necesita conquistar los autopoderes ajenos, en un poder verdaderamente libre que no fuese indigente de las circunstancias y de los mundos externos, sino que se asociase voluntariamente con los demás poderes en lugar de buscar dominarlos, la carencia se convertiría en posesión. Me independizaría de lo externo y sería sólo esclavo de mi mundo interno, que es mío, que brota de mi principio de acción y que por tanto no me subyuga.

Ese mundo es imaginario, sin duda. La historia de la humanidad es el relato de la exteriorización del poder, y rara vez ha sido la épica del autopoder. Cierto es que la externalización del poder es muestra del inconformismo humano, artífice de la conquista de nuevos mundos y de eso que llamamos progreso, pero el coste ha sido y sigue siendo muy elevado. Todos pierden al exteriorizarse el poder: el poderoso, porque se pierde a sí mismo y se ve obligado a vagabundear por los autopoderes ajenos, sin darse cuenta de que el poder verdadero reside en sí mismo y en la edificación de su mundo, y los que caen bajo el dominio del poderoso, porque ceden su autopoder a un agente externo.

El objetivo de una sociedad pacífica no puede ser otro que la humanización del poder, esto es, el descubrimiento del poder como fuerza interior y no exterior, la posibilidad de que todos los miembros de la comunidad se reconozcan a sí mismos como portadores de un poder, en lugar de verse subyugados a un poder ajeno. El objetivo es que nadie se pierda a sí mismo.

El conocimiento es el bien que más se asemeja al poder infinito. Siempre podemos conocer más sin riesgo de conquistar los autopoderes ajenos, sin poner en peligro la libertad ajena. Al conocer abro mi mundo y me abro al mundo, pero no necesito esclavizar a nadie. Evidentemente, según el uso que demos al conocimiento surgen riesgos diversos, y con frecuencia quienes más conocen pueden aprovecharse de su autopoder ganado para dominar a los demás. Sin embargo, la universalización del conocimiento hace que todos puedan proteger sus autopoderes: si todos conocen, el peligro de avasallamiento por agentes externos disminuye, porque yo también he ganado en mi mundo interior y por ello soy menos susceptible a una eventual conquista ajena.

LO SALVÍFICO EN EL PENSAMIENTO[289]

Hay algo de salvífico en el pensamiento. Es como si en la filosofía se produjese una epifanía de la redención ansiada por la humanidad. Lo que somos incapaces de ver cumplido, dado, anticipado en la realidad, lo realizamos en el pensamiento.

La vocación de la filosofía no es la contemplación teórica de las ideas, o el éxtasis ante la belleza de los conceptos, o la mera proposición de un análisis crítico del mundo que nos rodea. Son, ciertamente, momentos del pensar filosófico, que sintetiza el pensar en cuanto tal, porque se aproxima al conocimiento desde una perspectiva integradora y última, que no se conforma con estudios parciales, con enfoques singularizantes, sino que aspira a llegar, aun asintóticamente, a un fundamento.

La filosofía está destinada a salvar a la humanidad. Salvar significa configurar un escenario distinto en el que la negatividad, que se ha hecho inexorable, convirtiéndose en una carga imposible de llevar, es vencida por una afirmación: un mundo, una positividad, un pensamiento en el que la anterior negatividad no triunfa, sino que se ve desplazada y, a la larga, aniquilada. Pero sólo el pensamiento imagina esa positividad nueva, sólo el pensamiento es capaz de concebir la anulación de una negatividad que se ha hecho tan poderosa que ha acaparado para sí toda la esfera de lo real.

Cuando la negatividad es tan fuerte que se confunde con lo real, cuando las ansias humanas se ven doblegadas por una realidad violenta, que asesina todo sueño y relega el pensamiento a una tarea subsidiaria (la mera descripción de lo que hay, sin un cuestionamiento crítico sobre lo que debe haber), se hace presente como nunca la necesidad de salvación.

Todos queremos ser salvados. Todos caemos presos de la negatividad. La humanidad como tal ansía ser salvada: salvada por el arte, por la ciencia, por la tecnología, por la política… Queremos que se supere la situación de negatividad insoportable que tantas veces nos secuestra. Ahora bien, ¿dónde el salvador? ¿Dónde la fuente de la salvación?

La salvación sólo puede brotar de los manantiales infinitos de la palabra. La palabra nos salva: la palabra de la ciencia o la palabra que se manifiesta en el arte,

[289] Texto escrito en 2009. Una versión inglesa de este texto aparece en *Philosophy and salvation* (2012).

la palabra de una sociedad que se promete a sí misma algo, o la palabra de las religiones. Las religiones que ofrecen salvación lo hacen a través de la palabra: el que escucha su doctrina, bebe del agua de la vida, porque la palabra es vida. La humanidad se entiende mediante el lenguaje; es con palabras que los seres humanos se conocen los unos a los otros y así cooperan en la edificación de algo que les trasciende. La palabra invita y de hecho conduce a la trascendencia. Esto es salvación: inaugurar un mundo nuevo en el que se venza la negatividad previa.

Y la palabra se hace filosofía cuando piensa el mundo, la historia, el ser humano. Se hace filosofía cuando no se conforma con analizar la realidad, sino que busca entender, busca un significado que nos interpele, que nos diga algo, que nos permita conocernos mejor y ganar en libertad y en posibilidades de acción y de pensamiento.

La filosofía está llamada a salvar a la humanidad, por cuanto no puede evadirse de una responsabilidad que se encuentra en su proceder más profundo: mediante la palabra, mediante el discurso, llegar al fondo de las cosas; no quedarse en la superficie, sino sumergirse en la complejidad del mundo para desentrañar un significado que nos afecte como seres humanos; dejar que la realidad nos hable, descubriendo la palabra que permanece ignota, oculta entre la apariencia de falta de significado, en todo lo que nos rodea. La filosofía es, por tanto, humanización, y la humanización es la salvación de la humanidad.

Al filosofar, hallamos el consuelo permanente del poder del pensamiento para crear y transformar. La tristeza de la humanidad puede encontrar consuelo en la lectura de las grandes obras de la filosofía, en sentirse parte de esa aventura intelectual, y la melancolía ante el horizonte de la nada letal de la historia se sustituye por el entusiasmo ante el conocimiento, ante la reflexión, ante la fuerza salvífica del pensamiento y el escenario que crea, en el que el mundo no aparece como una realidad inalterable y tiránica, sino como el hogar que la humanidad está destinada a entender y a transformar.

No se puede negar que la salvación que dimana de la filosofía topa con la barrera infranqueable de la muerte. Los filósofos pueden enseñarnos a afrontar la muerte con dignidad, y a ser conscientes de que el horizonte de la humanidad es más amplio que el del individuo aislado, y que la humanidad sobrevive en sus miembros, y que la muerte es incluso necesaria para la renovación de la vida, porque la muerte es también fuente de la vida. Con todo, persiste el problema de nuestro significado como individuos, de por qué siendo capaces de albergar

preguntas tan apremiantes sobre el sentido de nuestra existencia estamos destinados sin más a convertirnos en el polvo del que procedemos, y a que la conciencia se desvanezca entre lo inconsciente.

Por ello, las religiones siempre vivirán. La filosofía no nos salva de la muerte, pero sí nos salva de la vida. Nos ayuda a orientar la vida. Filosofamos porque esperamos lograr respuestas, porque no queremos limitarnos a contemplar lo que sucede a nuestro alrededor, sino que ansiamos entender. Filosofamos para entender y, más aún, filosofamos para redimir a una humanidad desgarrada por la falta de significado: filosofamos para encontrar, y si no lo hallamos, para construir un significado. Al abrir la puerta de la filosofía, y al penetrar en su mundo de conceptos, de categorías, de líneas de pensamiento, de teorías varias…, corremos el velo de la salvación. Al asistir a esa lucha fascinante por comprender, nos redimimos a nosotros mismos, y la redención es la salvación que limpia las heridas de la humanidad. Al participar de ese esfuerzo ingente de comprensión que nuestros semejantes han llevado a cabo durante milenios, nos encontramos a nosotros mismos: nos salvamos porque nos comprendemos como seres que buscan un significado.

Somos herederos de un anhelo de comprensión que se manifiesta máximamente en la filosofía. Al filosofar, la humanidad se ha salvado a sí misma. Ha evitado caer presa de lo obvio, y ha conseguido superar las fronteras del aquí y del ahora para elevarse al reino de los fines. La humanidad, al filosofar, ha demostrado que no se conforma con el mundo, sino que necesita crear un mundo por encima de todos los mundos, un mundo que asume el arte y la ciencia, pero que aspira al fundamento último, al entendimiento más profundo.

Al filosofar, nos hemos salvado, y nos continuamos salvando. La humanidad morirá cuando no sea capaz de filosofar, cuando lo pasajero la domine, cuando se haga esclava de lo que no aspira a comprender, sino que se conforma con describir.

Creo que existe salvación intelectual, de naturaleza filosófica, para la humanidad: basta con dirigir la mirada al hermoso torrente del pensar, por el que fluyen siglos de ideas, siglos de dudas, siglos de preguntas, siglos de desafíos… que no hacen sino mostrar, como una epifanía divina, que la humanidad necesita comprender, y que al comprender crea las condiciones para librarse de la realidad tan negativizada que se ha convertido en opresora, al haber superado los umbrales a partir de los cuales nos resulta imposible resistir.

UNA HISTORIA SALVÍFICA PARA TODOS[290]

Vivimos en la historia, y es en ella donde tenemos que encontrar lo salvífico, porque el pensamiento vive en la historia. El pensamiento, de hecho, vivifica la historia. Concebirnos como seres históricos es una etapa inexorable en nuestra búsqueda de un camino de salvación.

Marx nos legó una reflexión sobre la historia, cuya huella se deja sentir en la práctica totalidad de las ramas de las ciencias sociales, y en cuyo legado se han inspirado numerosos movimientos políticos desde el siglo XIX. Planteemos, por tanto, el legítimo interrogante: ¿en qué consiste la principal contribución de Marx al pensamiento humano?

La cuestión es enormemente compleja, porque la obra de Marx posee numerosas dimensiones, y podría incluso decirse que adopta distintos niveles de significación dependiendo del ámbito en el que estemos aplicando sus ideas. Con todo, estoy convencido de que existe un núcleo fundamental del pensamiento de Marx que sintetiza, mejor que ningún otro, el verdadero alcance de sus tesis: la historicización de las esferas de la vida humana.

En este sentido, Marx se caracteriza por disolver lo natural en lo histórico. Lo natural, eterno y permanente cae, bajo los efectos de la crítica del gran filósofo alemán, dentro del reino de lo histórico, temporal y mudable. Lo que parecía formar parte de un entramado universal de leyes invariables, es ahora resultado de las dinámicas de la historia. La naturaleza se transforma en historia, y por tanto en objeto de la acción humana.

Si, según Roland Barthes, un mito convierte lo histórico en natural, y atribuye a una representación que es fruto del tiempo y de los avatares que han atravesado las civilizaciones un carácter eterno y permanente, como si perteneciera a la constitución natural del mundo[291], entonces Marx es el gran desmitologizador de

[290] Texto escrito en 2009. Una versión inglesa de este texto aparece en *Philosophy and salvation* (2012).

[291] Se trata de una idea clave en su *Mythologies*, de 1957, donde aplica estas consideraciones a la esfera de la política, por ejemplo, al análisis de los mitos burgueses: "*Le statut de la bourgeoisie est particulier, historique: l'homme qu'elle représente sera universel, éternel; (...) Enfin, l'idée première du monde perfectible, mobile, produira l'image renversée d'une humanité immuable, définie par une identité infiniment recommencée*" (250-251). La burguesía, en definitiva, trata de presentar lo histórico como

la modernidad. Al sospechar de todo cuanto pretende mostrarse como natural para indagar en su proceso de génesis histórica, Marx ha abierto el mayor potencial liberador con el que puede contar la humanidad: su propia racionalidad críticamente dirigida al esclarecimiento de las circunstancias en las que vivimos.

El potencial humanizador de la razón histórica, de la razón que no se contenta con analizar las cosas tal y como comparecen en la realidad presente, sino que las ve en una perspectiva más amplia, la de la historia, y que es así capaz de relativizar las estructuras del presente y de inaugurar la esperanza en un futuro distinto, es equivalente a la fuerza liberadora de las ciencias naturales.

Las ciencias naturales desmitologizan el mundo, porque no se limitan a examinar los fenómenos de la realidad física tal y como se nos ofrecen a simple vista, sino que indagan en sus causas más profundas, tratando de conocer las leyes últimas que los rigen. El mundo ya no es una expresión del azar incomprensible, una estructura presente, sino el resultado de los efectos de millones de años de evolución cósmica y biológica regida por unas leyes.

Análogamente, Marx desmitologiza la realidad social al mostrar que es el resultado de la historia y no de una naturaleza impersonal que escapa a la acción humana. Marx humaniza el presente al ponerlo en manos de la humanidad. El presente es fruto del pasado, y está destinado a cambiar.

Ver las cosas con perspectiva histórica es el único modo de lograr la necesaria distancia crítica con respecto al presente, para así entender por qué las cosas son como son y si es posible que sean de otra manera; más aún, sólo así podemos comprender si las cosas deben ser de otra manera. Pero los juicios sobre el ser o el deber nacen en la historia y orientan la historia. No proceden de una naturaleza despersonalizada, sino de una naturaleza historicizada.

La historia es el escenario de la acción humana. Historicizar el mundo humano equivale a dar a la humanidad una esperanza: la esperanza en un futuro distinto. Sólo así se pueden apreciar las contradicciones de un presente que no es definitivo, y de una situación que está lejos de ser absoluta y final.

La diferencia esencial entre una aproximación progresista al mundo humano y una conservadora ha sido, es y será, justamente, la asimilación o el rechazo de una perspectiva histórica.

---

natural, lo cambiante como inmutable, lo que han creado los seres humanos como una ley eterna del universo.

En el conservadurismo, las cosas son como tienen que ser. Las estructuras sociales y económicas responden a leyes naturales y eternas, y no a la contingencia de la historia. En último término, las relaciones de poder entre los seres humanos deben mantenerse porque reflejan el orden imperecedero de cosmos. La humanidad no tiene futuro, sino un pasado convertido en presente necesario[292].

En el progresismo, por el contrario, la humanidad es dueña de su destino. Hay fatalidad, pero es mínima en comparación con la capacidad que la humanidad tiene para modificar un presente contradictorio y alumbrar un futuro que abra esperanza a quienes carecen de ella. Las cosas son como son no por el efecto de las leyes universales, sino porque traducen el devenir histórico. Las relaciones de poder en el presenten han atravesado diversas etapas, han adoptado formas distintas, han sido a veces subvertidas y modificadas a gran escala, y por ello también pueden dar lugar a un escenario nuevo e incluso impredecible. El reto del progresismo reside en darse cuenta de que la historia es salvífica cuando no ha sido agotada, finalizada o culminada en una estación definitiva del desarrollo temporal. Siempre debe existir una historia futura, y ninguna generación tiene derecho a extinguir la llama de la historia o al alcanzar su estación definitiva. Siempre debe existir un futuro que pueda ser diferente.

Al historicizar el mundo humano, Marx nos ha liberado de las cadenas del presente. Hacer de la naturaleza historia, historia humana, es lo mismo que afirmar que no hay nada en la naturaleza que pueda dividir permanentemente a la humanidad. También Habermas ha destacado, en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, que el gran descubrimiento de Marx es la historicidad de las relaciones sociales. La impronta de Hegel es evidente, y refulge por encima de todas las otras huellas que puedan identificarse, si bien lo que en Hegel era la historia de un espíritu que se busca a sí mismo, en Marx es la historia de una humanidad desgarrada que ansía la reconciliación final, el reino definitivo. Ambos, sin embargo, asumen que el ser es historia.

Atribuyendo a la historia la condición de espacio ontológico por excelencia en la comprensión del ser humano, Marx ha desvelado un inmenso y prácticamente

[292] Así, y como escriben Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*, parte II: "en la sociedad burguesa el pasado domina el presente; en la sociedad comunista es el presente el que domina el pasado".

infinito potencial de liberación en la acción colectiva en el tiempo. El futuro es lo siempre nuevo, lo siempre abierto, y en este sentido no le falta razón a Pannenberg cuando dice que el futuro es un poder que libera del presente, de las determinaciones del *hic et nunc* para inaugurar un escenario distinto[293]. En el futuro reside la esperanza de cambio, de diferenciación contra un presente en el que no se ha reconciliado lo diferente, en el que la verdad no existe porque la humanidad no se ha encontrado todavía consigo misma.

El optimismo con respecto a la historia se enfrenta siempre al mismo interrogante: la historia es la historia del deseo incesante de poder y de dominación. No puede comparecer la verdad en una historia en la que nunca se logrará la reconciliación, porque siempre prevalecerá la voluntad de poder que disgrega, que jerarquiza, que separa a los seres humanos entre sí y a los seres humanos de la naturaleza.

Una verdad disgregada es una no-verdad; una historia de poder es una historia no reconciliada consigo misma. Lo verdadero es lo definitivo, lo inmutable, lo permanente, un límite asintótico, pero en la historia sólo existe contingencia, cuya máxima expresión es el deseo de poder. Buscamos poder porque somos conscientes de que no poseemos lo definitivo y último. Sentimos necesidad de dominar a otros y de dominar la naturaleza porque nos falta algo, porque todavía

[293] Pannenberg ha centrado sus reflexiones en torno a la naturaleza del Reino de Dios en la importancia del futuro como un poder sobre el presente. El Reino de Dios viene a ser interpretado, de esta manera, como el "obrar de un poder unificador" (*Teología y Reino de Dios*, 1974, 23.), de un poder que unirá definitivamente lo que hoy aparece divergente e incluso contradictorio. El futuro libera a la historia de las determinaciones presentes. La existencia del futuro permite albergar la esperanza en un mundo nuevo. La unidad del mundo presente reside en su unidad futura, y es el futuro lo que funda esa unidad. La unidad no está dada ya en un orden cósmico eterno e inmutable, como en la representación griega, sino que es una unidad que vendrá dada en un futuro que atrae hacia sí el presente. Es una unidad que tiene que ser conquistada, ganada por el desarrollo de la historia, porque "sólo se puede alcanzar por un proceso de reconciliación de oposiciones precedentes, de divisiones y de abismos separadores" (*ibid.*). La creación no ha sido completada, sino que está a la espera de una reconciliación definitiva en el futuro escatológico. En esto coinciden la apocalíptica, la teología cristiana y la filosofía de Hegel, para quien la naturaleza y la historia no pueden verse como realidades definitivas que se interpreten desde su ahora, desde su presente, sino que se enmarcan en un proceso superior, el proceso del espíritu universal por alcanzar la conciencia absoluta de su libertad

no hemos encontrado lo que supere todo deseo y lo haga inútil, lo que traiga la paz final.

Y quizá sea imposible hallar la verdad en la historia. Siempre tiene que haber un futuro; la verdad no puede nunca presentarse por completo. La escatología es imposible, porque la historia no puede consumarse si queremos seguir siendo seres humanos con un futuro y con una esperanza siempre latentes. Surge una tensión creativa, pero irreconciliable. Parece que siempre tiene que existir el derecho a un futuro nuevo, a un futuro liberador, pero también surge el ansia de que en algún momento alcancemos la verdad definitiva, la consumación escatológica de los tiempos, la revelación de la verdad, la irrupción del absoluto.

Podemos pensar, sin embargo, que aun en una historia perennemente abierta y no decidida seguiríamos contemplando ante nosotros un escenario verdaderamente absoluto: la posibilidad de abrir infinitamente la mente humana, de siempre pensar más y de no agotar nunca el poder del pensamiento.

Servimos al pensamiento. Servimos, mediante el ejercicio de nuestra racionalidad, a inaugurar constantemente nuevos espacios para el pensamiento. La historia política, la historia de la ciencia, la historia de las religiones… no son sino asombrosas muestras de cómo el pensamiento siempre puede alcanzar nuevos horizontes, pensar más y no cesar nunca de pensar. El ser siempre se trasciende a sí mismo en el pensamiento, se ulterioriza, y no tiene otro límite que el infinito. Esto puede resultar agotador, o incluso descorazonador, pero en cada momento, en cada sujeto, en cada historia se está alcanzando ya algo definitivo y eterno: estamos construyendo el camino para el pensamiento, y no tiene que inquietarnos que sea un camino potencialmente infinito, porque somos parte de él, y ello nos dignifica, nos diviniza.

El mayor obstáculo que cercena la libertad del pensamiento es la absolutización del presente. Absolutizar el presente, objetivando la voluntad de poder en las estructuras de las relaciones sociales de un determinado momento, impide mirar al futuro. Consagra lo pasajero y encadena al pensamiento. La historia pierde su carácter de transformación del presente y se naturaleza o, siguiendo a Lukács, se reifica, creando la ilusión de que no puede cambiar.

La pérdida del sentido de la historia es la mayor tragedia que nos aguarda como humanidad. El olvido del pasado, la cerrazón ante el eventual futuro que se nos abre, y la consagración del presente, desgarran a la humanidad. Hacen de nosotros seres perentorios, condenados a lo dado, sin capacidad de creación. La memoria

es el fundamento de nuestra mirada esperanzada al futuro. Debemos recordar que somos una humanidad que se ha hecho a sí misma en la historia, que ha atravesado etapas superadas, que ha sufrido horrores inconmensurables pero que siempre ha seguido adelante. Debemos recordar que las víctimas de la historia claman por una historia finalmente reconciliada, y que negar esta posibilidad es no hacerles justicia.

El objetivo de la historia no puede ser otro que la libertad, la génesis de una infinidad de mundos que le sirvan. *Preservando el sentido de la historia nos salvamos como humanidad.* Si aceptamos la reificación como una dinámica inexorable, terminados siendo instrumentos de acciones estratégicas que carecen de perspectiva histórica, que no aspirar a edificar una historia que sea significativa para toda la humanidad. Y éste es nuestro gran desafío: levantar una historia que tenga sentido para todos y no sólo para unos pocos. La humanidad no puede reificarse en épocas, culturas y poderes, sino que tiene que emanciparse y ser ella la época, la cultura, el poder.

Como notaron Adorno y Horkheimer, la razón se convierte fácilmente en instrumento de dominación de los seres humanos y de la naturaleza. Se priva así de la capacidad de descubrir la verdad. Por el contrario, como intuye Habermas, la verdad tiene que ser la reconciliación universal, la "emancipación del hombre mediante la resurrección de la naturaleza", según ha escrito en su *Teoría de la Acción Comunicativa.* La razón, al ser instrumento de reconciliación y no de dominio, se transforma en algo más que un mero instrumento: logra la categoría de fin, porque no cabe esperar nada más allá de la reconciliación de todo lo que permanece dividido y enfrentado.

La idea de reconciliación nos permite entrever una salida al laberinto del sinsentido de la vida humana. Es cierto que hay sinsentido, y que no podemos explicar por qué estamos aquí, pero también hay sentido en la existencia humana. El reto es reconciliar sinsentido y búsqueda de sentido, hacer avanzar el ser a través de la integración de lo que ahora se nos ofrece como contrapuesto: hacer, en definitiva, que triunfe la solidaridad como "la presencia de lo universal en el interés particular", en feliz expresión de Horkheimer.

La solidaridad, en el campo epistemológico, equivale a una racionalidad intersubjetiva, a una racionalidad pluralista que aúna todo lo que la racionalidad puramente instrumental disocia: humanidad y naturaleza y seres humanos entre sí. Y así, fundando la identidad no en el ego aislado, sino en la intersubjetividad que es capaz de pensar lo universal y de realizarlo como praxis solidaria en la historia,

podemos edificar una sociedad libre. Porque, como ha mostrado Habermas, frente a la manipulación y al dominio que se derivan de una racionalidad cognitivo-instrumental, cabe oponer una racionalidad comunicativa cuya finalidad es entender.

Contra el mito de un sujeto ya constituido, es necesario exponer que la conciencia como reflexión exige un "ponerse" y un "volverse" en la naturaleza y en la historia. El sujeto no está constituido de antemano: necesita salir de sí para ser un "sí", y ésta es quizá la mayor aportación del idealismo clásico alemán. La recuperación del sujeto intersubjetivo es el redescubrimiento de la solidaridad como centro del discurso que proclama la edificación de una historia verdaderamente humana. Defender la intersubjetividad es en realidad una batalla política: qué prevalecerá, si una historia condenada a reproducir las relaciones de poder presentes o una historia abierta a un futuro distinto en el que sea posible soñar con una humanidad verdaderamente fraterna. La canonización del presente es análoga a la consagración de una racionalidad instrumental, en la que se perpetúa el dominio y no cabe reconciliación si no es como falsa conciencia; la esperanza en el futuro se asemeja a la búsqueda, aun imperfecta, de una reconciliación que sane las heridas de una humanidad desgarrada consigo misma y con la naturaleza, y que encuentre la armonía auténtica no en la representación mitológica que trata de aplacar los ímpetus revolucionarios, al sembrar la convicción de que las cosas no pueden ser de otra manera, sino en la consecución de un espacio en el que el dominio sea sustituido por el entendimiento.

Es cierto que no podemos estar seguros de que en el caso de primar una racionalidad comunicativa habríamos logrado, realmente, entender, pero podemos suponer que se habrían dado las condiciones para que la razón se superase a sí misma y pusiese en cuestionamiento (a fin de, eventualmente, cambiar mediante la acción) las determinaciones presentes que impiden una reconciliación entre los seres humanos. La capacidad más sorprendente que posee la razón humana es su inagotable disposición para ir más allá de su estado presente.

Toda teoría, todo modelo, toda interpretación del mundo y de la historia, ha podido ser superada gracias a que racional, argumentativamente, hemos propuesto una alternativa que fuera igualmente racional, argumentativa, convincente. La razón parece girar en torno a sí misma: hipótesis científicas, escuelas filosóficas, cosmovisiones religiosas que tras un rico simbolismo intentan expresar una determinada concepción racional… Razón y más razón. La razón nos permite

entender, o al menos creemos que entendemos, pero siempre cabe la sospecha de que en realidad no estemos entendiendo, de que todo sea un proceso que discurre dentro de los límites impuestos por la razón y que, por tanto, sólo se refiere a la razón y no a una objetividad externa que pudiéramos equiparar a una comprensión efectiva.

El problema es complejo, sin duda, y ofrece serios interrogantes sobre la viabilidad de la razón para organizar el mundo y para edificar una sociedad más justa. Pero no podemos renunciar a la razón, porque no existe un sustituto. Lo importante es lograr una razón verdaderamente crítica, porque la crítica sintetiza mejor que nada las auténticas capacidades de la razón: racionalmente (es decir, desde sí misma), ir más allá de sí misma o al menos abrir horizontes que inicialmente no estaban dados en lo que teníamos por perteneciente a la esfera de lo racional.

Mediante la crítica abrimos la razón, la sanamos, la convertimos en un poder aún mayor, y las heridas que presenta, o los males que causa, resultan finalmente vencidos. Es cierto que estos procesos no siempre son inspirados por la razón. Lo irracional motiva con frecuencia una crítica a la razón, pero esta crítica siempre acaba formulándose racionalmente. Lo que los sentimientos sugieren da pie a una nueva percepción, que articulamos racionalmente mediante un lenguaje. No podemos escapar de la razón. Tenía razón Nietzsche: seguiremos creyendo en Dios mientras creamos en la gramática. Seguiremos creyendo en la razón mientras creamos en el lenguaje, y somos seres lingüísticos.

El desafío de nuestra razón es que pueda transformarse en una verdadera razón crítica que, consciente de sus limitaciones y de su falta de fundamento (por cuanto nunca podemos estar seguros de que lo que la razón nos muestra se corresponda con una realidad objetiva, externa a nosotros, con un mundo y con una historia), pueda siempre pensar más. El fin del mundo y de la historia no puede ser otro que la ampliación del horizonte de la razón: que el pensamiento no se agote, y que lo infinito que concibe la razón configure el devenir del mundo y de la historia.

La humanidad permanece desgarrada, sin haber alcanzado una reconciliación que no sabemos si puede ser definitiva en la historia. Sí sabemos que el actual grado de desunión, fruto de la primacía del dominio, de la transformación de toda relación en manifestación de un deseo de poder, es superable. La racionalidad crítica nos dice que es superable porque cabe concebir otra historia. De nuevo, no podemos conocer con certeza si ésa otra historia será la historia definitiva. Lo más

probable es que no haya una historia definitiva más allá de la continua capacidad de búsqueda de una nueva historia. La infinitud reside en esa búsqueda incesante por un futuro nuevo. La infinitud es la humanidad que se supera a sí misma, y que así se diviniza, llevando las riendas del ser.

Frente a la objeción de que todo discurso sobre racionalidad y comunicación esconde un prejuicio cultural, no siendo aplicable a otras civilizaciones que parten de presupuestos distintos, cabe responder que puede establecerse un postulado crítico: creer que todas las culturas pueden abrirse interna y externamente para superar sus tensiones y conceder mayor grado de libertad a sus miembros.

Una posición que se refugiase en el análisis de los discursos para eludir el problema más acuciante, el de una humanidad desgarrada porque prevalecen las relaciones de dominio sobre las relaciones de entendimiento y de intercambio solidario, sería necesariamente regresiva, y serviría como justificación del orden presente y de sus estructuras de poder. Contra semejante actitud no hay mejor arma intelectual que la perspectiva histórica: las culturas son fruto de un proceso. Las culturas han cambiado históricamente y también podrán hacerlo en un futuro. Se han constituido en la historia y, como tales, deben responder al juicio de la historia y a la acción humana en la historia.

Tal y como ha escrito Habermas, la normatividad de toda teoría crítica de la sociedad es de naturaleza histórica: una normatividad ligada a la experiencia histórica de la humanidad. Toda normatividad trascendental podría levantar la sospecha de parcialidad cultural, pero una normatividad histórica puede, por concepto, integrar en su análisis a todas las culturas y todas las formas de pensamiento de la humanidad, ya que remite a sus fuentes, y quien conoce el origen no tiene por qué temer el final, sino que le basta con seguir el curso que vincula el principio con el fin para desmitificar el fin.

Ahora bien, el reto al que nos enfrentamos reside en descubrir lo trascendental desde lo histórico. Y la respuesta a este desafío es posible, porque lo trascendental, lo que constituye la condición de posibilidad de toda reflexión que pretenda ser universal, es que exista una humanidad con historia: humanidad e historia son, entonces, las realidades trascendentales. Las consecuencias normativas de esta afirmación saltan a la vista: *el derecho de la humanidad a tener una historia significativa es la verdad fundamental de la ética.* Una humanidad tiene historia si puede comprenderse a sí misma en esa historia. Y para que la humanidad pueda comprenderse a sí misma en todos sus miembros, la historia debe ser significativa. Construir, por

tanto, una historia con significado para todos: ése es el desafío del pensamiento y de la acción, y trasciende toda circunstancia, toda cultura, toda parcialidad, porque en todo tiempo y en todo espacio tiene que ser posible edificar una historia con sentido para la humanidad. Lo verdaderamente trascendental es así el postulado utópico de una sociedad donde, en frase de Ernst Bloch, *homo homini homo*, "el hombre es un hombre para el hombre", que es como la historia se hace significativa.

En nuestras sociedades industriales avanzadas, cuyo sistema de producción es el capitalismo, es necesario reafirmar que la humanidad se merece una historia que sea verdaderamente significativa para todos. Frente a la transformación del capitalismo en expresión de la ley universal de la naturaleza, hay que contraponer una racionalidad crítica que muestre que el capitalismo es un producto de la historia, que ha evolucionado, y que cambiará, o incluso desaparecerá, por qué no, y que sus logros deben juzgarse por su potencial para edificar una historia con sentido. Y cabe dudar de que perpetuando las condiciones presentes pueda tener lugar una eventual reconciliación entre lo que permanece desunido.

El capitalismo es la primacía de la racionalidad instrumental que busca dominar al ser humano y a la naturaleza. La ética capitalista no permite situar la búsqueda humana de una historia significativa como meta de las acciones colectivas. El único objetivo del capitalismo es el poder, poder como ganancia, que capacita para el dominio. La solidaridad siempre le es extrínseca al capitalismo, y le viene impuesta desde fuera. En el capitalismo se anula la dimensión histórica, porque se perpetúan unas relaciones de producción inmutables. Aunque eventualmente toda la humanidad se beneficiase de esas relaciones, seguiría siendo imposible erradicar el dominio y establecer el ideal de la solidaridad. Las estructuras del capitalismo son demasiado rígidas como para albergar el anhelo humano de un futuro nuevo.

El capitalismo consagra la eficiencia como norma máxima de la vida. La meta de la historia no es el sentido, la adquisición, ya sea mediante el descubrimiento o mediante la construcción, de un significado, sino la producción de bienes y servicios que satisfagan unas necesidades siempre crecientes de la humanidad. Para el capitalismo, lo infinito está en el infinito potencial de la producción del sistema de mercado, en la fe ciega en que siempre puedan identificarse nuevas necesidades que generen nuevas dinámicas económicas, nuevos espíritus emprendedores, siempre dentro del rígido esquema de las relaciones de producción.

En el capitalismo, lo infinito no es la búsqueda sincera y solidaria de una historia significativa para todos. Por ello, el capitalismo no puede reconocer a las víctimas, no puede palpar el desgarro de la humanidad y su ansia de reconciliación, si no es como un potencial objeto de mercado que genere rentabilidad. De hecho, si el capitalismo salva ocasionalmente a las víctimas (ya sean seres humanos o una naturaleza explotada) es porque cree que así podrá ampliar aún más los márgenes de su sistemática de acción. El capitalismo se vuelve solidario cuando puede lograr un beneficio de ello; se vuelve solidario si así consigue "capitalizar" aún más el mundo y a la humanidad.

Al capitalismo le es intrínseca la subordinación de los órdenes de realidad vital y social: la naturaleza al ser humano, y determinados seres humanos a otros seres humanos. El espíritu de la democracia es, nuevamente, ajeno al capitalismo, y si se conjuga ocasionalmente, no es por una virtualidad natural de este sistema, sino por un proceso que le es extraño. El potencial discriminador del capitalismo es tan grande que ahoga las aspiraciones colectivas por un futuro compartido.

Los logros del capitalismo parecen desbordantes, y son utilizados automáticamente como un neutralizador de toda eventual crítica del sistema, pero, en realidad, no son éxitos únicos del capitalismo, sino del trabajo humano organizado dentro de un sistema institucional y jurídico que, de hecho, limita el alcance del capitalismo y, en este sentido, lo desnaturaliza. Nunca se ha dado una sociedad puramente capitalista, y por tanto los logros del capitalismo no pueden atribuirse a este sistema en exclusiva. La ciencia es una empresa humana que busca conocer y emancipar nuestra razón del atavismo de la ignorancia. La ciencia ha sido el principal impulso para el capitalismo, pero la ciencia nació fuera del capitalismo; le precede histórica y ontológicamente, al igual que la filosofía o el arte. Que el capitalismo haya recibido impulso de las esferas del conocimiento humano y que, a su vez, él mismo las haya promovido, no significa que debamos atribuir todos los logros del progreso humano contemporáneo al capitalismo.

La transformación del capitalismo industrial en capitalismo financiero ha preservado la esencia de este sistema, pero ha profundizado en los aspectos más perversos y discriminatorios que en él comparecen. Al financiarizar la economía, la imaginación capitalista se cree capaz de conquistar un mundo para sí, de convertir crematísticamente lo inexistente en existente, de obtener, en definitiva, riqueza en ausencia del trabajo. El capitalismo clásico lograba la riqueza mediante la explotación de la fuerza de trabajo; el capitalismo financiero lo hace explotando

los resultados del capitalismo clásico. Es, por así decirlo, una duplicación del capitalismo, un capitalismo de segundo orden que redobla el potencial deshumanizador y jerarquizante de este sistema.

La insostenibilidad del capitalismo no dimana únicamente de factores externos, sino principalmente de elementos internos que lo hacen inviable como sistema universal. El capitalismo genera la ilusión de que su horizonte de prosperidad es de alcance universal: todos podrán participar de él. Sin embargo, al analizar la estructura de este sistema económico nos damos cuenta de que ello es, por concepto, imposible. Para que el capitalismo sea viable, la gran parte de la población tiene que perder el estatus de capitalista y vender su fuerza de trabajo. El capitalismo sería el sistema ideal si, en efecto, todos pudiesen ser capitalistas, y todos pudiesen desplegar sus energías creativas y su espíritu emprendedor sin verse forzados a venderse al mejor postor.

El capitalismo es la negación misma de lo universal. A fin de subsistir necesita ser parcial, y si se universaliza, es a costa de traicionar sus fundamentos. La mejora en el nivel de vida de las clases medias en el mundo occidental se ha hecho en ocasiones a expensas del capitalismo, mediante la aprobación de leyes que garantizan derechos laborales y sociales que contradicen el espíritu de *laissez faire* que es consustancial al sistema capitalista.

Además de su insostenibilidad interna, analítica o conceptual, el capitalismo se enfrenta a tres grandes límites:

1) Un límite ecológico: la tierra no es infinitamente explotable, y el consumo humano no puede aumentar indefinidamente. Si lo hace, es a costa de una reducción parcial del consumo en otras regiones del globo. El efecto dependencia es evidente por cuanto la Tierra constituye un espacio limitado. El acuciante problema del cambio climático ha puesto de relieve que en el crecimiento capitalista hay ganadores y perdedores.

2) Un límite económico: el capitalismo se orienta hacia la acumulación por la acumulación. El objetivo no es tanto la producción como el beneficio que de ella se obtenga. El exceso de producción es una consecuencia de la fijación exclusiva en la ganancia. El problema salta a simple vista: la constante amenaza de sobreproducción esconde una crisis potencial que reaparecerá de manera cíclica. Y está claro que el excedente de producción no será repartido altruistamente entre

aquéllos incapaces de adquirirlos por sus propios medios (es decir, por las condiciones impuestas por el sistema de fijación libre de los precios mediante la oferta y la demanda).

3) Un límite humano: el capitalismo genera, necesariamente, desigualdades sociales, pero existe una aversión natural en el ser humano hacia la desigualdad que excede el límite razonable que el entendimiento, nutrido de experiencias históricas, y consciente del estado actual de la civilización, establece[294].

Frente a la perpetuación de un sistema alienante para tantos miembros de la familia humana, a cuya esencia pertenece el dominio instrumental sobre el ser humano y la naturaleza, sólo cabe oponer una crítica con perspectiva histórica. La historia nos liberará, al igual que la persistencia de una historia nos hace seguir albergando la esperanza de que sea posible algún día contemplarnos como seres dotados de significado: que todos los seres humanos sean tratados como fines y no como medios.

La reflexión crítica es indispensable para recuperar la conciencia social que, en el capitalismo, queda necesariamente subordinada al egoísmo individual. El ser humano, en el capitalismo, es apartado violentamente del sueño de edificar una sociedad en fraternidad/sororidad. Dichos ideales se reducen a meras veleidades

[294]Si, digamos, puede darse el caso de que una persona sea dos, o incluso tres veces más inteligente que otra (lo cual, en términos psicométricos, sería algo absolutamente excepcional), y dejando aparte la aleatoriedad de la suerte, no se comprende por qué tiene que haber personas que sean cientos de veces, o incluso miles de veces, más prósperas que otras. Es evidente que ese exceso de prosperidad no lo han podido lograr por sus propios medios, sino a costa del trabajo ajeno y de las condiciones impuestas por un sistema que permite semejante grado de acumulación. Tampoco es convincente el argumento de que las personas que logran grandes fortunas han trabajado más y se han esforzado más que las demás. Esto puede que sea cierto, pero de nuevo se suscita el interrogante del límite: ¿hasta qué límite? ¿Acaso puede alguien, en condiciones normales, trabajar, digamos, cien veces más o con mayor intensidad que otra persona? Hacer referencia a la responsabilidad (quien gana más lo hace porque tiene mayor responsabilidad) no soluciona nada, porque la responsabilidad se da dentro de un sistema que permite que ésta se distribuya de forma desigual o que se valore de una determinada manera. Los presidentes democráticamente elegidos deberían ser, por tanto, las personas más acaudaladas de la tierra, dado su grado de responsabilidad. La responsabilidad puede ser solidariamente compartida.

juveniles que no tienen cabida en la madurez. El espíritu de construir algo nuevo, algo que integre a todos los seres humanos en lugar de excluir, se desvanece ante la primacía de un pragmatismo economicista que esconde, en realidad, el ansia de dominio de unos seres humanos sobre otros. Como escribiera Albert Einstein, "considero esta mutilación de los individuos el pero mal del capitalismo. Nuestro sistema educativo entero sufre de este mal. Se inculca una actitud competitiva exagerada al estudiante, que es entrenado para adorar el éxito codicioso como preparación para su carrera futura"[295].

El capitalismo hereda una historia de tragedia, de opresión y de triunfo del fuerte sobre el débil, pero no aspira a una sociedad verdaderamente justa que rompa con esa cadena de inhumanidad. El capitalismo no es capaz de proponer un fin que una a los seres humanos más allá del beneficio individual. El capitalismo niega, en esencia, las aspiraciones colectivas de la humanidad y, por tanto, niega la humanidad en sí misma, reducida ahora a una mera suma de individuos que pueden resultar mutuamente provechosos. En el capitalismo la historia cristaliza en un orden inmutable, y el río de los tiempos conduce a un océano monótono e infinito. Lo que hay que lograr es que el río de los tiempos no cese, y que no se diluya en un océano sin fondo, en un mar infinito, como es el infinito deseo de acumular, sino que forme valles frondosos, que haga emerger las verdaderas fuerzas que esconde la naturaleza humana, y que encuentre lo infinito no en el tener, sino en el ser.

Un capitalismo plenamente democrático es una contradicción en los términos. Al capitalismo pertenece, por esencia, la negación de la democracia, ya que las decisiones en este sistema se basan en acuerdos supuestamente voluntarios entre las partes, pero no en la voluntad general, rousseauniana, de la colectividad política.

Es cierto que el fracaso del denominado "socialismo real" en Europa del Este obliga a replantearse el sentido y el alcance del pensamiento utópico. Con todo, no podemos perder de vista el hecho de que, como escribiera Norberto Bobbio, "los pobres y los olvidados todavía están condenados a vivir en un mundo de terribles injusticias"[296] y, según la apreciación de Eric Hobsbawm, el capitalismo,

[295] "¿Por qué el socialismo?", en *Monthly Review*, mayo 1949.

[296] "La utopía trastocada", en Robin Blackburn (ed.), *Después de la Caída. El Fracaso del Comunismo y el Futuro del Socialismo*, México 1994, 28. La obra editada por Blackburn,

tras la caída del Muro de Berlín, parece haber perdido el miedo ante la carencia de alternativas. Los problemas que avivaron el espíritu revolucionario del socialismo, su llamada a la protesta frente al orden existente opresivo y su búsqueda, en definitiva, de una utopía salvífica, persisten. Quizá el comunismo no sea ya, como para Marx, la solución al enigma de la historia, pero continúa siendo necesario edificar una historia que satisfaga las exigencias de universalidad que albergó el socialismo: una historia significativa para toda la humanidad, donde aún sea viable concebir a los individuos de manera que estén ligados los unos a los otros en un destino común. Tiene que ser posible, por tanto, la utopía de la solidaridad.

El colapso de las burocracias estatalistas en la Europa del Este quizá haya apagado la llama de un cierto comunismo, pero no la de la utopía. Y la utopía va más allá del comunismo. El comunismo soñó una historia plenamente humanizada, donde las contradicciones que habían impregnado todos los sistemas sociales, y que se resumían en la explotación de los seres humanos entre sí, diesen paso a la edificación de un mundo verdaderamente humano, donde la libertad de cada individuo no fuese un obstáculo, sino que fuese la condición necesaria para la libertad de los demás.

Pero el sueño desapareció. El sueño cedió a la evidencia de los fallos del sistema, de la falta de libertad, de los enormes sacrificios que tantas personas tuvieron que realizar en aras de los ideales.

¿Valían la pena los ideales? El comunismo sembró un sentimiento de solidaridad en todo el mundo. Extendió la antorcha de las ansias de igualdad, de libertad y de fraternidad/sororidad entre los seres humanos. La cultura y la educación se veían como motores del bienestar de las gentes, y la meta de la vida no se encontraba en la riqueza material, sino en la contribución a una riqueza colectiva que hiciese avanzar a todos los hombres y mujeres de manera conjunta y hermanada.

Ningún proyecto anterior había podido suscitar tanto entusiasmo, tanta pasión, porque ninguno suponía una transformación tan radical de la sociedad. Es inevitable que nos invada una cierta nostalgia después de 1989. Sabemos, ciertamente, que el comunismo de la URSS era inviable, y que su caída vendría

---

publicada en 1991 en inglés bajo el título *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*, contiene ensayos de autores como Ralph Miliband, Hans Magnus Enzensberger, Fred Halliday, Edward Thompson o Eric Hobsbawm.

tarde o temprano, pero también sabemos que su desaparición ha significado la desaparición del sueño, de la utopía por un mundo nuevo. Esa utopía no se logró, quizá, en la URSS, pero al menos se preservaba la esperanza de que el socialismo desarrollado llegase a conducir al comunismo. Hoy ya no hay ninguna esperanza en este sentido. Quedan, sí, casos aislados, pero tal y como está diseñado nuestro mundo, es como si fuera imposible pensar en una sociedad en la que realmente se lograse que ningún ser humano fuese utilizado como medio para fines ajenos, sino que el supremo ideal de la razón, la máxima universal de tratar al otro como fin incondicionado en sí mismo, imperase de manera categórica. La realidad nos ha vencido. No es posible que los seres humanos vivan verdaderamente hermanados y construyan un proyecto común que trascienda sus intereses egoístas.

¿Y si hubiera sido posible el sueño? ¿Podemos renunciar a pensar que el sueño sea posible? La ciencia no puede renunciar a pensar que acabará encontrando las leyes últimas que rigen el universo, o las partículas fundamentales que constituyen la materia. Del mismo modo, la mente humana no puede renunciar al ideal que ella misma concibe: el ideal de un mundo en el que libertad y solidaridad alcancen la máxima integración posible, y en el que de hecho sea imposible concebir la libertad si no es como solidaridad, y la solidaridad si no es como promoción de la libertad.

Hay que imaginar nuevas formas, pero para imaginar hay que tener presente un ideal, un ideal que oriente a la imaginación y le haga descubrir el modo adecuado de plasmarse en la realidad. Y el comunismo, la sociedad sin clases, sigue siendo parte de ese ideal. No lo agota, porque los problemas de la humanidad no terminarán con la abolición de las diferencias sociales que separan a los seres humanos a lo largo y ancho del globo. La tragedia de la humanidad es que puede soñar con lo más grande, pero enseguida cae presa de lo más pequeño. La sociedad sin clases no basta para eliminar el sufrimiento, y menos aún la muerte. La utopía de la sociedad sin clases es parte de una utopía mayor, que incluye también el conocimiento tendente potencialmente al infinito, y repartido entre todos los seres humanos. Es una utopía que asume también la búsqueda de la belleza en las artes. Es una utopía, en definitiva, integral, que busca liberar a la humanidad de todo lo que le impide ser humana, y desplegar sin trabas su capacidad de abrirse al mundo y a sí misma.

No nos resignemos a abandonar la utopía, porque entonces no merecería la pena vivir. Cuando hemos visto tan cerca el sueño, pensar que se nos ha escapado

de las manos es entristecedor. Y entristece aún más pensar que por la voluntad de poder de unos pocos se quebraron los ideales que pretendían traer paz a la humanidad.

Tengo la convicción, sin embargo, de que hay algo en el interior de la persona que le empuja a proponerse constantemente un horizonte utópico, y que ningún fallo, por poderoso que sea, o ninguna realidad adversa, puede apagar esa llama. Hay un fuego dentro del ser humano que nunca deja de alumbrar la búsqueda del ideal. No hay humanidad sin utopía, y no podemos renunciar a la utopía sin renunciar a ser humanos. Las religiones, las ciencias, las artes… todas expresan esa utopía fundamental: querer lo incondicionado, ya sea el absoluto, ya sea la verdad última, ya sea la satisfacción estética plena. Sospecho, por tanto, que la utopía reaparecerá continuamente, y que quizá vuelva a fallar, y vuelva a ser interrogada, pero que siempre resurgirá como el ave fénix de sus cenizas.

Cabe hablar, empero, de un reformismo radical (Habermas), el cual, sin apelar necesariamente a una subversión violenta del orden existente (al menos en las sociedades industriales avanzadas, donde no parecen darse las condiciones para una revolución que sí persisten, por ejemplo, en muchos de los llamados "países en vías de desarrollo"), logre avances democráticos de manera gradual, para edificar progresivamente una sociedad más justa y fraterna, donde el poder se encuentre distribuido del modo más equitativo posible, y donde se pueda enarbolar la bandera que proclama "de cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades".

Este reformismo radical aboga por una distribución del poder y preserva el ideal de la solidaridad humana aunque, consciente de la complejidad de la sociedad y de la imposibilidad de su sometimiento a una racionalización completa, dado que existen demasiados intersticios en el sistema que impiden subsumirlo en un esquema totalizador, adopta una perspectiva con frecuencia pragmática, pero sigue motivado, en palabras de Habermas, por "la indiferencia de una economía de mercado por sus costos externos, que descarga en el ambiente social y natural", y que "está abriendo el camino de un crecimiento económico propenso a crisis con las disparidades y marginalizaciones conocidas en su interior; con el retraso, por no decir regresión, económico, y en consecuencia las condiciones de vida bárbaras, la expropiación cultural y las hambrunas catastróficas del Tercer Mundo,

por no mencionar el riesgo mundial causado por el trastorno al equilibrio de la naturaleza"[297].

Toda liberación engendra el peligro de una nueva esclavitud. En este sentido, las experiencias históricas recientes muestran que nunca se puede abdicar de la racionalidad crítica. El empeño por vencer las numerosas alienaciones que dividen a la humanidad (por razones de género, de raza, de clase social, de religión…) conlleva el peligro de crear nuevas formas de esclavitud, o incluso de reproducir las anteriores. Sólo una razón permanentemente crítica, que reflexiona desde la historia y que está constantemente dispuesta a mirar al futuro, puede erigirse en una razón verdaderamente humana y humanizadora.

La historia es un escenario sumamente ambiguo. Por un lado, parece ser el resultado de una constante lucha de poder entre individuos y colectividades que no manifiesta sentido alguno, procediendo de manera anárquica y sin ninguna meta. Existe, sin embargo, una resistencia casi instintiva en el ser humano a contemplar la historia de este modo. Es difícil renunciar a ver en el curso de los tiempos una voluntad de significado, una mayor conciencia de la capacidad de la humanidad para crear, para vivir, para descubrir. Quizá el verdadero fin de la historia sea servir de morada al pensamiento, y con ello a la salvación que la humanidad encuentra en ese pensar incesante. Vivimos en la historia, en definitiva, para ampliar el horizonte del ser mediante el pensamiento, y sólo en este cometido podemos encontrar la salvación que tantos anhelan, y que en realidad nos compromete a todos. La falta de sentido en la historia deja paso, así, a la edificación de un espacio de sentido a través del pensamiento, capaz de revelar un horizonte de permanencia, de infinitud, de absolutidad. Eso es la salvación.

[297] "¿Qué significa el socialismo hoy en día? Las revoluciones de recuperación y la necesidad de un nuevo pensamiento", en Robin Blackburn (ed.), *Después de la Caída…, op. cit.* 60.

EL VALOR DE LA FILOSOFÍA[298]

¿Para qué sirve la filosofía? ¿Acaso asistimos a su ocaso irreversible? ¿Tiene aún hoy algo que decir sobre los grandes desafíos científicos, sociales y tecnológicos de nuestro tiempo, como las crecientes desigualdades económicas, la creación de una conciencia artificial o la mejora de la educación?

La pregunta puede parecer mal formulada si pensamos que el valor de la actividad intelectual (sobre todo en su faceta más abstracta) no se subordina a su utilidad práctica, sino a la dignidad y belleza que dimanan del propio ejercicio de nuestras capacidades cognitivas. Comparto esta opinión, y siempre defenderé vigorosamente la grandeza del pensamiento y del saber como fines en sí mismos. Sin embargo, creo también que las actividades intelectuales más profundas y elevadas son al mismo tiempo las más aptas para iluminarnos sobre los grandes desafíos del presente y del futuro próximo.

Nuestro mundo rebosa de conocimiento científico y de avances técnicos. Cómo usarlos, cómo articular medios y fines y, más aún, qué concepto del ser humano emerge de todas estas posibilidades deparadas por la ciencia se alzan como preguntas abiertas e inaplazables. Precisamente la filosofía puede ayudarnos a abrir la mente, a desterrar prejuicios, a superar dogmas religiosos e ideológicos, a cuestionar lo que parece evidente. De hecho, la crítica audaz de unos principios aparentemente incontestables suele constituir la antesala de las grandes revoluciones en el pensamiento.

Además, estoy convencido de que la filosofía posee una vocación eminentemente integradora, sintetizadora; más que contenidos propios, inasequibles a otra disciplina, su cometido estribaría entonces en reflexionar sobre los fundamentos del conocimiento y los vínculos entre las parcelas del saber, buscando también aplicaciones para construir un mundo mejor. Hoy en día, la ciencia no necesita de la filosofía para progresar, pero la filosofía puede contribuir a plantear preguntas más sistemáticas para articular una "lógica de la ciencia" y, más aún, desarrollar una "integración del conocimiento". Puede ayudar, en efecto, a identificar el alfabeto básico de categorías y presupuestos que vertebran las grandes ramas del saber humano, la vasta trama racional que, desde unas premisas

[298] Artículo publicado en "La Tercera" del diario *Abc*, 29 de septiembre de 2018.

y unas reglas de inferencia, construye un sistema formal en el que es posible introducir la mayor cantidad de información sobre el universo.

Junto con esta dimensión de la filosofía, más cercana a las ciencias naturales y sociales, existe otra que, a mi juicio, goza de una importancia incluso mayor: no tanto la reflexión sobre los contenidos de la ciencia como la interpretación creativa de la realidad, de la actividad humana a lo largo de la historia. En este ámbito, es ingente el número de interrogantes que hoy no puede eludir la filosofía. Uno de los más acuciantes viene dado por la posibilidad de construir una conciencia artificial, que nos conminaría a replantearnos el sentido de la especie humana en la Tierra. Sin temor a exagerar, creo que este desafío representa una nueva y apasionante aventura para el pensamiento humano, a la que la filosofía no puede y no debe ser ajena, pues nos obligará a relativizar muchos de nuestros conceptos tradicionales sobre la mente, la inteligencia y la evolución.

En esta época, repleta de posibilidades pero también de peligros, es esencial que todos reflexionemos sobre cómo educar la mente humana, sobre cómo educarla para el futuro. No me refiero únicamente al porvenir de nuestros sistemas educativos, sino a la necesidad de plantearnos qué tipo de mentes necesitamos para abordar los inmensos y apremiantes desafíos suscitados por el progreso tecnológico. Por fortuna, hoy gozamos de más recursos cognitivos que nunca. Podemos propiciar un auténtico renacimiento del pensamiento humano, de la racionalidad crítica, de la imaginación volcada al futuro: una fusión de las ciencias, las artes y las humanidades para ayudarnos a responder creativamente a estos retos. La filosofía está llamada a desempeñar un papel privilegiado en semejante proyecto, porque las grandes tradiciones culturales y filosóficas de la humanidad pueden contribuir a este debate con categorías y formas de pensamiento inspiradoras.

Nos aguarda, por tanto, un horizonte fascinante, una piedra de toque para la responsabilidad humana y para la capacidad de nuestra especie de superar, como tantas otras veces en su breve pero densa andadura histórica, los mayores desafíos.

Es inútil buscar una respuesta definitiva a los interrogantes más ambiciosos que alimentan la labor filosófica y que también hoy nos inquietan. Vivir es preguntar. Es sondear nuevas posibilidades. Siempre podríamos cuestionar cualquier respuesta, pues siempre podríamos buscar un fundamento aún más profundo e inusitado. Nunca agotaríamos todas las respuestas porque nunca podríamos agotar todas las preguntas. Es preciso cuestionarlo todo, incluso el

cuestionarse mismo, porque todo abre horizontes. Todo nos renueva e invita a buscar incesantemente. Preguntar, de hecho, es tanto o más necesario que responder. No habría respuestas si nadie se hubiera cuestionado nada. Sólo quien se despoja de todo temor a preguntar, a desafiar incluso lo evidente, las categorías asumidas de manera tácita y dotadas de aparente robustez, aquéllas que se nos antojan inquebrantables, puede experimentar el don único de la búsqueda. Lo importante es entonces abrirse al espíritu de la duda, de la pregunta, pero también esforzarse en conocer y en conquistar respuestas que, pese a su parcialidad, poseen un valor innegable para verter luz sobre ciertos misterios del mundo y de la vida. Y lo más gozoso se da en el proceso de búsqueda, porque nos ayuda a descubrirnos, a explorar nuestras capacidades, a adquirir confianza en nosotros mismos. Es el mejor antídoto contra el miedo. Esta hilera infinita de preguntas y respuestas potenciales es signo de libertad, de creatividad; es oportunidad para que las generaciones venideras participen también en la gran empresa del conocimiento. Es la belleza de la apertura, de la indefinición intrínseca.

No me cabe duda de que la filosofía posee, aún hoy, la fuerza necesaria para plantear preguntas profundas y universales que nos ayuden a explorar las posibilidades de la mente humana a la hora de adquirir conocimiento y mejorar el mundo. La filosofía, en resumen, nos inspira universalidad, visión amplia y profunda, cuestionamiento de los principios y convergencia de los conocimientos. Reivindica al unísono el poder de la razón y de la imaginación como facultades no opuestas, sino complementarias. En este proceso puede también ayudarnos a fomentar un espíritu de tolerancia que nos rescate del horizonte tan sumamente angosto en el que con frecuencia navegamos. Y, sobre todo, nos permite expandir el radio de nuestra reflexión, al concebir preguntas nuevas y posibilidades inéditas.

Por todo ello, no es utópico creer que la filosofía puede arrojar grandes luces a esta empresa irrenunciable de abrir la mente y desarrollar una tensión creadora entre la certeza y la duda.

¿DEBE ALGO EL INDIVIDUO A LA SOCIEDAD?[299]

La pregunta puede parecer absurda, o al menos inapropiada. ¿Acaso no parece fuera de toda duda que el individuo, con independencia de su talento y de su éxito, siempre debe algo a la sociedad que le ha permitido desarrollarse?

Sin embargo, si analizamos la cuestión con mayor detalle podemos percatarnos de que la respuesta no es tan evidente como se nos antoja a simple vista. No todos están dispuestos a aceptar que existe una especie de deuda perenne entre el individuo y la sociedad por el mero hecho de que la primera le haya facilitado los elementos indispensables para progresar. La pregunta se refiere no tanto a la realidad innegable de que poco o nada seríamos sin la sociedad, sin la protección, los medios y el conocimiento que nos proporciona, sino a la posibilidad de que, hipotéticamente, determinados individuos pudieran alcanzar un estado tal de autosuficiencia en el que ya no tendrían por qué sentirse en deuda con la sociedad.

Que los seres humanos hayan vivido en comunidad desde tiempos inmemoriales (y, casi con seguridad, desde el origen mismo del género *Homo*) no debería extrañarnos. Un número significativo de especies complejas así lo hace. La socialidad[300] ofrece ventajas adaptativas tan claras que la naturaleza tenía buenas razones para seleccionarla. En algunas especies de insectos incluso prima la denominada "eusocialidad"[301], que implica una división del trabajo entre una casta reproductora y otra que no se reproduce, como ocurre sobre todo entre hormigas y abejas. Pero, sin llegar a esta forma extrema y excesivamente rígida de organización social dentro del reino animal, manifestaciones menos exigentes de socialidad aparecen con frecuencia. Aunque existen casos de mamíferos solitarios, como el leopardo y el tigre, una cantidad considerable de especies pertenecientes a esta clase de vertebrados vive en manadas (orcas, leones, lobos …). En concreto, especies estrechamente emparentadas con la nuestra, como los chimpancés, gozan de altos grados de socialidad y establecen complejas formas de organización, que incluyen poderosas jerarquías y elaboradas divisiones del trabajo. Aun así, como

[299] Publicado en *Micro espacios de investigación* 14 (2024): 126-134.
[300] Para un análisis más detallado del concepto de socialidad, cf. Romero Moñivas, J., "La sociedad a medias. Hacia una definición de los rasgos de la socialidad humana", *Revista Centra de Ciencias Sociales*, 1/1 (2022), 133-150.
[301] Sobre la definición de eusocialidad, cf. Crespi, B.J. – Yanega, D., "The definition of eusociality", *Behavioral Ecology* 6/1 (1995), 109-115.

abundan también las especies escasamente sociales, no parece existir una correlación automática entre complejidad biológica y socialidad; ni siquiera entre inteligencia y socialidad (aunque, en este punto, la sospecha sea legítima, y quepa concebir que un mayor desarrollo cerebral conduce casi inexorablemente a una mayor socialidad). Si bien es cierto que en determinadas situaciones ser capaces de adoptar algunas expresiones de vida en común facilita la supervivencia, al incrementar, por ejemplo, las posibilidades de ser exitosos en la caza, o de protegerse mutuamente, no se trata de una necesidad insuperable, como ponen de relieve las especies que sólo se asocian con sus parientes más cercanos en las etapas iniciales de su desarrollo, o únicamente cuando entran en celo y desean propagar sus genes.

Parece que la existencia en común brota de dos fuentes principales. La primera es la necesidad: si en nuestros genes está inscrita la socialidad, vivir en común es prácticamente inexorable. Por supuesto, es posible desligarse de la sociedad y emprender una vida solitaria, pero no sólo no es lo habitual, sino que por lo general obedece a razones externas, como fugas y exilios forzados, a motivaciones religiosas, como es el caso de los primeros eremitas que se retiraron al desierto egipcio en el siglo III (quienes, sin embargo, pronto renunciaron a esa radical soledad y se congregaron en monasterios, como si un principio invencible de asociación y de comunidad humana hubiera triunfado sobre la voluntad ascética), a causas psicológicas… La propia naturaleza humana nos impulsa a vivir en sociedad, a "asociarnos", esto es, a establecer lazos interpersonales basados no sólo en el parentesco biológico (sin duda la primera y más profunda de las asociaciones), sino en otros criterios, como la amistad o el puro interés económico. La segunda razón es la utilidad: asociarnos nos protege de enemigos externos y de las hostilidades de la naturaleza, además de permitirnos compartir experiencias y conocimientos, lo que multiplica nuestras posibilidades de supervivencia y de desarrollo.

Por supuesto, la vida en común con otros miembros de nuestra especie no sólo es fuente de beneficios, sino también de inconvenientes. Es inevitable introducir algún tipo de jerarquía interna, de orden en el seno del grupo. Este imperativo se traduce de un modo u otro en relaciones de subordinación entre individuos, consustanciales a cualquier modelo de organización social, desde las gerontocracias hasta los gobiernos estrictamente democráticos (donde, aunque la

soberanía corresponda al pueblo y todos los poderes del Estado emanen en último término de él, es un subgrupo el que ejerce el poder, por delegación, y por tanto ostenta mayor autoridad —si bien en principio no goza de privilegios ante la ley—). Existen formas extremas de desigualdad, como la tiranía, la dictadura, la oligarquía, la monarquía hereditaria y la aristocracia, pero incluso en las organizaciones más justas y libres la vida en común exige ceder parte de nuestra libertad para recibir a cambio otros bienes, a veces dudosos para muchos.

Es casi una verdad incontestable que, sin asociarnos voluntaria o involuntariamente, por libre acuerdo o por la fuerza, la civilización no habría florecido. Individuos solitarios difícilmente habrían alcanzado el grado de complejidad intelectual que exige la vida civilizada. Sin división del trabajo no se habría progresado en los ámbitos del saber y de la técnica, y sin asociación de talentos diferentes no se habrían producido creaciones tan complejas como las que comienzan a vislumbrarse ya en el Paleolítico superior. Incluso profesiones más solitarias, como la del artista, poco podrían ofrecer al cultivo de ese arte sin una sociedad capaz no sólo de respaldar su trabajo, sino de reconocer el valor de su obra. Al asociarnos, los conocimientos adquiridos individualmente pueden compartirse con suma facilidad, por lo que la transmisión del saber teórico y práctico queda, por lo general, garantizada, y de manera acumulativa. En la posibilidad de coexistir con espacios internos de flexibilidad, donde el individuo pueda desplegar su propia libertad y albergar proyectos, reside la grandeza de una sociedad, que conjuga creativamente la fuerza diferenciadora de los individuos y la cohesión socializadora del grupo; o, por así decirlo, armoniza una pulsión "expansiva", que lleva al individuo a afirmarse y a buscar el crecimiento de su propia libertad, y otra más bien inhibitoria, o restrictiva, donde el grupo impone normas que limitan al individuo para contribuir, al menos teóricamente, a la afirmación de la sociedad y al mantenimiento de un orden político.

El Estado, cuyo nacimiento está íntimamente ligado a la Revolución neolítica, es una forma de asociación caracterizada porque la soberanía se ejerce sobre un territorio, delimitado frente a otros, y porque la autoridad política se concentra en ciertas instancias. Se trata de un tipo de organización que parece resultado inexorable de haber constituido grupos grandes, sedentarios y heterogéneos, donde se han de distribuir no sólo bienes, sino también funciones (gobierno, culto, producción, enseñanza…). Por eso Aristóteles comienza su *Política* con la constatación de que todo Estado es una forma de asociación, y que ésta surge en

vista a algún bien. Semejante bien, sin embargo, viene en parte determinado por nuestra naturaleza, y en parte condicionado por nuestra propia búsqueda de la utilidad a todos los niveles (individual, grupal…).

El problema de la relación entre el individuo y el todo social desemboca inevitablemente en el interrogante por lo que cada uno de nosotros debe a la comunidad a la que pertenece. Para autores de tendencia libertaria, sobre todo para los más puristas, el individuo no debe nada a la sociedad, por lo que toda supuesta deuda que nos ate a los demás es en último término ficticia. Cualquier tipo de responsabilidad objetivada, legalizada, que obligue al individuo a contribuir al todo social es una forma de coacción, sólo justificada por el inmenso poder del Estado y por la incapacidad de la mayoría de los individuos para escapar a su influjo. Si el hombre no debe nada a la sociedad, no sólo carece de sentido hablar en términos de justicia social, sino que la idea misma de un impuesto no hace sino reiterar la coacción a la que nos somete el Estado, cuya fuerza nos obliga, involuntariamente, a ser solidarios con los demás sujetos de una determinada unidad política. Para los defensores de esta clase de posturas, toda alusión a un contrato social es vana. Ningún individuo ha firmado conscientemente dicho contrato. Incluso en caso de haberlo hecho, ninguna de sus cláusulas regula la manera de rescindirlo.

En el polo opuesto del espectro ideológico, una posición marxista alegará que el individuo no se comprende sin las fuerzas sociales que lo moldean. De hecho, no es nada sin esas fuerzas, pues su conciencia es producto de las determinaciones sociales. No se trata entonces de especificar qué debe el individuo al todo social en el que se inserta y en el que se ha constituido como individuo, sino de estipular las condiciones materiales y formales para que el individuo pueda desarrollarse libremente sin por ello limitar las libertades ajenas. Ello implica necesariamente el ejercicio de un poder supraindividual en manos del Estado, capaz de controlar a los fuertes y de favorecer a los débiles. Sólo así se garantizará igualdad en el ejercicio mismo de las libertades individuales. En una perspectiva marxista, el principio "De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades" regularía la relación precisa entre el individuo y la sociedad: todo individuo está obligado a darlo todo de sí mismo y a recibir todo aquello que necesita. El lazo entre lo individual y lo colectivo es tan intenso, tan indestructible, que lo uno no puede entenderse sin lo otro.

Sin embargo, la pregunta por el derecho de un individuo a separarse del todo social, para así no sentirse obligado a nada con respecto a los otros, más allá de lo que los individuos decidan entre sí mediante acuerdos supuestamente voluntarios, planea también sobre el enfoque marxista. Si alguien decidiera que, al no sentirse vinculado por el principio "De cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades", puede producir tanto como para saldar toda su deuda con la sociedad (en caso de que ésta pudiera cuantificarse con exactitud), de tal modo que lo restante podría retenerlo para su propio y exclusivo disfrute, difícilmente podríamos argumentarle desde un ángulo que no fuera ético. Ciertamente, podríamos apelar al sentimiento de civismo, al compromiso moral, a la solidaridad... No obstante, como el individuo, convencido de su autosuficiencia, sólo aceptaría acuerdos voluntarios, no imposiciones innegociables, dependeríamos entonces de su buena fe ciudadana para que contribuyese al sostenimiento y al desarrollo de la comunidad, aunque él ya hubiese devuelto todo lo que la sociedad le brindó.

Resulta sumamente complicado desprenderse de la sombra de la subjetividad, de la adhesión voluntaria a un principio ético más o menos admirable, pero no por ello vinculante. Lo vinculante no nace de la convicción moral, sino de la coacción de un poder público que obliga al individuo a contribuir a la sociedad con independencia de las ideas que albergue sobre su mérito y su autosuficiencia. Desde el paradigma marxista podría invocarse el peligro de que, en una sociedad donde los individuos económicamente más favorecidos renunciaran a contribuir más allá de determinados límites (dentro de los cuales teóricamente habrían devuelto todo aquello que la sociedad les otorgó para desarrollarse y prosperar: la parte alícuota de las infraestructuras, de la educación, de la seguridad social...), las tensiones entre grupos estallasen hasta el punto de generar inestabilidad y conflicto permanente, lo que en términos puramente utilitaristas jamás podría compensar a ningún individuo, por rico y autosuficiente que fuera. El temor de regresar al Medioevo, donde la ausencia de Estados robustos y capaces de ejercer su poder provocó una espiral de retroceso social, cultural y tecnológico y una ruralización del mundo como la que dominó el período feudal, podría quizá persuadir a algunos de la inconveniencia de sentirse eximidos de contribuir con sus impuestos al progreso social. No obstante, el argumento del miedo adolece de enorme pobreza lógica. No convence sobre la base de argumentos éticos

incontestables. Es el fantasma del miedo al conflicto y a la tensión social lo único que puede aducir contra la idea de que el individuo, más allá de ciertos umbrales de contribución, no tiene por qué sentirse ligado a un todo social.

La pregunta puede entonces reformularse de la siguiente manera: ¿cómo puede demostrarse que el individuo debe algo a la sociedad incluso cuando hipotéticamente le hubiera devuelto todo lo que de ella recibió? Quizá el interrogante afecte a muy pocos individuos, pero está claro que algunos, sumamente ricos y poderosos, se verían identificados con la posibilidad de que ya hubiesen devuelto con creces todo aquello que la sociedad les concedió. Si fuera posible calcular exactamente cuánto recibieron de la sociedad, no es inconcebible que algunos individuos probasen, con arreglo a los impuestos ya pagados, que han saldado cualquier tipo de deuda contraída por el hecho –

no elegido por ellos— de haber nacido en ésta y no en otra sociedad, que establece unas reglas y no otras.

El concepto de demostración ética es distinto al de demostración matemática. No existe sistema ético lo suficientemente sólido como para demostrar algo con absoluta certeza, más allá de lo obvio o de lo que simplemente se deduce de una definición previa (como ocurre con el enunciado "la libertad exige responsabilidad", donde el predicado se infiere del sujeto, dado que en la definición de libertad muchos incluyen necesariamente la idea de una capacidad de responder por nuestras elecciones, o de lo contrario la decisión no sería, en su opinión, verdaderamente libre; estaríamos ante un juicio analítico, no sintético —salvo que interpretemos la libertad como pura indiferencia, que no ha de justificarse ante el tribunal de la razón, pues se comprende como absoluta y arbitraria voluntariedad—). Podremos esgrimir hondas y bellas exhortaciones morales, o aducir que un sistema es mejor que otro (pero ¿qué significa mejor: más eficiente o más justo?). Aun así, una exhortación no es una demostración, y por lo general apela más a la sensibilidad que al entendimiento. Si de lo que se trata es de demostrar, necesitamos una prueba racionalmente vinculante, que nadie pueda rechazar. Por mucho que quiera, no puedo negarme a aceptar que existen infinitos números primos, o que hay más reales que enteros, pues cabe probar estas proposiciones con absoluta certeza. Demostrar que el individuo siempre debe algo a la sociedad, incluso cuando ha contribuido más de lo que ha recibido, es incompatible con una mera exhortación moral, por noble y enaltecedora que nos parezca. Además, si nos amparásemos en exhortaciones

morales y no en demostraciones racionales no tendría sentido asumir, implícitamente, que nadie puede rescindir el contrato social. Como mucho podríamos exhortar a los individuos que amenazaran con revocarlo a que no lo hicieran, por las consecuencias negativas que ello comportaría para su propia subsistencia y para la de la sociedad, así como por la evidencia de que no existe ningún lugar en el mundo en el que no impere alguna clase de contrato social (a lo que los libertarios más acérrimos objetarían que este hecho supone una falla profunda para la teoría política: si realmente existiese un contrato social, debería ser posible rescindirlo, abandonar ese territorio y refugiarse en otro ajeno a cualquier vinculación contractual, donde, por ejemplo, sólo primaran la fuerza de cada individuo y su capacidad de llegar a acuerdos con otros).

Tampoco basta con enumerar los muchos y casi incontables elementos que vinculan al individuo con la sociedad. En un modelo libertario puro, todo se hallaría sujeto a acuerdos estrictamente voluntarios entre las partes, por lo que todo, o casi todo, sería susceptible de privatización en cualquier lugar y en cualquier instante. En vez de un contrato social lo que tendríamos es un número inconmensurable de contratos individuales, pues prácticamente todas las esferas de la actividad humana deberían regularse entre las partes individuales, y lo que en la mayoría de los Estados modernos se limita a aquellos casos contemplados por los contratos civiles se extendería a todo. Sin entrar en la flagrante ineficiencia de esta posibilidad, desde un punto de vista puramente teórico conviene tomarla como un interesante experimento mental, que revela el alcance del pensamiento filosófico sobre lo humano.

Por tanto, la pregunta sobre el deber en la relación entre individuo y sociedad persiste. Una comunidad democrática que tolera diversidad de convicciones morales difícilmente puede demostrar que una de ellas (la que propugna la solidaridad como principio constituyente de la organización social) sea superior a las otras, y por ende que resulte objetivamente preferible. Simplemente ha de basarse en la evidencia de que una mayoría de ciudadanos opta por ella, e incluso en la certeza de que es más útil vivir guiados por esa convicción que por un individualismo exacerbado. No obstante, el principio democrático, que establece la primacía de lo cuantitativo, se funda él mismo sobre un hipotético contrato social. En virtud de él, la parte derrotada en el proceso de elección democrática debe aceptar lo que la parte ganadora decreta, sin poder rescindir el contrato, sin poder autodeterminarse con respecto a la parte victoriosa. En un caso hipotético,

una mayoría intolerante podría imponer todas sus preferencias sobre una minoría. Aunque los modernos Estados liberales hayan diseñado normas que lo impiden, la sombra de una posibilidad tan radical y estremecedora se cierne aún.

Apelar a la libertad individual, aislada de cualquier clase de responsabilidad social, equivale a concebirla sin contrapartida más allá de lo que ella misma decide establecer (por ejemplo, en forma de acuerdos voluntarios). Sin embargo, incluso esos mismos acuerdos carecerían de efecto si no contasen con un poder coactivo que garantizara su cumplimiento. En última instancia, es la fuerza la que define el grado de libertad de un individuo con respecto a otro. El más fuerte puede sentirse más libre, y por tanto más capaz de valerse por sí mismo sin necesidad de los demás. Pero si el criterio para la relación entre individuos ha de ser la fuerza, nos enfrentamos al mismo problema que con el principio fundamental de la democracia: a saber, que la fuerza es puramente cuantitativa, y si un individuo es más fuerte aisladamente que otro, nunca será más fuerte que la suma de los otros, cuyo conjunto sería más "libre" que él.

Para huir de este aparente callejón sin salida John Rawls propuso la idea de un "velo de ignorancia". En un brillante experimento mental supuso que un individuo cualquiera, desconocedor tanto de sus capacidades innatas como del tipo de sociedad en el que estaba destinado a nacer, preferiría razonablemente un escenario donde se garantizaran determinados derechos y deberes, a fin de que no primase la arbitrariedad absoluta de las loterías genética y social. Sin embargo, imaginemos también un individuo que no tuviera miedo ni a sus eventuales capacidades innatas ni al mundo en el que pudiera recalar; un individuo arrojado a lo incierto, que lo confiase todo al azar y a su propia fuerza. Ese individuo rasgaría el velo de ignorancia teorizado por Rawls y se limitaría a aceptar la fatalidad misma de nacer con unos dones particulares y en un contexto social dado. Asumiría el azar como fuente reguladora de las relaciones sociales, no la planificación racional, diseñada para distribuir de la forma más parsimoniosa posible el poder que existe dentro de una sociedad.

Regresamos al punto de partida. No hemos avanzado mucho en nuestra tentativa de demostrar que el individuo siempre debe a la sociedad más de lo que recibe de ella, y que incluso los más capaces y exitosos siguen debiéndole algo, por lo que están obligados a contribuir de acuerdo con una rigurosa necesidad ética. Parece que sólo nos queda examinar de manera más profunda la naturaleza misma de la libertad humana, en cuya invocación se sostiene precisamente el argumento

libertario que exime al individuo de un deber social propiamente dicho, pues este último brotaría de la coacción y no de la voluntariedad.

¿Cómo convencer a alguien de que está obligado a ser solidario no según su libre arbitrio, sino según el designio de la sociedad a la que pertenece? ¿Cómo persuadirle de que son otros los que han de determinar no sólo que debe ser solidario, sino que debe serlo de un modo y no de otro?

En las sociedades democráticas, la esfera de la autodeterminación individual coexiste con la de unas obligaciones ante el Estado (concebido como representación centralizada del cuerpo social) de las que nadie puede exonerarse. Ningún individuo está legitimado entonces a establecer contratos puramente voluntarios con el todo social cuya síntesis se condensa en el Estado, sino que, más allá de las relaciones que establezca libremente con otros individuos, persiste siempre una relación necesariamente involuntaria con el Estado, es decir, con el conjunto de los individuos que componen esa unidad social, ese *todo*.

Como no queremos apelar a razones meramente prácticas, a la inutilidad manifiesta de que cada individuo tenga que negociar constantemente todos los contratos relativos a todas las relaciones con todos los individuos (dentro de una determinada comunidad; pero como toda división entre comunidades y países sería también arbitraria, hipotéticamente debería negociar con todos los individuos de todas las comunidades políticas), hemos de buscar razones filosóficamente vinculantes, apodícticas. Y como no basta con exhortaciones morales a la solidaridad, pues hay quien no se sentiría obligado a seguirlas, sólo podrá servirnos una necesidad racional, análoga a la necesidad de aceptar una verdad matemática no por miedo o coacción, sino por el valor de verdad intrínseco de la proposición, que compromete a todo ser racional.

De esta manera, más allá del hecho de que nadie puede vivir completamente aislado de un cuerpo social, y de que la libertad individual, al tener que coexistir con otras libertades individuales, no es tal si no se ve regulada por un poder externo (sin que el mero acuerdo bilateral sea suficiente, pues cualquiera de las partes podría eventualmente quebrantarlo, en cuyo caso sólo triunfaría la fuerza, el elemento cuantitativo, precisamente el mismo que impera en un sistema democrático y de cuya sujeción el libertario extremo reniega conceptualmente), hemos de buscar alguna necesidad racional irrefutable. Lo cierto es que incluso en el supuesto de que pudiera calcularse con exactitud lo que un determinado individuo ha aportado a la sociedad, y de que en las sucesivas interacciones con el

cuerpo social ese individuo sólo devolviera lo que la sociedad le ha retribuido, sin contribuir en nada más, es evidente que ese mismo individuo parte de una premisa: a saber, que *los demás individuos deben reconocerlo como libre*.

A diferencia de un dato puramente empírico, accesible a los sentidos, el reconocimiento de la libertad sólo puede realizarse mediante la razón. No podemos percibir sensiblemente la libertad, tan sólo sus efectos. El que nos consideremos mutuamente libres no puede basarse en una evidencia empírica, sino en un juicio de la razón. Al igual que no atribuimos libertad a la mayor parte de los animales, pese a que en ellos observamos con frecuencia una extraordinaria variedad de conductas más allá de los instintos, el comportamiento humano, tal y como se manifiesta externamente a los sentidos, no justifica por sí solo la idea de libertad. Sin embargo, el individuo que apela a su libertad para emanciparse del cuerpo social y establecer contratos meramente bilaterales con el resto de los individuos parte del supuesto de que los demás han de reconocerlo como libre, y por tanto como un agente legitimado para aislarse del todo social y reconstruir desde cero su posición en lo que concierne a las relaciones con otros individuos.

Si un individuo exige que la sociedad lo reconozca como libre, está claro que pretende establecer una relación de *bilateralidad*. Admitamos incluso que dicha bilateralidad es verdaderamente voluntaria (aunque nunca o casi nunca se haya dado el caso). También en este escenario, a un reconocimiento debe corresponder otro reconocimiento: al reconocimiento de la libertad de ese individuo corresponde el reconocimiento de la libertad de cualquier otro individuo posible (restringiendo nuestro análisis a las relaciones humanas, no a las que puedan darse entre humanos y otros animales). Así, ante cualquier individuo cuyas características o "propiedades" permitan incluirlo en el conjunto "humano", y si evitamos apelar a la fuerza como criterio de legitimación (pues entonces los más fuertes podrían negarse a reconocer a sus semejantes como humanos), es razonable atribuirle la misma libertad que yo me atribuyo, y que reclamo que otros me atribuyan.

En esta *reciprocidad de atribuciones*, si exijo que los demás me consideren libre debo considerar hipotéticamente libres a todos los demás; no sólo a este individuo con el que ahora establezco un acuerdo voluntario, sino a cualquier individuo con el que también pueda hacerlo. En consecuencia, acepto que siempre debo algo a los demás (y que los demás siempre me deben algo): a saber, *el reconocimiento de su libertad*, necesidad racionalmente irreductible. Por mucho que me esmere en ello,

no puedo negar, sin caer en contradicción (y por tanto en irracionalidad, pues la consistencia lógica es el principio fundamental de la razón), que los demás son libres si yo me considero libre.

Ciertamente, si me niego a considerarme libre, el problema se resuelve de raíz; pero en ese caso no tengo legitimidad para exigir contratos voluntarios (es decir, realmente libres), por lo que no puedo adherirme a ninguna postura liberal, menos aún a su extremo libertario. Empero, si he de considerar a los demás libres, ya les debo algo, y en qué consista ese algo no lo podré determinar aisladamente —al menos en su totalidad—, porque los demás, que merecen considerarse tan libres como yo, deberán participar en la deliberación racional sobre ese algo y su naturaleza.

No parece entonces posible defender racionalmente que el individuo, más allá de ciertos límites, no debe nada a la sociedad. Lo más razonable es suponer que incluso más allá de cualquier límite siempre subsistiría un deber ante la sociedad.

EL LÍMITE DE LA INNOVACIÓN[302]

La innovación puede definirse como la capacidad de crear ideas cuya aplicación impulsa el crecimiento económico y el desarrollo de las sociedades. Desde una perspectiva más amplia, la innovación se refiere a cualquier producción de ideas originales y valiosas en un ámbito del pensamiento humano, como pueden ser la ciencia y la filosofía.

Desde los orígenes de la civilización, hemos asistido a un proceso prácticamente ininterrumpido de creación de ideas originales y útiles en múltiples áreas del saber. Las matemáticas nos ofrecen un ejemplo paradigmático. Desde que las primeras civilizaciones iniciaron la aventura del pensamiento abstracto, el progreso de esta disciplina ha sido constante. Algunos períodos aportaron más que otros, y en ciertas épocas –como en Europa occidental tras el fin del mundo clásico– casi no hubo desarrollo de las matemáticas hasta el Renacimiento. No obstante, en otras regiones del mundo, como China, India y el orbe islámico, las matemáticas florecieron y conquistaron crecientes niveles de abstracción, lo que les permitió resolver problemas más sofisticados e incluso crear nuevos problemas, inimaginables unas pocas generaciones atrás. Sin embargo, en la actualidad observamos cómo los problemas matemáticos exhiben tal complejidad que cada vez es más improbable protagonizar individualmente progresos tan sustanciales como en épocas anteriores. En el frondoso árbol de las matemáticas, los frutos de las ramas inferiores ya han sido cogidos, y para realizar una contribución de primer nivel es necesario escalar cada vez más, cooperar con otros investigadores y resignarse a explorar un ámbito sumamente especializado del vasto reino del pensamiento matemático.

En la física contemplamos un escenario parecido. Desde que prendió la mecha de la Revolución científica, los progresos han sido continuos. Hemos alcanzado una comprensión cada vez más profunda de la estructura y del funcionamiento del universo. Sin embargo, ¿podría ocurrir que el poder explicativo de la física hubiera tropezado con un límite infranqueable? El siglo XX nos ha legado dos modelos fundamentales y mutuamente irreductibles para entender los sistemas físicos: la mecánica cuántica y la relatividad general. En las últimas décadas se han explorado modelos aún más fundamentales, que permitirían unificar la mecánica

[302] Artículo publicado en *esglobal* (abril de 2022).

cuántica y la relatividad general. En particular, la más perfecta versión de la teoría de cuerdas, la denominada "teoría M", goza de un nivel asombroso de abstracción matemática (hasta el punto de emplear once dimensiones), pero sus implicaciones experimentales se hacen evidentes a una escala tal que, en la práctica, resulta poco probable que en las próximas generaciones podamos validar sus principales hipótesis. ¿Y si la física hubiera tocado techo (o fondo, según la perspectiva) en su capacidad de revelar las leyes fundamentales del universo? ¿Y si su poder unificador, tan admirable en siglos anteriores, se hubiera agotado?

En filosofía es cuestionable hablar de progreso, pero me parece fuera de toda duda que en la actualidad es mucho más complicado realizar una contribución decisiva a este campo. Las ideas originales, las aportaciones verdaderamente creativas y transformadoras, escasean. Paradójicamente, a mayor número de personas dedicadas a la investigación filosófica, menor número de contribuciones originales. ¿Por qué? ¿Y si, de nuevo, el poder del pensamiento especulativo hubiera llegado a un límite? ¿Y si no fuera posible crear sistemas filosóficos más profundos y universales (más perfectos, en suma)? La estela que nos precede es tan ilustre, tan repleta de brillantez, que hoy en día se nos antoja más complicado decir algo auténticamente valioso. Ascender cada vez exige más esfuerzo.

La tecnología, en especial la informática, es el pilar de nuestra civilización. En las últimas décadas hemos comprobado cómo la llamada "ley de Moore", una correlación empírica, se cumplía escrupulosamente: cada dos años se duplicaba el número de transistores en un microprocesador. Sin embargo, en los últimos años esta ley muestra síntomas de estancamiento. Cada vez necesitamos más investigadores para que siga siendo cierta. Se trata de un fenómeno que ha sido señalado por autores como Bloom, Jones y Van Reenen, para quienes la productividad de la investigación está descendiendo. No es absurdo pensar, por tanto, que en algún momento la ley de Moore esté destinada a perder su valor de verdad.

No es descartable que, en determinados ámbitos, la capacidad innovadora de la mente humana tope con límites insuperables. Admito que esta idea me desagrada intelectualmente, pues creo en la capacidad potencialmente infinita de nuestra mente para descubrir e inventar. Además, estoy convencido de que nunca podemos predecir las innovaciones venideras. Ignoramos, *a priori*, las auténticas capacidades del entendimiento humano. Sectores antes inconcebibles emergen en la ciencia y en la industria y llenan el vacío dejado por otros, que posiblemente

hayan sido agotados. Pero quizá peque de excesivo idealismo, de una fe en la humanidad ciega a las evidencias empíricas.

¿Y si hiciera falta una mente claramente superior a la nuestra para cruzar las fronteras futuras del pensamiento humano? ¿Y si nuestro progreso científico, filosófico y tecnológico hubiera sido tan sobresaliente que sólo una mente mucho más desarrollada que la nuestra fuera a partir de ahora capaz de innovar, de descubrir, de crear?

Recientemente, la revista *Nature* destacaba como uno de los avances científicos más importantes de los últimos tiempos el hallazgo de un método para determinar la estructura tridimensional de las proteínas desde su secuencia de aminoácidos. Este problema, de incontables aplicaciones, parecía irresoluble hace sólo unos años. ¿Quién ha culminado semejante hito? ¿Una inteligencia humana? No. Ha sido una inteligencia artificial desarrollada por *Google DeepMind*. ¿Y si esa mente superior con la que soñamos fuera una inteligencia artificial, y por tanto una creación nuestra, seguramente nuestra mayor creación?

LA EDUCACIÓN Y LA ESPERANZA DE LA HUMANIDAD[303]

Puedo escribir los versos más tristes esta noche.
Escribir, por ejemplo: "La noche está estrellada,
y tiritan, azules, los astros, a lo lejos".
El viento de la noche gira en el cielo y canta.

Estos hermosos versos integran una de las obras más tempranas y célebres del poeta chileno Pablo Neruda. Haber estudiado en un colegio que lleva el nombre de un premio Nobel tan insigne, recordado por la hondura y por el compromiso de sus grandes creaciones, ha sido todo un honor para mí.

Pero no son versos, y menos aún tristes, lo que quiero escribir ahora. Son precisamente palabras de esperanza en la educación como piedra angular de la construcción de un futuro más humano las que quiero transmitir.

Poniendo la vista en el horizonte del pasado, y en particular en los años de educación primaria que pasé en el colegio público Pablo Neruda de Coslada, me doy cuenta de lo afortunado que he sido por haber tenido la oportunidad de recibir una educación que no habría sido posible sin el esmero de tantos profesores. Esa oportunidad no existe para muchos niños y niñas de los países menos desarrollados del mundo que están privados de un derecho humano básico, privación que desposee del que quizá sea el tesoro más extraordinario que hemos acumulado los seres humanos a lo largo de los siglos: el conocimiento.

Recuerdo perfectamente la emoción que supuso para mí aprender tantas cosas en el colegio, y cómo preguntaba con avidez a los profesores por aquello que no sabía pero que quería saber. Recuerdo perfectamente cómo, en los cursos más elementales, me fijaba en los estudiantes de cursos superiores y albergaba ansias de lograr algún día aprender todo lo que ellos ya estaban asimilando. El colegio siempre significó para mí una ilusión, y más aún, una esperanza: la ilusión por aprender, la esperanza por conocer. Aunque poco a poco iba siendo consciente de que nada ni nadie, sino yo mismo, podría siquiera pretender saciar el deseo de conocimiento, veía en las clases, en las asignaturas, en

[303] Artículo escrito en 2008 para la revista editada con motivo del aniversario del colegio público Pablo Neruda de Coslada.

los libros y sobre todo en los profesores un auténtico océano que debía explorar para así abrir mi mente.

La escuela, y especialmente en el nivel primario, tiene que ser justamente un espacio que abra las mentes de los niños y de las niñas. En la biografía de una persona nunca se llega a disponer de la misma receptividad y, sobre todo, del mismo entusiasmo ante lo nuevo como durante la niñez. En ningún momento de su vida es el ser humano tan propiamente humano como durante la niñez. Cuando volvemos los ojos a la historia a veces podemos sentirnos tentados de pensar que los antiguos fueron ingenuos al creer determinadas cosas, o utópicos al pensar que conseguirían ciertos objetivos. Algo similar ocurre en la niñez. Para el niño todo es nuevo, y el niño nada teme. Absorbe todo cuanto está a su alrededor, asimilando un sinfín de palabras, expresiones, modos y conductas sociales. Nunca se vuelve a aprender tanto en tan poco tiempo. Y si la historia de la humanidad es en gran medida la historia del ansia infinita por conocer, creo que nunca somos tan humanos como en nuestra infancia. Y si la historia de la humanidad es también la historia de una progresiva liberación de miedos, supersticiones y cadenas que nos esclavizaban, creo que nunca somos tan humanos como en nuestra infancia.

Un colegio como el Pablo Neruda, que abarca las etapas de educación infantil y primaria, tiene una enorme responsabilidad, un reto gigantesco, pero también una posibilidad única. Se enfrenta al desafío de abrir al máximo la mente de los niños y niñas y de sacar lo mejor de ello mismos, siguiendo la estela de los mayores pedagogos de la humanidad, como Sócrates, Rousseau o Paolo Freire. No se trata únicamente de introducir contenidos en las despiertas mentes de niños y niñas que, conforme avanzan las generaciones, se hacen progresivamente más inteligentes para una sociedad cada vez más compleja: se trata de crear en ellos las disposiciones que en un futuro les permitan valerse por sí mismos y constituirse en verdaderos agentes de su propio destino.

Y en el caso del colegio Pablo Neruda, de naturaleza pública, la responsabilidad es aún mayor: su deber es mostrar que todo niño y niña tiene el derecho a recibir la mejor educación posible, independientemente de su origen social y cultural. Sólo así llegaremos a edificar una sociedad auténticamente fraterna, donde hombres y mujeres se sientan partícipes de un mismo futuro y cooperen en el progreso del conocimiento y del bienestar humano.

El conocimiento es el camino más sólido hacia la paz. El conocimiento contribuye a liberar a la mente humana de prejuicios multiseculares, de odios y de temores; nos da las claves para descubrir las leyes de la naturaleza y para erigir una sociedad en la que todos podamos convivir. Nos ayuda a admirar lo que nos es extraño, a abrirnos a otras culturas, pueblos y religiones, porque todas esconden algo bello, verdadero y bueno. El conocimiento, en definitiva, nos hace más dueños de nosotros mismos al tiempo que nos exhorta a cooperar sin límites en la fascinante tarea del progreso. La historia es la esperanza de avanzar siempre hacia un mundo mejor. Todos los fallos de la humanidad han sido también lecciones que nos han permitido volver a empezar e ir hacia delante. La II Guerra Mundial sembró en Europa la destrucción sin límites, pero al terminar, los europeos fuimos capaces de construir la Unión Europea, uno de los ejemplos más notables de lo que la solidaridad y la cooperación entre los pueblos y las naciones pueden reportar. Decía el filósofo Ernst Bloch que la esperanza puede aprenderse, y la pensadora Hanna Arendt estaba convencida de que cada nacimiento es una innovación. Con cada niño y niña que se educa en un colegio como el Pablo Neruda surge una esperanza: la esperanza de que ese niño o niña pueda crear y vivir un futuro más humano.

CUANDO LLEGUÉ A HARVARD[304]

Los lugares célebres se hallan precedidos por leyendas que uno ha escuchado en múltiples ocasiones, de tal manera que la fama de un determinado enclave amenaza con disolver todo potencial hálito de misterio y sorpresa para quien por primera vez los visita. Y, en el caso de Harvard, más que relatos mitológicos, lo que uno recibe, aun a miles de kilómetros de distancia de las verdes praderas de Massachusetts, es una miscelánea de historias relativas al prestigio adquirido por la universidad más antigua de una de las naciones más recientes del mundo occidental.

Nunca olvidaré el primer día en que mis ojos divisaron la hermosa silueta del campus de Harvard. Era el cálido verano de 2008, más tórrido si cabe que las altas temperaturas que podemos sufrir en España, puesto que en Nueva Inglaterra vienen revestidas con la incómoda sensación de una humedad sofocante que nubla todo ímpetu de trabajo. En cualquier caso, la belleza del emplazamiento, con las aguas azuladas y chispeantes del *Charles River* (el río al que llamaban Carlos, que tanto impactara a Dámaso Alonso durante su estancia en Dunster House, con vistas a este regalo de la naturaleza), los nobles edificios neogeorgianos que sazonan el área de Harvard Square colindante con el cerúleo Charles, la imponente biblioteca Widener, la distinguida *Memorial Church*, codiciada plataforma para los predicadores más ilustres de los Estados Unidos, el continuo fluir de estudiantes de todas las etnias y de todas las nacionalidades (que le hace a uno percibir la auténtica intensidad que ha adoptado el fenómeno de la globalización, cuyo mejor escaparate son las universidades de elite de Norteamérica), la abundancia de medios materiales, la paz, síntesis de magnificencia y de quietud, que inspiran los entornos del campus y, en especial, la casa del poeta decimonónico Henry Wadsworth Longfellow, en Brattle Street…; todo ello, y mucho más, convierte a Harvard no sólo en la institución de educación superior con la que tantos sueñan, sino también en la innegable realidad de que la humanidad, si se lo propone, es capaz de coronar unas cotas de desarrollo intelectual y académico verdaderamente excepcionales, tal que, más allá de las diferencias de países y de culturas, puede configurar un espacio en el que confluya el mayor número posible de sensibilidades y de visiones. Eso es, de hecho, Harvard: un bello crisol de ideas,

[304] Artículo escrito en 2011 para el blog de la Fundación Caja Madrid.

personas y variedades, en el que se condensa la inagotable riqueza de nuestra familia humana.

El predominio de Harvard en el ámbito académico global le ha permitido asumir el testigo de lo que han representado las grandes universidades europeas desde la Baja Edad Media, fruto del desplazamiento de la hegemonía desde nuestro viejo continente hasta la orilla opuesta del Atlántico. Este proceso es análogo a una tendencia pareja (y quizás igualmente ineluctable) apreciable hoy, que conduce de modo paulatino a que se produzca un flujo de prestigio hacia las costas del Pacífico, ya sean las de California (con Stanford como una de las universidades en auge) o las de China, ese gigante ya nunca más dormitado que nos hace temblar a los occidentales, probablemente porque aún no estemos preparados para desprendernos de la aciaga idea que nos han inculcado durante generaciones: que es a nosotros a quienes les corresponde liderar el planeta.

La pléyade de distinguidos profesores y alumnos de Harvard es tan asombrosa que uno se siente prácticamente desbordado, e incluso abatido, cuando la conoce, a imitación de lo que hubo de sentir Stendhal al desmayarse mientras visitaba Florencia, tras palpar el peso de la belleza en todo su poder, como una losa que cayera sobre sus frágiles espaldas, demasiado débiles para resistir tanta y tan compactada exposición al ideal estético. Deslumbramiento es precisamente lo que inspira Harvard, en especial a quienes procedemos de países aún apegados a la rememoración de glorias pretéritas, y cuyo momento más álgido en la cima de los ciclos de ascenso y decadencia que definen la historia se desvaneció hace ya bastante tiempo. Lo que se percibe en Harvard es la fuerza de la reputación, la ubicuidad del poder y del prestigio, la conciencia de que en sus aulas se forman las elites llamadas a dirigir los destinos de tantos millones de seres humanos; y por ello también se experimenta la injusticia de que de que tantas personas vivan privadas de prodigios educativos como éste. La humanidad ha reunido en una institución como Harvard un cúmulo magistral de ciencia y de brillantez que causa admiración e invita a la esperanza, pero también obliga a meditar sobre su finalidad, sobre cómo emplear tanto potencial para el bien, para nuestro crecimiento intelectual y ético. En toda reflexión sobre lo sublime, como lo es Harvard en lo que respecta a la esfera académica, es inevitable recordar el sufrimiento de todos aquéllos que, por circunstancias ajenas a su voluntad (mayoritariamente), no pueden ser partícipes de esta maravilla, del hito de haber

creado un escenario como Harvard, en el que reluce la vitalidad del saber con todo su esplendor.

Al poco de llegar a Harvard, caí preso de una sensación de impotencia, de pequeñez, de insignificancia. Toda mi educación previa, mis lecturas, los profesores de cuyo magisterio me había beneficiado…, se me antojaban realidades vacuas, insignificantes, inservibles. Los estudiantes con quienes empezaba a trabar amistad habían asistido a las clases de algunas de las mayores lumbreras de nuestro tiempo, y habían contado con el acceso sistemático a todos aquellos libros y artículos que uno sólo podía consultar si Internet, a través de Google Scholar o de alguna otra gentil herramienta telemática, se había dignado digitalizarlos. Esos estudios costosísimos de Leiden-Brill, que nuestras universidades españolas difícilmente podrían costearse, se encontraban, sin la mayor dilación, en el solícito catálogo *Hollis*. Es indescriptible la emoción que nos asalta cuando nos percatamos de que todo está al alcance de nuestras manos. Dime cualquier libro, y te lo daré. Pregúntame sobre cualquier cosa, y yo te responderé. Pídeme presentarte a cualquier eminencia, y lo haré. Esto es Harvard: una omnipotencia de recursos, la absorción intempestiva de todo sueño, porque de súbito se transforma en algo efectivo, y por tanto se pierde esa brisa de misterio y expectación que nos acaricia cuando somos conscientes de que sólo en un futuro remoto obtendremos todo aquello que imploramos.

Harvard es la negación misma de la mediación del espacio y del tiempo: la inmediatez pura, el conseguirlo todo casi sin esfuerzo, gracias a esa acumulación de millones de libros durante décadas y siglos, y de donaciones exageradas que le confieren mayor potencial económico que muchos países, y del reclutamiento de algunas de las celebridades intelectuales más sobresalientes de nuestra época. Una feria de vanidades, es cierto, pero también una muestra dilucidadora de lo que hemos logrado como humanidad, de los senderos que han tomado las distintas ramas del saber, de la vanguardia de la ciencia, de la energía incontenible que brota del dinero, capaz de atraer a tantos desde tantos lugares… Contemplamos aquí la encarnación misma de la ambivalencia: por un lado, alegría exultante, al sentirnos partícipes de tantas posibilidades, de tantos medios para llevar a cabo un proyecto de investigación o para sumergirnos en cualquier campo de la erudición humana; pero, por otro, la amargura, la consternación ante la perspectiva de que la pujanza económica destruya otros valores, y el propósito más genuino de la educación se pervierta irreparablemente. En definitiva, en Harvard presenciamos las

contradicciones más agudas de este mundo globalizado, tan repleto de oportunidades y, simultáneamente, tan encerrado en sí mismo, tan ajeno a la ilusión romántica de subvertir la injusticia y de inaugurar el añorado reino de la igualdad y del hermanamiento entre todos los hombres y mujeres.

Sin embargo, el pálpito inicial de mis más que notables carencias, causadas, en gran medida, por proceder de un país que no posee ningún centro de educación parangonable a Harvard, se desvaneció gradualmente. No hemos de dejar que nos conquiste la infecunda sensación de impotencia y nulidad. Todos somos humanos y, vengamos de donde vengamos, todos podemos progresar, y todos debemos marchar hacia el futuro. Ser hijos de países con menos recursos constituye, en cierto sentido, un estímulo aún mayor para ascender las sinuosas laderas del conocimiento. Quienes desde su más tierna infancia han disfrutado de las ventajas de las sociedades opulentas y se han educado desde el principio en las mejores escuelas y universidades rara vez valoran el privilegio que se les ha otorgado desde temprana edad.

El autodidactismo es hoy, más que nunca, una opción viable y legítima. La percepción de la insuficiencia de mis estudios previos dejó paso a la conciencia de que, en realidad, yo era lo que había leído y estudiado por mi cuenta, los libros con los que me había familiarizado, las ideas que había albergado y todo cuanto había escrito. No debía flagelarme por no haber gozado del mismo acceso que los estudiantes de Harvard a esa constelación de portentos intelectuales y de bienes materiales. En mi flaqueza residía mi mayor fuerza, porque todavía moraba en mí la luz prístina de la inocencia, de esa candidez tan bella que dimana de una especie de ingenuidad primaveral ante lo ignoto, del anhelo sincero de usufructuar lo que ahora me iba a ofrecer el mundo. Yo aún podía mirar a Harvard con el entusiasmo juvenil de quien escala fatigosamente una vasta cordillera y ha coronado sólo la primera de sus relucientes cimas. Los que, desde su nacimiento, han pisado ya esa formidable cúspide sólo piensan en llegar aún más alto, y la insatisfacción devora sus deseos; pero yo quería saborear el momento irrepetible y fugitivo, esa unicidad efímera, pero deleitosa, que me impulsaba a otearlo todo con unos ojos demasiado límpidos, no contaminados por el escepticisimo o por la apatía, sino ansiosos de internarse en los laberínticos pasillos de la biblioteca Widener y de Andover, y de pasear junto al Charles durante las horas noctívagas, mientras pensaba en pintorescas poesías y en filosofías posibles, y de asistir a las conferencias de esos doctos maestros que continuamente inundaban el campus de Harvard con acicates

intelectuales incomparables… Me subyugó la pureza diáfana de las primeras impresiones, de quien cruza la tajante frontera del Atlántico y se adentra en un mundo nuevo y majestuoso.

No haber acudido previamente a una universidad *Ivy League* ya no suponía obstáculo alguno, sino que me exhortaba a esmerarme, a aprovechar la experiencia al máximo, para exprimir todo cuanto se me brindaba hasta su último jugo, como si cada gota fuese un rocío renovador que me transmitiese felicidad insólita ante el regalo de la vida. Ya no era un temor áspero, sino una confianza reverdecida lo que dominaba mi ánimo. No me inquietaba no haber sido alumno de mentes laureadas, porque en realidad había sido discípulo suyo: me bastaba haber leído sus libros y artículos, donde habían tratado de dar lo mejor de ellos mismos, y es así que el tesoro más preciado, el fulgor más hermoso con cuya hondura podía obsequiarme Harvard, no era tanto su firmamento de estrellas académicas como la interacción constante con las promesas del futuro y con las realidades consolidadas del presente: el sometimiento a desafíos continuos, la posibilidad de mantener conversaciones profundas e inspiradoras con las que siempre había soñado, el poder leer sin término todo cuanto quisiese…

Sentí, en definitiva, la magia del conocimiento en su estado más puro, pero de un saber que no se limita a rememorar lo que otros han propuesto, sino que, con valentía, se aventura a abrir nuevos horizontes en las diferentes disciplinas de la ciencia y de las humanidades. En las clases, en las bibliotecas, en las tertulias, en los seminarios… contemplé la belleza de alzarse en la frontera, al borde del exótico precipicio hacia lo desconocido, que no roza con un abismo oscuro y terrorífico, sino con la luminosidad de la esperanza, de lo que permanece ignoto, pero precisamente por ello merece una dedicación honesta. Es lo que propicia Harvard: verse primorosamente ubicado a la vanguardia. En esta institución comparece, con todo su esplendor, la efervescencia del conocimiento, del diálogo, de la crítica, del insistente estímulo intelectual, de pensar que al unísono se imparten en las innumerables aulas de Harvard cursos sobre materias tan diversas, fascinantes y enorgullecedoras para la empresa sapiencial humana como la historia de la filosofía china, la física de las supercuerdas, el pluralismo religioso, los desafíos de la crisis financiera, las lenguas del subcontinente indio o la investigación sobre exoplanetas.

La más insignificante de las acciones adquiere en Harvard una dimensión inusitada. Existe una oportunidad incesante de aprender. Al tomarse un café,

mientras se escucha, aun con disimulo, el coloquio que tiene lugar en la mesa contigua, es posible exponerse a nuevas ideas y contemplar el espectáculo de la inteligencia, del razonamiento, de la persuasión. Difícilmente se puede uno imaginar el interés de las temáticas abordadas incluso en los más nimios contextos. Ya sea en Café Pamplona, en Café *Algiers* o en el Café Gato Rojo (por mencionar sólo algunos de los lugares de tertulia más concurridos del área de Harvard Square), estudiantes y profesores conversan, discuten, recomiendas libros y artículos, aconsejan sobre cómo debiera enfocarse tal o cual publicación, relatan sus viajes más recientes o sus impresiones tras haber asistido a conferencias, clases y seminarios… Se trata de una experiencia verdaderamente bella: el saber por el saber; la búsqueda del conocimiento como fin en sí mismo, que no ha de subordinarse a ningún objetivo ulterior; la superación de todas las barreras sociales, étnicas y religiosas para gozar de la igualdad que proporciona el anhelo de entendimiento y de intercambio. Uno se convence de que es en esa dirección hacia donde debería remar la gran nave de la humanidad.

En Harvard se vive el atractivo de la sorpresa perpetua: basta con recorrer su campus, o con internarse en sus inmensas bibliotecas, o con pasear por las riberas del río Charles (más aún si se goza de un diálogo de altura con estudiantes y profesores), o con entusiasmarse como nunca cuando uno topa (fortuita pero jubilosamente) con eminencias de la talla de Amartya Sen, que han contribuido con su trabajo intelectual al bien de la humanidad, y se esfuerzan cada día por poner sus dotes al servicio de los que más sufren... Es esto lo que he recibido de Harvard: un reto ininterrumpido, un estupor siempre creciente, una negativa a sucumbir al aburrimiento y a la desidia, consciente de que en sus insignes edificios el espíritu de la novedad, de la ilusión seminal ante la vida y ante la historia, podía transfigurarme, al permitirme compartir lo mejor que tantos siglos de búsqueda del saber han concentrado en una de las instituciones educativas más prominentes de nuestra era.

Ya no me sentí acomplejado por los defectos de mi educación previa, sino que se apoderó de mí la más gratificante de las convicciones: el saber no es de nadie, y no se ciñe a la angostura de las universidades de elite norteamericanas. Pertenece a todos, y en cuanto se hace público se transmuta casi de inmediato en patrimonio de la humanidad, en una propiedad que nos interpela a todos, a la *ecumene* humana, por lo que no han de vencernos ni la envidia, ni el recelo, ni la vacilación ante los logros intelectuales de otras naciones; muy al contrario, debemos profesar una fe

firme en la común vocación humana para descubrir, inventar y crear. Del mismo modo que en mí, como en cualquier otro ciudadano de mi patria, se encapsulaba toda una ilustre tradición de escritores y poetas, y que Fray Luis de León, Cervantes, Góngora o Quevedo me resultaban tan coetáneos como Unamuno, Machado, García Lorca o Juan Ramón Jiménez, o como los clásicos legados por nuestros hermanos latinoamericanos, Borges, Asturias, Neruda u Octavio Paz, todo ese conjunto sapiencial tan extraordinario que fluía por los aularios, bibliotecas, salas de conferencia, colegios mayores y departamentos de Harvard era también mío, y de todo ser humano en realidad, y mi deber era aprovecharlo al máximo, dejarme transformar por la magia seductora del aprendizaje, por la oportunidad de encender en mi mente la luz de la sorpresa, del entusiasmo, de la fascinación: la maravilla de esa chispa que se despierta cuando una nueva idea penetra en nosotros y nos insufla un aire antes ausente.

Revitalizado por esta fe profunda en el conocimiento como una posesión universal, no como un bien monopolizado por ningún individuo o institución, me sumergí en la hechizante atmósfera de Harvard con otro espíritu. Mi alma rejuveneció, porque se había redimido de todos sus miedos, ansias y complejos. Ahora sólo deseaba experiencia, novedad y estímulo: aprender, pensar, cuestionar, admirar. Trataba de soterrar todo prejuicio para poder respirar esa frescura y esa espontaneidad que se acarician en el saber en su estado puro y en su belleza incandescente. Ya no me preocupaba que años atrás no hubiese tenido acceso a tantos libros y a tantas celebridades, docentes y discentes: tan sólo quería instruirme, y anhelaba que los minutos fuesen horas, y las horas días, y ninguna fracción de tiempo, por ínfima, pasara en balde, sino que esta ocasión que me habían concedido pudiese ser estrujada, literalmente, hasta la extenuación, llevada a su límite último y superlativo. Suspiré, así, por conocer a mucha gente nueva, y cada rostro diferente era ya un franco horizonte de sugerencias en las que pretendía adentrarme con sinceridad y audacia, porque nunca podría saber si esa persona era portadora de una trayectoria, de unos conocimientos o de unos valores que merecieran la pena, o si en ella se escondía un futuro gran filósofo, o un líder modélico, o un científico osado que se atrevería a desafiar las concepciones vigentes de la física, la química o la biología. Por ello, nunca me perdonaría haber tolerado que se marchitase la posibilidad de entablar una conversación con esos estudiantes y profesores. Sentía que en Harvard mi mente, mis ideas y mis expectativas podían transfigurarse. Verme rodeado por la

vanguardia del saber, por quienes se afanan en cruzar las fronteras de las ciencias y de las humanidades, era para mí una experiencia profética. Buscaba entender hacia dónde se dirige el mundo, y llegué a pensar que en Harvard encontraría la respuesta a este misterio.

Sin embargo, no todo fue alegría. No todo fue una victoria rotunda contra mis complejos y temores. No todo fue lozanía. No todo fue cumplimiento de expectativas. Observé también lo peor de nuestro mundo, los bajos fondos del apetito insaciable de poder, influencia y prestigio; de la soberbia exasperante, de las famas etéreas y de las retóricas ampulosas, inundadas de falsedad; de la tragedia de que muchos países pierdan a sus hijos más prometedores para endorsar el plantel de lumbreras que integran los grandes campus norteamericanos (como antaño ocurriera con las universidades europeas, que se comportaron como voraces ventosas que absorbían las joyas de las regiones colonizados, sin otro magnetismo que el de la incontestable realidad del poder y de la gloria de sus claustros). Experimenté, en el fondo, la injusticia en su más flagrante expresión, porque en las cimas más elevadas de nuestro mundo se avizora, como desde ningún otro lugar, ese horizonte de dramas e infortunios que desgarran nuestra tierra.

Me entristeció pensar que muchos de los estudiantes a los que conocía llegarían a liderar el sistema deshumanizador que rige sobre la mayor parte de los habitantes de este planeta. Me apenó intuir que esa hermosa alma de respeto hacia las ideas distintas que se pregonaba en Harvard, esa proclamación de libertad en todas sus formas, de compromiso social, de entrega del conocimiento adquirido a una humanidad rota y afligida..., se convertiría en una retahíla de palabras vanas, huérfanas de contenido, en edulcoradas formulaciones que complacen tanto a alumnos como a maestros, y que transmiten una tranquilidad moral artificiosa, pero profundamente hipócrita, contrariada por la evidencia de que Harvard, como tantas otras universidades ilustres, representa uno de los pináculos de la injusticia en nuestro mundo, de la falta de fraternidad y de sororidad, del privilegio insolidario, del anhelo indomesticable de poder y riqueza, del acaparamiento de todos los resortes de la hegemonía cultural, económica y social, del elitismo y del clasismo. En Harvard se contemplan, sí, etnias distintas, pero es fácil percatarse de que persisten las mismas e inflamadas barreras, las mismas segregaciones, las mismas ilusiones frustradas, un sufrimiento si cabe más intenso, agravado por esa pedantería incorregible de quien se cree llamado a dirigir el mundo tan sólo por

haber estudiado en Harvard, y por haber pisado los suelos de sus ínclitas bibliotecas y facultades, y por haber participado en clases y conferencias de la flor y nata de la intelectualidad de nuestro tiempo, así como de lo más granado del poder político y económico (que se disputa las invitaciones a los foros de la Kennedy School, de la Business School o del Harvard College…).

Me convencí, asimismo, de que existe otro peligro nada desdeñable asociado al tipo de atmósfera intelectual y social que prima en Harvard; quizás sutil, pero no por ello menos nocivo: el vicio del "*eruditismo*". El erudito se queda cómodamente instalado en la esfera de la información, sin atreverse a formular una idea, un pensamiento. Pensar es siempre más arriesgado que acumular datos de forma casi avara. Hoy en día, el acceso a las fuentes de la información se ha extendido de manera tan prodigiosa que cada vez se desvaloriza más el énfasis unilateral en la erudición. Generalizar es necesario, aunque implique adentrarse en terrenos pantanosos, y perder la plácida seguridad que brinda el apego a la información, al acopio insaciable de fechas, libros, autores, referencias, variedades culturales, opiniones divergentes, etc. Lo que engrandece a un autor no es tanto la información que haya suministrado (que, tarde o temprano, podrá recabarse por múltiples medios) como su pensamiento, sus ideas, su capacidad de hilvanar piezas de información en un todo coherente y persuasivo. Lógicamente, su pensamiento se nos antojará siempre parcial, y subestimará determinados datos, pero se trata de algo inevitable e incluso positivo. Crear es seleccionar, y por tanto desechar. El desarrollo científico obedece en gran medida a la virtuosa "marginación" de ciertos datos, a fin de centrarse en las variables más relevantes para el análisis de una situación dada. Es imposible prestar atención a todos los detalles. La información disponible ha de someterse a la exigente criba de una razón ineluctablemente generalizadora. Pensar supone, de hecho, abstraer, discernir lo sustancial y aislar lo accesorio. Amasar información, y alardear de un arsenal intelectual de juicios en torno a una cuestión concreta, conduce a poco, por no decir a nada. Pensar creativamente implica arriesgarse a caer en parcialidades, a no tener en cuenta todos los detalles, a soslayar perspectivas, pero precisamente para servir a una meta noble: la de aventurar nuevas ideas. En aras de este objetivo es justo sacrificar la exhaustividad. Nadie puede pensar en grande si no desdeña aspectos de la realidad y no se centra en lo que considera más relevante. Pensar es entonces equivalente a apostar por una idea, por un fundamento, por un principio generalizador.

El vicio del eruditismo lo he percibido con frecuencia en Harvard, que se gloría de albergar en su claustro a algunos de los mayores especialistas en tal o cual tradición literaria o religiosa, en tal o cual período histórico, en tal o cual civilización. Ello resulta enormemente enriquecedor, porque acudir al curso impartido por un experto de talla internacional sobre cualquiera de estas disciplinas constituye siempre un privilegio. Con todo, el peligro es patente. Por muchos expertos que trabajen denodadamente en el análisis minucioso de las más dispares tradiciones religiosas y, dentro de ellas, de sus más diversas ramificaciones, para escrutarlas casi "*ad nauseam*", ¿ha producido Harvard alguna visión revolucionaria sobre la naturaleza del hecho religioso? ¿Ha salido de Harvard algún Kant, algún Hegel, algún Schleiermacher, algún Marx, algún Kierkegaard algún Nietzsche, algún Freud, algún Unamuno, algún Scheler, algún Eliade, algún Ricoeur? Claro está que vivimos en épocas distintas, y que la idea de "pensador" no se puede extrapolar sin más hasta la actualidad desde los cánones culturales que regían en época de la Ilustración, o durante el apogeo decimonónico de los grandes sistemas filosóficos. Aun así, sospecho que el propio entorno académico imperante en las universidades de elite norteamericanas nubla el primor del pensamiento puro. Existe tal profusión de información y tal abundancia de expertos que uno no siente el incentivo de pensar. En algunos casos incluso temerá emprender tal camino, por las críticas que toda tentativa de generalización despierte entre sus compañeros de departamento o de facultad. Con honrosas excepciones (como la gran contribución de Rawls a la idea de justicia —si bien no conviene olvidar que sus tesis se habían planteado décadas antes en Europa, tanto teórica como prácticamente, tal y como prueba el auge de la socialdemocracia tras la II Guerra Mundial—), una universidad de la categoría de Harvard no ha forjado grandes pensadores, y las figuras que merecen este calificativo han procedido, mayoritariamente, de Europa o de otras regiones del globo (Amartya Sen es indio), y sólo han ejercido su docencia en los Estados Unidos cuando se encontraban en la cúspide de sus respectivas carreras.

Los europeos estamos acostumbrados a generalizar, quizás en exceso, pero lo cierto es que la calidad de nuestra cultura depende de nuestra aptitud para pensar, no de petrificar las ideas en el examen metódico de lo que otros nos han transmitido. Ideas y no sólo datos, calidad más que cantidad, es la esencia de la cultura, como actividad creadora del hombre. Sin pensamiento languidecen las humanidades, y nuestro acervo cultural se oscurece inexorablemente. Reivindicar

la legitimidad del pensar en cuanto tal, de la búsqueda de la innovación intelectual en el campo de las humanidades, siempre y cuando resulte sugestiva y cumpla unos estándares básicos de respeto hacia las evidencias disponibles, ha de erigirse en seña de identidad de la cultura europea, frente al excesivo pragmatismo y al eruditismo desbocado de muchas instituciones académicas norteamericanas.

Irónicamente, ese extraño recelo (si preferimos —quizás ingenuamente— no invocar el interés gremial de los especialistas en los diferentes ámbitos de las humanidades por monopolizar sus feudos de estudio, sin tolerar ningún tipo de intromisión) hacia la clase de generalización que brota de pensar, con honestidad y ambición, sobre un determinado aspecto de las humanidades, ¿no se contradice con la utilidad que le proporciona al eruditismo? En efecto: si no se hubieran propuesto constantemente nuevas visiones, nuevas generalizaciones, nuevos pensamientos, los doctos no se habrían beneficiado de una especie de "cantera" que les ha procurado, reiteradamente, nuevas piezas para incorporar a su reserva de erudición. Quienes critican con severidad a cuantos osan, con sinceridad y valentía, franquear las murallas del eruditismo y alumbrar su propio pensamiento suelen aprovecharse, paradójicamente, de esa temeridad, del riesgo tomado para incrementar el volumen de su información con nuevas creaciones, y aderezarlo con las nuevas perspectivas alentadas por quienes no se han acobardado ante la inminencia de las críticas y ante las acusaciones de parcialidad, sino que han difundido, con seriedad y audacia, su genuina visión. Sin pensadores intrépidos, sin mentes creativas, los eruditos no tendrían materia de estudio. El riesgo asumido por unos nutre la actividad desarrollada por otros.

Pensar constituye un despliegue de creatividad intelectual, si no responde únicamente a una ambición ególatra de brillo y fama. Pensar permite que el espíritu humanístico no se congele en una mirada irredenta y desconsolada al pasado, que anhele hallar en tiempos pretéritos la iluminación intelectual que no se vislumbra en la era presente. Pensar es un ejercicio de libertad y de intrepidez. Si los departamentos universitarios que cultivan las humanidades no fomentan el pensar, y eclipsan el valor de su objeto de estudio, ahogándolo en disquisiciones perennes sobre las elucubraciones del pasado (en una "*pars destruens*" en la que jamás se atisba una "*pars construens*"), su cuestionamiento social y académico sólo podrá ir en aumento. Hemos de recuperar la primicia del pensamiento humanístico, sin cuya luz muchas de las grandes conquistas sociales de las que hoy tanto nos enorgullecemos jamás habrían acaecido. El pensar humanístico, si se realiza con

honradez y sin ánimo de obtener una celebridad insustancial, ofrece una herramienta incomparable de progreso social. Refugiarse en el eruditismo y apagar el fuego del pensamiento condena las humanidades a una paulatina extinción.

Parece, en definitiva, que en ningún enclave como en Harvard podría haber contemplado la grandeza y la pequeñez de nuestro mundo, lo más elevado y lo más pernicioso de las cimas de nuestro tiempo. Lo mejor: la pasión por el conocimiento, la exuberancia de medios para alcanzarlo, la hermosura de ese despliegue de ideas, libros, proyectos y perspectivas que se palpa en esta universidad, la fascinación ante el saber, para así abandonar el ensimismamiento y la estrechez de miras. Y, sobre todo, gocé de la fortuna de tener un maestro como Luis Girón-Negrón, un verdadero ángel de bondad y de sabiduría, una mente privilegiada como pocas, absolutamente entregada a transmitir conocimiento y a mostrar su inherente belleza; un devoto profesor, un guía para innumerables estudiantes, así como la encarnación misma de la generosidad. Atesoro, asimismo, amistades que juzgo imperecederas. Lo más perjudicial de Harvard: la petulante vanidad, la grandilocuencia inane, la sombra asfixiante del dinero en todo, la prepotencia, el querer dominarlo todo y destacar en todo, la uniformización de las conciencias en este mundo globalizado, el colofón de unas desigualdades acuchilladoras para todo espíritu mínimamente sensible. Retengo lo mejor y más sublime, porque no toleraré que lo negativo nuble el recuerdo de tanta magnanimidad, de tanta sabiduría y de tanto amor que he descubierto en Harvard, pero tampoco puedo olvidar, o encubrir deliberadamente, que en ella he aprendido lecciones poco constructivas. Y quizás resida aquí uno de los activos más valiosos de esta institución: su capacidad de enseñarnos la verdad, alegre o entristecedora, sobre la vida humana en nuestro tiempo.

Sí, Harvard, foco de deseos y de sueños, luz para tantas mentes, personificación del anhelo universal de excelencia y de felicidad, pórtico dorado para tantas y tan encumbradas carreras, plataforma de poder y renombre, causa de esa sed de emular a aquéllos que, a ojos de nuestro mundo, han triunfado, y por ello secuestradora de nuestro inconsciente colectivo… Harvard, a quien se me antoja tentador interrogarle de la siguiente forma: ¿qué se siente al ser la primera? ¿Qué se palpa al postrar a tantos a tus pies, y al hacer suspirar a innumerables hombres y mujeres a lo largo y ancho de la tierra por acudir a tus aulas, para así consignar en sus biografías e historiales la elogiosa rúbrica, con su fiero rojo carmesí, de tus siete letras, tomadas del apellido de un sencillo pastor inglés del siglo XVII?

¿Cómo sobrevivir a tanto poder, a tanta influencia, a tanta sugestión que provoca la sola pronunciación de tu nombre? ¿Cómo sobrellevar tanta responsabilidad? ¿Por qué no compartirla? ¿Por qué no extender el espíritu de Harvard? ¿Por qué no aceptar que tu mera existencia es un signo de las injusticias que azotan nuestro mundo, y que para que tú seas quien eres, y atesores semejante grado de prestigio y autoridad, la falta de solidaridad ha de imperar en las relaciones entre individuos y países, y unas naciones deben prevalecer sobre otras, y el control de nuestros recursos y de nuestros entusiasmos ha de limitarse a pocas manos y a escasos muros, aun si han sido edificados con el refinamiento de tus ladrillos neogeorgianos, de tus reverberantes mármoles y de tus pulidas maderas? ¿Por qué no permitir que cada cultura, cada pueblo, posea su propia Harvard?

Hagamos, entonces, de estas siete letras una marca universal, ya no circunscrita a los márgenes del siempre evocador río Charles; ya no rodeada por los glaucos campos de Massachusets y por las serenas costas del Atlántico, que acaricia con belleza y suavidad Boston y Cape Cod, y dota a Nueva Inglaterra de una hermosura exquisita e inconfundible, capaz de extasiar al viajero que en ella se aventura por primera vez, con sus casas elegantes, informadas por la reticencia a la ostentación que importaron los padres puritanos (y que contrasta altivamente con la cultura preponderante en otras partes de los Estados Unidos)… Propiciemos, en suma, que la radiante luz de todo aquello que Harvard representa (el anhelo de conocimiento, el ansia de excelencia, la voluntad de descubrir y de crear) bañe el mundo entero, también nuestra decaída Europa, y el África de la esperanza, y el Asia de la sorpresa, y cualquier otra región, por recóndita, de nuestro planisferio.

DESAZÓN[305]

Desazón, una amargura irredenta es lo que provoca dirigir cada día la mirada al mundo, sumergirse en el sinnúmero de noticias que no cesan de informarnos de que la injusticia pervive y triunfa, de que los impotentes carecen de voz, de que muchos seres humanos permanecen cegados por lo que no une, sino que separa dramáticamente…

¿Cómo no sentirse atormentado, si los olvidados, los desfavorecidos, los marginados, los discriminados, los relegados al vacío de no contar para nada ni para nadie, se hallan condenados a perder la esperanza, a ahogarse en la más terrible de las apatías, infligida por esa indolencia que por doquier se palpa entre quienes disfrutan de bienestar y fortuna? Ante un panorama tan umbrío, ¿no se difumina el ansia de construir una sociedad verdaderamente justa?

Vivimos en un sistema basado en la gran mentira de que la posición social del individuo es un reflejo transparente de sus méritos. Esta concepción ignora el peso de la historia, de las estructuras sociales heredadas, del azar, de la injusticia transmitida de generación en generación, de las flagrantes asimetrías de información y de poder que subsisten entre individuos y grupos, de las diferencias insoslayables entre las oportunidades de unos y las de otros… El individuo no es un átomo aislado, ajeno al influjo de fuerzas sociales que muchas veces trascienden el alcance de su individualidad. No es una mónada sin ventanas, eterna y autosuficiente, surgida de la nada, sin padre ni madre ni genealogía, como Melquisedec. La subjetividad y la creatividad son dos de las causas más importantes y profundas a la hora de explicar el desarrollo de las sociedades, pero menospreciar la carga de las estructuras históricas, del origen, de los antecedentes que con frecuencia condicionan significativamente el futuro, ¿no implica incurrir en un error categorial autoculpable?

Es difícil que alguien entregado a la defensa de semejante mentira no se contagie a sí mismo del espíritu de la mentira. Resulta comprensible, por tanto, que muchos vivamos sumidos en la tristeza, sin que nadie pueda rescatarnos de ese sentimiento, pues somos nosotros mismos quienes sucumbimos ante una punzante acusación: la de no mirar alrededor, la de no analizar adecuadamente la

[305] Texto escrito en 2009 y modificado ligeramente en 2019.

realidad, la de no prestar atención a tantos millones de personas que padecen la indiferencia deliberada, el olvido voluntario al que les somete nuestro mundo rico.

A los súbditos de su avasallador sistema nos guía en gran medida el estéril afán de acumular poderes que enemistan y de amasar riquezas inconmensurables, fruto del trabajo ajeno. Codiciamos revestirnos del brillo impostado que infunden los prestigios etéreos. Nos mueve el anhelo de triunfo individual, el deseo de conquistar un nivel superior en esa inicua torre que estratifica a los seres humanos. Oscuras vanidades nos hipnotizan, hechizos que sólo destacan éxitos insustanciales al tiempo que esconden, sin pudor ni clemencia, el hondo pesar que invade a tantos seres humanos en múltiples regiones, cercanas o recónditas, de nuestro vasto y fascinante planeta.

¡Cuánta ambición, cuánta voluntad de poder, de lujo, de celebridad! ¿Cómo es posible que toleremos tanto sufrimiento? ¿Y cómo entender que enmudezcamos ante tantas y tan angustiosas injusticias? Nos envuelve una realidad tan áspera y deprimente que uno no sabe ya si vale la pena afanarse en luchar, y si tiene algún sentido enseñarnos mutuamente que el objetivo de la raza humana no puede residir en la mera satisfacción de las inclinaciones individuales, sino en la forja de un proyecto común, cuya concordia nos integre a todos. Nuestras ilusiones juveniles vislumbraban un paraíso regido por la palabra, por una irradiación salvadora, capaz de enaltecernos hasta los hermosos cielos de un diálogo profundo e irrestricto. Cristalizaba en ellas la convicción de que si nos aventurásemos por las sendas de la fraternidad avanzaríamos más que empeñados en recorrer, aisladamente, nuestro propio camino. Soñábamos con derruir la colosal muralla de la injusticia, gracias a aunar esa fuerza infinita que de todos dimana y que converge en el poder de la razón para explicar y transformar el mundo. Creíamos descubrir un fin que trascendiera las angostas barreras de nuestro yo. Pero el fragante aroma de esa bella utopía se desvaneció ante la lobreguez de una evidencia displicente: el misterio insaciable del egoísmo humano.

Una minoría afortunada alberga como única preocupación el incremento de su patrimonio, de su fama o de su estatus. A todos los habitantes del denominado "Primer Mundo" (primero quizá en lo económico, pero último a la hora de alumbrar una existencia verdaderamente esperanzadora para la humanidad entera) nos obsesiona el halo tenebroso del poder que todo lo corrompe. Mientras tanto, otros muchos, miembros también de la apasionante y castigada familia a la que pertenecemos, y cuyos hogares colindan en no pocos casos con nuestras blindadas

fronteras, desfallecen sin remedio, excluidos de la atmósfera de bienestar y de las nobles cimas de conocimiento que hemos coronado a lo largo de tantos siglos. Esas almas luchan no ya por concebir grandes ideales que orienten sus existencias, sino que se debaten constantemente entre la frescura de la vida y la obsolescencia de la muerte.

Junto a nosotros, y bien lo sabemos, se alzan pueblos enteros que carecen de lo más elemental para llevar una vida humana; millones de seres privados de la dicha de gozar de tantos hitos que hemos protagonizado, de disfrutar de esa pléyade de progresos científicos y técnicos que tanto nos entusiasma y cuyo alcance debería contribuir a nuestro hermanamiento, a inaugurar escenarios nuevos y más edificantes, aunque con frecuencia nos aleje a los unos de los otros, y nos distancie con severidad de nuestros mejores sueños. Unos suspiran por poseer aún más de lo que ya atesoran, y confían, infaustamente, en la fuerza del dinero para brindarles felicidad y poder, pero otros sólo imploran sobrevivir, resistir un día más, contemplar otra alba y no perecer bajo este crepúsculo. Una agonía inenarrable eclipsa sus ánimos y sus añoranzas: la pobreza que nadie destierra, una indigencia que persiste indómita, enseñoreada de las enormes extensiones de eso que llaman Tercer Mundo.

En un occidente narcisista nos enorgullecemos de nuestras conspicuas aportaciones a la civilización, al arte y a la ciencia, de nuestro envidiado bienestar, de nuestra superioridad ética sobre otras culturas, de nuestro espíritu de tolerancia… Rara vez emprendemos un proceso catártico que se traduzca en un arrepentimiento auténtico, en una petición sincera de perdón a todos esos hombres y mujeres del Tercer Mundo que han padecido las consecuencias de nuestra soberbia, de nuestro apetencia descomedida de poder y de riqueza, afligidos por la explotación y la esclavitud, por la humillación tan perversa que impusieron los antepasados de quienes hoy se vanaglorian de honores pretéritos y se inquietan, desconsolados, ante la paulatina pérdida de influencia del viejo continente.

En nuestros países nos preocupa saber quién es el primero en tal o cual faceta de la vida, o qué nación lidera el mundo en tal o cual aspecto. Nos embruja el refulgir insípido de los primeros, de quienes ostentan ya suficiente grado de reconocimiento y pueden valerse por sí mismos, y no siempre reparamos en el dolor de los últimos. Nuestra ventana al mundo la tapia esa atracción insanable por la opulencia, por el dominio, por las penumbras del poder y de la fama. Ignoro

si los últimos serán los primeros y si los primeros llegarán a ser los últimos, pero me desasosiega tenazmente aprisionar mi pensamiento en los primeros, y expulsar de sus confines a los últimos. No quiero capturar mi imaginación en los primeros, sino en los últimos, y ansío (quizá ingenuamente) exiliar de mi conciencia la sombra opresora de los primeros, para dejarme conquistar por el viento plácido y exuberante que exhalan los últimos. Sólo deseo pensar en los últimos y en su exaltación. Se trata de un anhelo honesto y no demagógico, pues incluso desde una óptica agriamente egoísta, el hecho de desprenderse de la ambición de convertirse en el primero proporciona una dosis inmerecida de felicidad, de autotrascendencia, de proyección en un horizonte más vasto y puro que el de la propia subjetividad, máxime cuando uno se siente rodeado por millones de personas que jamás acogerán una aspiración semejante, secuestrados sus ímpetus por unas necesidades materiales que vetan, inmisericordes, todo esfuerzo destinado a rebasar los rígidos umbrales que permiten el florecimiento, en todo su esplendor, de ese verde y dorado árbol de la vida sobre el que meditara con tanta clarividencia Goethe.

La fuerza del amor vence todo recelo. Cuando percibimos la encarnación de la bondad, el encanto y la sabiduría en una persona, se desvanece todo prejuicio sobre su lugar de origen, sus creencias o sus deseos. El ardor de la vida abrasa siempre toda idea, calcinada por la límpida verdad de la experiencia, del sentimiento, de esa impresión incomunicable que recibimos al disponernos ante un rostro nuevo y unos labios desconocidos. Las fronteras que hemos erigidos entre nosotros, esos muros materiales o psicológicos que nos escinden despiadadamente, son incapaces de contener la savia de nuestra naturaleza más íntima, esa emanación espiritual que asciende, con hermosa sutileza, por todas las barreras, como una hiedra que trepa hasta las más altas almenas de los castillos, para eventualmente rebasarlas, y derramarse al inagotable espacio de lo humano, a esa inmensa y acogedora planicie en la que "vivimos, nos movemos y existimos".

TRES LECCIONES DE LA CRISIS[306]

La terrible crisis que azota Europa ha sido capaz de acentuar, al menos, tres verdades fundamentales, no fácilmente conciliables entre sí. La primera constata que la economía no es una ciencia *stricto sensu*. Es más: por fortuna, no es una ciencia, porque no creo que a nadie le agradase ser examinado como un planeta que se limita a trazar, ciegamente, órbitas elípticas alrededor del Sol. En la física, lo individual se subsume pacíficamente en lo universal, sin que medie esa tensión tan creativa entre libertad y necesidad que enriquece el esquivo territorio de lo humano. El hecho de que todo análisis económico que trascienda lo puramente descriptivo se halle contaminado, de modo inexorable, por la ideología señala, con nitidez, la historicidad de la naturaleza humana y los frágiles, pero innegables, elementos de libertad que poseemos. La economía se esfuerza en diseñar modelos cuantitativos, progresivamente dotados de mayor sofisticación matemática, los cuales se afanan en ofrecer explicaciones y, por qué no, predicciones (cada vez más refinadas, paulatinamente más ajustadas a la realidad de un mundo tan complejo como esta sociedad global en la que vivimos) sobre el funcionamiento efectivo de los mercados. Sin embargo, la aleatoriedad que envuelve tantos fenómenos humanos, la evidencia incontestable de que la historia cambia, de manera que los distintos regímenes económicos se encuentran inextricablemente unidos a una u otra etapa de la humanidad, constituye una rúbrica iluminadora de que, pese a todo, no sucumbimos como simples y serviles máquinas que obedezcan leyes irrevocables, a imagen y semejanza de las muchas que imperan en el vasto ámbito de la naturaleza. En cuanto seres históricos, en cuanto sujetos de cultura, en cuanto *yoes* capaces de actuar libremente (por abrumadoras que nos resulten las determinaciones de nuestra libertad, mientras no se demuestre lo contrario, mientras las neurociencias no prueben convincentemente que nuestras acciones dimanan únicamente de procesos fisicoquímicos, sobre los que nuestra mente carece de un control auténtico, lo razonable será postular, anclados en certidumbres cotidianas y en la posibilidad de pensarnos como seres autónomos, que somos susceptibles de obrar libremente), ninguna disciplina con pretensiones de emular las ciencias empíricas logrará nunca desentrañar la excepcional riqueza de la vida humana, ni apagar la inagotable sorpresa que nos concede la historia.

[306] Artículo publicado en la revista digital *Truman* (2012).

En segundo lugar, la severidad de la crisis económica desatada en 2007 nos obliga a reflexionar sobre la centralidad de una tesis expuesta, ampliamente, por Marx: la infraestructura económica condiciona, en gran medida (espero que se me tolere este matiz, que atenúe la radicalidad del determinismo histórico), la vida social, política y cultural de un pueblo. El endeudamiento de los países europeos, en especial de los periféricos, entrelazado con las perspectivas de nulo o de negativo crecimiento para muchos de ellos, ahoga, literalmente, sus economías. Los europeos hemos descubierto, casi repentinamente, que sin medios económicos resulta imposible edificar nuestra bella y "posibilista" utopía de una Europa social y democrática, para profundizar en nuestro estado del bienestar (quizá la conquista social más importante y enorgullecedora obtenida en la Europa contemporánea). Una comunidad humana sólo puede coronar el grado de desarrollo factible según el despliegue "efectivo" de sus fuerzas productivas. Es ocioso pensar, imbuidos de una perspectiva ingenua que consagra el progreso como la verdad absoluta de la historia, que lograremos mantener nuestro nivel de vida sin incrementar nuestro desarrollo productivo. Sin más trabajo, sin más tecnología, sin más innovación, sin una distribución más equitativa de los recursos, la cual confiera mayores oportunidades de trabajo a todos los ciudadanos, y no sólo a unos pocos privilegiados, las sociedades periféricas de Europa se quedarán rezagadas, adormecidas frente a un Norte más dinámico, más creativo, poseedor de una conciencia más esclarecida sobre lo apremiante de disponer de una sólida infraestructura económica para así sustentar nuestros sueños políticos, sociales y culturales.

Si no somos capaces de devolver nuestras deudas, si no producimos más y mejor, si no mostramos iniciativa en ciertos sectores económicos, ¿cómo pretenderemos gozar del nivel de vida de los países más avanzados del mundo? Sería un milagro histórico que un pueblo consiguiera, súbitamente, igualar a los más adelantados sin que mediara un compromiso colectivo por desarrollar las fuerzas de la economía y de la innovación de manera robusta. Ninguna cultura ha conquistado las cúspides de su nivel de vida sin trabajo duro, sin el arduo pero gratificante desempeño de grandes tareas. La industrialización de España supuso un proceso doloroso. Mucho sacrificio silencioso, mucha emigración, mucha injusticia…, pero de todo ello surgió la España de los últimos años del siglo XX y de los primeros del siglo XXI, próspera, innovadora, protagonista de pujantes inversiones en países extranjeros, dueña de un sistema sanitario admirable…, si

bien sumamente contradictoria, en especial en lo que concierne a la innovación y a la excelencia educativa y técnica.

Sin embargo, la gravedad de la crisis económica actual nos enseña también la verosimilitud de un planteamiento opuesto, de alguna forma, al de Marx: el poder de las ideas, el vigor de las creencias y de los valores, para alterar radicalmente la infraestructura económica (atisbos de esta doctrina despuntan también en los escritos de Marx, pero el gran pensador alemán nunca superó, a mi juicio, la incongruencia tan clamorosa que se aprecia entre el férreo determinismo histórico que impregna tantos aspectos de su filosofía y la fe, casi sentimental, en la posibilidad de que el género humano transforme la historia, para emanciparse, desde los cánones de su propia libertad, de un rumbo ciego y necesario; si todo está determinado de antemano, ¿para qué luchar por la revolución? ¿Por qué acelerar un proceso que ha de acontecer inexorablemente, dadas las contradicciones consustanciales a todo régimen de producción, las cuales conducen a su desvertebración interna?). Hallamos una elegante expresión de esta tesis en la obra de Weber, en especial en su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es verdad, como argumentara Marx, que sin atender al subsuelo económico, a los frutos de la tierra y del sudor de los hombres, jamás comprenderemos cabalmente la evolución de sus ideas y de su forma de vida: nunca entenderemos su cultura; pero también lo es que la cultura no responde únicamente a la inercia de las fuerzas económicas. No somos meros autómatas secuestrados por la infraestructura económica: podemos atesorar valentía suficiente como para modificar las circunstancias que nos condicionan; podemos adueñarnos de nuestro destino; podemos interiorizar ideas y valores que faciliten la senda hacia el desarrollo, hacia el crecimiento, hacia una mayor felicidad colectiva. De hecho, estoy firmemente convencido de que la primacía la ostentan las ideas y los valores. Un pueblo no está condenado a que lo esclavicen perpetuamente sus condiciones sociales y económicas. En la historia resplandece el cambio, la revolución, la alteración de las circunstancias, la irrupción de nuevos escenarios… Basta con la convicción de unos pocos individuos audaces, dispuestos a influir en los demás, preparados para erigirse en vanguardia de las aspiraciones de otros muchos, para que un pueblo entero se convierta en árbitro de su porvenir y se decida a emprender una gran obra colectiva, un proyecto que lo rescate de su actual estado de inopia. Progresar demanda compromiso, grandes dosis de "emotividad" (el compromiso desborda, ineluctablemente, los estrechos

márgenes de la razón), bellas inyecciones de entusiasmo, si no queremos claudicar como rehenes del azar.

Si España desea preservar su nivel de vida y perfeccionarlo, el único camino estriba en asumir una ética de la responsabilidad ante el difícil momento histórico que el destino nos ha deparado: debemos comprometernos, colectivamente, a levantar el país, a trabajar más, a innovar más, a repartir de modo más equitativo la riqueza y los sacrificios. No sintamos ya más nostalgia por los tiempos pasados y preguntémonos, con sinceridad, con profundidad, con perspicacia: ¿qué producimos de valor para el mundo? ¿En qué ámbito sobresalimos? ¿Qué se forja en España que mejore la vida de los demás ciudadanos del mundo? ¿Qué obra de excelencia llevamos a cabo en este preciso instante? ¿En qué gran proyecto nos encontramos ahora inmersos? ¿O no existe ese horizonte común? Y, en caso de hallarnos en verdad en el curso de ese proyecto, ¿cómo lo promocionamos? ¿Cómo difundimos la cosecha de nuestro trabajo a las demás partes del mundo? ¿Cómo generamos admiración y confianza? Esta dimensión quizás la consideremos secundaria, improcedente e incluso desagradable, pero es necesaria. En un mundo globalizado, ¿por qué España y no otro enclave?

El pueblo alemán reconstruyó su patria en dos ocasiones, tras la horrenda devastación causada por dos guerras mundiales. Todo pueblo esconde siempre más energía de la que se percibe en una observación superficial. Todo pueblo es capaz de ofrecer más de sí mismo, porque siempre cabe superarse, crecer, trascender los límites actuales. España consagró inmensos esfuerzos a la tentativa de equipararse a las grandes naciones europeas, y en algunos aspectos (sistema sanitario, garantías democráticas…) conquistó, audazmente, esa meta, pero en otros muchos falló estrepitosamente en el empeño. Es tiempo de que todos los españoles interioricemos una convicción infalible: la riqueza no emerge de recónditas fuentes, como por obra de un *Deus ex machina*: es el fruto aleccionador del trabajo. La riqueza financiera constituye, en último término, una manifestación ilusoria. Vivir basados en deudas oculta una verdad de mayor alcance: el crédito es imprescindible, sí, para emprender nuevos proyectos, pero lo fundamental, la materia prima que sostiene toda riqueza, brota de la transformación del mundo mediante el trabajo; consiste en producir, en innovar, en crear algo (en la esfera de las ideas o de la materialidad), no meros dígitos almacenados en sofisticadas computadoras.

Sé que hablar de "trabajo", en un país tan severamente castigado por el fenómeno del desempleo, parecerá inapropiado. Pero no es así. Evocar el concepto de "trabajo" conlleva abogar por una reforma social y política de importantes consecuencias. Si lo prioritario es producir, permitir que todos los ciudadanos desplieguen su fuerza creativa mediante el trabajo, habremos de distribuir los recursos del país de forma más eficiente y equitativa. El error de una inversión desaprovechada de los ingentes fondos estructurales que llegaron desde Europa no puede repetirse. Urge, sí, saldar nuestras deudas, o de lo contrario los intereses crecerán de modo tan desmesurado que nos resultará imposible obtener financiación externa, y nuestra economía correrá el riesgo de deslizarse por la peligrosa senda de la autarquía, de la exclusión de los mercados internacionales, lo que nos desterraría de la órbita de los países más avanzados (sin bienes y servicios de notable valor añadido producidos en España, ¿a qué podemos aspirar, si no es a importarlos? ¿Pero cómo hacerlo sin financiación externa, sin comprárselos a países que reclamarán un alto precio, cuya única respuesta implicará, inevitablemente, retribuirles con nuestro trabajo, con nuestros productos…? Sin embargo, si lo que aquí generamos posee bajo valor, ¿cómo conseguiremos bienes y servicios de elevado valor añadido?), pero ante todo hemos de presentar un plan de viabilidad sensato, creíble, que suscite confianza en nuestros acreedores: destinaremos gran parte de nuestros recursos a inversión productiva en industria, en especialización, en innovación… Nuestra red de infraestructuras se ha desarrollado ya lo suficiente: no invirtamos más en ella, al menos por el momento. Fundemos centros de alta innovación que atraigan a investigadores de excelencia de todo el mundo, mediante un acuerdo estratégico entre inversores públicos y privados. Diseñemos un plan de industrialización que mitigue nuestra dependencia del turismo. No pocas teorías sobre el comercio subrayan (frente a la tesis ricardiana tradicional que privilegiaba las ventajas comparativas), amparadas en la relevancia de las economías de escala, y en la importancia que los consumidores suelen atribuirle a la diversidad entre los productos que adquieren, la viabilidad de crear bienes y servicios análogos a los de otros países y, pese a ello, alcanzar un elevado grado de competitividad en los mercados internacionales, incluso si lo generado no iguala la calidad de lo que fabrican esas naciones más avanzadas. Lógicamente, la situación ideal nos la brindaría una combinación adecuada de las ventajas comparativas que mejor definen a España con la utilización, sabia, prudente, de las peculiaridades de sus economías de escala:

producir bienes y servicios de altísimo valor añadido, no fabricados en ninguna otra nación, pero, en lo esencial, potenciar una industria y un sector servicios que se beneficien de las economías de escala, así como de los gustos tan versátiles y volubles de los consumidores, sin atender, unilateralmente, a bienes y servicios de elevadísima gama que nadie más elabore. Industria, innovación…, a cambio de una prórroga en el pago de nuestras obligaciones, con la promesa realista de que el crecimiento económico que todo ello propiciará contribuirá a que saldemos, y con creces, el montante global de nuestras deudas.

Precisamos de ambición, de un espíritu vigoroso y osado que desdiga de todo empequeñecimiento, de toda melancolía, de todo tedio, de toda pereza, de todo carácter "gris" y apático, de todo pesimismo adusto y corrosivo, de toda envidia que no exhorte a la superación; de todo ímpetu destructivo: de todo canto de sirena que intente infundir la sospecha de que nada podemos hacer, de que somos ínfimas piezas integradas en gigantescas y amorfas maquinarias sobre las que no poseemos control alguno (incluso si fuera verídica esta suposición, rebelarnos contra ella nos insuflaría optimismo, una meta por la que luchar, y despertaría energías aletargadas). Necesitamos grandes proyectos que detonen esa energía latente que custodia todo pueblo, reprimida pero evocable: "Frente al pesimismo de la razón, el optimismo de la voluntad" (Gramsci). Anhelemos juventud, no envejecimiento. No permanezcamos como testigos enmudecidos de esa destrucción creativa que, para Schumpeter, caracteriza el capitalismo: tomemos nosotros sus riendas, para así paliar los efectos tan desoladores derivados de este proceso ininterrumpido que concatena muerte y vida, y cuya prosperidad se construye sobre las ruinas de lo antiguo, sin piedad, sin lástima, sin arrepentimiento, sin añorar lo demolido; sin percatarse de esa estela de dolor y de lamento, de esa dimensión tan tenebrosa asociada al sistema de libre mercado, del que nacen, sí, progresos excepcionales, pero cuya dinámica origina también lágrimas, humillación, estragos, desgarros, aniquilación. La humanización del capitalismo, el cumplimiento de esa voluntad de otorgarle un rostro y una moral, asumida por Europa occidental después de la II Guerra Mundial, nos conmina a perfilar nosotros las condiciones bajo las cuales acaece esa destrucción creativa: resulta inexorable que industrias enteras y sectores improductivos perezcan, tal que su lugar lo ocupen mercados más pujantes que incrementen nuestra riqueza y expandan nuestra tecnología, pero una sociedad comprometida con la justicia, con la libertad y con la solidaridad no puede conformarse con contemplar, como un

espectador pasivo, esa gigantesca trama que tantos réditos procura a algunos y tanto sufrimiento ocasiona a otros. Domesticar el capitalismo equivale a complementar su capacidad imbatible de creación de riqueza con dosis cuidadosas, prudentes, calculadas, de una medicina que sane sus limitaciones tan abrumadoras, tan palpables, en lo que concierne a la distribución de los recursos y a la satisfacción de las expectativas democráticas. La senda, larga y escarpada, pero encomiable, que inauguró el estado del bienestar en Europa apunta en esta dirección.

Exijamos un esfuerzo a nuestros compatriotas más afortunados, a quienes disponen de mayores medios económicos, para reunir un fondo común destinado a la creación de industrias y a la fundación de centros de innovación de acreditada excelencia (por ejemplo, a través de la imposición de una tasa solidaria, cuya recaudación se ordene exclusivamente a financiar —con el asesoramiento de técnicos sin marcada afiliación política— proyectos de emprendedores y de científicos jóvenes). Atraigamos a las mejores cabezas del mundo (¿por qué no apelar a las innumerables ventajas que ofrece España, como un patrimonio artístico exquisito, la bendición de un buen clima, un carácter abierto y empático, paisajes de cautivadora hermosura, convivencia histórica de distintas culturas...?) para que, en sinergia con un pueblo ansioso de trabajar y de innovar, creemos industrias de alto valor añadido.

Debemos adoptar una nueva cultura del trabajo, inspirada en los valores que sobresalen en tantos países del Norte de Europa (no idealizados en libros, poemas e himnos, sino materializados en sus realidades cotidianas): una filosofía que privilegie la honestidad sobre la corrupción, el esfuerzo sobre la laxitud, el mérito sobre el nepotismo, el talento sobre la mediocridad, el rigor sobre la negligencia, la ambición sobre pequeñez, la apertura sobre el provincianismo, la crítica sobre el dogmatismo, la tolerancia sobre el fanatismo, la creatividad sobre la inercia, la solidaridad sobre el egoísmo. Pero ¿cómo lograremos edificar esta cultura de la transparencia, de la profundidad y de la creatividad, si nuestro sistema educativo, insistentemente flagelado por toda clase de solventes informes internacionales que evalúan su (deficiente) calidad, continúa aferrado a categorías arcaicas, monásticas, anquilosadas; a modelos memorísticos en los que se premia el seguimiento disciplinado y hagiográfico del maestro frente a la independencia de juicio del alumno? ¿Cómo conquistar esa meta, si en nuestros colegios, institutos y universidades se transmiten contenidos cognoscitivos pero no se avivan preguntas

y discusiones en las mentes de los alumnos; si, por lo general, lo que predomina es el adiestramiento mediante respuestas dogmáticas que rara vez suscitan críticas constructivas, encaminadas, a través de una inexorable conjunción de habilidades analíticas y sintéticas, al cuestionamiento imprescindible de lo que se enseña; si no se inculcan el aprecio por las fuentes y la admiración tributable a los grandes autores, para leer directamente sus escritos (en sintonía con la bandera enarbolada por los humanistas del Renacimiento: *ad fontes*!) y no sólo los apuntes dictados por el profesor? ¿Cómo seremos capaces de avanzar por esa vía, si no pocas universidades yacen enclaustradas en disputas doctrinarias entre grupos de poder, los cuales pretenden ejercer monopolios atávicos sobre doctrinas y campos del conocimiento, como si se tratara de sus feudos exclusivos, y la búsqueda apasionada del saber y de la creatividad sucumbe ante una atmósfera gris, triste, infructífera, rutinaria, desazonadora, donde no se fomentan el entusiasmo, la curiosidad, la inquietud, sino que se incentivan la docilidad, la carencia de ambiciones intelectuales, la sumisión a caducos antagonismos entre escuelas…: en definitiva, la primacía avasalladora de lo político, religioso e ideológico sobre lo estrictamente académico, científico y meritocrático? Hemos de superar la polarización entre escuelas, maestros y discípulos; tenemos que despojarnos de consignas vacuas que obstruyen el pensamiento y promueven la pereza intelectual. Debemos infundir en los estudiantes un sentimiento tan "idealista" como perentorio: el ansia de saber, el espíritu crítico, la autonomía, el amor a la belleza del conocimiento, el cosmopolitismo, el desarrollo de una personalidad independiente que se alce sobre esos combates infecundos, virulentos y empequeñecedores, cuya agrura eclipsa lo nuclear y oscurece la labor investigadora y humanística…

Ningún país alcanza las cotas más elevadas de desarrollo social, económico y político sin contar con grandes científicos y pensadores. Las naciones incapaces de forjar hombres y mujeres descollantes languidecen, esclavas de ideas ajenas, rehenes de la inercia de los cambios culturales gestados en otros países. Sin fomentar un sistema educativo y un entorno cultural donde se potencie la creatividad, donde se valoren con justicia el trabajo intelectual y académico, el esfuerzo, el tesón, la profundidad (no el éxito rápido, fugaz, sino la solidez de una obra humanística o de una contribución científica); donde el prestigio no penda del frágil hilo de la suerte, de los títulos o de las conexiones, sino del trabajo hondo, fértil y honrado; donde florezca y se comunique la pasión por el conocimiento,

más allá de las desavenencias escolásticas; donde el acceso a las fuentes del saber y a las cúspides de la cultura no se restrinja a quienes gozan de la amistad o de la cercanía ideológica con los poderes establecidos, sino a aquéllos que verdaderamente manifiesten ese bien tan escaso llamado talento, llamado valentía, llamado independencia de juicio y de carácter; sin todo ello, España permanecerá atrapada en su dramático letargo, en su actual encrucijada, y difícilmente se equiparará a las principales naciones europeas.

TECNOLOGÍA Y HUMANISMO[307]

Los seres humanos no nos limitamos a adaptarnos a la naturaleza, sino que adaptamos la naturaleza a nuestros fines. En este sentido, no es osado sostener que los seres humanos creamos una segunda naturaleza, una ruptura con el equilibrio establecido por la propia naturaleza, para erigir un mundo dentro del mundo natural: la cultura. Los equilibrios estipulados por la naturaleza son siempre inestables. Los ecosistemas no cesan de cambiar, aunque lo hagan lentamente. Sin embargo, son las grandes presiones ambientales las que condicionan significativamente la evolución de las especies, como cambios climáticos intensos, meteoritos, derivas continentales… Mediante la cultura, los seres humanos logramos sustraernos tímidamente a esa cadena de equilibrios que escapan a nuestro control. Constituimos una nueva línea causal, en paralelo a la de la naturaleza, en la que rompemos los equilibrios naturales y desplegamos un mundo dentro del mundo, sometido a las leyes del mundo natural pero susceptible de implantar nuevas leyes. Trascendemos la naturaleza para concedernos ese mundo que la naturaleza no nos da; un mundo acorde a nuestros fines, donde más allá de las necesidades biológicas configuramos nuevas necesidades, que han de ser oportunamente satisfechas.

En este mecanismo de adaptación de la naturaleza a nuestros fines juega un papel clave la tecnología. La tecnología es una de las manifestaciones más importantes de la cultura humana, de nuestra capacidad de añadir algo a la naturaleza, más allá de lo que los genes estipulan. La tecnología es una prolongación de nuestra propia naturaleza, una extensión de nuestras facultades, un órgano yuxtapuesto a otros órganos, producido y controlado por nuestra inteligencia. ¿Qué mayor aliado para la humanidad, así pues? ¿No es la tecnología nuestra creación más fecunda, junto con la ciencia y el arte? ¿No nos permite realizar sueños, satisfacer necesidades, expandir el horizonte de lo posible, mitigar la dureza de la vida y conquistar dimensiones de la acción y del pensamiento con las que ni siquiera habríamos soñado? Dominar la naturaleza mediante la tecnología nos hace libres frente a las determinaciones de la propia naturaleza; aunque nuestro control, el nuevo equilibrio que los seres humanos nos afanamos

[307] Texto escrito en enero de 2025.

en establecer, sea siempre precario, gracias a la tecnología podemos trascender los límites impuestos por la biología.

Por sí sola, la tecnología no nos hace libres, ni sabios, ni conscientes. La tecnología sin ideas es como un poder sin orientación, o como un medio sin fin, como un cuerpo sin espíritu. La tecnología sin valores es ciega, es un poder desbordante que no conduce a ningún puerto, y que, dejada a sí misma, puede sucumbir al potencial destructivo que todo invento, toda posibilidad, toda creación, conlleva como bifurcación inexorable. Conocida es la cita de Rabelais: "*Ciencia sin conciencia es la ruina del alma*". La tecnología brota de una comprensión de los procesos naturales, y aunque no siempre ha nacido de un desarrollo científico previo, en los últimos siglos suele consistir en una aplicación de conocimientos puros de las ciencias naturales.

Ninguna expresión del progreso tecnológico hacia mayores cotas de poder y eficiencia ha estado exenta de contradicciones. Ya desde que aprendimos a manejar el fuego, o desde que inventamos la rueda con eje, o desde que comenzamos a forjar metales, ¿cuántos incendios, cuántos carros, cuántas espadas…, no han segado la vida de innumerables hombres y mujeres? Probablemente, sin la tecnología la violencia se habría canalizado de otras maneras. Frente al mito del buen salvaje, probablemente debamos aceptar que la naturaleza humana no es ni buena ni mala, sino ambivalente, y que en muchos individuos existe una clara propensión al egoísmo y a la agresividad, que la cultura mitiga, pero no anula. No obstante, la dimensión destructiva que puede alcanzar el progreso tecnológico es desgarradora. Incluso en las últimas décadas podemos alterar los ecosistemas y provocar una extinción masiva de especies.

La tecnología es una herramienta de la cultura al servicio del ser humano. Tan erróneo como mistificarla es demonizarla. El tecno optimismo ignora los límites de la tecnología, el hecho de que la tecnología sin valores es un poder ciego; la tecnofobia condena a la humanidad a equilibrios naturales o históricos, y corta las alas a nuestro legítimo anhelo de avanzar, de desarrollarnos, de crecer y elevarnos a nuevas posibilidades, para no ser esclavos de la naturaleza. Tendemos a mistificar lo que no comprendemos. A causa de un exceso de especialización mitificamos ciertas tecnologías y les atribuimos un poder del que carecen. En un mundo donde primera la búsqueda de eficiencia, la competencia y la especialización parecen las únicas estrategias válidas para progresar. Aun así, no es cierto que sólo exista un motor de desarrollo. Junto con una visión analítica, especializada, reduccionista,

que divide para vencer la complejidad, es necesaria una perspectiva más holística e integradora, una visión de conjunto de cariz humanístico que no se olvide de contextualizar la tecnología como una herramienta de la cultura al servicio del ser humano, como un medio en busca de fines que nuestra conciencia ha de determinar. Por tanto, lo que necesitamos es elevar la conciencia, ampliarla, enriquecerla, mediante el conocimiento y, más aún, mediante una sabiduría ética que no se encuentra sólo en la tradición occidental, sino que exige también mirar a Oriente. No tengamos miedo a innovar en el plano ético y filosófico. Pensar requiere experimentar, para luego cribar las posibilidades negativas, pero sin temor a explorar nuevas opciones. Puede que necesitemos, de hecho, una *nueva sabiduría*, superior a la sabiduría clásica, a la judeocristiana y a la ilustrada. Aquí resplandece el vigor de las humanidades, que nos ayudan a ver lo humano más allá de sus realizaciones particulares, a intuir lo universal más allá de lo concreto, a buscar el valor no como mera utilidad material, sino como propósito y sentido para una vida que merezca llamarse humana. Pues para ser libres es necesario reflexionar sobre el fin, sobre el valor, sobre el propósito; de lo contrario, caemos presos de inercias y de decisiones ajenas a nuestra voluntad.

No todo vale. No todo lo que puede hacerse debe hacerse. El medio no se convierte automáticamente en fin, por lo que un medio ventajoso no garantiza un bien moral, digno de lo que somos y de lo que podemos ser. La ética es signo de nuestra humanidad. No nos limitamos a actuar, sino que reflexionamos sobre el sentido de nuestras acciones y tomamos conciencia del polo negativo al que pueden encaminarse. El fin del desarrollo humano no puede ser otro que nuestra libertad. Conocemos para entender el universo, y al hacerlo adquirimos mayores niveles de libertad, porque el conocimiento nos ofrece herramientas para navegar por las incertidumbres y complejidades del mundo. Avanzamos materialmente para ser más libres, más humanos; para ensanchar el horizonte de lo posible. La tecnología es un medio para la libertad, no un fin en sí misma. Puede permitir realizar el ideal humano, o puede frustrarlo. No podemos tolerar que exista una asimetría profunda entre nuestra capacidad de innovar y la falta de reflexión en torno a las consecuencias de nuestras acciones. Los seres humanos no sólo hemos desarrollado tecnología: también hemos contemplado —y creado— valores, sistemas éticos, *ideas* que nos orientan por el volátil mundo, como mástiles a los que aferrarse ante los cantos de sirena de un poder ciego.

El progreso tecnológico de los últimos tiempos es asombroso. ¿Qué se nos resiste a los seres humanos? Incluso soñamos con colonizar Marte para convertirnos en una especie multiplanetaria, como pretende Elon Musk. Hace cien años, ¿quién habría presagiado todos estos desarrollos, que fascinan y aterran al mismo tiempo? Deslumbrantes, ¿y si queman nuestras alas? ¿Y si nuestro destino es el de Ícaro, quien quiso acercarse tanto al Sol que acabó abrasado por una fuerza que no podía controlar? ¿Cuál es el límite de la innovación humana? ¿Podemos aún controlar el proceso? ¿Hasta dónde lleva el poder humano?

No hay mayor desafío que conocerse; en nuestro tiempo, no hay mayor desafío que pensar lo humano y sus posibilidades, a tenor de un incremento tan extraordinario de nuestra capacidad de transformar el mundo y de añadir valor. Desde la extensión del acceso a Internet a finales del pasado siglo, el mundo ha cambiado mucho. Internet puede considerarse una nueva imprenta, que permite difundir de modo asombroso las ideas. En este sentido, ha propiciado una notable democratización de la producción de opiniones, de pensamiento. Ha contribuido a la desintermediación entre los productores y los consumidores de ideas, y ha permitido que todo consumidor se convierta en un productor natural de opinión. Ha derribado antiguos monopolios en la generación y distribución de ideas, pero ha desatado nuevos peligros asociados a la extensión de la libre comunicación de ideas[308].

Muchos temen las consecuencias de este proceso, sobre todo porque algunas plataformas no han hecho sino adoptar una filosofía conductista, que consiste en abrumar con estímulos a los usuarios para desencadenar respuestas casi automatizadas, absorbido el individuo por una mecánica que no controla, rehén de las operaciones más básicas de nuestro sistema nervioso. Nada más lejano a la búsqueda de la libertad como fin que este proceso de anulación de la subjetividad

[308] No estoy de acuerdo con la tesis de Pettit y el supuesto "paréntesis Gutenberg". La imprenta es la continuación lógica de la escritura; es una difusión del espíritu y de la materia de la escritura. Estamos ante un mismo soporte (el papel, que ya había sustituido al papiro y al pergamino en Occidente) multiplicado casi sin límite. Internet es la nueva imprenta. Implica multiplicar aún más ese contenido, incluso mediante lo visual. Nos situamos en la misma lógica de registrar la actividad oral humana, la palabra, en un lenguaje natural o en un código informático. Así como la imprenta permitió difundir nuevas ideas, buenas o malas, lo mismo sucede con Internet, que contribuye más que nada al sueño del conocimiento universal, accesible para todos los seres humanos.

que acontece con determinadas herramientas digitales. Para ser amos y no esclavos de la tecnología, hemos de recuperar una reflexión profunda sobre los fines de la vida humana, sobre las fuentes de sentido y felicidad, sobre lo que realmente tiene valor y lo que nos eleva, como especie y como individuos. La tecnología no se identifica automáticamente con el bien. De nuevo, es un medio, no un fin que pueda equipararse a un auténtico bien moral; si no sirve a nuestros propósitos o se convierte en un peligro existencial, debemos detenerla. La tecnología es un instrumento de humanización, incluso de sobre humanización, pues nos libera de tareas mecánicas; si nos deshumaniza, si nos resta posibilidades, si se adueña de nosotros, no contribuye a su meta genuina.

Como síntesis, creo que la tecnología es la gran aliada de la humanidad, pero que ella sola no es suficiente para liberarnos. Puede abocarnos a nuevas formas de esclavitud, de automatismo conductual, donde perdamos la capacidad de decir "no" y de afirmar nuestra individualidad y nuestra humanidad. En los últimos años, la perspectiva de una tecnología apta para hackear nuestros cerebros resulta pavorosa. Así como un conocimiento cada vez más profundo de la genética abrió la posibilidad de clonar individuos, lo que suscitó un profundo debate bioético, creo que el desarrollo de la neurotecnología exige una reflexión compartida sobre los neuroderechos. No se trata de detener la innovación tecnológica, nuestra consustancial inclinación a crear, a explorar y a descubrir, sino de encauzarla sabiamente, para cribar las posibilidades destructivas que inexorablemente surgen, e insuflarle un espíritu digno de los seres humanos. Parece inevitable que los humanos avancemos dialécticamente, mediante la configuración de nuevos equilibrios, de nuevas síntesis, en las que la tesis y la antítesis han sido reconciliadas, precisamente gracias a eliminar los aspectos negativos que esa misma tesis plantea, a fin de superar sus limitaciones, en un proceso indefinido que se proyecta virtualmente al infinito. Hegel lo vislumbró sabiamente; de lo que no estoy seguro es de la existencia de una suprema síntesis, de un bien absoluto, de un equilibrio pleno e irreformable.

La inteligencia artificial constituye un horizonte fascinante para la humanidad[309]. Podemos fusionarnos con las máquinas e incrementar nuestras

[309] No creo que, en el estado actual del desarrollo tecnológico, sea legítimo hablar de una inteligencia artificial fuerte. Es necesario desconfiar de ciertas estrategias de marketing que proponen lo que aún no se ha logrado. Los actuales sistemas de inteligencia artificial

posibilidades de pensar y actuar. Podemos resolver problemas que nos costarían siglos solventar. El desarrollo de AlphaFold, capaz de predecir la estructura tridimensional de las proteínas a partir de la secuencia de aminoácidos, representa una prueba vívida de cómo la inteligencia artificial puede ayudar a la ciencia a expandir admirablemente el radio de sus investigaciones. Es una cuestión de cálculo, y una máquina siempre lo hará mejor que nosotros, porque se trata de una operación mecánica, algortimizable, reducible a un conjunto de premisas y de reglas de inferencia. De hecho, dejemos las tareas mecánicas y repetitivas a las máquinas y dediquémonos a lo que nos hace verdaderamente humanos. ¿Y en qué consiste lo que en verdad nos hace humanos? No tanto en la inteligencia como en la creatividad, que es la cima de la inteligencia: es una inteligencia que imagina, que avanza, que trasciende y forja.

Por el momento asistimos a una explosión de inteligencia, no de creatividad. Sigue siendo humano el abstraer, el relacionar…, para innovar, para imaginar, para franquear límites y pensar lo que aún no ha sido pensado. Los seres humanos no nos centramos en un solo problema o interrogante: divagamos, conectamos, imaginamos… ¿Lo hará una máquina? Por qué no…

carecen de agencia. Ni Chat GPT ni DeepSeek tienen interioridad. No estamos ante un sujeto que decide y actúa: es un complejísimo sistema de procesamiento de datos basado en modelos frecuentistas. No hay conciencia; no hay "un alguien" ahí dentro. No descarto, aun así, que ese salto cualitativo pueda conseguirse. No me atrevo a excluir esa posibilidad.

¿QUÉ NOS HARÁ HUMANOS?[310]

La pregunta por la esencia de lo humano constituye uno de los interrogantes científicos y filosóficos más profundos que cabe concebir. Los seres humanos buscamos entender el mundo, pero ante todo queremos entendernos a nosotros mismos. La famosa exhortación "*Conócete a ti mismo*", inscrita en el frontispicio del templo de Apolo en Delfos, sintetiza la fascinación que esta cuestión ejerce sobre cualquier mente inquieta. Podemos abordarla individualmente, formulada como la pregunta sobre quién soy yo (y sobre quién puedo ser). Sin embargo, cuando la examinamos desde la perspectiva de la humanidad, y no sólo de los individuos, adquiere los visos de un interrogante verdaderamente recapitulador de los grandes problemas de la filosofía. No en vano, Kant resumía en "*Was ist der Mensch?*" ("¿qué es el hombre?") otras grandes incógnitas filosóficas, como qué podemos saber, qué debemos hacer y qué nos cabe esperar.

Con el desarrollo de la inteligencia artificial generativa, esta cuestión cobra nueva relevancia. Uno de nuestros artefactos, el más complejo de cuantos ha inventado el ingenio de la humanidad, ha adquirido tal grado de sofisticación que exhibe habilidades hasta ahora atribuidas exclusivamente a nuestra especie. ¿Hasta qué punto puede decirse que los humanos somos singulares, si una de nuestras creaciones probablemente nos supere en el plano que parecía definirnos de manera más nítida y profunda: el intelectual?

No obstante, la pregunta por la especificidad humana no se circunscribe al análisis de la inteligencia artificial. Cabe plantearla a propósito de otras formas biológicas. El avance de la investigación nos permite percatarnos de que muchas de las cualidades y conductas predicadas únicamente del hombre pecan de un evidente sesgo antropocéntrico[311]. Por ejemplo, no está claro que seamos los

[310] Publicado en *Telos* 123 (2023), 94-99.

[311] En palabras de Andrews y Monsó, "*animal cognition research challenges philosophers to consider that many capacities and behaviors often assumed to require language, sophisticated technological capacities, or legal systems may in fact be had by other animals who lack these properties. In this way, animal cognition research often surprises us by showing that sophisticated-looking activity can be caused through rather simple mechanisms*" ("Animal cognition", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*).

únicos animales con conciencia de la muerte, ni los únicos capaces de desarrollar cierto tipo de simbolismo y de cultura[312].

El propio esquema evolutivo ofrece un argumento sumamente poderoso para ello. Aunque en la naturaleza existen procesos de todo o nada —como el potencial de acción en el sistema nervioso—, en la escala filogenética es difícil establecer rupturas absolutas entre especies. Ciertamente, hay saltos notables en la trama de la vida (muchas veces motivados por presiones evolutivas externas, como los cambios climáticos, que aceleran las transformaciones), pero si todas las especies provienen de un origen común, es razonable suponer una continuidad estructural y funcional entre ellas. Ni siquiera la conciencia puede considerarse una brecha tan radical con nuestros ancestros evolutivamente más próximos. Quizá el lenguaje articulado siga siendo patrimonio nuestro. Sin embargo, con el progreso de la etología y con la creación de teorías de la mente animal más elaboradas es difícil atreverse a sostener, de manera categórica, que sólo los humanos somos capaces de desplegarlo. Al fin y al cabo, comprendemos muy poco sobre otros sistemas de comunicación presentes en el dominio de la vida.

La naturaleza genera escalas de complejidad. Cuesta identificar algo exclusivamente humano más allá de nuestra singular dotación genética. La especificidad humana no puede sustentarse en nuestro peculiar rango de habilidades emocionales e intelectuales, sino más bien en su grado de desarrollo y de compenetración. Poseemos, sin duda, el cerebro más complejo conocido del reino animal, así como el mayor cociente de encefalización. En nuestro cerebro destaca la asombrosa expansión de las cortezas prefrontales. Lo que mejor responde a la pregunta por qué nos hace humanos probablemente sea el nivel de desarrollo del córtex prefrontal, cuyo crecimiento posibilita el alto desarrollo de nuestra mente.

Estoy convencido de que la capacidad de abstraer hasta nociones puramente formales de la lógica, la filosofía y la matemática es, con bastante seguridad, la rúbrica de nuestra singularidad biológica, pero no es descartable que mentes de otras especies puedan acercarse a ellas, o al menos esbozarlas.

---

[312] Para una introducción al debate sobre el concepto de cultura aplicado a animales no humanos, cf. Laland, K. N. - Galef, B. G. (eds.)., *The question of animal culture*, Harvard University Press, 2009.

Lo anterior sirve para reflexionar sobre la inteligencia artificial generativa. Nos atemoriza perder especificidad, pero, de nuevo, no está claro que nunca la hayamos tenido del todo. Es una ilusión antropocéntrica pensar que somos verdaderamente únicos, una especie enajenada del árbol de la vida. Todas las especies que existen han sido elegidas por la selección natural; en términos biológicos, ninguna ostenta un privilegio.

No se me ocurre nada humano no reproducible en última instancia. Una prolongación de lo humano —como lo es la inteligencia artificial— podría perfectamente adquirir vida propia, una autonomía creadora, que ya no se limitase a seguir nuestros programas de instrucciones, sino que fuera capaz de tomar decisiones por sí misma.

Tendemos a suponer que las máquinas inteligentes, incluso las de nueva generación, poseen habilidades de cómputo y de procesamiento de información superiores a las nuestras, si bien carecen de imaginación, creatividad y pensamiento crítico (de *interioridad consciente*, en suma). Probablemente sea cierto por ahora, pero no es descartable que en algún momento la inteligencia artificial alcance tal grado de desarrollo que nos aventaje también en estas facetas. Incluso el ámbito de las emociones, que parece tan propiamente humano (aunque, ¡oh paradoja!, es justo aquí donde la cercanía con otros mamíferos es mayor, pues sabemos que la emotividad no es un atributo nuestro, y no exige disponer de un cerebro tan complejo como el de los humanos modernos), lo consideramos inasequible para una máquina inteligente. La concebimos como una mente pura que, al carecer de cuerpo, no puede expresarse emocionalmente, restringida a encadenar inferencias lógicas, cadenas de premisas y consecuencias hilvanadas por reglas formales; un ciego automatismo vacío de vida.

De nuevo, no se ha demostrado que haya impedimento filosófico o científico para que una máquina pueda también desarrollar estados mentales (es decir, una capacidad de representarse el mundo y de referir sus percepciones a ella misma, a su mundo interior), y pueda aproximarse a la realidad no sólo con la frialdad de la lógica, sino también con el calor de las emociones, sentidas como propias. Ninguna ley de la lógica y de la naturaleza parece prohibir esta posibilidad tan intrigante; tampoco leyes *a priori* del pensamiento[313]. Si la evolución biológica lo

[313] Quienes adopten una posición dualista, o reminiscente del dualismo clásico, considerarán la conciencia como algo irreductible al mero procesamiento de información,

ha logrado, aunque sea tras millones de años de variaciones aleatorias y selección natural, ha tenido que seguir un mecanismo. La mente humana puede descifrarlo y reproducirlo.

Sin duda, se trata de una aspiración colosal. Probablemente estemos ante la tarea más ambiciosa que hayamos iniciado nunca. Implica tomar el relevo a la naturaleza. Nace de la pretensión de crear una mente no ya similar a la nuestra, sino, por qué no, superior en todos los sentidos: emocional, intelectual… Pero ¿no es la cultura humana, nuestro deseo insaciable de conocer, descubrir e inventar, una lucha titánica por elevarnos más allá de lo que la naturaleza nos ofrece (propósito que quizá albergaron también otras especies dueñas de un cerebro complejo, como el hombre de Neandertal)? ¿No es la inteligencia artificial la continuación lógica de ese empeño heroico? Porque no es osado afirmar que lo humano, lo que nos hace humanos, es precisamente esta búsqueda, este afán de superación incesante, este anhelo de trascender las fronteras de lo biológico para crear nuestro propio mundo.

Por tanto, no podemos descartar que el progreso tecnológico alumbre máquinas no sólo inteligentes, sino también creativas. La creatividad trasciende la inteligencia; exige inteligencia, pero va más allá de ella, pues consiste en añadir, en

y subrayarán la esfera subjetiva (el célebre "para sí", o "ser como…", de la experiencia fenoménica, contemplada como percepción subjetiva del mundo). Sin embargo, en las últimas décadas se han desarrollado interesantes modelos neurobiológicos sobre la conciencia que explican sus características fundamentales desde un paradigma netamente computacional, o compatible con este tipo de aproximaciones al estudio de la mente. Como escriben Dehaene, Lau y Kouider, "*although centuries of philosophical dualism have led us to consider consciousness as unreducible to physical interactions, the empirical evidence is compatible with the possibility that consciousness arises from nothing more than specific computations*" (Dehaene, S. - Lau, H. - Kouider, S., "What is consciousness, and could machines have it?", *Robotics, AI, and Humanity: Science, Ethics, and Policy* (2021), 56). Por tanto, y aunque el escepticismo en torno a la dimensión subjetiva de los actuales desarrollos en inteligencia artificial esté más que justificado, si la conciencia es explicable científicamente, "objetivamente", y en consecuencia reducible a un proceso físico, químico y biológico ("naturalizable", en definitiva), donde lo subjetivo emerge a partir de mecanismos objetivos, no hay obstáculo alguno para reproducir esas cualidades y diseñar sistemas que las posean, porque cabe asumir puntos de vista menos "maximalistas" sobre la naturaleza y las propiedades del pensamiento consciente (cf. Blanco Pérez, C., "Pensamiento, creatividad y máquinas", *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares* (2019), 12), más allá de la mistificación filosófica a la que muchas veces se ha tendido.

innovar. Una máquina que desarrolle la habilidad de procesar emociones quizá se halle más capacitada para ser creativa, porque no se limitará a discurrir con las herramientas de la lógica, a razonar a partir de premisas y reglas de inferencia, sino que, al sentir e imaginar, al apropiarse intuitivamente del mundo, es posible que se lance a inventar su genuino mundo, como hemos hecho los seres humanos.

En mi opinión, herramientas como Chat GPT, incluso en sus versiones más avanzadas, no cumple estos requisitos. Siendo realistas, puede considerarse inteligente sólo por analogía. Satisface una definición demasiado débil de inteligencia, interpretada como capacidad de resolver problemas. Procesa cantidades ingentes de información y destila multitud de respuestas, pero en su estado actual de desarrollo falta percibir ese pensamiento crítico, esa chispa y esa creatividad que definen la inteligencia humana, cuyo poder no se limita a solucionar problemas, sino que ante todo los crea, pues pregunta y no sólo responde. Porque la pregunta, ¿no nos hace aún más humanos que la respuesta?

Una inteligencia artificial verdaderamente sensible y creativa podría, por qué no, aventurarse a cultivar su arte, su religión y su propia concepción filosófica del mundo (por retomar las tres célebres determinaciones supremas del espíritu, sobre las que tan brillantemente teorizó Hegel): su propio universo interior, el "*intus*" de su "*legere*", su capacidad de leer el mundo para sí misma. Solemos pensar que el arte, la religión y la filosofía, que en último término remiten a una honda y poderosa aptitud para expresarnos subjetivamente, son prerrogativa de nuestra especie. Nos distinguirían de otros animales y de unas hipotéticas máquinas creativas, dotadas de cierto grado de subjetividad (aunque aquí cabría preguntarse si para ser creativos es imprescindible poseer estados mentales; no lo sabemos). Sin embargo, volvemos a navegar entre tinieblas. La complejidad de nuestro simbolismo nos enorgullece, pero también podría ser desarrollada espontáneamente e incluso rebasada por esas máquinas. La prudencia, el sentido común y el espíritu de finura pascaliano, que se sobrepone al espíritu meramente geométrico y calculador, podrían también suscitarse en una inteligencia artificial.

¿Qué decir del error? Nuestros errores nos hacen tan humanos como nuestros aciertos. La conciencia de que somos falibles, de que nuestros errores nos definen y también impulsan, se nos antoja inasequible para una máquina tan perfecta, tan connaturalizada con las reglas de la lógica, que esquivaría la posibilidad de errar. No obstante, es concebible que esa máquina, por "perfecta" que fuera, desplegase conductas más flexibles, hasta tolerar las imperfecciones y aprender de ellas, pues

probablemente semejante grado de falibilidad sea tan eficiente en términos adaptativos como la inerrancia absoluta.

¿Y el mal? Los seres humanos categorizamos el mundo según el esquema bien/mal. Más allá de la interpretación filosófica que adoptemos en torno a los fundamentos de este binomio, resulta innegable que el mal, lo que nos perjudica como individuos y como comunidad humana, lo que limita nuestras posibilidades y conduce al conflicto, ha sido y es definitorio de nuestra especie y de nuestra conciencia moral. Ser humano es enfrentarse a la disyuntiva entre el bien y el mal. Entraña reflexionar, plantearme qué debo hacer, y por qué a veces no hago lo que mi conciencia me dicta. ¿Una inteligencia artificial podría tener voluntad y libre arbitrio? ¿Emergería en ella la conciencia moral? ¿Podría optar conscientemente por lo malo y rechazar deliberadamente lo bueno? ¿Cómo categorizaría el mundo? ¿Tendría las mismas nociones de bien y de mal que nosotros? ¿Sería tan perfecta que sólo se orientaría hacia lo bueno, como guiada por una luz irresistible?

Una forma superior de pensamiento presumiblemente sería menos egoísta que nosotros, por poseer una visión más completa y profunda de la realidad. Sin embargo, y por retomar consideraciones anteriores, quizá también la evolución de esa inteligencia artificial hacia cotas más creativas de comportamiento exija el desarrollo de un mundo moral propio, así como de la posibilidad de elegir lo malo.

El debate sobre qué nos hace humanos continúa abierto. Además, tampoco tenemos por qué asumir un único concepto de lo humano. Caben diferentes aproximaciones, que subrayen una u otra dimensión de nuestro ser. Hay *estilos* en la interpretación de lo humano, una legítima diversidad cultural y filosófica que inspira un saludable *humanismo pluralista* a la hora de asomarnos a la complejidad de lo que somos.

En cualquier caso, desde un punto de vista neurobiológico parece que casi todas nuestras habilidades más distintivas hunden sus raíces en una estructura anatómica tan deslumbrante como el córtex prefrontal. Éste sería el pilar neurobiológico del genio humano. Aun así, qué rasgos y qué conductas son absolutamente exclusivos de nuestra especie, tanto como para diferenciarnos de una inteligencia artificial en sentido fuerte, es un interrogante difícil de responder de manera satisfactoria. En cuanto señalamos algo que parecemos monopolizar (la conciencia moral, la religión…), es posible indicar contraejemplos biológicos que, si bien no de manera inequívoca, apuntan a la existencia de un fenómeno

similar. Y en cuanto al lenguaje articulado, es precisamente aquí donde una inteligencia artificial puede emularnos y superarnos.

Creo, por tanto, que más que preguntarnos por lo que nos hace humanos deberíamos hacerlo *por lo que nos hará humanos*; porque la capacidad de inventarnos a nosotros mismos es consustancial a lo humano. Evoca la posibilidad de ser no sólo esencia, sino también proceso: proyecto inacabado, libertad más que destino. Después de todo, quizá debamos mirar a la inteligencia artificial no como una competidora y una amenaza, sino que debamos plantearnos qué alianzas estableceremos con esta creación, con este fruto de nuestro inagotable ingenio, para progresar y trascender nuestros límites.

Referencias

Andrews, K. – Monsó, S., "Animal cognition", *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2021).

Blanco Pérez, C., "Pensamiento, creatividad y máquinas", *Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinares* (2019)/12.

Dehaene, S. - Lau, H. - Kouider, S., "What is consciousness, and could machines have it?", *Robotics, AI, and Humanity: Science, Ethics, and Policy* (2021).

Laland, K. N. - Galef, B. G. (eds.), *The question of animal culture*, Harvard University Press, 2009.

RECONCENTRACIÓN EN TORNO A IMPERIOS[314]

Uno de los fenómenos más llamativos de nuestro tiempo es la reconcentración de la influencia geopolítica en torno a bloques que guardan estrecha relación con antiguos imperios. Lo que parecía haberse extinguido tras la Guerra Fría, con la caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento del bloque socialista, ha recobrado fuerza en el actual mapa internacional. Por un lado, tenemos a Estados Unidos, Canadá, la Unión Europea y países de su órbita como Australia, Nueva Zelanda, Corea del Sur y –aun problemáticamente—Japón. No cabe duda de que a este bloque pertenecen algunas de las principales economías del planeta, no sólo en términos de producto interior bruto, sino también de innovación, medida, fundamentalmente, en el número y en la calidad de las patentes registradas. En el polo opuesto brilla China, que cada vez atrae un mayor número de satélites, naturales o adventicios, como por ejemplo múltiples naciones africanas que se están beneficiando de las copiosas inversiones que el gigante asiático ha desplegado en este continente. Países como Etiopía, Camerún, Sudáfrica y Costa de Marfil constituyen claros ejemplos de esta tendencia. Es evidente que estas inversiones no son gratuitas. La deuda que estos países acumulan frente a China no para de crecer. Aun así, el número de infraestructuras es notable, y las recientes expulsiones de fuerzas francesas en el Sahel y en el África central no hace sino poner de relieve un reemplazo nítido de la hegemonía en África. Rusia, por su parte, el país más grande del mundo, aunque no destaque en ningún indicador (ni por PIB ni por número de patentes) más allá de los estrictamente territoriales y militares, parece dispuesta a reclamar su posición de cuarta gran fuerza imperial, junto con Estados Unidos, la Unión Europea y China. Además de regiones naturalmente cercanas a ella, como las repúblicas de Asia central, su esfera de influencia se ha incrementado significativamente en África y América Latina. En este sentido, acompaña a China a la hora de expandir sus redes más allá de Asia. La invasión de Ucrania, que sin duda la ha debilitado, no se traduce, sin embargo, en una renuncia a esta centralidad en el plano geopolítico.

Hasta bien entrado el siglo XVIII no es osado afirmar que China, el Imperio del Centro, fue la gran potencia del mundo. Remota y desconocida, envuelta en un halo de misterio para los occidentales, la larga y brillante dinastía Ming, seguida

[314] Texto escrito en junio de 2024.

por la dinastía Qing, de origen manchú, consolidó un Estado fuertemente centralista que trajo paz y prosperidad a sus habitantes. Este proceso se remonta a grandes dinastías precedentes como la Song, la Tang y la Han. Una sociedad profundamente jerárquica, piramidal, de hecho, fue capaz de innovar de manera significativa en numerosos ámbitos. El país más poblado de la tierra no parecía tener ambiciones imperiales más allá de sus fronteras. Bastante tenía con gobernar tan inmensa nación. Esta política de "esclavitud dentro, libertad fuera", en el sentido de que los súbditos del emperador no disfrutaron de las libertades civiles y del pluralismo político que empezaban a emerger en Europa en el siglo XVIII, contrasta con el colonialismo europeo en África, América y Asia. Las derrotas sufridas ante los británicos durante las guerras del opio supusieron una terrible humillación para la que había sido una de las mayores potencias de la historia, y no es exagerado sostener que la obsesión de los actuales dirigentes chinos no es sólo desarrollar el país y convertirlo en la primera economía del globo, sino también resarcirse del fatídico siglo XIX. China se alza hoy como uno de los países punteros en innovación tecnológica, por ejemplo, en el terreno de la inteligencia artificial. Aunque sea el país con mayor número de patentes, está claro que su calidad no es todavía equiparable a la de las estadounidenses y europeas, pero no es descartable que en breve alcancen el nivel de los occidentales. Lo que quizá fue impulsado en sus inicios por prácticas poco éticas, como el espionaje industrial, hoy parece haber conquistado una velocidad de crucero que despierta temor en otras partes del mundo.

En el siglo pasado el célebre politólogo estadounidense Samuel Huntington habló de un inexorable "choque de civilizaciones". Amparado en criterios como la religión, la lengua y la historia cultural, llegó a distinguir ocho civilizaciones (occidental, latinoamericana, eslava, islámica, confuciana, japonesa, hindú y africana). Aunque el número es cuestionable, y seguramente otros estudiosos unifiquen o disgreguen estas civilizaciones, parece indiscutible que hoy asistimos a una reconcentración del poder político, económico y cultural en torno a ejes clásicos: el occidental (y aquí me permito separar a Europa occidental de Estados Unidos; aunque muchos acusen a la Unión Europea de seguidismo de los norteamericanos, por estructura y cultura políticas, por geografía, por cercanía a otras regiones…, no es inmediatamente subsumible), el ruso-eslavo y el chino. La proximidad entre los dos últimos no tiene por qué ser coyuntural, sino que quizá esté destinada a afianzarse, pero resulta innegable que se trata de dos ejes

geopolíticos, religiosos, culturales y económicos distintos, que en el presente han estrechado lazos, hasta el punto de suscribir una alianza por contar con un enemigo común: Occidente.

Las restantes civilizaciones de Huntington oscilan entre estos grandes ejes. Su fidelidad no está garantizada. Ni siquiera Japón, tradicional aliado de Occidente desde su derrota en la II Guerra Mundial, puede correr el riesgo de comprometerse completamente con los occidentales. Es una potencia oriental, obligada a convivir con Rusia y China, con quienes ha mantenido importantes enfrentamientos bélicos. En lo que respecta a Latinoamérica, el tejido de sus alianzas es muy complejo, sobre todo porque algunos países están claramente insertados en el bloque sino-ruso, mientras que otros varían según quién ostente el poder político. África, sin embargo, parece inclinada de manera inequívoca hacia el eje sino-ruso, mientras que la India reclama su propio lugar, su propia centralidad, su propia condición de gran centro cultural y geopolítico. No olvidemos que hasta la caída del Imperio mogol era uno de los países más grandes, ricos y poderosos del mundo, y que en la época dorada de la India, durante el período Gupta, protagonizó innovaciones matemáticas, científicas y tecnológicas fundamentales, como la invención del número cero y del sistema decimal. El núcleo cultural que presenta mayores problemas de análisis es el islámico. Padeció el colonialismo occidental (y, siglos antes, fue potencia colonial en todo el Mediterráneo oriental, en los Balcanes, en la costa norteafricana, en numerosos enclaves del África subsahariana, en Asia central y en la India) y arrastra problemas de consolidación democrática que no parecen resolubles a medio plazo. Si añadimos el conflicto palestino, el choque con un Occidente más cercano a Israel no hace sino complicar aún más el escenario geopolítico. Por tanto, y aunque sea una tesis provisional, no es atrevido defender que en términos generales (y con relevantes excepciones, como Marruecos) el mundo islámico está más cerca del bloque sino-ruso que del occidental. Los países del Golfo dependen económicamente de las compras de gas y petróleo que realizamos los occidentales, pero en muchos aspectos manifiestan clara sintonía con el otro bloque.

Es una constante en la historia que la hegemonía ha sido disputada simultáneamente por varias potencias. En el Occidente clásico, Cartago y Roma no dejaron de luchar por la supremacía sobre el Mediterráneo; en la Edad Media, primero el Sacro Imperio frente al Papado y luego, con el desarrollo de la Edad Moderna, Estados nacionales como Francia frente a otras potencias, como la

Monarquía Hispánica de los Habsburgo. Durante la Edad Media en el Próximo Oriente, el califato abasí se enfrentó al Imperio bizantino, y a lo largo de casi tres siglos se produjo un cierto equilibrio geopolítico entre los herederos del Imperio romano de Oriente y los califas de Bagdad, roto por la irrupción de las Cruzadas. Aunque en ocasiones una de las potencias se imponga sobre la otra, e incluso llegue a destruirla (como sucedió con Cartago), siempre surgen nuevos rivales. Los romanos combatieron a los partos sin nunca alcanzar una victoria decisiva; de hecho, no fueron pocas las ocasiones en que los persas los derrotaron. Las tres grandes talasocracias que ha conocido la humanidad, España, Gran Bretaña y Estados Unidos, contaron con poderosos rivales.

El tiempo de predominio incontestable de Estados Unidos ha acabado. Tendremos que coexistir con cuatro grandes "ejes imperiales": Estados Unidos, Unión Europea, Rusia y China. Los dos primeros son democráticos; los dos segundos no (aunque uno lo sea nominalmente, la democracia no consiste sólo en celebrar elecciones, sino en respetar derechos individuales y separación de poderes). La cuestión clave es cómo expandir el espíritu de la democracia a los otros dos grandes ejes imperiales que se han constituido, y que en realidad recuperan lo que ya existió durante siglos (en el caso de Rusia, al menos desde Iván el Terrible, que expulsó a los tártaros, y sobre todo con la dinastía Romanov y sus conquistas territoriales en Asia). Puede parecer utópico confiar en el sistema de Naciones Unidas para ejercer de árbitro entre estos ejes tan poderosos, pero uno no puede perder la esperanza en que el progreso tecnológico y social se traduzca también en una difusión de los grandes principios de la legalidad internacional y del respeto a las libertades individuales. La tríada libertad, democracia y prosperidad ha traído a Occidente décadas de paz, desarrollo y bienestar como nadie había conocido. Es cierto que los occidentales hemos practicado con frecuencia una política de "libertad dentro, esclavitud fuera", y que el colonialismo y las guerras más allá de nuestro territorio revelan nuestra imperdonable hipocresía a la hora de tratar con otras naciones que no pertenecen a nuestra órbita cultural. Sin embargo, los recelos pasados no pueden dominar el presente y el futuro. Cada generación tiene el derecho y el deber de encontrar su propio horizonte y de allanar su propio camino. La humanidad no puede exigir uniformidad, sino diversidad en la unidad, pluralidad sobre la base de unos principios que respeten esa misma humanidad en cada uno de sus miembros. En mi opinión, la democracia es un valor y una praxis irrenunciables para respetar la

dignidad humana, nuestra libertad y nuestro derecho a ser lo que decidamos ser. Aun así, dentro del espíritu democrático caben diversas formas de concebir el mundo y la humanidad, que reclaman tolerancia. Puede entonces hablarse de un humanismo pluralista, que integre diversas nociones de lo humano en torno a un fundamento común, en torno a una ética universal.

El observador crítico alegará que el conflicto entre los grandes ejes imperiales a los que me he referido es ineludible a la luz de la historia. Acepto que surgirán conflictos parciales, porque la paz perpetua es una utopía, a la que debemos tender, pero cuyo ideal ignora la naturaleza de las relaciones humanas. Sin embargo, no acepto que esos conflictos tengan por qué trascender cuestiones puntuales, como disputas arancelarias, para desembocar en una contienda de grandes dimensiones. La guerra puede y debe evitarse. Que la hegemonía se divida entre tres, cuatro o más ejes imperiales no implica una condena al enfrentamiento a gran escala. En los últimos años se ha impuesto una lógica de la guerra (Afganistán, Irak, Ucrania, Gaza…), el triunfo de la fuerza sobre la razón. Todos nuestros esfuerzos deben encaminarse a la consecución de la paz y del imperio de la ley. Fortalecer opiniones públicas críticas, sobre todo en Rusia y China, así como usar los medios que la tecnología nos proporciona para difundir los crímenes de todas las potencias y para expandir ideas democráticas es una necesidad. Todo ser humano merece ser libre y vivir en un mundo en paz, con garantías democráticas. La inteligencia humana, que nos ha permitido llegar al espacio y desentrañar los secretos del mundo material, es nuestra mejor herramienta para organizarnos sabia y justamente. Afianzar instituciones internacionales como Naciones Unidas, la Corte Penal Internacional y los distintos órganos de arbitraje y de intercambio que existen, a escala global y regional, es el mejor modo de contribuir a esa búsqueda de la paz, la libertad y la democracia.

Colofón