

Javier Hernández-Pacheco  
Obras, volumen XIV

# METAFÍSICA

O de cómo entre el ser y el no ser,  
se dan todas las cosas



Sevilla 2011

Copyright © Javier Hernández-Pacheco  
ISBN: 9781093750751  
Independently published by Amazon KDP  
Sevilla 2019

Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten

(Si nos tomásemos en serio la filosofía, no habría nada más digno que disertar sobre Aristóteles)

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*



# ÍNDICE

## PALABRAS DE ADVERTENCIA, MÁS QUE PRÓLOGO..... 11

### I. DE VERBO

#### *Ontología y forma del lenguaje*

§ 1. El ser es y el no ser no es, ¿cierto? .....	15
§ 2. ¿Por qué el ser?.....	17
§ 3. El giro lingüístico .....	20
§ 4. El lugar privilegiado o punto de partida .....	22
§ 5. La forma del lenguaje.....	24
§ 6. Pero, ¿tiene forma el lenguaje? .....	26
§ 7. El lenguaje como <i>legein</i> .....	28
§ 8. De la <i>lectio</i> a la <i>conceptio</i> : lo abstracto .....	30
§ 9. El logos como apophansis .....	31
§ 10. La <i>idea</i> .....	33
§ 11. <i>Idea</i> y apariencia. ....	35
§ 12. Ser y parecer .....	37
§ 13. Lenguaje y verdad (I).....	39
§ 14. Lenguaje y verdad (II). Ontología .....	42
§ 15. Ontología y análisis lingüístico .....	43
§ 16. Identidad, atribución, existencia.....	44
§ 17. <i>Tode ti</i> .....	45
§ 18. La <i>idea</i> como <i>ousía</i> . Matices del análisis lingüístico .....	47
§ 19. <i>Ti kata tinós</i> .....	49
§ 20. ¿A qué se refiere el lenguaje?.....	51

### II. DE ENTE

#### *Qué significa que algo es*

§ 21. El ente como substancia .....	53
§ 22. <i>Ousía</i> , <i>hypokeimenon</i> , <i>tode ti</i> .....	55
§ 23. Lo ostensible y lo comprensible .....	56
§ 24. <i>Apophansis</i> y predicación .....	59
§ 25. <i>Physis</i> y <i>logos</i> .....	60
§ 26. <i>Physis</i> , <i>logos</i> y <i>arkhé</i> .....	62
§ 27. ¿Qué significa ser? .....	64
§ 28. El ser como actividad .....	66
§ 29. <i>Tathandlung</i> .....	68

§ 30. Ser, existencia, actividad .....	69
§ 31. Dinamismo ontológico .....	72
§ 32. El verbo de los verbos .....	74
§ 33. La actividad como perfección (I) .....	75
§ 34. La actividad como perfección (II) .....	77
§ 35. La actividad, infinita de suyo .....	78
§ 36. ¿Es Dios un ente? .....	80
§ 37. Los límites del ser y el ser como límite: el <i>ontos on</i> .....	85
§ 38. Si algo es, Dios existe .....	86
§ 39. ¿Qué significa «A es»? .....	88
§ 40. ¿Qué significa «S es P» .....	90
§ 41. El predicado como medida del ser .....	91
§ 42. ¿Es toda determinación una negación? .....	93
§ 43. El ente en potencia .....	95
§ 44. La actividad del ente en potencia .....	97
§ 45. El ser no es devenir, pero sí al revés .....	98
§ 46. La forma de ser .....	100
§ 47. Forma de ser, forma de no ser, forma de vida .....	101
§ 48. La forma substancial .....	103
§ 49. La forma: de idea a actividad .....	106
§ 50. De nuevo: la informalidad de la forma .....	108
§ 51. La causa formal .....	109
§ 52. La causa eficiente .....	110
§ 53. La causa final .....	111
§ 54. La causa material .....	113
§ 55. ¿Qué es el cuerpo? .....	115
§ 56. ¿Hay de verdad cuatro causas? .....	116

### III. DE RERUM NATURA

#### *La articulación principal de la realidad*

§ 57. La <i>physis</i> como reflexión .....	119
§ 58. <i>Realitas</i> .....	120
§ 59. La <i>Physis</i> y el <i>Theos</i> .....	122
§ 60. Primer motor, fin último .....	125
§ 61. La vida .....	127
§ 62. La realidad y la termodinámica .....	129
§ 63. $F=ma$ , ¿cierto? .....	131
§ 64. La actividad como reflexión .....	133

§ 65. Transformar la materia en cuerpo .....	135
§ 66. Incorporación y propiedad.....	137
§ 67. El ente como significación.....	139
§ 68. Dinámica formalizadora .....	140
§ 69. La materia como desintegración.....	142
§ 70. La espacialidad .....	143
§ 71. El cambio.....	144
§ 72. El tiempo .....	145
§ 73. Otra vez la vida, <i>contra materiam</i> .....	149
§ 74. Vida y reflexión .....	151
§ 75. La vida y la muerte .....	153
§ 76. Reproducción y evolución .....	155
§ 77. Materia y particularidad .....	158
§ 78. Determinación y autodeterminación .....	160
§ 79. Identidad y diferencia .....	162
§ 80. Carácter y originalidad .....	164
§ 81. En qué se parece todo a Dios.....	166
§ 82. Reflexión y corporalidad .....	169
§ 83. Reflexión y vitalidad .....	171

#### **IV. DE VERITATE**

##### *La manifestación de lo real*

§ 84. Reflexión y pensamiento.....	175
§ 85. Relación y pensamiento .....	176
§ 86. <i>Noesis noeseos</i> .....	177
§ 87. Experiencia.....	179
§ 88. <i>Das Ich denke überhaupt</i> .....	181
§ 89. No existe la conciencia, sí la autoconciencia .....	182
§ 90. La situación de la experiencia .....	184
§ 91. El carácter empírico .....	186
§ 92. El fenómeno .....	188
§ 93. El concepto.....	191
§ 94. Fenómeno y concepto .....	193
§ 95. El objeto como constructo .....	194
§ 96. El juicio como «lugar» de la verdad .....	196
§ 97. La doble reflexión del <i>logos</i> .....	198
§ 98. Ser y pensar.....	200
§ 99. Fenómeno y nóúmeno .....	202
§ 100. <i>Illud quod primum cadit in intellectu est ens</i> .....	204

§ 101. <i>Quodammodo omnia</i> .....	207
§ 102. El juicio final.....	210
§ 103. El ser como abstracción.....	212
§ 104. El ser y la nada.....	215
§ 105. El ente y la esencia.....	219
§ 106. El verdadero sentido de lo abstracto.....	220
§ 107. El sentido trascendental de la verdad.....	223
§ 108. El origen del lenguaje.....	225
§ 109. Los límites de la reflexión lógica.....	229
§ 110. La inadecuación de la verdad.....	232
§ 111. La inadecuación del objeto consigo mismo.....	233
§ 112. La inadecuación sujeto-objeto.....	236
§ 113. La inadecuación del sujeto consigo mismo.....	237
§ 114. Ser e idealidad.....	238
§ 115. La luz.....	239
§ 116. El intelecto agente.....	241
§ 117. ¿Con qué se adecúa el pensamiento verdadero?.....	248
§ 118. ¿Hay una representación sensible?.....	250
§ 119. Verdad y crítica.....	252
§ 120. Opinión y verdad: filosofía.....	253
§ 121. Verdad e interpretación.....	256
§ 122. Ontología y hermenéutica.....	258
§ 123. Ser y dialéctica.....	260
§ 124. Pensar y dialéctica: sensación y memoria.....	262
§ 125. El saber como proceso.....	263
§ 126. Sujeto y substancia.....	264
§ 127. El conocimiento como liberación.....	266

## V. DE BONO

### *La pasión de existir*

§ 128. Ser es querer.....	269
§ 129. Voluntad y afán.....	271
§ 130. <i>Hóresis</i> .....	272
§ 131. Juego.....	274
§ 132. Voluntad de señor, envidia de esclavos.....	275
§ 133. La libertad.....	278
§ 134. El reino de los fines.....	281
§ 135. Seréis como dioses.....	284



§ 136. Fausto o Epicuro .....	287
§ 137. Estoicismo .....	289
§ 138. Ser es deber ser.....	291
§ 139. La forma como deber .....	292
§ 140. Vivir es un placer .....	295
§ 141. La alegría de vivir .....	297
§ 142. La felicidad .....	299
§ 143. La felicidad y el tiempo .....	300
§ 144. La vida lograda como «gracia».....	301
§ 145. Deber y moralidad .....	304
§ 146. Deber y naturaleza.....	306
§ 147. La forma moral (I) .....	308
§ 148. La forma moral (II) .....	311
§ 149. Conciencia moral.....	314
§ 150. La mala conciencia .....	316
§ 151. El pecado original.....	319
§ 152. Existencia y perdón .....	322
§ 153. Gracia y existencia .....	327
§ 154. Virtud .....	331

## **VI. DE PULCHRO**

### *Ideal y sensibilidad*

§ 155. El bien y la belleza .....	337
§ 156. ¿Es Dios bello? .....	340
§ 157. Sentido lógico de la belleza.....	341
§ 158. La belleza como engaño.....	343
§ 159. El arte como expresión del absoluto.....	344
§ 160. Arte y moralidad .....	345
§ 161. Belleza, utilidad, naturalidad .....	347
§ 162. Belleza, respeto y amor.....	349
§ 163. Belleza y contemplación .....	355

## **VII. DE SACRO**

### *La presencia del Absoluto*

§ 164. Otra vez el reino de los fines.....	359
§ 165. Lo público y lo sagrado.....	360
§ 166. El arte como expresión de lo absoluto.....	365
§ 167. La poesía y la esencia erótica del mundo.....	366

§ 168. Cultura .....	369
§ 169. Cultura, sacralidad, explotación .....	373
§ 170. Esteticismo y religión .....	376
§ 171. Arte y terrorismo .....	380
§ 172. La iconoclastia .....	382
§ 173. Filosofía y muerte de Dios .....	383
§ 174. En espíritu y en verdad .....	386

## PALABRAS DE ADVERTENCIA, MÁS QUE PRÓLOGO

El último libro que publiqué, *El duelo de Athenea*, resultó de parto editorial tan penoso, tan largo, tan humillante (¿qué hay de lo mío?), que me dije a mi mismo que se habían acabado mis relaciones con ese mundo editorial. Que, total, para que no los lea nadie y queden en alguna biblioteca familiar para enseñar a los nietos las cosas (ininteligibles) que escribía el abuelito, trece libros son suficientes (y encima no me dan los «tramos»). Pero hoy tenemos internet, que así se convierte en consuelo del autor frustrado, sin ninguna necesidad de molestar a sufridos editores que no ganan un duro conmigo. Y entonces me dije: ha llegado el momento de que escribas lo que te dé la gana. Y lo he hecho.

¿Por qué una *Metafísica*? En primer lugar, porque con eso estoy seguro de que ningún editor me lo publicará, y que así no caeré en la tentación de empezar a buscar subvenciones, mandar cartas y recorrer despachos. Luego, porque me parece un homenaje a quien, aunque sea aún con un estilo tentativo, incluso a veces balbuciente, no pocas contradictorio y en general caótico, puso a la filosofía con toda rotundidad en la insegura senda de la especulación acerca de los principios de las cosas. Después de proclamar con todo entusiasmo en los libros lógicos el principio del *tertio excluso*, se dedicó con entusiasmo no menor a una filosofía primera en la que describe lo que está entre el ser y el no ser. Porque, claro, eso tercero que la lógica excluía resultábamos ser... nosotros mismos. Pese a ello, o gracias a lo cual —cito a Hegel en la entradilla de la segunda página—, si nos tomásemos en serio la filosofía no habría nada más digno que disertar sobre Aristóteles. Y como creo que eso es verdad, pues es lo que he hecho. Por último, escribo esta *Metafísica*, porque es el título más bonito que, a medias entre Andrónico de Rodas y la casualidad, se inventó para un libro de filosofía. Como además el Estagirita, que lo escribió, no tiene los derechos de autor, y el que los tiene no escribió el libro, pues lo considero de libre disposición, como tantos otros que desde Teofrasto lo han vuelto a usar.

Decir que hay que reescribir la *Metafísica* como lo haría Aristóteles si viviese a principios del siglo XXI, me parece la majadería más pretenciosa para justificar una obra filosófica. Ni voy a incorporar los grandes descubrimientos científicos, ni toda la reflexión posterior que sería relevante para esa reedición. Confieso, pues, que no tengo ni idea de cómo volvería hoy Aristóteles a reescribir sus libros, sino sólo de cómo me ha apetecido escribir a mí el mío, ciertamente reconociendo esa deuda, incluso devoción, pero sin renunciar a mi arbitrariedad especulativa. Y es que, entiendo, la hermenéutica filosófica es el reino de la libertad; así que cuando un pensador dice algo en el ágora público, asume con resignación la posibilidad de que cualquiera venga pretendiendo decir lo que él «quiso decir».

Si hay, como creo, un cielo filosófico, no es difícil imaginarlo como una tertulia donde los grandes clásicos —Hegel y yo creemos que ciertamente presididos, con rabia de Platón y Heidegger, por Aristóteles—, tomen asiento y comiencen a discutir entre ellos. Pero de modo que se nos dé ahora a cada uno el protagonismo de resumir la discusión y proponer «transaccionales», esto es, fórmulas que, sentadas las divergentes tesis, intenten concitar un ulterior acuerdo. Pues bien, esto es lo que, modestamente, he pretendido en estas páginas.

Con éxito evidentemente limitado, dada la parquedad de mis saberes y el a veces voluntarismo de mis interpretaciones. Pero sí creo que con un mérito, que es haber intentado formular las tesis de unos de forma que encuentren un suelo en el que comunicar con las de otros; de forma también que incluso se pueda colegir que casi nunca es tan distinto lo que esos grandes pensadores dicen. Habría quien se enfadase conmigo. Por ejemplo Spinoza, Kant y Fichte, que siempre quisieron ser muy precisos con sus modos de expresión, para que ahora venga un alegre hermenéuta a mezclarlos todos. Creo que Aristóteles y Hegel, ya de por sí caóticos, serían lo suficientemente flexibles como para no molestarse, ya sea también porque son los que van de héroes en esta historia. Y Platón y Heidegger, se sentirían por supuesto incomprendidos, entre otras cosas porque ellos tampoco se entendieron mucho a sí mismos. Santo Tomás precisaría otra vez lo que yo ahora quiero decir. Y Wittgenstein lo analizaría. Porque probablemente lo que yo digo no añade más claridad al celestial guirigay. Lo suyo, por cierto, tampoco.

Pero el intento a mí me ha parecido efectivamente celestial, o a falta de gloria, al menos interesante. Y lo propongo aquí como ejemplo —ciertamente no ejemplar— de lo que cada uno puede hacer, cuando de verdad asumimos que la filosofía es algo mucho más serio que el discurso académico que hemos hecho de ella. Y por eso también mucho más divertido.

Eso sí, hacer de la filosofía, y especialmente de la metafísica, un discurso con el que pasarlo bien mientras intentamos, con variada suerte, decir algo que sea, al menos relativamente, verdad, es uno de los decididos propósitos de estas páginas.

Valga lo dicho para añadir a continuación que el remoto posible lector se va a encontrar con un escrito —bueno, creo que como el de todos los filósofos, aunque no lo digan— *sui generis* en el peor sentido. Tanto que de entrada renuncio, por las razones que se irán explicitando, a un discurso continuo, que pretendiese arrollar al lector con su astringencia argumental. Cada vez estoy más convencido de que el lenguaje filosófico está ligado de una forma difícil de superar al género aforístico. Quizás sea problema de mi limitación, porque yo al tercer paso de un argumento ya me veo abrumado, al cuarto me canso, y antes del quinto ya voy pensando en lo que a mí se me ocurre. Y como cree el ladrón que todos son de su condición, he montado estas páginas haciendo del párrafo (a veces un poco largos, lo reconozco) la unidad básica de intelección o desacuerdo filosóficos, en todo caso siempre fragmentarios. Lo que permite que alguien empiece por el final (altamente recomendado), que deje de leer cuando se moleste por algo, o que haga lo que los pedantes académicos cuando leen a toda prisa una tesis doctoral que tienen pese a todo que calificar: «catas» arbitrarias. Y para ello, además de los a veces bizarros títulos de los párrafos, he puesto algunas provocativas llamadas al margen de los comentarios que sin especial orden o concierto se van añadiendo a esos párrafos.

Lo normal es que cualquier lector, atendiendo a algunas de las marcas que le hayan llamado la atención, lea unas cuantas notas, o incluso algún párrafo completo. Y en eso quede todo. Pero si la curiosidad le mueve, puede ir remontando hacia los principios de los que parte esto que de otra forma alguien con mala intención pero con cierta justicia y acierto podría llamar fuegos artificiales especulativos. Si se divierte leyendo una parte de lo que yo lo he hecho escribiendo, y de paso se le ocurren

nuevas ideas para continuar con cierta alegría pensando sobre cómo son las cosas, pues eso que todos saldríamos ganando.

Sevilla, junio de 2011

# I. DE VERBO

## *Ontología y forma del lenguaje*

### § 1. El ser es y el no ser no es, ¿cierto?

Así empezó con Parménides eso que luego Aristóteles llamó filosofía primera y que desde Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. conocemos como «Metafísica». Empezó así... para a continuación embarrancar, nada más poner el rumbo, en el bancal de la aporía, al tener que concluir de inmediato que ese ser era redondo, que no llevaba a ninguna parte más que a sí mismo, y que, por consiguiente, el movimiento no era. O que era mera apariencia. (¿O era esa apariencia el modo de mostrarse el ser?) Desde entonces el problema del ser, como problema de su identidad, sigue siendo el origen fascinante, y el fin, de la reflexión filosófica.

#### DIFERENCIA ONTOLÓGICA

1. Desde muy al principio, la filosofía se dio cuenta de que ella tiene que ver con el Absoluto, que quiere decir lo «separado»; de alguna forma con lo «otro», con lo que Platón va a entender que está «más allá» de un *horismós* u horizonte que divide lo de arriba y lo de abajo. Más explícito aún que Parménides en este punto, aunque menos chocante a la hora de señalar la extrañeza de eso absoluto, es Anaximandro. La cuestión se plantea en la elemental percepción del carácter limitado de la *physis*, como aquello que se genera y se corrompe, como lo que tiene un origen y está limitado, de forma tal que es ininteligible en sí mismo y remite a algo de lo que procede. A eso los primeros filósofos lo llamaron *arkhé*. Las cosas, en su limitación, se muestran así como relativas, es decir, como algo que remite a su límite para ser entendidas. Que tienen ese límite más allá de sí, como algo distinto, supone que no son el límite para sí mismas. Y eso es lo que significa que son finitas, limitadas o determinadas. Son tres adjetivos de lo mismo. Dicho de otra forma, la cuestión básica acerca de la inteligibilidad de lo real, se plantea en el horizonte de lo que Heidegger denomina la «diferencia ontológica», Platón llamó *horismós*, y la filosofía escolástica transcendencia. Y dice Anaximandro que si la *physis* es lo limitado, lo que tiene un *peras* que recibe desde fuera, ese límite, el principio desde el que la realidad se entiende (porque entender es delimitar) y que

limita a toda la naturaleza sin estar limitado por ella, será necesariamente *ápeiron*. Toda realidad limita con lo infinito, y desde él se entiende. Las cosas no serían relativas si no.

METAFÍSICA: TEORÍA DE LO FINITO Y RELATIVO

2. Se suele entender la Metafísica como una teoría de lo absoluto e infinito. Junto a Parménides, la culpa la tiene Aristóteles por decir que la «filosofía primera» es «teología». Y la tradición crítico-radical, desde Kant, pero especialmente en Nietzsche y Heidegger, les toma la palabra, al entender entonces la crítica de la metafísica como deconstrucción del Absoluto en cualquiera de sus múltiples (y siempre «sospechosas») formas. La pretensión de Hegel, en definitiva de sustituir la Lógica («en el principio era el Logos») por la filosofía de la historia (pero al final lo que hay es la Historia, que se entiende a sí misma como nuevo y «resultante» Absoluto), resume muy bien las intenciones anti-metafísicas de la postmodernidad. Sin embargo, la posición que vamos a sostener en estas páginas es muy diferente, también en la interpretación de la filosofía primera de corte aristotélico. El ser, no se dice de una única y lógica manera, sino de muchas, y primariamente según el acto y la potencia. Lo que quiere decir que en tanto que es dis-curso, la metafísica es, justo al contrario, teoría de lo finito y relativo; de lo que en el orden de la experiencia se genera y se corrompe. Igual que toda teoría, la metafísica como saber acerca del ente y en tanto que es, tiene un insuperable anclaje empírico; y está ligada al devenir. Sólo que se plantea ahora justo la cuestión de si ese devenir es algo último, algo que termina en sí mismo; o si por el contrario se trasciende en el horizonte de una diferencia ontológica, de un «más allá» desde el que ese devenir se muestra como acceso al ser. Lo que la metafísica muestra es que no hay finitud sin límite, de modo que a lo finito lo acompaña siempre una idea de lo ilimitado. Y por supuesto a la relatividad, el Absoluto desde el que se entiende. Desde el punto de partida finito de los discursos, nuestras simpatías suelen estar con Heráclito, el crítico, el anti-metafísico. Sin embargo, el de Éfeso está condenado a ser tratado en los libros en el mismo capítulo, a la par, que ese Parménides del que no se puede desembarazar. En la tensión entre ambos se abre la diferencia ontológica: el «meta-» de la «física».

LO FINITO ES REDONDO

3. Se suelen entender las afirmaciones de Parménides en el contexto de la polémica con Heráclito como una afirmación de la inmovilidad del ser. Sin embargo, pienso que esta tesis ocupa un lugar secundario. Más bien se trata de afirmar el carácter absoluto del



«ser» frente a la relatividad de las «cosas». Pero ciertamente, es claro que ello supone afirmar contra esa relatividad (y en consecuencia pluralidad, interna diversidad y movilidad de lo relativo) la unidad, identidad, y entonces por supuesto inmutabilidad del principio absoluto que es el ser. Una de las más interesantes tesis de Parménides es que el ser es redondo, esférico. Porque, en efecto, esa redondez tridimensional, como aquello que en su prolongación siempre termina en sí mismo, es para los griegos la imagen perfecta de lo infinito. Entender Grecia filosóficamente tiene que ver con cambiar hacia lo redondo esa imagen de la infinitud, que siempre significa reflexión y vuelta en sí. Mientras que nosotros, los modernos, tenemos una imagen degradada, no reflexiva, de lo infinito; que vemos más bien en la continuidad abierta. Por ejemplo en la serie de los números naturales, en la línea recta, o, en efecto, en el espacio cartesiano o en el sucederse indefinido del tiempo. Pensar en lo infinito como inacabado, es algo efectivamente impensable para los griegos. O que algo así como el devenir pudiese serlo.

4. La cuestión que inmediatamente se plantea es qué sentido pueda tener un discurso de este tipo acerca del ser, cuando los *dis*-cursos están precisamente hechos para hablar de lo que se mueve y cambia, y de las cosas de las que tenemos experiencia, es decir, de lo relativo. De ahí que un discurso acerca del ser necesariamente tenga que ser aporético y conducir al tipo de absurdo del que es ejemplo en su máxima racionalidad la filosofía de Parménides. Y es que quizás la filosofía no tenga tanto que ver con lo absoluto, cuanto con los modos de su presencia en lo relativo; y que el problema consista en dilucidar en qué medida podemos decir que sea, lo que sólo es relativamente. Parménides es la demostración, fáctica en su mismo origen histórico, de que una filosofía de la identidad *more geométrico, sub specie aeternitatis demonstrata*, es inviable. Y que probablemente haya que acudir a una dialéctica de la relatividad: el ser es (relativamente) y el no ser (relativamente) no es. O lo que es lo mismo, viceversa: el ser (relativamente) no es, y el no ser es (relativamente). En su defecto vale también el sentido del humor, a elegir, socrático o postmoderno.

## § 2. ¿Por qué el ser?

Vaya la pregunta por delante, porque eso no parece que interese a nadie. No es ya que lo que nos interesa sea más bien el dinero, o la satisfacción de nuestras necesidades corporales o afectivas, o el poder sobre los medios necesarios para alcanzarla. En un orden moral más elevado, nos interesan en concreto las

personas, el bien de la república, la marcha de la historia. Más en abstracto, nos puede eso llevar a preguntarnos por el bien, el sentido de la existencia, el origen y el fin del mundo; por qué hago yo aquí en medio de todo esto; si tiene sentido esforzarse por un mundo mejor; si Dios existe, o si la vida trasciende el tiempo. Parecen todas cuestiones que merecen una filosofía. Pero, ¿el ser? ¿Qué tiene que ver todo lo anterior con cuál sea el sentido en que usamos ese verbo en las lenguas indoeuropeas? En efecto, Parménides pensó que todo dependía del significado con que usamos la palabra cuando decimos de algo que es o que *no es*.

#### EL SER ES UN VERBO

1. Aunque la frase más citada de Shakespeare parece esa en la que el rey de Dinamarca se puso metafísico, también es la más ininteligible, como si fuese una concesión sin sentido a los *fellows* de Oxford. No pocos, también en Oxford y sobre todo Cambridge, en el pasado siglo XX pensaron que la metafísica como teoría del ser era sencillamente prescindible. Y otros, antes, como Nietzsche en el siglo XIX, la vieron como dañina: reflejo de la tiranía que sojuzgaba esas inquietudes y pasiones naturales del mundo del devenir, desde el fantasmagórico mundo del ser. En cualquier caso, se concibe ese mundo (trasmundo, lo llama Nietzsche) como el reino de las «causas ocultas»; y, perverso o superfluo, como algo que no resiste el simple análisis lingüístico o la crítica del conocimiento, o cualquiera de las variantes de lo que sin mayores ambages se llamó «la navaja de Ockham». Frente a cualquier ilusión, el ser no es más que un verbo, con determinadas funciones semánticas y gramaticales. Pero, podemos añadir, ¡también con un significado! Suena normal a estas alturas prescindir de la metafísica, sobre todo cuando se le suponen intenciones represivas. Pero, ¿podemos igualmente dejar de lado o atrás una semántica del ser? No se trata de un simple análisis lingüístico para dilucidar las distintas funciones de dicho verbo. Más bien lo que está en juego es la significatividad misma del lenguaje. No en cuanto significa «esto o aquello», sino en cuanto significa en absoluto. No hay semántica o metalenguaje que no sea en último término una onto-logía, teoría de lo que es, del ente en cuanto tal.

#### CULTURA Y METAFÍSICA

2. Por otra parte, si el lenguaje (*langue* en sentido saussuriano, y también «lógica» en el aristotélico) es el conjunto de la significatividad en general, la suma de las significatividades básicas concretas

(qué significa *ser* bueno, hermoso, *cool*, barato o interesante) es lo que llamamos «cultura». Y de igual modo, el ser es lo que se despliega en esa significatividad cultural. No hay entonces cultura sin metafísica. Y puede ocurrir, o bien que esa metafísica se mantenga subyacente, cuando se interpreta el ser desde lo que en cada caso se afirma o niega; o bien que se explicita reflexivamente, de nuevo en una onto-logía que, además de una teoría de la significatividad, resulta una crítica de las significaciones en concreto, esto es, una crítica de la cultura. Esa fue la gran aportación de Sócrates más allá del discurso *peri physeos*; al darse cuenta de que no era posible dilucidar lo que significa *ser* justo, o *ser* bueno, o feliz, exitoso o poderoso, sin abrir la cuestión por la «esencia» de las cosas, esto es, por el significado de esos adjetivos a la luz del ser. Qué es la justicia, o el bien, o la felicidad, o el poder, es lo verdaderamente interesante si no queremos sucumbir a la facticidad cultural. Una cultura es metafísica —si reflexiona críticamente sobre sus significaciones básicas, adjetivas (qué es lo justo, lo bueno, etc.) o sustantivas (qué es el soberano, Dios, la nación, el dinero, etc.)—, o de otro modo es convencionalismo, rendición ante la facticidad semántica.

#### VIVIR EN LOS PRONOMBRES

3. Pero además de *langue*, el lenguaje que expresa el *ser* es *parole*, como acto fáctico en el que los sujetos de una sociedad se abren unos a otros «viviendo en los pronombres». Una cultura como hecho lingüístico que se desarrolla en la facticidad cotidiana, además de significación es comunicación. Y anticipamos aquí algo que se irá haciendo evidente, a saber, que el ser, que es lo que básicamente decimos cuando hablamos, es un ámbito comunicativo de carácter moral en el que nos reconocemos unos a otros como sujetos. No sólo porque el ser se conjuga personalmente (yo *soy*, tú *eres*, él *es...*), sino porque *se* entra en la comunicación y *se* adviene a la subjetividad (a ser yo, tú, él) diciendo el *ser* de las cosas. Hablando, pues; o cuando se dice la verdad. No hay intersubjetividad, reconocimiento moral de las personas, sin realizar como existencia el ser. Esta es la intuición del primer Heidegger: sin una apertura al ser (y eso es lo que aquí llamamos metafísica), vivimos derelictos en la inautenticidad. Sin metafísica, una cultura es de masas, opaca, sin comunicación ni rebelión posible. Viviríamos en un «mundo feliz» al estilo del de Huxley.

#### DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y CRÍTICA SEMÁNTICA

4. Vivimos como hombres, o al menos empezamos a vivir desde pronto en el desarrollo de nuestras culturas, no sólo en un contexto

físico en el que «pasan cosas» (por ejemplo favorables o desfavorables para la supervivencia de individuos y hordas), sino en el que las cosas «significan». Quiere decir, que remiten unas a otras y en último término a un horizonte total en el que se cargan de sentido, y desde el que también se muestran como carentes de él. Tiene sentido que fallezca el abuelo, y no que se muera un hijo. Las cosas no se dan o no en un campo de indiferente positividad fáctica, sino que encajan en un mundo, o si no lo descomponen. Es en esta descomposición donde se pone de manifiesto la diferencia onto-lógica de la que venimos hablando, como una experiencia crítica de los acontecimientos en los que estos tienen o no sentido, se entienden o no, son o no asumibles: son o simplemente se dan. Ciertamente el abuelo y el nieto son mortales, pero no del mismo modo y en la misma medida. Con este sentido y con esta diferencia, es con lo que tiene que ver la metafísica.

### § 3. El giro lingüístico

No vamos a hablar de Habermas, ni siquiera de Wittgenstein. El descubrimiento de que lo que pensamos tiene que ver con lo que decimos, y que con ello tiene que ver a la postre lo que las cosas *son*, está en el origen mismo de la filosofía, al menos en la primera de sus radicalizaciones, tal y como tuvo lugar con Heráclito y Parménides. Ellos llegaron a la conclusión, con la que san Juan arranca gozosamente el anuncio de la Buena Nueva, de que en el principio «*erat Verbum*». Muy tempranamente, pues, el pensamiento que buscaba los principios de las cosas, de lo que nace y muere, de la *Physis*, se hizo reflexión sobre el lenguaje; análisis de lo *mismo* que se *dice* de *muchas* maneras: onto-logía. Empezando con Parménides, todo el mundo cayó en la cuenta de que los buscados principios (*arkhai*) de las cosas algo tenían que ver con lo que en verdad las cosas *son*. Y que para dilucidar esa cuestión antes había que aclararse sobre el significado de ese verbo. La *arkheo*-logía se hizo, en efecto, *onto*-logía.

#### ONTOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

1. La filosofía nace con los Jonios como arqueo-logía en el horizonte de la diferencia ontológica, cuando se entiende que la *physis* no se da inmediatamente a sí misma en la forma de la *empireia*; que la sensación es insuficiente y remite a un ámbito infinito de principialidad; que además de ver hay que mirar, mirada que en ese horizonte de la diferencia ontológica se dirige al principio, y es entonces

más bien pensamiento. El giro lingüístico tiene lugar cuando la filosofía se percata con Parménides de que esa diferencia entre principio y principiado se reproduce en el lenguaje como la que hay entre *doxa* y *episteme*, entre la opinión que expresa lo que sucede, y la verdad. Hay entonces un discurso que simplemente refleja lo que hay (como la cultura que refleja la convención fáctica), que se contrapone a otro que dice, o quiere decir, las «esencias». Esto es, no cómo las cosas se presentan en la inmediatez sensible, sino lo que esas cosas en principio son. De este modo, como hemos visto, la teoría o discurso acerca de los principios de la naturaleza, se hizo discurso reflexivo y crítico sobre las posibilidades del mismo lenguaje; sobre lo que es, o no es. Es decir, se hizo onto-logía.

#### METAFÍSICA E INTERCULTURALIDAD

2. Digamos ya que esa diferencia ontológica que es origen de las significaciones lingüísticas se dice de muchas maneras. Hemos hablado del «giro lingüístico», y muchos quieren entender entonces esa referencia al lenguaje como un anclaje de la significatividad en las formas históricas de expresión. Más concretamente llamamos a eso «cultura». El ser se dice de muchas maneras, y llamamos cultura al campo desde el que, ciertamente desde más allá de la experiencia empírica, esas significaciones se definen, como depósito histórico de lo que se «puede» decir. Entonces, podríamos interpretar la diferencia onto-lógica como estructura lingüística, o como tradición histórica, o como complejo de significaciones que permiten o favorecen la prosperidad biológica de individuos y colectivos, etc. De este modo, la relatividad de los hechos no encontraría al describirlos sino el punto de apoyo de un absolutismo (las culturas se convierten para el relativismo cultural en absolutos inconmensurables) cultural. Naturalmente, a estas tempranas alturas de nuestra reflexión, no vamos a discutir en detalle las cuestiones que desde aquí se abren. De momento quiero sólo señalar la disensión: entre los intentos deconstructivos de reducir la diferencia ontológica a la positividad histórica de estructuras culturales y lingüísticas, y la pretensión metafísica de que precisamente esa transcendencia ontológica ha de mantenerse abierta hacia una instancia en la que todo ente está superado o trans-cendido hacia un origen principal; hacia un límite que limita sin ser limitado; hacia un *apeiron* que, situado más allá de la *physis*, bien merece el calificativo de metafísico. Y ello es lo que precisamente nos permite desarrollar, más allá de los sistemas simbólicos fácticamente constituidos como lenguaje, un horizonte de sentido en el que, por ejemplo, el gran jefe sioux puede decir, en inglés, dakhota, por signos, morse o señales de humo, y

desde más allá de estos sistemas simbólicos culturalmente definidos: «gran jefe blanco hablar con lengua de serpiente». La base común —ya veremos que de reflexión— desde la que el jefe blanco efectivamente se entera de que le están llamando mentiroso y desleal; o en latín, de que *pacta non fuerunt servata*, tiene esencialmente que ver con la metafísica.

#### § 4. El lugar privilegiado o punto de partida

De siempre se ha entendido que la filosofía es un «discurso», ahora en el sentido de que es un camino a recorrer, en el que es importante definir un punto de partida, que determina la posibilidad de llevar a buen término dicho discurso. Se trata, pues, de la cuestión de si hay «algo» que tenga precedencia como punto que determina la perspectiva filosófica. Por ejemplo, dice Descartes que ese lugar lo ocupa el pensamiento como acto de un sujeto en primera persona. O el ente que se abre como existencia, como *Da-sein*, a la comprensión del ser. O la sensibilidad que recibe «*impressions*». O la experiencia que, estando sensible y pasivamente determinada, sintetiza formal y activamente sus propios objetos. O la voluntad como desazón y deseo; o como poder. O el trabajo como producción, reproducción y autogeneración. Al final, cual descubrimiento de la pólvora especulativa, hemos vuelto a reconocer que si la filosofía es, ahora en un sentido específicamente lingüístico, un discurso, ese lugar privilegiado corresponde al lenguaje. Y que el análisis del *logos* es el punto de arranque ineludible de toda filosofía. ¡Fascinante redescubrimiento de Parménides..., y de la metafísica!

##### EL PRIMADO GNOSEOLÓGICO

1. Durante siglos la filosofía ha vivido bajo el primado de la cuestión gnoseológica, en el que se sitúa la conciencia como punto de partida de toda ulterior teoría. Se suponía que antes de cualquier ontología había que precisar en qué medida las cosas son accesibles para el conocimiento. El problema de este planteamiento es que por su propia naturaleza el conocimiento tiene una estructura reflexiva, de modo que, si la entendemos como punto de partida, la conciencia tiende a convertirse también en punto de llegada y a cerrarse en sí misma como absoluto ideal. *Cogito me cogitare* y *ego cogito cogitationes* son las fórmulas que terminan por hacer del pensamiento una instancia substancial, entendiéndolo por substancia a la manera cartesiana lo que se basta a sí mismo para subsistir.

La misma substancia pensante tiende a convertirse en *el* ente, que sólo es accesible reflexivamente en su identidad ideal, y nunca como lo otro y exterior. No hay mundo exterior, o al menos no hay posible demostración de su existencia; por cuanto toda demostración supondría la identidad ideal y la evidencia de su objeto, y entonces precisamente la negación de su exterioridad. El mundo exterior es, por su propia exterioridad, dudoso, y su demostración sería una *contradictio in objecto*.

## EL PRIMADO EX-SISTENCIAL

2. Primero es la fenomenología la que pretende (relativamente) romper con este primado gnoseológico en el mandato de «ir a las cosas *mismas*», al definir la intencionalidad, y por tanto la relatividad y la referencia al objeto, como carácter primario del conocimiento. Así, aunque no se renuncia del todo a ese primado, al menos se entiende dicho punto de partida como algo abierto. Otra cosa es si el conocimiento, sobre todo en su idealidad y no en su mero carácter sensible, puede renunciar a su esencial cierre reflexivo. En ese sentido, tiene razón Descartes —y Husserl se la termina dando, volviendo de algún modo a la identidad reflexiva *noesis-noema*— en que el conocimiento tiene un punto irrenunciable de infinitud reflexiva. Y entonces, sencillamente, no vale como el trampolín natural hacia lo otro. Toda conciencia es, de algún modo, autoconciencia. Incluso en el caso de los empiristas, ese primado de la conciencia termina por imponer su carácter reflexivo; y la diversidad, la alteridad, cabe sólo como pluralidad de los *sense data*, de las *ideas* (primarias) o *impressions*. También en esta pluralidad los átomos sensibles se cierran sobre sí mismos como pequeños absolutos (eso son los átomos), y en modo algunos nos comunican con una supuesta exterioridad.

3. Por ello, precisamente recogiendo la esencia fenomenológica de esa idea de intencionalidad, Heidegger tiene que radicalizarla, renunciando definitivamente al primado gnoseológico. La conciencia—dice— es una forma derivada de la existencia. Dicho de otra forma: el camino reflexivo de vuelta no se realiza en el mismo plano que el original de ida. La ex-sistencia, la distensión, es la raíz misma de cualquier planteamiento onto-lógico. Lo cual significa que la finitud prevalece constitutivamente sobre cualquier infinitud reflexiva. Al final hay dos tesis metafísicas. Una dice que lo «mismo» es lo primero, y en consecuencia la infinitud y lo absoluto. Y la otra, que lo primero es lo «otro», y en consecuencia que la finitud es radical e insuperable. Este es el sentido de lo que en la filosofía de

entreguerras se llamó existencialismo. Y representa la preeminencia de la relatividad sobre lo absoluto: a la postre, la primacía del tiempo sobre el ser. Y esto es lo que significa afirmar que el *Da-sein* ocupa el lugar privilegiado como punto de partida para el desarrollo de una ontología.

#### EL PRIMADO LINGÜÍSTICO

4. Hemos visto dos casos extremos en los que el punto de partida hacia el discurso filosófico se sitúa, o bien en el cierre reflexivo del conocimiento (ya sea a nivel empírico o sensible, o a nivel ideal o racional), o bien en la distensión supuestamente original por la que el sujeto del discurso está vertido en lo otro, en la forma de *ex-sistencia*. Frente a estas dos propuestas, Aristóteles, y más recientemente la filosofía analítica, el estructuralismo y la teoría habermasiana de la acción comunicativa, pretenden situar en el mismo lenguaje el punto de partida para el desarrollo del discurso filosófico, que en último término tiene como fin dilucidar el mismo sentido lingüístico. Y hemos de decir que parece razonable partir del lenguaje, cuando en definitiva se trata de esclarecer ese sentido de lo que decimos: no cuando decimos esto o aquello, sino cuando hablamos en absoluto. Porque no otra cosa pretende una ontología o teoría del ente en cuanto ente, que es una semántica fundamental del verbo ser; «fundamental» en el sentido de aclarar las bases de toda posible significación.

5. Frente al cierre reflexivo propio de la conciencia, o a la alteridad distensa de la existencia, el lenguaje bien parece guardar un mejor equilibrio entre distensión y reflexión; entre *dis*-curso por un lado, y *con*-preensión por otro. Y eso significa un equilibrio (a la vez que tensión dialéctica como *coincidentia oppositorum*) entre lo finito y lo infinito; en efecto, entre el ser y la pluralidad de sujetos, de entes, de los que algo se dice.

## § 5. La forma del lenguaje

De todas formas, el redescubrimiento del lenguaje que hace Wittgenstein, es tan limitado que todo el «giro lingüístico» que se impone en la filosofía siguiendo una estela tan precaria, es más bien homenaje al inmenso poderío institucional de la Universidad de Cambridge. Que Wittgenstein alcanzase tamaña relevancia, es mérito indudable del Trinity College. Primero afirma que la imagen del lenguaje corresponde a la imagen del mundo, y que, como esa forma resulta de la compleja conjunción de pro-



posiciones atómicas, el mundo, siguiendo el principio isomórfico, es una estructura compleja de *facta*. La conclusión es que lo que se puede decir se dice con claridad lógica en las proposiciones que describen el mundo y que constituyen el corpus de la ciencia. Y de lo demás mejor callarse. El lenguaje en el que se estructuran lógicamente los hechos físicos tiene los mismos límites del mundo. El resto es mística. Hay que ser *fellow* del Trinity para pasar a la historia con semejante teoría. Él mismo se dio cuenta de que era la trasposición física de una simple teoría de la conjunción lógica, forzada por el postulado isomórfico. Y dedicó el resto de su vida intelectual a criticarse a sí mismo; y a todas las formas del isomorfismo, por ejemplo al dualismo mente-materia more cartesiano. Y como termina diciendo que con el lenguaje se pueden hacer muchas cosas, y que es un juego más que una forma, algunos aplican de nuevo deconstructivamente ese principio isomórfico para concluir ahora que la realidad es informe. ¡De patriarca de la episteme devino Wittgenstein en profeta de la postmodernidad!

1. Tal y como Wittgenstein y la(s) tradición(es) que parte(n) de él plantean el análisis lingüístico, el lenguaje deja de ser una perspectiva privilegiada para la comprensión de la realidad y se convierte él mismo en una realidad que bloquea el acceso al mundo. Es como si postulásemos que la matemática es el *único* lenguaje para hablar con sentido de dicho mundo, para a continuación excluir cualquier otro lenguaje como sinsentido. Naturalmente no habría nada que no fuera numéricamente cuantificable. Y lo mismo ocurre cuando imponemos una determinada forma lógica y dejamos a continuación de reconocer cualquier realidad que no sea la articulación lógica de un determinado contenido empírico. Naturalmente, el análisis lingüístico no encuentra nada que no haya postulado previamente una determinada concepción de dicho lenguaje. Realidad sería sólo lo que se deja transmitir como información lógicamente articulada en el discurso científico positivo.

#### ISOMORFISMO Y JUEGOS LINGÜÍSTICOS

2. Pero es que, cuando Wittgenstein supuestamente abandona el principio isomórfico, sigue funcionando la misma tiranía lingüística. En realidad sigue funcionando el *iso*-morfismo o paralelismo pictórico de lenguaje y realidad; sólo que el lenguaje ya no tiene una *única* forma lógica, sino *cualquiera*. Y entonces la realidad no puede ser sino reflejo de ese plurimorfismo lúdico, de un discurso que ahora se entiende, más soberanamente si cabe, como juego. Y del

mismo modo, la realidad *tiene que* reflejar esa caleidoscópica pluralidad de formas. El análisis lingüístico sirve a continuación, más bien, para desmontar o deconstruir la pretensión de que esa realidad tenga una forma propia, que sería «metafísica» hipostatización de un simple juego discursivo. De cualquiera de los dos modos, el análisis lingüístico sería crítica de una supuesta ontología; y en el segundo caso también de una supuesta psico-logía. También crítica de la ciencia. Estados reales o mentales, al igual ahora que los sistemas científicos, serían juegos de luces, reflejos lúdicos, especulación, en el peor sentido, casi físico, de la palabra. Así pasamos, del primer al segundo Wittgenstein, del positivismo a la postmodernidad.

## § 6. Pero, ¿tiene forma el lenguaje?

Wittgenstein diría que da igual, y que si acaso depende de lo que hacemos cuando decimos algo; del juego que en cada caso jugamos cuando hablamos. Pero, si eso es algo más que una afirmación mostrenca, esto es, si esconde una afirmación (anti-) metafísica que no se explicita, la tesis del pluri- y, a la postre, a-morfismo lingüístico, no es muy brillante. Con el lenguaje hacemos muchas cosas: además de describir, damos órdenes, flirteamos, asustamos, etc. Y tiene razón Wittgenstein, en que todo lenguaje no se puede reducir a una descripción recurriendo a un «estado mental» que sería lo últimamente descrito, por una expresión desiderativa, por ejemplo. Pero al hablar siempre «decimos algo». Podemos flirtear, dar órdenes y asustar (¿también describir?) sin decir nada. Pero hablar no. El rugido de un león no es un logos, como no lo es, aunque lo parezca, una interjección o el discurso de Cantinflas. De esta forma universal, por la que todo lenguaje «dice algo», deducimos que todo discurso tiene «sentido». El sentido, pues, «lo que se dice»; el *ti* griego o el *aliquid* latino, constituyen la forma del lenguaje; o son al menos manifestación de esa forma.

### ¿HABLAN LAS FLORES?

1. A mi modo de ver, se ha sobreextendido el alcance de lo que propiamente es el lenguaje, en detrimento de lo que es su esencia específica. Por ejemplo cuando se habla del lenguaje de las flores. Las flores ciertamente se manifiestan en un sentido o en otro, digamos, para atraer a las abejas y difundir su polen. Pero eso no es hablar. Si alguien habla de ellas, puede poner de manifiesto en ellas una

significación. Pero que los estambres tengan un significado en la «estrategia» reproductiva del reino vegetal, no significa que las plantas hablen, sino que se puede hablar *de* ellas. Tampoco propiamente es lenguaje un sistema simbólico de representación del mundo. Es lenguaje la *parole* saussiriana, no la *langue*. Como no es lenguaje propiamente las matemáticas, aunque se puede expresar matemáticamente un determinado discurso, por ejemplo sobre la suma de los ángulos de un triángulo, o la relación entre la hipotenusa y los catetos de un triángulo rectángulo. En este sentido, el lenguaje no es simplemente un conjunto de símbolos y de sus reglas de uso. Es más bien un acto de comunicación. Pero no solo, porque esa comunicación ha de manifestar un significado: lo que se dice. Comunicarse mediante significados, ésa es la forma propia del lenguaje.

¿CÓMO DEBO INTERPRETAR ESO?

2. No parece descabellado asumir la visión performativa y pragmática —yo diría mejor «actualista»— según la cual pertenece a esa idea del lenguaje considerar que básicamente cuando hablamos «*hacemos* algo». El lenguaje es «acción comunicativa» dotada de sentido, o sea, significativa. Hablar es hacer algo que significa algo, donde lo significado es en cuanto tal objeto de tal acción. Por ejemplo, las flores, los insectos y los seres humanos, se relacionan sexualmente con miembros de su propia especie; pero sólo en los hombres se hace significativa esa comunicación sexual y se convierte en lenguaje. Tiene sentido entre personas decir ante una caricia: «¿cómo debo interpretar eso?, ¿qué significa?». De un modo que sería chistoso referido al cortejo de una pareja de escarabajos.

AJEDREZ Y TERTIO EXCLUSO

3. Así, el lenguaje está sometido a leyes que tienen mayor anclaje práctico del que parece. El principio de no contradicción (lo blanco no es negro, el hombre es o no es animal) depende mucho de lo que hacemos cuando decimos esas cosas. Para un jugador de ajedrez es absoluta la validez del principio *de tertio excluso* (o es blanco o es negro); no así para un pintor o un fotógrafo (en blanco y negro). Para un biólogo, o un médico, vale la afirmación «el hombre es un animal»; pero para un jurista vale la contraria. Por eso no podemos olvidar que la «lógica» es algo propio de esa acción comunicativa y de su despliegue significativo, y no de un ámbito exento. La lógica son las reglas que vamos desarrollando para decir las cosas que «queremos decir»; no la regla que nos delimita lo que «podemos decir».

4. Esto es importante, para algunas cosas que se convierten en enormemente complejas si lo olvidamos. La ciencia, por ejemplo, es un discurso en el que la observación empírica se cuantifica y se integra en una formalidad numérica (en el «lenguaje» matemático). Ello permite decidir una determinada legalidad y predecir el desarrollo de determinadas consecuencias a partir de condiciones dadas. El tipo de saber que así se desarrolla ha resultado ser fascinante, utilísimo y sumamente enriquecedor. Ahora bien, la lógica científica no tiene ninguna precedencia sobre cualquier otra. Es por ejemplo bastante ridícula a la hora de la comunicación amorosa, en la que el *logos* poético basado en la metáfora (que sería un sinsentido en otros tipos de lógica) es mucho más útil. Porque ni siquiera desde el punto de vista de la utilidad, del ajuste de los medios al fin propuesto, tiene la ciencia ventajas si de lo que se trata es de convencer a alguien de que nos acompañe a cenar.

5. Podemos, por tanto, sacar una conclusión sobre la forma del lenguaje. En primer lugar que «dice algo»; que tiene un sentido, una tendencia referencial que está en la expresión como lo «*signatum*». Es decir, el lenguaje significa. Pero inmediatamente hemos de asumir también, que lo que dice lo dice «de muchas maneras». Y que esa pluriformidad semántica es esencial al lenguaje, en el sentido, al menos, de que no es un defecto suyo. La metáfora poética, por ejemplo, no es respecto del discurso científico, defectuosa, o de segundo orden. Y ello nos permite concluir que esa significatividad es esencialmente problemática: el lenguaje significa, sin que muchas veces esté claro, o sepamos, qué. De ahí, ya lo veremos, la esencial ambigüedad de todo discurso, que si por un lado revela aquello a lo que se refiere, por otro también lo oculta. El problema es que, en medida importante, si sólo pudiésemos decir lo que se puede expresar con claridad, seríamos una más de las especies mudas. Y no se sabe si estaríamos tan bien callados.

## § 7. El lenguaje como *legein*

De antiguo vieron los griegos que *eso* que se dice supone una cierta unidad que integra en el sentido del discurso una pluralidad. Da igual que entendamos esa pluralidad como un carácter de la experiencia o de la realidad misma. Al decir *algo* realizamos una *synthesis* o *con-positio*. De forma que todo *logos* dice lo múltiple como uno. Heidegger afirma que *legein* viene del arcaico «cosechar», de forma que la palabra es como una gavilla o cosecha. El gesto que acompaña a la etimología es el del brazo al segar: lo que se abre, recoge, corta y guarda. Pues bien, podemos

decir que *si non è vero è ben trovato*. Los latinos, más labradores que los griegos, han desarrollado una multitud de términos en los que se pone de manifiesto esa raíz agro-ganadera del logos clásico, como *lectio*, *collectio*, *recollectio*, *intellectio*; y otros que han llegado al castellano, como «colegir», «seleccionar», etc. Así por ejemplo, una *lectio* es lo que desvela *un* sentido en la diversidad de una pluralidad de letras. Leer es colegir o coleccionar un sentido en esa *pluralidad*.

1. La esencia sintética (sintetizante) de la razón, y la sintetizada de la realidad empírica, es un hilo conductor en el desarrollo de la tradición filosófica desde los Jonios. Hasta Kant, para quien el entendimiento (también la percepción sensible, o la razón) es síntesis, y su objeto es lo sintetizado. Se recoge así la misma concepción clásica según la cual la *physis*, o es lógica, o es algo descompuesto, que no sólo no se entiende, sino que ni siquiera es. Por eso, ser, y acceder al lenguaje o ser dicho, es lo mismo para los griegos. La naturaleza no dicha, sin nombre, es extraña y bárbara: victoria de Dionisos sobre Apolo, y al final «pánico»: terror y desorden.

2. Sin embargo, también, casi desde los mismos principios presocráticos de la filosofía, surge otra tradición «alternativa», analítica en vez de sintética, según la cual la esencia de la razón está en descomponer y en remitir la realidad a la multitud de elementos simples de que está compuesta. El mismo lenguaje tendría que ser analizado, porque la integración «lógica» sería engañosa, por lo mismo que artificiosa, si no se pone al descubierto su verdadero significado, que por supuesto no es el que inmediatamente muestran las palabras.

#### LAS PALABRAS, LAS COSAS, Y NOSOTROS

3. Además de la unificación «psíquica», en la que el *logos* recoge en una síntesis mental la pluralidad de experiencias, es preciso señalar también el carácter social de la mencionada «*collectio*», en un sentido que quita ahora a la mente en su privacidad cartesiana toda posición de privilegio. Aunque el lenguaje como *parole*, en su actualidad, siempre sea expresión de *un* sujeto, a la vez que referencia a *un* objeto, es bien cierto que las claves de la expresión lingüística, las palabras, son *collecta* sociales, en las que a lo largo del tiempo se acumulan como unificadas una pluralidad de experiencias. Las palabras, que integran la realidad en algo mío y son, en cierto sentido, medio para apropiarse de la realidad, también nos integran a cada uno en un «nosotros», y hacen que esa apropiación

resulte en un capital común. La colonización lingüística del mundo nunca es privada.

## § 8. De la *lectio* a la *conceptio*: lo abstracto

Esta tensión entre lo uno y lo múltiple, tan esencial al *logos*, se pierde por completo allí donde se interpreta el lenguaje como un simple proceso de sustitución, ya sea puramente física (como en el caso del nominalismo radical, en el que la palabra es simple «*flatus vocis*»), ya sea más elaboradamente simbólica. En ambos casos la palabra «está por» algún objeto físico. Se da, pues, un proceso de representación. Pero de alguna forma esa representación no constituye una dualidad de órdenes. El *flatus vocis* es tan físico como la cosa que representa. Y no es éste el sentido del *logos* clásico, en el que se dice como uno lo que se da como múltiple. De este modo, al igual como en la cosecha se arranca y guarda el fruto, en la constitución del *logos* se produce un proceso de abstracción. El *logos* es un orden diferente, un ámbito en el que eso unificado se encierra, a saber, «dentro». La tensión entre lo uno y lo múltiple se revela ahora como una tal entre «dentro» y «fuera», entre interioridad y exterioridad. De ahí que desde antiguo a la metáfora agrícola se añadiese otra ginecológica, y la *lectio* descrita pasase a ser vista como una *conceptio*, siendo el *logos*, que guarda lo múltiple como uno, *conceptus*. Esta metáfora, ya sea en sentido figurado, denota algo importante. Y es que no basta la simple recepción pasiva de un material externo para elaborar un sentido lógico, sino que esta elaboración es el resultado de una actividad propia; «pura a priori», dirá Kant. Sólo concibe el seno «fecundo», y no la tierra yerma. El *logos* no es un resultado, un efecto, sino él mismo actividad. Pero sobre esto volveremos. Baste de momento la metáfora.

1. El nominalismo es una mecánica de las palabras, en el sentido de que éstas, sin vida propia, devienen resultado de un proceso por así decir natural. Lo cual es consecuencia de la concepción analítica, para la que las significaciones lógicas son un compuesto más: una cosa que se entiende en el orden mecánico de las cosas, en el que todo es externo a todo y está causado por otra cosa de la que resulta como efecto. Frente a este planteamiento, la tradición filosófica ha entendido que «entender» no es salir o descomponer, sino entrar: *intus-ire*. Por eso se entiende la palabra como guarda de las cosas, como recogida y colección. Pero debemos ser cuidadosos

para no entender ese albergue como simple depósito psicológico, porque entonces sería la abstracción uno más de los procesos físicos, nerviosos en este caso. Lo interior no es una simple categoría relacional o respectiva, por la que lo interno fuese mero reflejo de lo externo, de modo que las cosas estuvieran «fuera de sí» en el concepto. Más bien, lo interior refleja lo interior, y el concepto, como lo concebido «dentro», no es simple aprehensión de lo físico, sino lo que pone de manifiesto que toda realidad es ella misma interior, no lo que está en mí, sino en sí. Que el mundo es un inmenso seno y no absoluta dispersión, es lo que aparece cuando entendemos. Concebir es unificar, pero no artificiosamente, *ab extrinseco*, sino entendiendo lo múltiple como despliegue de lo uno.

CONCEBIR, FAGOTIZAR, DAR A LUZ

2. Lo mismo sucede con esa idea de actividad implícita en la metáfora ginecológica de la *conceptio*, que no debemos entender como lo que se impone sobre un mundo exterior apresado en las redes conceptuales del sujeto. Justo al contrario, la noción clásica de abstracción es aprehensiva sólo en el sentido de liberar lo concebido en sí mismo. Si no, concebir sería sinónimo de fagocitar, y es justo lo contrario: dar vida a lo que es capaz de tenerla propia. Por eso, la actividad mental nunca es reflejo de la pasividad natural, sino ella misma el eco de la *physis*, de lo que por sí emerge y se abre, de lo que florece. Es Demeter de nuevo recibiendo a Perséfone.

## § 9. El *logos* como *apophansis*

Seguimos con metáforas, y como todo discurso metafórico es limitado, no puede superar sus propias limitaciones, al menos de metáfora a metáfora. Lo que ocurre cuando, junto a la mencionada idea del *logos* como una *collectio*, como algo que se guarda «dentro», aparece ahora la imagen opuesta del *logos* como *apophansis*, como aparecer o manifestación. *Phos* es la raíz común de muchos términos que proceden de la primera filosofía y que van a tener un enorme éxito y una *fas*-cinante proyección a la culta popularidad. *Fan*-tástico, *fen*-omenal, *fo*-co, *fa*-ro, *manifiesto*, *fan*-farrón, son variaciones semánticas todas sobre lo que va a ser el gran tema filosófico: la metáfora de la luz. Y ahora se trata, en efecto, de «salir», de mostrar hacia fuera, de «enseñar», precisamente aquello que se «expresa» y «expone». Así, el vector intimista y recolector del *logos*, se ve ahora compensado por el contrario, en virtud del cual todo discurso, lo que «se dice», pone lo dicho «a la luz»: manifiesta o des-vela. La esencia

del *logos* es la *a-letheia*, el desvelamiento. Y no podía ser menos en una cultura clásica amante de foros y ágoras: de lo público. Más en Grecia que en la vieja Roma, todavía «doméstica» y agrícola, y que tiende a llamar «concepto» a eso que los griegos llamaban «*idea*». Concebir, expresar, comunicar, guardar y abrir, son por tanto semantemas que, al parecer de modo contradictorio, se entrelazan en nuestra idea de lo lógico, de aquello que de múltiples formas decimos.

## VERDAD Y PUESTA EN ESCENA

1. A señalar es aquí el carácter público de la manifestación de las cosas. También el teatro tiene en Grecia una gran relevancia a la hora de conformar las ideas filosóficas. Y se trata de ver cómo la realidad «verdadera» es la que «sale a escena», la que se hace pública o visible a la expectante comunidad. Por supuesto en el lenguaje, que es lo que define a los helenos y los distingue de los bárbaros. No será, pues, extraño el grave problema que van a tener los griegos para distinguir lo verdadero de lo cierto, lo cierto de lo convenido, y lo convenido de lo aceptado. Confundir la realidad con el tópico, con lo políticamente correcto diríamos hoy, será siempre para ellos una tentación próxima.

## LA CASA Y LA LUZ

2. Que intimidad, o interioridad aprehensiva, tenga a la vez que ver con la luz, la escena y la asamblea, es el fascinante resultado de esa síntesis entre la *domus* romana y el *ágora* griego, de gineceo y virilidad, que terminará siendo la filosofía occidental. De nuevo hablamos de interioridades esencialmente abiertas, y de exterioridades en que todo comunica. Eso es la luz, que será el paradigma sensible de la realidad misma.

## DIFERENCIA ONTOLÓGICA: INTERIOR-EXTERIOR

3. Esta contradicción propia del *logos*, entre absorción en el interior y manifestación en lo abierto de la comunicación, entre concepción y *apophansis*, nos va a acompañar de múltiples formas a lo largo de nuestras reflexiones. Baste decir aquí que oculto-manifiesto, dentro-fuera, y aún nos falta mencionar arriba-abajo, son signos de la misma diferencia ontológica entre el principio y lo principiado, entre el ser y el ente. Y no sólo la diferencia se muestra en esas duplicidades alternativas y polares, sino al mismo tiempo en la imposibilidad de reducir la pluralidad de parejas adjetivas o adverbiales a un solo sentido. No deja de ser entonces un misterio que lo manifiesto sea, contra-intuitivamente, lo que está dentro, e incluso en cierto



sentido lo que está debajo y subyace. Al final la onto-logía, que es meta-física, hecha desde la diferencia, tendrá muy serios problemas para liberarse de las metáforas espaciales, y contradictorias, de la extensión.

## § 10. La *idea*

Sólo las razas nórdicas han tenido tanta afición a desnudarse sin tener ni clima ni epidermis para ello. Una «cultura» del desnudo, una civilización «nudista» se ha dado sólo en Grecia. Tan triste era allí ser feo, que al deformarse no se le suponía que quisiese o mereciese vivir. Sólo *era*, propiamente, lo que pone su forma a la luz. Hasta el extremo de que Platón llegó a decir que la «*idea*», el aspecto que tiene a la luz, es la *ousía* o substancia de cada cosa. *Ousía* significa al parecer en griego arcaico el ajuar o capital mobiliario de una familia; el conjunto de medios de producción; lo que esa familia tiene de valor. Y así, lo que cada cosa vale, es lo que desvela o muestra, esto es, su idea: la realidad al desnudo, desvelada, manifiesta.

1. Creo que los historiadores de la filosofía han llamado poco la atención sobre la contradicción que encierra esto que, por otra parte, es precisamente el punto de arranque de la tradición filosófica. *Ousía* es lo *propio* de cada cosa. Aristóteles lo llamará *horistón*, lo separado o absoluto; y la escolástica hablará de *individuo*, y precisará que esa substancia es *incommunicabilis*. De este modo, podemos decir, que la *ousía* o substancialidad es aquello por lo que la realidad no se agota en sus relaciones, que alcanzan cada una solo un *aspecto* o *per-spectiva*. Que la realidad es *ousía* quiere decir que esa realidad no es alienable. Es un seguro contra el relativismo. Kant hablaría aquí del carácter nouménico, lo que quiere decir, trans-fenomenico o directamente tras-cendental (en el sentido clásico) de esa realidad. Y sin embargo, sin negar eso, porque la idea es la cosa *misma*, dice Platón que esa realidad es originalmente manifestación, desvelamiento, o sea, «*idea*». Para que se entienda el alcance del problema: más allá de la representación, de lo que se abre y muestra, dice Schopenhauer que la realidad como *cosa en sí* es voluntad, pero entonces es lo que se escapa a toda comprensión; una fuerza ciega, bruta, telúrica, reflejo de los mitos dionisiacos y pánicos; si acaso aquello primigenio con lo que uno comunica por la vía del «misterio», pero que es en cualquier caso irracional. Lo que en contra de este planteamiento afirma Platón es que esa esencia original es idea, y por tanto que la *physis* no es un caos incompresible

de fuerzas ciegas, sino despliegue luminoso (seguimos ciertamente en el reino de la metáfora) que se abre en ese ámbito de comunicación y comunidad que es el lenguaje. Que la *physis* es *idea*, quiere decir que es lo originalmente comprensible, y compartible por muchos.

*OUSÍA, PROPIEDAD, MERCADO*

2. Y eso comprensible, que así se manifiesta en el lenguaje, es el patrimonio, el capital, lo más propio, la *ousía* de cada cosa. Podemos ahora profundizar en esa metáfora económica: es como si Platón realizase algo así como la monetización del capital o patrimonio. Si no se dan las condiciones de mercado, una familia puede ser dueña de un campo y vivir de él sin saber lo que vale; por ejemplo, de mil hectáreas en la vega de Antequera y sacar de ellas apenas lo necesario para una elemental supervivencia. Algo peor sería si el patrimonio de esa familia fuese el Koh-i-Noor o las Meninas de Velázquez. Esa familia, decimos, no sabría (cuánto vale) lo que tiene. Por el contrario, si una familia lo que tiene de capital es una cuenta en un banco, *sabe* perfectamente lo que tiene, porque eso, determinado como dinero, está cuantificado como una determinada medida de lo disponible en el mercado, como aquello de lo que participan todos los miembros de una comunidad. No solamente ellos: *todos* saben lo que tienen. Es decir, ese capital tiene una dimensión social compartida por todos. (El que tiene un millón de dólares en medio de los bosquimanos del Kalahari, sencillamente no tiene nada.) Pues bien, lo que dice Platón es que la esencia de la *physis* es *idea*, lo que se manifiesta como *logos*, en el lenguaje que *todos* entendemos. Es lo que transparece en un ámbito de comunicación. Ya veremos que esa comunicación, como actividad, es el origen del lenguaje y, volviendo a la metáfora, de la luminosidad a cuya luz lo real se desvela como *idea*.

*IDEA, ACUERDO Y ESPACIO POLÍTICO*

3. Podríamos decir también que la idea de cada cosa es aquello de ella sobre lo que podemos estar de acuerdo en ese ámbito público que es el lenguaje. Es la forma que tienen las cosas de estar «dentro», comprendidas, asimiladas subjetivamente; pero dentro del *logos*, que es al menos la posibilidad de un acuerdo inter-subjetivo. De ahí la dimensión «política», o si se quiere «cultural» de toda realidad, en tanto que es aquello que puede ser dicho. En el espacio abierto de esa subjetividad se impone a la realidad la condición de ser «razonable» o comprensible. Ahora bien, es muy apresurado el entusiasmo de los sofistas por esta dimensión social que el giro lin-

güístico impone a la realidad. Aunque puede ser correcta, la conclusión de que «el hombre es la medida de todas las cosas», puede ser también apresurada, si lo que se pretende con ello es que las ideas que tenemos de las cosas, en las que éstas se muestran en ese espacio abierto en el que son dichas, son resultado de convenciones culturales histórico-fácticamente determinadas. De este modo se cerraría el espacio abierto de la diferencia ontológica, y entonces la medida de todas las cosas ya no sería «el hombre», sino «estos hombres», que suelen ser además los que mandan y determinan con su poder el ámbito de lo que se puede decir. Es importante entender que el espacio intersubjetivo se determina desde una diferencia ontológica en la que las cosas, si son aquello sobre lo que hay, puede haber, o debe haber, acuerdo, son también lo esencialmente discutible; y entonces su capital lógico, su *ousía* o esencia, es lo esencial indisponible. La abierto, que está también «dentro», sigue siendo, desde toda cultura histórica, un «más allá». Y la metafísica, necesaria para la reflexión crítica.

## § 11. *Idea* y apariencia.

Dice Platón, sin embargo, que no vale cualquier aspecto o perspectiva de la cosa, es más, que la imagen en la que se muestra esa cosa sólo parcialmente, es más bien engañosa. La realidad se esconde en lo que muestra cuando no es *sí misma* lo que desvela. Sólo la imagen total, la de la cosa misma, es verdadera; y sólo ésa es para Platón la *idea*. Ello supone una denuncia de la capacidad de los sentidos para proporcionar un «auténtico» desvelamiento. Los sentidos, y por consiguiente el cuerpo que en ellos, o hacia ellos, se muestra, no son propiamente verdaderos. Se produce así la escisión entre lo que Parménides llama *doxa*, que es el conocimiento variable que nos proporcionan los sentidos de la variable imagen de las cosas; y la *episteme*, que es el conocimiento de las *ousiai*, de las cosas mismas, tal y como se muestran en su *idea* o aspecto verdadero, como auténtico desvelamiento, a la luz... evidentemente del discurso que dice, o desvela, dichas cosas, esto es, del *logos*. Habíamos dicho que el *logos* unifica, y ahora ya sabemos qué: integra la pluralidad de aspectos sensibles en la identidad ideal, en el aspecto propio o verdadero que muestra la cosa misma. Por eso el *logos* es a la vez un «dentro», en el que se recoge desde la pluralidad de sus aspectos la identidad de la cosa misma; y también un «fuera», en tanto que precisamente muestra, expresa, dice, lo que la cosa

es. Recoge, pues, la apariencia múltiple en la unidad de un sentido; pero también saca de sí, expresa en su verdadero aspecto la *ousía* o substancia de la cosa. Pone de manifiesto lo que la cosa *misma* es. Decimos entonces, y esa es la forma del lenguaje, que el discurso muestra, al decirla, lo que la cosa *es*; dice el «ser» de las cosas.

1. El problema se plantea con esa original identificación de *ousía* e *idea*, que quiere decir, de identidad y manifestación; que sería algo así como una contradictoria relativización (en la manifestación) de lo absoluto (de la identidad). Por eso, si por un lado no queremos afirmar esa identidad substancial como un absoluto irracional situado más allá de toda respectividad y representación lógica, tenemos por otro que salvarla de su inmediata disolución en dicha representación, es decir, tenemos que salvar la substancia del fenómeno. Y éste es el problema filosófico original desde que Parménides se viese obligado a distinguir la *doxa* de la *episteme*; distinción paralela a la de *arkhé* (*apeiron*) y *physis* (lo determinado) de los Jonios. Platón desarrolla esa distinción como la que hay entre realidad (ideal) y apariencia (sensible); Aristóteles como la misma entre forma y materia, o substancia y accidente; y Kant por supuesto como la propia entre el fenómeno y la cosa en sí o *noumenon*.

#### IDEA Y VISUALIDAD

2. Lo interesante de Platón, sin embargo, es que recurriendo a la definición de la *ousía* como idea, en contra de lo que a primera vista podría parecer, mantiene una esencial continuidad entre el mundo ideal y el sensible, a través de una analogía visual de lo lógico. Platón es en cierta forma el responsable de que se entienda el pensamiento como una *re-praesentatio*, como idea o *imagen* racional, cuando eso en absoluto está sugerido por el carácter discursivo del *logos*. De este modo, se da una *visualización* de lo lógico en detrimento de otra concepción alternativa que se hubiese podido desarrollar siguiendo por ejemplo una más natural analogía con el sentido del oído. Habrá que esperar al desarrollo de la filosofía hermenéutica a partir de Schleiermacher, cuando al percibir lo que hay que entender como un texto, como la Palabra de Dios, se recupere un sentido auditivo del *logos* que la filosofía perdió a favor de un sentido representativo, en cierta forma pictórico de la razón.

#### IDEA Y SENTIDO TOTAL

3. Esta consideración no debe llevarnos a plantear una disyuntiva excluyente. Es cierto que la analogía auditiva pone de relieve el sentido dis-cursivo o si se quiere dis-continuo del *logos*. En definitiva

es lo que éste tiene de finito, y que se muestra en la discontinuidad, por ejemplo temporal, que su límite representa para él mismo. Sin embargo, todo pensamiento es también visual, en tanto que todo él está también presente para sí mismo en un acto —*praxis akineseos*, dice Aristóteles— de inmediata autoposición. En fin, muy difícil. Y en cualquier caso, cuando entendemos algo seguimos diciendo: ¡visto!

*DOXA Y EPISTEME: DIFERENCIA RELATIVA*

4. La citada analogía visual de la gnoseología platónica nos lleva a la curiosa conclusión de que la diferencia entre la *doxa* y la *episteme* es más relativa de lo que parece, más bien una cuestión de más o menos. La idea sería el aspecto *total* de la cosa *misma*; en el que «totalidad» y «mismidad» vienen a ser sinónimos. Cuando Newton dice que el espacio es el *sensorium Dei*, supone esa especie de experimento mental que si Dios «viese» las cosas, no se quedaría en la relatividad del aspecto, sino que las vería en su totalidad en el marco de una universal *Welt-anschauung*. El conocimiento sensible de Dios sería *intuición* absoluta, visualización total de todas las cosas. Está bien visto, en mi opinión. Pero eso sería el conocimiento del ideal de las cosas mismas. Lo que significa Newton, lo dice Platón. Eso sí, los dos con metáforas.

## § 12. Ser y parecer

La diferencia de forma del discurso entre *doxa* y *episteme*, entre opinión y *logos* propiamente dicho, se muestra ahora en lo diferente que ambos discursos muestran: el parecer o apariencia de las cosas uno, y el ser otro. El *logos* epistémico, también llamado por Parménides *noein*, o pensar, expresa eso idéntico que la cosa es, y se contrapone a la variante constatación de la mutación empírica de esa realidad. También dice Parménides que *doxa* es la forma del discurso que expresa, o mejor, que sigue, el devenir. Pensamiento o ciencia es lo que dice o expresa el ser. Porque, en efecto —continúa Parménides— el devenir es como apariencia un no-ser, y el discurso que lo expresa, dice el no-ser; o no dice el ser, no lo manifiesta. No es, pues, verdadero. No se trata de otro tipo de verdad. Más bien el concepto de «verdades de hecho», como desvelamiento de lo que es siempre de otra forma, o de lo que nunca es lo mismo, es una *contradictio in terminis*. No hay más verdad que la manifestación lógica del

ser o identidad de algo como su «razón» propia. Toda verdad lo es de razón.

1. Lo que está aquí en cuestión es la identidad de la cosa que sólo se muestra en su manifestación absoluta, es decir, en la forma de *idea* y ante el *logos*. De modo que lo que el *logos dice* y la cosa *es*, la *ousía*, está más allá de cada uno de los relativos aspectos en que se muestra y que los sentidos perciben. Esto, desde el punto de vista platónico, va a constituir la base de lo que de una u otra forma venimos llamando «diferencia ontológica».

2. Esta diferencia ontológica se muestra ahora en la distensión delante-detrás. La idea, el ser, es lo que está «detrás», pero que tiene que ser traído «delante» en la manifestación.

3. Todo ello supone ciertamente un tipo de *episteme* muy alejado de lo que actualmente denominamos ciencia, que considera como «cualidades ocultas» lo que a esa *episteme* filosófica verdaderamente interesa. Más bien la ciencia se ocupa de «aspectos» concretos, observables y cuantificables, en los que las cosas se hacen inmediatamente accesibles en la experiencia sensible; y medibles, en su interacción cuantificada, espacial a la postre, con otras cosas que consideramos instrumentos de medida. Por eso no se pueden pedir peras al olmo: a la ciencia no le interesan las cosas mismas, sino su interacción relativa con otras cosas, y en la medida en que es cuantificable. Pero la cuestión de lo que las cosas *son*, de su consistencia ontológica más allá de su aspecto sensible o carácter empírico, sigue teniendo interés más allá de los hechos o complejos empíricos en los que las cosas se relacionan. Una cosa son los hechos, y otra si esos hechos se corresponden a lo que en verdad las cosas *son*. Ya veremos que esa duplicidad entre lo que ocurre y lo que es, es esencial para el desarrollo de una conciencia crítica, capaz de distinguir de la facticidad empírica, como su contradicción, contrafácticamente, lo que las cosas son. Y entonces, contra los hechos que supuestamente son, lo que esas cosas *deben ser*. No hay verdades de hecho.

#### ¿DOS MUNDOS, O BIDIMENSIONALIDAD?

4. Naturalmente esto implica una fractura que aparece en la realidad allí donde es expuesta a la luz de la razón. La dimensión ontoveritativa se abre «más allá» de la inmediata complejidad factual, como una *trans*-cendencia. Pero es fundamental darse cuenta desde el inicio mismo en el que se plantea esta escisión, de que no se trata en ella de dos mundos; por lo mismo que no hablamos aquí de dos verdades, una «empírica» y otra «ideal». Más bien se abre

esa escisión, la diferencia ontológica, en lo que siguiendo una metáfora geométrica Marcuse va a llamar la bidimensionalidad específica de la razón, frente a la linealidad fáctica. Esa bi-dimensionalidad —negativa, porque lo que es, «no es» lo que se da— abre para Marcuse la posibilidad de la reflexión crítica, que veremos entonces se asienta en esa dualidad parmenídea entre ser y aparecer. De esa diferencia, incluso de la tensión entre esos dos polos, y contra cualquier ontología univocista, arranca la tradición metafísica.

### § 13. Lenguaje y verdad (I)

Habíamos visto que la forma general del lenguaje es que «dice algo»; lo que quiere decir: que el *logos* es la luz a la que se muestra el aspecto de la cosa misma, o sea su *idea*. Es también aquello que manifiesta o desvela la cosa. Por ello, podemos decir que eso que dice el lenguaje es la verdad, la manifestación de la cosa misma, de lo que la cosa refiere, es. El lenguaje «dice el ser»; desvela aquello que es, o es la adecuada manifestación del ente. Podemos, pues, dar un paso más. Con el lenguaje se pueden hacer muchas cosas (amenazar, cerrar un trato, presumir, etc.), pero por encima de esa diversidad hay una forma esencial por la que básicamente el lenguaje «dice algo». Y el paso adelante que damos ahora es que, eso que el lenguaje dice, se restringe a que el lenguaje dice (muchas cosas, pero esencialmente) la verdad, o «dice el ser», que es lo mismo. Por eso hablar supone abrir el ámbito comunicativo o público en el que las cosas se muestran tal y como son; es abrir el ámbito en el que la realidad se manifiesta como siendo; esto es, es decir que el ente es y cómo es. Ese ámbito comunicativo, por seguir con metáforas, es transparente, o si se quiere luminoso. El *logos* o el discurso verdadero es la luz a la cual lo real se hace manifiesto, gana su verdadera imagen o idea.

#### VERDAD APOFÁNTICA Y CORRECCIÓN LINGÜÍSTICA

1. Durante toda la segunda mitad del siglo XX la teoría del conocimiento estuvo bajo lo que podríamos llamar el imperio de la fenomenología. Y en consecuencia resultó en lo que vino a conocerse como «teoría apofántica» de la verdad, en la que Heidegger interpreta esa verdad como «desvelamiento» o «desocultación», como «manifestación» de lo que es; de modo precisamente que esa manifestación, el abrirse en la presencia, es el ser para el ente. Todo pues bajo la influencia semántica del *apophainesthai* griego, y en

último término del «*phos*»: «ser» es «salir a la luz». Se refuerza así, como hemos señalado, el imperio, ya sea por analogía, del sentido de la vista. Heidegger toma postura de este modo contra la tradición «lógica» del pensamiento clásico, apartándose del primado lingüístico, que él malinterpreta como mera «corrección predicativa» en la atribución de predicados a sujetos, o lo que es lo mismo, a la dictadura sobre la realidad de lo que es predicativa- y lógicamente viable. Se dirá que no somos justos, toda vez que es precisamente Heidegger quien dice del lenguaje que es la «casa del ser». Pero, ¿qué otra cosa podría decir? ¡El ser es un verbo! Sin embargo, al conceder eso, Heidegger, insistiendo en distanciarse de Platón, toma como paradigma del discurso la «poesía», en consciente contraposición a la lógica. El lenguaje es lugar de la verdad, no en el sentido de lo predicativamente correcto, de lo lógicamente viable, sino en la medida en que el discurso «expresa» y «pone de manifiesto» la cosa misma. La expresividad triunfa sobre la corrección. Y así es Heidegger uno de los padres de esa postmodernidad que supone también el triunfo de la retórica sobre la lógica, de la *pistis* o persuasión sobre la *episteme*. Sin embargo, por más que esto parezca un enriquecimiento colorista de la «manifestación» óptica, aquí se escapa lo fundamental de la visión clásica, a saber, que la realidad es ente en la medida en que «se dice» y de este modo se expone..., no a la luz que iluminase cualquier cosa, sino a la discusión, al contraste público, en el que, justo al contrario, la manifestación de lo real es vista como lo esencialmente discutible, como aquello cuya corrección es cuestionable. La verdad no es entonces la plena manifestación de la cosa misma en la que cualquier presencia se impondría de inmediato; más bien es verdad, no lo inmediatamente dado, sino algo que se busca. La corrección veritativa no es lo que el discurso garantiza, sino aquello que la forma misma del discurso (en el que las cosas aparecen como lo que son, como entes cuyo ser se dice) impone como fin regulativo, como paradigma. Que el ser es aquello que «se dice» y que el discurso es el lugar privilegiado de la verdad, no quiere decir que ese discurso sea correcto, sino que «tiene que» serlo. Dicho de otra forma, la dimensión «lógica» y «discursiva» de la verdad hace del ente lo esencialmente discutible, lo cuestionable, precisamente frente a la inmediatez sensible de la apariencia, del fenómeno, que es el primer alumbramiento de la realidad en la reflexión subjetiva. Por eso, que yo vea la cosa de una forma, y que de esa forma se me presente, no significa que de tal forma «sea». Y ello se muestra como cuestionable precisamente cuando digo que así lo es (y engaño, me engaño o me equivoco). El sentido lógico del ser, lejos de suponer la rigidez unívoca, el cierre epistémico del discurso, precisamente manifiesta



junto a la forma de ser la esencial cuestionabilidad de lo que es. Renunciar a ese sentido «lógico» del ser implica por lo mismo la renuncia a toda crítica, en efecto, la rendición del auditorio al efecto mecánico de la retórica, mucho peor a la hora de arrollar libertades que al supuesto artificio argumental de la lógica.

## LA LUZ DEL PÚBLICO DEBATE

2. Como venimos señalando, es importante ver cómo, al ser algo «dicho», el ser sitúa al ente en el ámbito de la comunicación, es decir, en el espacio intersubjetivo. La luz que ilumina al ente y pone en él de manifiesto su forma propia es la de la plaza pública. Por esta razón la metáfora visual, la idea como imagen, es radicalmente insuficiente y con ella toda forma de fenomenología que pretenda la transparencia de la cosa misma en lo subjetivamente dado. En el espacio intersubjetivo que abre el lenguaje y en el que la realidad es aquello que decimos ser, la inmediatez de lo «visto», de lo que «yo» veo, del aparecer, se difumina en el «contraste de pareceres». En la pluralidad de percepciones que se limitan unas a otras, la evidencia se convierte en mera opinión, y la verdad pasa a ser objeto de discusión, y no lo inmediatamente dado. Ya no es objeto poseído, sino, repito, saber que se busca, siempre en común y a partir de la respectiva crítica.

## CONVENCIÓN Y CONVICCIÓN

3. Que el ser es lo que se dice y la verdad lo que transparece en el lenguaje, y por tanto en el espacio público de la comunicación, nos induce sin embargo a un espejismo que radicalmente pervierte el sentido veritativo del *logos* allí donde entendemos la verdad y a la postre el ser de las cosas como lo «convenido». En primer lugar —y es lo que aquí nos interesa—, porque la verdad es transparencia, no sólo *en* el espacio público, sino también *de* el ente, de modo que no puede ser una imposición de la comunidad; por más que ese espacio público de comunicación sea esencial para la constitución de la verdad. La luz a la que se *muestra* el ser es la del debate intersubjetivo, pero la verdad no es resultado de dicho debate. Además, porque el fin de ese debate no es la convención, sino la convicción. Dicho de otra forma: son los sujetos los que tienen que alcanzar la reflexión sobre sí mismos en el ente cuyo ser se declara y que se muestra en dicha declaración; y no la comunidad, que no debe *cerrarse* en reflexión alguna. Ya veremos cómo y por qué un acuerdo masivo es siempre sospechoso. De momento porque es precisamente la discrepancia lo que pone de manifiesto, al menos como hipótesis principal, esa fractura entre ser y aparecer que lleva a la

crítica y plantea en su esencial problematicidad la cuestión de la verdad.

## § 14. Lenguaje y verdad (II). Ontología

El lenguaje dice algo, y eso que dice es el ser. Esto es, el lenguaje es verdadero. Como cuando decimos: «*es como dices, oh Sócrates*». O no. Pero es importante señalar que si es que no, porque Sócrates se equivoca, o miente, o expresa sinsentidos, es porque algo ocurre con el lenguaje que no debería ocurrir, porque funciona mal. Pues el lenguaje ha de ser por principio verdadero. Si decimos: «gran jefe blanco habla con lengua de serpiente», queremos decir que abusa del lenguaje, que habla mal, porque comunica lo que no es en vez de lo que es; vela y oculta en vez de desvelar. Luego, si la mentira es una desviación secundaria, es porque el lenguaje es esencialmente de fiar. Quizás no siempre en concreto, pero sí al menos en general. De modo que su forma básica nos muestra con el ser también la «forma» básica de ser de todo aquello de lo que hablamos. Cuando tantas veces se dice que Aristóteles en su ontología traspone al orden real la estructura predicativa de las lenguas indoeuropeas, solo cabe decir que qué otra cosa podía hacer. Lo contrario supondría admitir que cuando hablamos siempre mentimos; que las cosas *nunca* son como decimos que son. Y empeñarse en tesis tan bizarra sólo para criticar la ontología aristotélica, parece algo exagerado, y en cualquier caso cosas raras de filósofos (raros).

1. Lo que en la filosofía contemporánea se entiende por «análisis lingüístico» se enmarca en la gran pasión deconstructiva que se apodera del pensamiento a partir de Hegel. Lo que debe mostrar esa cuidada comprensión del hecho lingüístico es que los discursos supuestamente metafísicos responden a disfunciones propias del lenguaje (como lo son las ilusiones ópticas del sentido de la vista), que pueden ser desmontadas como pseudoproblemas en los que se mezclan pasiones, temores o afanes de dominio, con esas patologías que distorsionan la realidad. Por ejemplo cuando confundimos el verbo «ser» con un sustantivo y lo hipostasiamos como sujeto, para terminar diciendo cosas tan peregrinas como que el ser es y el no ser no es. El lenguaje sería una construcción o estructura simbólica que sirve para transmitir y organizar información sobre los hechos empíricos, de modo que debemos hablar con claridad de aquello que se puede decir, y callarnos sobre lo que no es objeto posible de discurso. Sin embargo, esta intención deconstructiva,

netamente ideológica, olvida que, además de su contenido material de referencias empíricas, el lenguaje tiene una forma de decir, a priori respecto de ese contenido, de la que se pueden sacar conclusiones acerca de lo dicho si aceptamos, como indudablemente hacemos por el simple hecho de hablar, que lo que dice el discurso tiene en principio sentido, formalmente, con independencia de que materialmente pueda no tenerlo. Habermas y K.-O. Apel han desarrollado este tipo de extrapolaciones en lo que ellos llaman una pragmática universal, en la que podemos analizar los postulados teóricos que asumimos cuando *hacemos* eso que es hablar. Por ejemplo, que el fin de toda controversia es formalmente ponerse de acuerdo (aunque de hecho siempre discrepemos). Pues bien, es aquí donde surge eso que llamamos ontología, como discurso acerca de lo que es, no en lo que se refiere a su determinación material, en tanto que es esto o aquello, sino en tanto que es en absoluto.

## § 15. Ontología y análisis lingüístico

Si el lenguaje parece, pues, el ámbito en el que se abre, hace transparente y comunica lo real, entonces, efectivamente, de la forma de decir podemos sacar algunas conclusiones acerca de lo dicho. No se trata de un isomorfismo, ni de que constelaciones moleculares de hechos tengan que corresponder simétricamente a las mismas constelaciones moleculares de proposiciones que los describen. Ya veremos qué puede significar la «correspondencia» en una teoría de la verdad. Adelanto ya que el *logos* es más como la ventana que se abre al paisaje (o por la que el paisaje «entra») que como el cuadro que lo «representa». Sería en cualquier caso absurdo deducir que el mundo que veo «por», mejor «desde», y nunca «en», mi ventana, mide 1x1,5 m. Pero si una ventana es tal, hay muchas cosas que se pueden deducir de ese mundo en tanto que se deja divisar desde ella. Por ejemplo que es luminoso, tridimensional, que se ofrece en perspectiva desde determinados puntos de vista, etc. Del mismo modo, podemos entonces deducir una básica estructura de la realidad a partir de un análisis de lo que el lenguaje dice en absoluto, o en general. Es decir, el análisis lingüístico nos ofrece la posibilidad de una ontología, en tanto que el *logos* dice el ser, diciendo que algo es y algunas cosas interesantes sobre su modo de ser.

1. Cuando decimos que la ontología se desarrolla al hilo de un análisis lingüístico, no queremos decir con ello que esa ontología fuese algún tipo de lógica trascendental, resultado de una analítica al estilo de la que Kant hace en la *Crítica de la Razón Pura*. El análisis lingüístico no sustituye a, no está en vez de, esa ontología. Precisamente porque la primera forma del lenguaje consiste en la continuidad entre discurso y realidad; de manera que, siendo el lenguaje por principio verdadero, la forma de decir refleja adecuadamente una forma de ser. El lenguaje es verdadero primariamente en el sentido de que en él transparece y se abre, se desvela, el ente, en concreto y en absoluto. Lo primero pues que el lenguaje pone de manifiesto en su forma propia es el ente en cuanto ente.

EL MUNDO ES LÓGICO

2. Lo primero que podemos decir como trasposición ontológica a partir de la forma general del lenguaje, es que las cosas, los entes, o como queramos denominar a ese referente general de las proposiciones lingüísticas; es que el mundo es... «lógico». Eso no quiere decir que sea previsible, o biológicamente conveniente, o más o menos acorde con una determinada forma de pensar culturalmente definida. Estamos hablando de algo más básico e independiente de los contenidos materiales del discurso. Que el mundo es lógico quiere decir sencillamente que se puede «decir», que tiene (o no, pero en principio sí) sentido «decir» lo que hay, antes, o en vez, de decir al interlocutor: «ven y míralo tú». La «lógicidad», que es una forma del discurso, no es su regla interna, sino la posibilidad formal de que éste sirva y funcione con vistas a la manifestación de lo que es. Y correspondientemente es también una forma general de las cosas, de los entes, en virtud de la cual, antes de recibir la atribución de cualquier otra propiedad, todo ente es aquello que por principio «puede ser dicho». El ente, como tantas cosas, podrá ser misterioso, enigmático, difícil de expresar —«¡cómo te lo diría yo!»—, pero nunca es, por principio, lo «inefable». Ni siquiera Dios.

## § 16. Identidad, atribución, existencia

El lenguaje dice el ser. Y ya desde Aristóteles estamos de acuerdo en que lo dice de muchas maneras, que conviene analizar. Así el ser expresa la identidad, y expresa la atribución; y son funciones que debemos distinguir. Por ejemplo, en el caso de la identidad las posiciones a uno y otro lado de la cópula son intercambiables, pero no en el caso de la atribución. Si Sócrates es el

esposo de Jantipa, el esposo de Jantipa es Sócrates. Pero si Sócrates es un filósofo ateniense, un filósofo ateniense no es necesariamente Sócrates. Luego está la afirmación de la existencia, que en algunos casos está incluida en el uso del verbo ser (*existe* un Sócrates que es un filósofo ateniense) y en otros no (no tiene por qué existir Afrodita para que podamos decir que es la diosa del amor y de la belleza). Sin embargo, por mucho que debamos analizar, en el sentido de distinguir, los distintos usos posibles del verbo ser, bien parece que hay un uso pleno que incluye todas esas funciones, y que ciertamente deja al descubierto otros usos restringidos en los que dichas funciones están disminuidas o suprimidas. La descripción que podemos hacer de Sócrates revela algo del lenguaje y del uso del verbo ser y del mismo Sócrates, que no está dicho en la descripción que podamos hacer de Afrodita o de un triángulo rectángulo. Hay pues un uso pleno del lenguaje, en el que afirmamos que existe algo, de lo que decimos algo; y que ese algo mantiene su identidad en la citada determinación.

1. Es conocido el escrito de R. Carnap «*Die Überwindung der Metaphysik durch die Analyse der Sprache*», en el que precisamente se señala la indiferenciada confusión de esa triple función de identidad, atribución y existencia como la fuente de los malentendidos lingüísticos que dan lugar a los pseudoproblemas propios de la metafísica. Pero esto no obsta, una vez que se ha señalado esa bien justificada triple función, para que quede ahora por explicar por qué se usa el mismo verbo ser para esas tres significaciones; que más bien parecen entonces como la triple dimensión de un mismo espacio semántico, que es precisamente el que interesa a la ontología. Porque el ente, en cuanto tal, es lo que se abre en esa triple dimensión, como aquello que existe, con ciertas determinaciones, de modo además que en ellas eso que existe, lo que es, el ente, mantiene (hasta cierto punto) la identidad consigo mismo. Es pues en la integración sintética, y no en la distinción analítica de esa triple dimensión semántica donde, a partir de la forma básica de todo discurso, se pone de manifiesto el carácter de lo real en cuanto tal, del ente en cuanto ente.

## § 17. *Tode ti*

A mi modo de ver, es fundamental darse cuenta de que las tres citadas funciones, si por un lado son distinguibles, por otro una comprensión del lenguaje en su uso total pone también de

manifiesto su integración. Es más, muestra cómo la afirmación de existencia es precisamente el núcleo de esa integración de funciones. «Existe algo que...», es parte formal de todo discurso, a no ser que ese discurso tenga un sentido restringido y secundario («Afrodita es hermosa», «el cero es un número», «el hombre es mortal», «el azul es un color», serían ejemplos de este uso derivado y restringido de la cópula). Ahora bien, la existencia no es un predicado, sino algo previo a toda predicación o atribución de identidad; es más bien la «posición absoluta» (Kant), «*extra causas et extra nihil*» (escolástica), de algo, precisamente como sujeto de la predicación. «Absoluto» quiere decir aquí también «absuelto» o separado. Aristóteles dice «*horistón*», y dice que es la característica propia de lo que él llama substancia o *ousía*. Y dice que eso, que es precisamente lo que el *logos* expresa, es «algo» *dicho*, un *ti*; y es también un *tode*, «esto» concreto como aquello que el lenguaje expresa. Y algo también a lo que el lenguaje remite como a algo que está más allá del lenguaje, que ya no es ello mismo «lógico», sino el límite al que ese lenguaje se refiere, y que, además de expresarlo en el discurso, ya no podemos sino señalar. Lo que el lenguaje expresa es la substancia, la *ousía*, como *tode ti*, como «este algo».

LOGOS O LOGOMACHIA

1. El lenguaje «dice algo». Algunas veces eso que se dice es simple esclarecimiento de significados lingüísticos, al modo de las definiciones o de los juicios analíticos en los que el lenguaje habla de sí mismo. Pero precisamente en la función existencial, el ser «pone» al ente como lo que existe, y eso significa: como aquello en lo que el discurso se trasciende a sí mismo y se refiere a algo que ya no forma parte del lenguaje. Es Aristóteles, como veremos en contraposición a Platón, el que adopta este planteamiento, que supone aceptar una esencial finitud lógica. El *logos* no es absoluto, no limita consigo mismo, sino que se refiere a algo que lo trasciende, o es esencialmente relativo... a otra cosa. Lo contrario sería una logomachia, el *perpetuum mobile* lógico, cuyo más excelso ejemplo lo tenemos en los discursos de Cantinflas. Que el *logos* es algo limitado, es lo que también quiere decir Kant cuando señala el carácter «sintético» de los juicios verdaderamente significativos, en los que no hablamos de lo que «se nos ocurre», de lo que «se nos viene a la cabeza» (por mucho que sea de forma clara y distinta), sino de «lo que pasa». Y eso está «fuera». Aristóteles pone de relieve este esencial carácter empírico del discurso verdadero, precisamente

señalando cómo el ente, además de un «algo» que se puede decir, es un «esto», o sea, lo que sólo relativamente transparece en la significación y tiene entonces que mostrarse sólo de forma ostensiva. «¿Qué quieres decir, a qué te refieres?», es una cuestión que muchas veces y en último término no se resuelve hablando, y hay que decir al final: «a esto».

RELATIVAMENTE LÓGICO, SÓLO

2. Que la lógica es siempre sólo relativa y termina en el límite que supone lo meramente ostensible, supone además que la unificación, la reducción de lo múltiple a lo uno que precisamente realiza el significado, es igualmente relativa y no total. Dicho de otra forma, la pluralidad real es algo definitivo que no se deja resolver en totalidades. El pluralismo es lo absoluto y el límite insuperable de un lenguaje que no puede superar del todo su carácter empírico y absorber «esto» en el «algo» que se dice, y queda entonces siempre referido a «este (y éste, y este otro) algo», al «*tode ti*».

## § 18. La *idea* como *ousía*. Matices del análisis lingüístico

El problema del análisis del lenguaje es que es más arte que lógica, terreno específico para el *esprit de finesse*. En él el matiz lo es todo. Y así ocurrió con Platón, que cometió el error de pensar que, puesto que el lenguaje «decía algo», y que lo que decía era el predicado que se atribuye a un sujeto, dedujo de ello que la esencia del discurso y del sujeto estaba en el predicado. De este modo, el *logos* iba, por así decir, colgando impresiones sensibles del cielo eidético mediante la cópula verbal. Y ésta quedaba así substancialmente debilitada; porque entonces, lo que propiamente *es* sería el predicado, mientras que el sujeto más bien «participa» de la densidad ontológica ideal, que correspondería efectivamente a dicho predicado. Si decimos: «Sócrates es hombre», lo verdaderamente real, el *ontos on*, es «el hombre», como ideal ontológico del que Sócrates *solo* participa. Como consecuencia, el *logos* ordinario resulta ser erróneo. Una vez más tendríamos que aceptar la conclusión de que el lenguaje dice originalmente la mentira. Eso es la caverna.

EXCURSIONES FUERA DE LA CAVERNA

1. Y no solamente es mentira el discurso ordinario, que tendría que callar frente al de los iniciados en la lógica, sino que el mundo de nuestra experiencia queda devaluado frente a otro, ideal, situado

más allá del *horismós*. Por supuesto que se trata de una interpretación vulgar del platonismo, a la que se aferra Nietzsche en sus diatribas contra los trasmundos y en definitiva en su crítica de la metafísica. Es verdad también, como veremos más adelante, que hay otras posibilidades hermenéuticas. Pero no deja de ser cierto que esa vulgaridad dualista es a la que tiende el mismo Platón en su «dictadura de los predicados». Y contra ella se rebela Aristóteles en su «reivindicación del sujeto», que tiene como consecuencia también la recuperación del empirismo, como límite de todo conocimiento finito, que queda insuperablemente ligado a «esto» concreto de lo que, más humildemente, el predicado se dice. Tan humildemente que, lejos de la dictadura lógica, es ahora el predicado (y no el individuo del que se dice), el que *tiende* a la devaluación, a saber, como mísero «*flatus vocis*». En definitiva, lo que dice Aristóteles a su maestro es que resultan sospechosas esas supuestas excursiones fuera de la «caverna», a la búsqueda del verdadero referente de los discursos humanos.

#### LÓGICA, ACADEMIA Y PLAZA PÚBLICA

2. Y otra cosa: con ese planteamiento platónico de dar la primacía semántica a los predicados, el logos deja de representar un espacio público. El discípulo de Sócrates, de forma quizás comprensible en quien ha visto en la muerte del maestro las consecuencias de la ilimitada discusión, restringe radicalmente el foro, a un nuevo espacio que ya no es público y al que se veda el acceso «a quien no sepa geometría». El problema es, pues, que ha cambiado también el sentido de la lógica, de ser un discurso de todos, a ser un discurso excluyente por su propia formalidad. Se van acentuando, pues, los rasgos totalitarios que el mismo discurso impone, tal y como es entendido a partir de Platón y en el ámbito de las escuelas —Academia, Lyceo, Stoa—, que de este modo sustituyen al *ágora*. Ciertamente, Aristóteles hereda y asume este planteamiento elitista, en el que el lenguaje ordinario es sustituido por unas reglas «epistémicas», que garantizan la corrección del discurso, de las premisas a las conclusiones. En este sentido, es a Aristóteles a quien verdaderamente se aplicaría la objeción de Heidegger de que sustituye el sentido apofántico por un sentido «lógico» de la verdad, en el que lo esencial pasa a ser la corrección que garantizan las leyes de la lógica. Pero sería una conclusión sumamente improcedente. Porque la única corrección que garantizan las leyes lógicas es la de la deducción a partir de premisas dadas, y se trata entonces de una verdad de segundo grado. Más bien entonces, el lugar propio de la verdad es el juicio, y eso depende, como veremos, de un doble proceso de abstracción primero, y de reflexión sobre la experiencia (*reflexio*



*ad phantasmata*) después, en la que se atribuye a un individuo la determinación conceptual del predicado. Sólo entonces trasparece, sintéticamente en el sentido kantiano, lógicamente en el sentido antiguo, la *res* en el concepto. Pero sólo hasta cierto punto, porque en virtud de la finitud que relativiza todo conocimiento, el *logos* no absorbe *totalmente* eso que, más allá de dicha abstracción, es un «esto» empíricamente dado, sólo en el cual se validan los discursos finitos. Saber geometría importa aquí menos que observar atentamente. Y el sabio nunca puede «dictar» a las cosas lo que verdaderamente son.

### § 19. *Ti kata tinós*

El paso definitivo en el análisis de la forma lógica, lo da Aristóteles cuando se da cuenta de que el lenguaje ciertamente «dice algo», pero que el análisis se queda corto en ese punto, resulta insuficiente y a la postre falso, si no añadimos a continuación que ese algo lo dice «de algo». Y es precisamente ese momento genitivo del discurso lo que hace que el *logos* no esté clausurado en sí mismo. El discurso se refiere a algo que no es lenguaje, sino su límite o referencia; a aquello de lo que es signo y en lo que gana un significado. Y por eso, porque termina más allá de sí mismo (decimos siempre lo inefable), es el *logos* el espacio abierto y transparente en el que las cosas se muestran; es el ámbito luminoso de la manifestación. La conexión del algo dicho con el algo de lo que se dice, es lo que da significado al lenguaje, y revela un sentido en aquello de lo que se habla. Y ambas cosas, significado y sentido, se conectan en esa estructura «*ti kata tinós*», en la que se muestra la esencia del *logos* como algo que remite a algo que desde fuera del lenguaje adviene a manifestarse en él.

#### LÓGICA DEL PODER

1. Junto a Heidegger, han sido los teóricos de la Escuela de Frankfurt y muy especialmente Adorno y Marcuse, los que más han insistido, no sólo en que no es adecuado absorber la realidad en la lógica, sino en que esa pretensión es además una amenaza que termina en genocidio, allí donde se identifica sin restos al individuo con la negativa generalidad del atributo. «Ser hombre» es una forma de no ser niño, o mujer, o simple mamífero, o planta indolente que disfruta de la caricia del sol; por supuesto, en determinadas circunstancias de exclusión política o cultural, de no ser «gitano»

o «judío». Somos sólo lo que los conceptos nos dejan ser, y es mortal forzarnos a todos en la uniformidad lógica de nuestras propiedades, tal y como éstas se articulan lógicamente. Sobre todo porque podría ser que esa determinación genérica, y la lógica que con ella se nos impone, no fuese la «nuestra», sino la propia de un sistema que sobrevive a nuestra costa, allí donde las «especificaciones» son las propias, por ejemplo, del material en un proceso productivo. El sistema en el que de este modo la realidad se ajusta, termina siendo —dice Adorno, parafraseando al revés a Hegel— «la totalidad de lo falso». De ahí la necesidad de que los sistemas lógicos no se cierren en totalidades bajo el imperio del principio de coherencia interna, es decir, que no se conviertan en totalidades infinitas. Y ese fue, ciertamente, el paradigma de la primera modernidad racionalista y cartesiana, donde «*res*» es un todo esférico sin ventanas y en el que cualquier diferencia es un error.

#### CIENCIA, VERIFICACIÓN Y CONTROVERSIA

2. La gran aportación de Popper a la epistemología fue darse cuenta de que ni siquiera la ciencia es un sistema cerrado en el que el método fuese ganando un territorio lógico «verificado», sino justo al contrario, un discurso al que es esencial la controversia, con otros discursos, pero muy especialmente con la realidad a la que constantemente remite, de modo precisamente que pueda ser refutado por ella. Eso es el «algo» de lo que se dice «algo», y en la medida en que, no sólo no son idénticos, sino que es el referente el que lógicamente prevalece, lo que valida el discurso; y sólo relativamente, en el sentido de que esa validación es un refrendo meramente fáctico, siempre pendiente de nuevas experiencias que amplían el horizonte de la verdad a la vez que constantemente lo cuestionan. No hay nada en la ciencia más sospechoso que un consenso; no digamos en otro tipo de discursos más metodológicamente abiertos como los propios de las ciencias humanas y los saberes prácticos morales y políticos.

3. Lo mismo que decimos del lenguaje podemos decir ahora de la ciencia en general, que no es a la postre sino una forma de discurso, eso sí, metodológicamente estructurada. Pero esta estructuración, por ejemplo matemática, no es la garantía de su verdad. El lenguaje matemático no es científico por ser matemático, sino por ser un *logos peri physeos*, es decir, un discurso en el que se manifiesta la naturaleza de las cosas. De ahí que sea mucho más esencial para la ciencia su carácter empírico, su sentido experiencial, que una objetivación metodológica que no pocas veces encubre lo que pretende conocer. Ocurre en determinadas ciencias en las que parámetros

muy complejos se seleccionan para que encajen en modelos a priori cuya principal virtud es su brillante matematización. Así en la climatología, y en la ciencia económica, y en general en las ciencias sociales, para las que bien vale el dicho popularizado al parecer por Mark Twain, de que hay mentiras, sucias mentiras y estadísticas.

## § 20. ¿A qué se refiere el lenguaje?

Decimos del león que ruge. Según la concepción positivista «pictórica», la proposición «el león ruge» se refiere al hecho constatable (que «verifica» la proposición) de que hay un león que ruge. Lo cual es correcto mientras que no digamos a continuación que “el león ruge” se refiere al hecho de que *el león ruge*. Una interpretación estricta de la definición tarskiana de verdad nos lleva a la concepción de algo así como mundos paralelos o de esferas sin tangencia, en el sentido de las *rei* cartesianas, del ocasionalismo malebranchiano, pero también de la peregrina idea de los mundos 1, 2 y 3 de Popper. Más bien debemos entender que el lenguaje incide directamente sobre su referencia como la línea sobre el punto, o el plano sobre la línea. «El león ruge», se refiere entonces al león. Sin más. A saber, a un león que presenta la particularidad de estar rugiendo. Pero «rugar» no es el «de algo» de lo que decimos, sino el «algo» que decimos de algo, en efecto del león. De modo que el rugido es lo que predicamos, lo que transparece en el lenguaje como determinación o particularidad de aquello de lo que hablamos. Y lo esencial del giro —«translingüístico» ahora— que realiza Aristóteles, es que sitúa la *ousía*, la esencia, el capital ontológico de cada cosa, precisamente en el genitivo *tinós*, en el algo *de* lo que decimos y no en el algo dicho. Y eso que es *proté ousía*, como lo que está más allá del lenguaje y a lo que el discurso se refiere, lo llama Aristóteles *hypokeimenon*, lo que subyace, el sujeto.

1, 2, 3: DEMASIADOS MUNDOS

1. Es sorprendente cómo un pensador brillante como Popper puede llegar a su teoría de los tres mundos, precisamente en el contexto de una teoría de la mente y de su asiento cerebral. Ya teníamos bastante con los dualismo platónicos (idea y devenir), y sobre todo cartesiano (pensamiento y extensión, o mente y materia), correspondientes a los mundos 2 y 1; y viene ahora a añadir Popper como tercero un mundo de los discursos, lógico, o en cualquier caso representativo de los otros dos. Suficientemente complicado era ya

establecer una correspondencia entre los dos primeros mundos, demostrar desde la idea la existencia de un mundo exterior, para que ahora tengamos que añadir dos nuevas y problemáticas correspondencias: entre la idea y el discurso, y entre éste y la cosa referida. Popper debería haber atendido a esas alturas a la crítica que hace Wittgenstein de la falsa idea de representación lingüística. (Pero no se caían simpáticos, y nunca se llevaron bien, a pesar de ser paisanos.) Es más, el planteamiento de que el mundo mental sea tal mundo independiente del físico, no resiste al más elemental análisis lingüístico. Por lo menos, dice Wittgenstein al final, no parece que tenga sentido «decir» tal cosa, o que podamos diferenciar como substancialmente distinta la afirmación «ahí ruge un león», de «oigo un león rugiendo». Pero sobre eso volveremos más adelante.

2. Lo importante aquí es señalar que entre el lenguaje y la realidad se da una esencial continuidad, no representativa, en el sentido de que el *logos* no es algo que esté *por* algo, sino lo que se dice *de* algo. No hay más que un mundo: «este», del que decimos que es y cómo es. Y respecto de esa realidad, el discurso no es «otra» *res*, sino el ámbito, ya veremos en qué medida accidental, en el que el ente, lo que es, se manifiesta en su ser. Sólo ese ente, *del* que decimos algo, es la verdadera substancia.

#### CONTINUIDAD ONTO-LÓGICA

3. Otra forma de romper esta esencial continuidad onto-lógica entre lo que hay o es, y lo que decimos, es la que propone Kant, introduciendo entre el lenguaje y las cosas el concepto de «objetividad». Habría entonces dos tipos de discursos: uno que tiene por referente a lo que sucede, a las cosas, a la realidad; y el otro que versa sobre «objetos». De forma que podemos elegir: o hablamos «objetivamente», de una forma metodológicamente garantizada y repetible por todo posible sujeto; o bien sencillamente «charlamos» de lo que pasa. El *Journal des Savants* se separó entonces de los cafés, del ágora y del *gymnasio*. Y naturalmente Sócrates se quedó sin a quién preguntar. Todo discurso se hizo serio, o frívolo, y en cualquier caso aburrido, sin la tensión tanteadora que era propia del verdadero *logos peri physeos*. Menos mal que Popper nos recuerda que la verdadera ciencia nunca se dejó ganar por la escisión, y en ella se mantiene viva la tensión entre coherencia y experiencia, con especial interés en los momentos en que son incompatibles.

## II. DE ENTE

### *Qué significa que algo es*

#### § 21. El ente como substancia

El lenguaje dice algo, a saber, el ser; y lo dice *de* algo. Si dice el ser, dice de algo que es. Dice pues (o mejor, en el sentido del *setzen* germano, *pone*) el ente. Pues el ser se dice «de algo» que es. Y lo que es —ése es el significado del verbo en la forma nominal del participio presente— es el ente. «El ente es» es lo que declara formalmente todo discurso (en el que se expresa el ser en su pleno sentido), antes de explicitarse en cualquier ulterior descripción. Significa eso, en primer lugar, algo negativo sobre el mismo verbo (o actividad de) «ser»: el ser no es. Esto es importante para intentar salir con un poco de análisis lingüístico de las aporías en las que, nada más comenzar, se mete desde Parménides la ontología. El ser no se dice sino de algo. Y afirma por tanto al ente como el algo *de* lo que se dice. Y entonces podemos también decir que, previamente a la ulterior discusión o despliegue de circunstancias, todo discurso dice que el ente es, como sujeto de la atribución posterior; es decir, que ese ser, que se dice de muchas maneras, se dice primariamente según la, o de, la substancia. Y de este modo, lo que fundamentalmente nos revela en el ámbito ontológico este somero análisis de la forma básica del discurso, es eso: el ente, como sujeto de las propiedades que el discurso manifiesta y describe, es substancia.

#### EL SUBSTANCIALISMO COMO TESIS DÉBIL

1. El carácter substancial de la realidad es una tesis que ha resultado ser controvertida a lo largo de la historia de la filosofía. Lo que no deja de ser extraño, porque tal y como la plantea Aristóteles es una tesis sumamente débil; y tenemos que sospechar un malentendido en la base de esa controversia. Pues lo único que se asume en ella es: a) que decimos algo con sentido, a saber, de algo; b) que eso de lo que decimos algo trasciende el ámbito del lenguaje y ya no se dice de otra cosa; y c) que decimos de eso que es, a saber, un ente que existe con una cierta identidad y como sujeto de lo que al hablar de él le atribuimos. No es mucho: simplemente asumimos que el lenguaje no está absolutamente mal hecho, que en su forma básica dice la verdad, aunque en concreto podamos expresar con él

todo tipo de errores o engaños. Asumimos, pues, que el lenguaje es el lugar propio de la verdad, de la manifestación del ente en cuanto tal.

#### ONTOLOGÍA Y PLURALISMO

2. Una forma de decir que el lenguaje está mal hecho es que nos engaña cuando decimos con él que muchas cosas son. Afirma el idealismo a lo Berkeley, radicalizando la idea cartesiana de la *res cogitans*, que sólo una cosa —el Yo, la conciencia, el pensamiento, o lo que sea— es, y que todo lo demás es un «ser percibido», con lo que naturalmente no habría más substancia que dicho pensamiento o conciencia. También Spinoza dice que sólo una cosa es, que la podemos llamar —como más nos guste— Dios o Naturaleza, y que sólo ésa es substancia, mientras que la diversidad de sujetos es un error básico, pues son sólo modificaciones de esa cosa total, única substancia verdadera. Aristóteles respondería que, simplemente, no tenemos órgano lógico más allá del lenguaje mismo para decir que el lenguaje no funciona bien cuando en su uso ordinario decimos de muchas cosas que son y existen como sujetos a los que atribuimos propiedades y modificaciones. Establecer una plataforma racional, un sistema de la identidad *more geometrico demonstrato*, es algo que supera los límites de nuestra finitud, que son los límites mismos por los que el lenguaje no puede superar el carácter empírico en virtud del cual lo que se dice se sitúa en el ámbito de la experiencia, en la que difícilmente podemos cuestionar que pasan «muchas cosas», algunas de las cuales parece que existen como sujeto de posibles atribuciones y de las que decimos que son substancias. No tenemos otro *logos* que ése. Parménides, Descartes, Fichte y Schelling, en su búsqueda de lo incuestionable, del *fundamentum inconcusum veritatis*, dicen cosas que no se pueden decir, todo además para mandar callarnos a todos los demás. También lo hacía Platón, diciendo que sólo afirmábamos apariencias, cuando decíamos que «las cosas» eran esto o aquello; cuando en realidad sólo «esto» y «aquello», los predicados, son. Pero de eso, como Descartes o Spinoza, se enteró él fuera de la caverna. A los demás, que no podemos salir de ella, no nos queda más que fiarnos de la estructura básica de todo posible discurso y afirmar con Aristóteles que el ente es fundamentalmente substancia, mejor, muchas substancias.

#### SÍNTESIS CATEGORIAL Y COSAS MISMAS

3. Es una pena lo de Kant. Porque lo que dice es en primera instancia de lo más sensato. La substancia es, dice, una de las (doce) formas básicas de la síntesis que hace el entendimiento al subsumir en

su actividad judicativa intuiciones bajo conceptos. Como esa subsunción o síntesis tiene lugar en la atribución a un sujeto, puesto como existente, de la determinación que expresa el predicado, la actividad del entendimiento sintetiza toda experiencia sensible bajo la categoría de substancia, en absoluto, a priori, independientemente de la determinación que en cada caso el juicio atribuya. *Acciones*, (más en general, *determinaciones*), *sunt suppositorum*. Las determinaciones que atribuimos a las cosas lo son de los sujetos de la atribución. No existe «lo» blanco, sino «esto» que es blanco. Eso quiere decir que el entendimiento sintetiza la realidad de la que tenemos experiencia bajo la categoría de substancia, no en virtud del contenido material de esa experiencia, sino a priori, en virtud de la forma judicativa de la síntesis conceptual de la experiencia. Pero ahora lo curioso es que Kant dice que, por esta razón, nada podemos decir de la estructura substancial de la realidad «misma». Nos está prohibido hacer un uso trascendente hipostasiando y atribuyendo a lo real las formas a priori, meramente trascendentales, que son sólo condiciones de todo conocimiento posible. Las formas de conocer no nos dirían nada de lo conocido en sí, sino sólo en cuanto conocido. Sorprendente afirmación, que supone reconocer que el conocimiento no conoce lo que dice conocer, y una vez más cuestiona la viabilidad de la síntesis lingüística, diciendo que las cosas no son como el lenguaje dice que son, a saber, lo que existe por sí como sujeto de las atribuciones que expresan su determinación. El lenguaje estaría, también desde este punto de vista, básicamente equivocado. ¡Qué listos son los filósofos!

## § 22. *Ousía, hypokeimenon, tode ti*

En contraposición a Platón, Aristóteles concluye que la *ousía* o esencia de una cosa, el *ontos on*, la verdadera realidad, no es lo que expresa el predicado, sino el sujeto al que dicho predicado se atribuye; aquello (*tinós*) de lo que algo (*ti*) se dice. Es decir, que la *ousía* es el sujeto al que el lenguaje remite como a su límite, y en lo que el discurso se refiere a algo que trasciende los límites del lenguaje. Y eso ya no es en sí de carácter lógico. No es lo comprendido o explicado, sino lo inmediata (y empíricamente) ostensible, objeto deíctico, lo señalable con el dedo: *esto* concreto y absoluto (*horistón*). Lo que no significa que eso sea una muda presencia; que lo no comprendido o explicado no sea comprensible o explicable. No se renuncia, por tanto, a que el *tode* sea también un *ti*, aquello de lo que decimos algo o que busca al menos ser esclarecido, iluminado, expresado, en ese

ámbito público en el que el lenguaje dice lo que las cosas son, esto es, la verdad de todo lo que hay.

SUBSTANCIA VS. *KOSMOS NOETÓS*

1. En función del análisis lingüístico (implícito) del que parte, Platón pone la verdadera realidad, lo que es (verdaderamente) de lo que es (en apariencia), lo ente del ente, el *ontos on*, en la significación predicada. Y dice de ella que se sitúa más allá de un horizonte separador o *horismós*. La mismidad de la cosa está más allá del orden empírico, del mundo del devenir, del ámbito de la experiencia, en el *kosmos noetós*, en el cielo empíreo de las ideas. Este es el giro revolucionario de Aristóteles: entender que la mismidad de las cosas está, por contra, en ellas como aquello de lo que se dice algo. Se trata de esa *positio absoluta*, más allá precisamente de las significaciones, que Kant entenderá como característica de la existencia. Y eso es la substancia: lo que por sí mismo existe y aquello de lo que tenemos experiencia. No otra experiencia, sino la única propia de nuestro carácter finito, en la que las cosas se nos presentan, como «esto» o «aquello» a lo que esa experiencia se refiere, y como lo que limita esa experiencia a ser «mera» experiencia, de un *horistón*, de algo separado y absoluto, distinto como cosa en sí de lo que en cada experiencia es sólo *phainomenon*. Kant y Aristóteles no están tan lejos, si hacemos de ellos una hermenéutica amable y unificadora, cercana en lo posible al sentido común.

## § 23. Lo ostensible y lo comprensible

Frente al idealismo platónico o parmenídeo, Aristóteles considera que el *ontos on*, lo realmente real, no es algo encerrado en una esfera lógica, autotransparente, sino algo situado más allá del *logos* como su referencia, y también como su límite. De esta forma hablamos siempre de lo inefable, y conocemos lo desconocido. Toda pretensión epistémica queda entonces relativizada por su límite empírico (Popper). En consecuencia, la ostensibilidad es un momento esencial de nuestro acceso al ser. Lo que quiere decir que no «tenemos» las ideas de las cosas. Y sin embargo, esa realidad (*tode*) es precisamente lo que se abre en el lenguaje buscando su sentido lógico (*ti*) en el predicado que de ella se dice al proclamar su ser. Ser es para las cosas abrirse al ámbito de sentido en el que esas cosas y el lenguaje que las expresa son verdaderas. De este modo, la diversidad ostensiva y empírica se integra lógicamente en una comprensión, que busca



la unidad de lo múltiple. De la designación a la comprensión: éste es el camino que todo discurso emprende al preguntar: ¿qué es esto? Ya veremos cómo ese camino tiene infinitos comienzos y un solo final. Comprender algo es saber todas las cosas.

1. Estamos acostumbrados a una ontología, sobre todo a una gno-seología, de la discontinuidad, de las absolutas separaciones entre pares contrapuestos. El espíritu no es naturaleza, la materia no es forma, la substancia es lo otro que el accidente; pero especialmente, el fenómeno no es la cosa en sí, la idea no es cosa, el pensamiento no es sensación, y muchos etcéteras más. Esto es correcto: en todas estas dualidades se pone de manifiesto la esencia finita de..., bueno, de todo, y en cualquier caso del pensamiento filosófico que no puede cerrar el logos en una identidad reflexiva y sistemática. Ya lo hemos visto: ni siquiera la ciencia es así; no se cierra en un consenso unitario que nos absolviese del continuo refrendo de nuevas experiencias, que precisamente lo que hacen es fracturar en la controversia la opinión común. Pues bien, la discontinuidad que aquí nos interesa es la de experiencia y pensamiento. No tiene sentido decir que el pensamiento se funda en la experiencia como dice el empirismo; o que puede dar cuenta de sus propios contenidos, de forma que la experiencia quede justificada a priori por el pensamiento, como afirma el racionalismo. Sencillamente, el dualismo experiencia-pensamiento no puede ser superado. Los militares dicen que los planes de la batalla cambian con el primer cañonazo; un arquitecto entiende que el replanteo en la dirección de obra le va a cambiar siempre el proyecto; y un equipo de ingenieros sabe que el piloto de pruebas le va a modificar el modelo del avión diseñado en el estudio, es más, que probablemente sólo después de varios tipos que han salido mal en la cadena de montaje, o después de series producidas en falso y que han fracasado en su posterior uso, nos sale algo así como un 2CV, un Spitfire o un Clipper de la ruta del té como el Cutty Sark. Pero que diseño y ejecución se coimpliquen sin poder absorberse mutuamente, significa igualmente que un arquitecto no puede llegar un día al solar junto al jefe de obra, mirar el terreno, rascarse el mentón y decir: «veamos qué podemos hacer aquí. Vaya abriendo por ahí una zanja mientras se me ocurre algo».

2. Por eso, que proyecto y ejecución, concepto y experiencia, supongan oposiciones irresolubles del todo, no quiere decir que no se dé una continuidad, más substancial aún, entre ellos. El sino de arquitecto, maestro de obra, promotor y habitante de la vivienda,

será siempre discutir y quejarse unos de otros; pero al final el producto diseñado, construido, decorado y habitado, resulta un ámbito continuo de confluencia entre todos. Y lo mismo ocurre con el pensamiento, que tiene su límite en la experiencia —«vamos a ver si es como *dices*, oh Sócrates»—, en una experiencia, sin embargo, que precisamente supone la apertura de la realidad a la comprensión y está siempre conceptualmente estructurada.

## EXPERIENCIA: LÍMITE DEL PENSAMIENTO

3. Y es que la noción de límite que se utiliza en estas dualidades onto- y gnoseo-lógicas tiene —como iremos viendo— carácter dialéctico, y es lo que siempre se traspasa. Que la experiencia es un límite, quiere en efecto decir que el logos no se cierra en sí mismo en una reflexión conceptual, y que remite siempre a su referencia, al sujeto ostensible que mienta sin lograr del todo hacerlo desaparecer en el concepto. Pero no es un límite en el sentido de separar absolutamente discurso y realidad, o fenómeno y cosa en sí. La experiencia limita el conocimiento, pero no lo invalida en absoluto. Lo que ocurriría si dijésemos que la cosa en sí está absolutamente fuera de su alcance. Más bien es la cosa en sí lo que subyace como lo ostensible a toda experiencia, que es sólo relativamente —y en eso está su carácter limitado— comprensiva. Podemos entonces concluir que la experiencia no es un límite externo sino interno al *logos*. El concepto no acaba en la experiencia, sino que consiste precisamente en la síntesis de la experiencia, en la unificación de la pluralidad sensible. Volviendo a nuestro ejemplo: no será un buen arquitecto o proyectista quien no se haya chocado muchas veces con la experiencia de la dirección de obras, es decir, quien no conceptualice sintetizando la pluralidad experiencial.

TENSIÓN ENTRE EL *TODE* Y EL *TI*

4. Aquí radica la grandeza de la noción aristotélica de substancia: en lo que podríamos llamar la tensión, nunca del todo resuelta, entre el *tode* y el *ti*; entre la singularidad deíctica en la que toda ontología se liga al aquí y ahora de la experiencia particular, y la universalidad formal del «algo» que se dice «de» algo. Si esta tensión pierde su equilibrio a favor de lo inmediatamente dado, el resultado es el irracionalismo nominalista; mas si bascula en sentido contrario hacia su determinación comprensible, el conocimiento se convierte en una dictadura de la razón, que pierde toda capacidad de sorpresa y asombro y ahoga el ser en la malla de lo universalmente atribuible, y clasificable.

## § 24. *Apophansis* y predicación

Como ya hemos señalado, de una forma difícil de entender, pretende Heidegger contraponer una idea apofántica de la verdad como desvelamiento, frente a la supuestamente platónica interpretación de esa verdad como corrección en la atribución de predicados. Sobre todo carece de sentido la vulgar interpretación que se suele hacer de esta tesis como si pudiésemos escindir un ámbito (ontológico) del desvelamiento, de otro (óntico) de la corrección predicativa. Como si el lenguaje, y precisamente mediante su estructura predicativa, no fuese el ámbito de ese desvelamiento. No hay una verdad apofántica, poética en el sentido heideggeriano, que no sea a la vez una revelación discursiva. Y eso lo sabe Heidegger muy bien: el lenguaje es «la casa del ser»; y el hombre su pastor: el que guarda el ente en su verdad más allá de la simple ostensión. Y la idea de que hay un logos «correcto», que más bien impediría una manifestación, encubriendo el ser con un velo de predicados lógicamente trenzados, no tiene mucho sentido. ¿Qué tendría que ser ese *logos*, acaso incorrecto? *La doctrina platónica sobre la verdad* no la escribió Heidegger en uno de sus mejores días.

### HEIDEGGER Y EL GOZNE ONTO-LÓGICO

1. En el fondo de la teoría heideggeriana se une a su afán destructor de la metafísica también una crítica cuasi-romántica al positivismo lógico, o si se quiere al cientifismo, a la idea de que la verdad del discurso viene garantizada por el cierre metodológico. Según ello, sería el método lógico el que proporciona la corrección, y con ella la racionalidad del discurso; de modo que sólo la ciencia sería verdadera. La idea de Heidegger es que así imponemos a la realidad un molde conceptual que la desfigura, sobre todo cuando por así decir «ejecutamos» esa corrección forzando tecnológicamente, esto es, físicamente, a la realidad a ser aquello que según la ciencia «tiene que» ser. Y esa ciencia sería entonces más bien una imposición lógica que impediría la verdadera expresión, la *apophansis* de la realidad. Frente a este planteamiento, Heidegger se afana en una apología de lo abierto, en la que se trataría de «dejar ser» a las cosas «mismas». El problema es que en esta lucha contra el positivismo y el logicismo, Heidegger arremete, ni más ni menos, contra Platón, en ese afán de originalidad en el que tantos pensadores se sienten congéneres sólo de los Presocráticos para volver a replantear ese origen de la filosofía y arrancar de nuevo, con un

rumbo esta vez adecuado. Pero esta extensión a la metafísica de la crítica que pueda merecer el «epistemologismo», pone en cuestión precisamente que el ente sea aquello que se manifiesta, pero no de cualquier forma, sino precisamente mediante un lenguaje predicativamente articulado, que es susceptible de ser verdadero o falso. Cuestiona pues el gozne onto-lógico, y con ello la misma racionalidad discursiva, que va mucho más allá de la mera corrección y que tiene que ver con la posibilidad misma del pensamiento crítico.

## § 25. *Physis* y *logos*

Mucho más acertado, a mi modo de ver, está Heidegger en su genial exposición de la idea aristotélica de naturaleza como aquello que *desde sí* se abre en el horizonte del ente total (*des Seienden im Ganzen*). *Physein* es lo que hacen las flores, o los seres vivos cuando crecen. Y hemos de captar aquí un matiz importante, porque *Physis* era para los griegos el ámbito de lo que crece y muere, del latir de las estaciones, del cíclico pulso del universo. Y de alguna forma pasa a ser ahora el *despliegue* de un sentido, algo que comienza y acaba en sí: la integración de lo disperso, y por tanto otro nombre del *logos*. Mejor: el *logos* al revés. Porque si el *logos* unifica lo disperso de la *empireia*, la *physis* despliega su identidad, desarrolla ese mismo sentido en una pluralidad de manifestaciones. En cualquier caso, la idea aristotélica de naturaleza pone de manifiesto de igual modo un sentido de lo físico como una dirección previsible del devenir. Naturaleza es que los olmos no dan peras; que no da todo igual, que las cosas salen bien o mal, según en su desarrollo alcancen o no su determinación. Por eso, naturaleza es para Aristóteles otro nombre de la *ousía*: es el capital original que da frutos y es fecundo; la semilla que subyace, sujeto que se expresa y manifiesta.

EL ENTE ES LO QUE EL DISCURSO DICE, Y AL REVÉS

1. El *logos* va de lo múltiple a la uno: unifica en la identidad de un sentido la diversidad empírica de la experiencia. La esencia, pues, del *logos*, como bien ve Kant, es la síntesis. Por eso, el acto lógico fundamental es el juicio, en el que se subsume la diversidad empírica de la intuición bajo la identidad reflexiva del concepto. De modo, dice Kant, que ni la una sea «ciega», ni el otro esté «vacío». Comprender es *con-prehendere*, y en el uso tradicional de los términos es lo mismo que «tener juicio». Ahora vemos que la *physis*

es, al revés, el despliegue de lo uno en lo múltiple; de modo que la identidad subjetiva del ente se abre dinámicamente en una pluralidad empírica que precisamente reconocemos como manifestación *de* esa identidad. Pero ese despliegue no es casual o aleatorio, sino que viene dado según un sentido, igualmente en los juicios que describen al ente en la pluralidad empírica de su circunstancialidad. Por ejemplo, cuando narramos la biografía de Sócrates, o el comportamiento de los pingüinos. Narración que ha de ser comprensiva, esto es, que debe integrar lógicamente esa pluralidad circunstancial. Por eso, la clave de esta ontología aristotélica, como veremos desde múltiples perspectivas, es la esencial continuidad entre naturaleza y *logos*, o lo que es lo mismo, entre ser y sentido. Lo que el ente es y lo que el discurso dice, forma un continuo; en el sentido, no sólo de que el despliegue de *un* ente en su circunstancialidad empírica puede ser dicho, sino también de que a la postre es en el lenguaje mismo donde precisamente se manifiesta el ente de una forma preeminente y alcanza su verdad. Una flor se manifiesta, ciertamente, frente a una abeja o una mariposa; pero de forma especial y más propia (en su esencia, como veremos) lo hace ante un jardinero, un botánico, un pintor o un poeta. Sólo ante estos se abre con sentido lo que esa flor es.

2. Sin embargo, es importante señalar, como hemos hecho ya anteriormente, que esa continuidad entre naturaleza y *logos*, supone que, del mismo modo como ese ente se abre al lenguaje que dice lo que es, ese lenguaje tampoco se cierra en sí mismo, sino que se valida o verifica en el ente cuyo ser expresa. Por eso, el sentido lógico lo es en tanto que recoge y unifica la pluralidad empírica de manifestaciones, como tales de la naturaleza. Dicho negativamente: el sentido no es una construcción objetiva o cultural. No lo es, a mi entender, como síntesis categorial a priori a la manera kantiana, en la que siempre hay que justificar (de forma harto compleja en la doctrina del esquematismo trascendental) por qué una determinada síntesis categorial es viable, o necesaria, y otra no. Pero tampoco es convincente la pretensión de que el sentido objetivante que articula conceptualmente la experiencia sea una elaboración «interpretativa» con un alcance más o menos pragmático, como cuando decimos que los esquimales tienen no sé cuantos términos para designar lo que los mediterráneos llamamos simplemente «nieve». Qué duda cabe que todo discurso es una interpretación, y que el sentido de ese discurso es algo que «vamos haciendo», o que «nos viene dado» en un determinado contexto histórico-cultural. Incluso habrá que admitir que esas condensaciones lógicas de la ex-

perencia que son los conceptos, algo tienen de arbitrario, o al menos de convencional. Por eso hay un punto insuperable de nominalismo en los discursos: los conceptos no se refieren por sí mismos a nada, sino sólo a la realidad concreta que describe el juicio sintético. Sin embargo, ese sentido que se pone de manifiesto en el lenguaje, no es mero *flatus vocis* con más o menos carga simbólica e interpretativa, sino una «forma» de decir en la que el ente transparente, de modo que el sentido que en ese discurso se muestra lo es *del* ente cuyo ser se expresa. Ese sentido, la unidad que se despliega en la pluralidad empírica y que permite su reconstrucción lógica en el discurso, es lo que Aristóteles, recogiendo una tradición presocrática, llama «naturaleza».

## § 26. *Physis, logos y arkhé*

Aristóteles interpreta la *physis* como principio, como origen de dónde deviene algo y que da *significado*, sentido lógico, a ese devenir. No sólo el lenguaje es un *ti kata tinós*, también el movimiento lo es *de algo*, despliegue de un sujeto; y por eso precisamente es significativo, algo digno de un relato, algo lógico e inteligible. Decir de algo que es *natural*, significa para Aristóteles que tiene movimiento propio, o lo que es lo mismo que tiene vida. Por eso, la descripción de lo que le ocurre no es mera crónica, sino biografía. Y así todo *logos* es despliegue del principio en la naturaleza, o relato arqueológico. *Physis, logos y arkhé* forman a partir de ahora el trípode que define el plano de la ontología. Si queremos precisar, *arkhé* es el origen unificador, *physis* el resultado desplegado y plural, y *logos* es la mediación que pone de relieve el uno en la otra, y aquel discurso que contando lo que pasa como una historia nos lo hace comprensible.

1. El principio de continuidad, que estamos viendo es esencial en Aristóteles, nos permite ahora entender lógicamente el movimiento o las propiedades físicas del ente, interpretándolas como despliegue de una identidad sustantiva, a la que remite como a su razón y principio. Las cosas se pueden decir con sentido, es decir, integrar en una narración o en una descripción, porque remiten a una unidad ontológica que se despliega en los hechos narrados o en las propiedades descritas, por lo mismo que transparente en la narración o descripción. Ya lo hemos visto: en su forma propia el lenguaje pone de manifiesto una universal estructura subjetiva en la que todo se dice de algo y eso que se dice le pasa a algo. Una narración o una descripción no son simple sucesión o yuxtaposición de *facta*.

Si así fuese carecería de sentido. Yo no entiendo la Revolución Francesa si me limito a narrar unos acontecimientos, que no tendrían estructura alguna si no se muestra en ellos a *quien* le pasan. Tenemos que entender que eso que sucede le ocurre a Luis XVI, o a la Asamblea Nacional, o al Pueblo Francés. Narrar una historia con sentido supone reconstruir los sujetos a los que eso les pasó. Y lo mismo con las descripciones que son objeto de la ciencia. No se trata de la mera protocolización de hechos constatables; pues yo no tengo una teoría hasta que no ligo esos hechos de forma que tengan sentido respecto de alguna naturaleza que se despliega en ellos dándoles una estructura. Las grandes teorías no son simples objetivaciones lógicas de acontecimientos empíricos, sino descubrimiento de complejos sustantivos —sistema solar, elemento químico, célula biológica, sistema nervioso o inmunitario, sistema monetario o fiscal, etc.— desde los que esos fenómenos se entienden como manifestación. El recurrente término «sistema» que aparece aquí, no hace sino camuflar en un neologismo epistemológicamente correcto las distintas substancias que como principio explican la naturaleza de las cosas y permiten su descripción. La ciencia es este discurso, más o menos estructurado metodológicamente de modo que permita su cuantificación mensurable y su contraste empírico mediante posibles falsaciones metodológicamente controladas. En cualquier caso, saber algo es reconocer de qué hablamos y a qué le pasa lo que decimos. Si esta fijación del sujeto es posible, tenemos ya el principio de dónde procede lo que ocurre, y que justifica lo que decimos: tenemos por lo mismo el por qué y el sentido de las cosas. Eso es lo que Aristóteles llama un «saber por causas».

2. Otra de las consecuencias de este planteamiento está en lo que podríamos llamar el carácter «arqueológico» del discurso, en el que el sentido de lo dicho se dilucida remitiendo a «principios», a *arkhai*, en los que ese discurso se valida en la substancia como aquello a lo que remite. Por eso, ante una declaración ininteligible decimos: «¿pero qué dices?», o lo que es lo mismo: «¿a qué te refieres?». Los planteamientos de una hermenéutica radical en la que todo sentido se constituye lingüística o culturalmente, se oponen a esta tesis aristotélica, según la cual lo que decimos tiene en la naturaleza un límite: no vale cualquier cosa, no todo discurso es viable, sin atender a las cosas *mismas*, a lo que es por sí y no por otro, a la substancia de esas cosas.

## § 27. ¿Qué significa ser?

Una vez que hemos deducido algunas consecuencias acerca de la realidad a partir de lo que es la estructura general del lenguaje predicativo, veamos ahora qué podemos deducir de lo que todo discurso dice en absoluto, a saber, que algo es. Sabemos que la realidad (y entendemos por tal aquello de lo que se habla) es un ente (lo que es), y como tal se despliega desde su subjetividad en lo abierto que refleja una predicación. ¿Pero qué significa para el ente este «*que es*» previo a «*lo que es*»; eso que Tomás de Aquino llama *esse*, o *ipsum esse*, como contrapuesto a *quod est*? Hemos señalado ya tres funciones de la cópula en esa estructura predicativa: afirmar la existencia, establecer la identidad y atribuir el predicado. Y qué duda cabe que su significado tiene que ver con esta triple función, e incluso con la conexión de las tres, en el sentido ya descrito. Pero tiene que haber un significado primero, incluso allí donde ese significado quede elíptico o suspendido. Y de los tres, la candidata a la primacía es la afirmación de la existencia. Lo primero, pues, que decimos del ente es que existe. Pero es preciso matizar: incluso si eso es verdad, esa existencia no es algo que establezcamos como algo previo y diferente a todas las demás determinaciones del ente, sino como algo que precisamente las incluye y actualiza, como la actividad primera del ente que es. «Ser» dice, pues, la actividad del ente que es, a saber, esto o aquello.

1. La distinción tomista entre *quod est* y *esse*, ha pasado a la historia como la «distinción real de esencia y existencia». A mi modo de ver, esta distinción se ha interpretado muchas veces de un modo incorrecto, como si la existencia fuera algo extrínseco a la substancia. Indudablemente se quiere señalar con ello que la substancia no *dispone* de su propia existencia, y subrayar así también la contingencia, o intrínseca posibilidad de no ser, que afecta al ente finito; en contraposición a la divina esencia, que sí es idéntica con su existencia, y por tanto existe necesariamente como último fundamento de sí misma. Pero ese «extrinsecismo» es absurdo si lo interpretamos en el sentido de que el ente, *además* de ser esto o aquello, tenga *otro* ser —trascendental, lo denomina C. Fabro— que es el *ipsum esse* o la existencia. Al ser «substancial» que se dice predicativamente, se le añadiría ahora lo que Kant llama la «posición absoluta» o, como se expresan los escolásticos, la «*positio extra causas et extra nihil*» que sería dicha existencia. Pero ello carece de sentido,



precisamente porque esa posición absoluta, la existencia, es lo que hace del ente algo separado y absoluto, lo que es por sí y no por otro. De otra forma: el *ipsum esse*, lejos de ser algo «añadido», es «*intimius entis*», principio constitutivo de la mismidad ontológica y por tanto de la substancia misma. Hay aquí una posible confusión: es cierto que el ente finito no es «por sí mismo», en el sentido de que no es capaz de producir por sí su propia existencia; y entonces podemos decir que se comporta frente a la existencia como potencia frente al acto. Pero eso no quiere decir que el ente no sea «por sí mismo»; como si esa existencia, que es *ipsum esse* y que constituye al ente en su mismidad, fuese algo así como un accidente, lo que el ente es «por otro» y no «por sí». Por eso, en su uso pleno, el ser dice en primer lugar la existencia, como aquello precisamente que los predicamentos modulan en la identidad misma del ente substancial al que se atribuyen.

## SER Y SUBSTANCIA

2. Es importante insistir de nuevo aquí en que, para nosotros, que nos referimos a las cosas para decir lo que son en el contexto de la experiencia y de forma limitada por esa experiencia, esto es, que decimos que el ser se dice de forma finita y en discursos, ese ser, el *ipsum esse*, el ser heideggeriano, la Substancia de Spinoza, el Yo absoluto, la Historia, o cualquier *Sursum Corda* que se nos ocurra, se nos da siempre ligado a «este algo», sensiblemente dado, al *tode ti* que Aristóteles declara como la *ousía* o substancia de las cosas. Es cierto, y signo de la finitud, tanto del *logos* como de la *physis* que en él se muestra, que esa substancia está limitada a ser un *algo*; que el ente se da pues en el horizonte de una diferencia ontológica en la que *no es* el ser. Pero esto no nos permite ahora sentar los reales de la especulación fuera de la caverna, para dedicarnos a pensar el ser, la intuición intelectual del Sujeto absoluto, o a cualquier modelo de teoría trascendental que pretendiese huir de la «ontificación» del ser. El *ipsum esse* es un principio, ya veremos que es *el* principio. Y que ese principio no se muestra sin restos en la *physis* es lo que hace a esta finita y contingente —lo que nace y muere—, y finito también al *logos* que la expresa. Pero para nosotros no hay más «*ipsum*» que la mismidad del ente, y esa es la substancia a la que nos referimos como, a la postre, al único sujeto posible de discursos con sentido. Hablamos de las cosas, de *éstas* que son algo; y de ellas decimos que *son* y *cómo* son. El ser no es un más allá, ni la *meta*-física se refiere a otro mundo, por más que trate de «éste» precisamente mostrando en él esa diferencia ontológica. Pero substancialismo, en el sentido aristotélico, significa eso: que la metafísica en ningún momento deja de referirse al ente, mejor, a

los entes: a estos y aquellos, en su pluralidad y mutua limitación. Eso sí, en tanto que *son*. El ser mismo..., íse dice de muchas maneras, y de muchos!

## § 28. El ser como actividad

A esto que el ser dice y significa lo llama Aristóteles *enérgeia*. Podríamos decir que el ser significa la actividad del ente; que lo que es, el ente, actúa. Ser es actuar. Creo que es importante aquí matizar muy cuidadosamente al principio. Como por ejemplo no lo hace la escolástica, cuando traduce *enérgeia* como *actum*, para a continuación decir que «ser» es primariamente el «acto». Pues con ello se identifica, indebidamente en mi opinión, la forma nominal del verbo en infinitivo (*esse*) con la forma adjetiva de otro verbo (*actum*, de *agere*) en participio pasado. Decir que ser es el «acto», es como decir que «ver» es lo «visto», o «correr» el espacio «corrido». El acto puede si acaso ser el resultado de ser, de la actividad de ser, de la actividad sin más; pero nunca su principio, a no ser que entendamos ese acto como principio externo que causa lo que algo es (como efecto que causa otro efecto). Y es justo lo contrario: lo más íntimo a cada ente. Por eso entiendo que, puestos a usar una forma nominal, mejor recurrir a la forma abstracta «actividad» («acto» sería *ergon*, mejor que *enérgeia*). El ser es la fuerza operativa, la productividad en ejercicio, antes que el producto.

### VITALIDAD DEL SER

1. Es posible que a esta confusión del origen con el resultado se deba la acusación de “fijismo” que ha tenido que soportar, de forma muy injusta, la tradición aristotélica. Tiene también que ver con la visión logicista de lo que despectivamente se ha llamado también «esencialismo», que se interpreta, una vez más, como si el ser del ente quedase «en lo esencial» por así decir fosilizado en la significación, universalmente predicable además, de sus predicados constitutivos. Por el contrario, lo realmente interesante para cualquier juvenil estudioso de la filosofía: comer y beber, ganar un partido, o al póker, querer y ser querido, y en general vivir, disfrutar y existir en cualquier sentido en que podamos considerar atractiva esa existencia, queda rebajado al nivel aristotélico de «lo accidental», equivalente al platónico del aparecer o devenir. Ser, lo que se dice ser, corresponde sólo a las esencias en su empíreo aburrimiento. Pues bien, ya no es sólo que, así planteado, a semejante

Olimpo eidético, en el que se «es» sin «estar», nadie quiera «ir»; es que además cabe la sospecha, que Nietzsche enarbola como ariete, más destructivo que deconstructivo, contra la metafísica, de que ese mundo esencial no sea otra cosa que un trasunto inverso del mundo real; de ése en el que las cosas, y nosotros en medio de ellas, se esfuerzan y afanan, pretenden, se empujan, intentan, logran, consiguen, luchan y en general se mueven, no por el ser, sino en el constante impulso por llegar a ser. Existencia y no esencia, *conatus*, apetito, voluntad, de poder además, *elán vital*, evolución, progreso y tantos más etcéteras, serían las fórmulas que a lo largo de la historia los más variados pensadores han propuesto para entender la realidad en su fundamental carácter dinámico, vital en último término. Y casi todos ellos, más o menos expresamente, han optado así en contra del esencialismo, en el que el aristotelismo supuestamente rebajaría esa existencialidad dinámica al orden secundario de lo «potencial». Pues bien, permítaseme observar que esto, no sólo es una malinterpretación, sino más bien una total inversión de sentido. Porque lo que sostiene Aristóteles, es, precisamente al revés, una visión dinámica de la realidad en la que «ser» es primariamente «actuar» o «ser activo». Ese activismo se entiende especialmente en el contexto de la naturaleza, en el surgir, emerger y abrirse, incluso florecer y reproducirse, desde y por sí mismo, que son las señas de la *physis*. Cuando S. Agustín recoge por su revés la esencia de la vida del espíritu en el lema: «¡dijiste basta, péciste!», recoge con ello en términos que hubiese suscrito el mismo Nietzsche, una visión general del ente en cuanto tal que, como iremos viendo desde múltiples perspectivas, procede de este actualismo que es precisamente la propuesta más original de la ontología aristotélica.

#### LOS ELEMENTOS

2. Por ello, parece un elemental respeto a los términos reconocer que Aristóteles plantea una visión energética del ser, que es el verbo con el que el lenguaje predicativo, lejos de limitarse en sus descripciones a atribuir propiedades a un sujeto, pone de manifiesto la esencia de la naturaleza como fuente de energía, como lo que desde sí irrumpe en la experiencia, ciertamente arrollando, devorando, etc. Quizás seamos nosotros los que tenemos una visión fijista de los «elementos», como lo que se guarda en la vitrina del laboratorio, siempre disponible para ser manejado. Pero para los antiguos los «elementos» tienen siempre un punto de terrible: el agua vivifica, pero anega, inunda y arrolla; el aire es aliento que impulsa, y también vendaval que arrasa; el fuego da calor, y devora; y la tierra, por lo mismo que es fecunda, es igual madre caprichosa

que niega sus frutos. La cultura es saber convivir con los elementos, someterlos, con las artes del marino, del labrador, del minero y de la fragua, pero sabiendo siempre que ese intento, prometeico, fácilmente se hace sacrílego desafío y trágica derrota al final. Y en ese horizonte es en el que tiene sentido la tesis de Aristóteles de que el ser dice la naturaleza, como lo que por sí y no por otro actúa.

## § 29. *Tathandlung*

Cuando Fichte quiere expresar lo que es el Yo como acción autoconstituyente (precisamente en contraposición a la substancia de Spinoza), tiene que recurrir a una síntesis lexical e integrar semantemas supuestamente disyuntivos. *Handeln, Handlung* (actuar, acción, *actum*) y *Tun, Tat* (hacer, hecho, *factum*), se unifican en lo que es propio del Yo como acción que se pone a sí misma, que se auto-efectúa, y que es a la vez que acción un hecho o *factum*, una *Tathandlung*. Se trataría de algo así como de una actividad originaria, capaz de autodeterminarse y de ser *causa sui*. Para Fichte sería una traición al idealismo suponer este tipo de actividad fuera del estricto círculo del Yo. Si bien ya Schelling, sin sentirse culpable de traición alguna, entiende que el Yo no es un círculo estricto al modo de la *res cogitans*, sino algo por doquier activo. Y entonces, algo semejante (algo así como un Yo disperso, o dormido, o emergente) podemos encontrar en la actividad teleológica propia de la vida, que es actividad que se pone a sí misma como acto. Pero incluso la vida (*vita est esse viventium*, afirma Tomás de Aquino) no es sino una forma superior, en el sentido de más intensa, de ser. Ser, vida, reflexión, autoconciencia —ciertamente supone esto aquí dar un salto especulativo prematuro— son formas cada vez más explícitas de lo mismo, en cada caso una síntesis de actividad y facticidad, de inmanencia práctica y de trascendencia poética y factual. Algo de esto quieren ciertamente decir, Aristóteles cuando afirma que el ser es *enérgeia*, y Fichte cuando dice que el Yo es *Tathandlung*.

1. Siguiendo con malentendidos, otro de los más notorios es la contraposición entre subjetivismo (o idealismo) y objetivismo, realismo o substancialismo, que se supone marca con una escisión la historia de la filosofía, como una fractura, entre clásicos y antiguos substancialistas, frente al subjetivismo propio de la modernidad. Culpables hay suficientes de este inmenso error (¿cómo va a ser la substancia

lo contrario del sujeto, si es de entrada lo mismo: *hypokeimenon!*) Uno de ellos es Kant, que plantea su famosa «revolución copernicana» como una inversión del centro de gravedad, del foco de fundamentalidad podríamos decir, desde el objeto al sujeto, desde el mundo de las cosas al núcleo subjetivo cuya actividad incondicionada es condición de posibilidad para la experiencia de ese mundo. Por así decir desde el frente contrario, la filosofía tradicional de raíz cristiana y tomista, todavía de enorme influencia en determinados ambientes, se empeñó también en ahondar ese supuesto hiato que separaba ahora la *philosophia perennis* de lo que denominaban «inmanentismo». En él se sustituye el fundamento ontológico trascendente, el *Primum Ens*, por un *fundamentum inconcussum veritatis* que es el Yo mismo como fuente autofundante de esa verdad. Pero de una verdad que ya no consiste en la adecuación a las cosas mismas, y en último término al Ente Primero que es causa de todos los demás, sino más bien adecuación, o mejor coherencia, del sujeto consigo mismo. De un sujeto que se hace así absoluto, que limita sólo consigo y es por tanto también infinito. No quiero entrar aquí a cuestionar esa supuesta escisión entre idealismo y realismo, que trataremos en otros contextos. Ya debe dar que pensar y animarnos a cuestionar esa oposición el que en ella se fractura también, además de la identidad aristotélica de sujeto y substancia, la platónica ente idea y «cosa misma», y a la postre entre ser y pensar.

2. Hasta qué punto hay una continuidad entre substancialismo aristotélico, idealismo platónico de la «cosa misma» e idealismo subjetivista, lo vemos en la posibilidad que se nos ofrece de aplicar la idea fichteana de actividad reflexiva del Yo a la noción de *enérgeia*, como actividad que emerge desde un sujeto y como despliegue de sí, de un interior subjetivo, en la exterioridad fáctica de la naturaleza. Ésta se entiende y se muestra como un *logos* en la reflexión «arqueo»-lógica, en la que la pluralidad natural resulta ser manifestación de la identidad activa de un principio. La substancia se expresa. Lo mismo que el Yo. Y eso significa que se pone a sí misma en sus determinaciones, como aquello que, si por un lado es distinto, por otro se recoge reflexivamente en la identidad substancial, de forma que resulta despliegue y desarrollo lógico de esa mismidad.

### § 30. Ser, existencia, actividad

«*Enérgeia*» —dice Aristóteles— es «*to hyparkhein ta pragma*», el existir las cosas. Desde aquí se tiende a deducir que el sentido de la actividad está en la existencia. Como a su vez el ser

dice la actividad, se entiende al final el ser como existencia. Hay ciertas interpretaciones escolásticas (por ejemplo la de E. Gilson) que gustan de acentuar este carácter existencial del *esse*. Sin embargo, yo pienso que la carga explicativa de esos semantemas funciona para Aristóteles justo al revés. *Enérgeia* no es para él un término técnico que haya que definir, sino un término por sí mismo significativo en su etimología, que precisamente esclarece el sentido en que usamos el verbo ser. El cual se dice de muchas maneras, pero principalmente según la actividad. Existir es para las cosas actividad, ser activas, actuar; mejor que al revés. Ser es actuar, vivir es actuar, pensar es actuar: se da una continuidad esencial entre todos estos verbos. La existencia, siendo ciertamente eso, en la medida en que la interpretamos como *esse*, es algo más que una posición absoluta de significados, más que una «*positio extra causas et extra nihil*»; es la actividad primera en que consiste el ente, aquello de lo que decimos que es.

#### SER O NO SER: ¿ES LA CUESTIÓN?

1. El peligro que se corre aquí, incluso en la definición kantiana de la existencia como *positio absoluta*, e igualmente en la escolástica como *positio extra causas et extra nihil*, es reducir la existencia a una, por así decir, positividad indiferente al significado lógico, como si la existencia fuese algo añadido a la esencia, que sería la unidad ontológica de sentido. Podríamos pretender entonces que la existencia, como respuesta a la pregunta *an sit?*, fuese la misma en cualquier ente, en un gusano, mamífero desarrollado, persona humana, o bolígrafo; puesto que de todos esos entes podemos decir (o no) que existen, con indiferencia respecto de la cuestión «*quod sint?*», que sería la que nos remite a su consistencia substancial. Pero si esto fuese así, tendríamos que admitir que, desprovista de toda significatividad lógica, la existencia sería tan «ciega» como las intuiciones kantianas sin conceptos. Además, como ya hemos señalado anteriormente, la existencia sería un añadido «externo» a la realidad. Y al pretender de este modo salvaguardar la contingencia de los entes finitos, nos veríamos obligados a conceder que la existencia es un añadido «accidental». La «cuestión» por antonomasia desde tiempos de Hamlet, «ser o no ser», se haría entonces algo que no nos afecta en lo esencial. Afirmación que, más allá de cualquier tecnicismo, no resiste el uso ordinario del lenguaje.

2. Frente a este extrinsecismo lógico, otros autores, como C. Fabro, han querido, a mi modo de ver más correctamente, insistir, justo al contrario, en que el ser es una plenitud lógica, el límite en el que en último término se resuelve toda significatividad, que es en definitiva un modo *de ser*. De este modo, se muestra el *ipsum esse* como «*forma formarum et perfectio omnium perfectionum*». Todo es «algo» en la medida en que más fundamentalmente es. Así también se obvia la objeción hegeliana de que el ser sería el género supremo, ahora como concepto vacío de toda determinación. Esta determinación vendría más bien (*omnis determinatio est negatio*) de la restricción significativa que realizan las diferencias, por las que se pasa a géneros lógicamente inferiores, menos genéricos, más específicos, en los que el precio de una pérdida de extensión (el ser se puede decir de todo pero no significa nada) se gana en comprensión y en peso significativo. Frente a la ciega existencia, este ser genérico sería no ciego pero sí vacío. La tradición tomista se ha tenido que defender con toda vehemencia de esta objeción hegeliana, porque su consecuencia inmediata sería declarar igualmente vacía de toda significación la substancialidad infinita, el ser en su positividad pura, de Dios mismo. Ello no es así porque el *esse* no es un género supremo sino *actus essendi* y de este modo la quintaesencia de toda perfección, la fuente misma de la significatividad y riqueza ontológicas, y no un predicado en el límite infinito de su vaciedad genérica.

#### ¿PLATONISMO TOMISTA?

3. Una vez que Fabro ha señalado esta concepción del ser como *summa perfectio*, pasa ahora a considerar su carácter «trascendental». Si el ser no es un género, es porque trasciende a todos, situándose «más allá» de todos ellos como la plenitud ontológica a la que remite todo predicado; que funda y en la que se resuelve toda perfección «predicativa». Ser hombre, piedra o geranio, son todas formas de *ser*, manifestaciones diferenciadas de lo *mismo*, del *ipsum esse*. Se entiende la intención de Fabro. Se entiende incluso que, trayendo a colación una influencia supuestamente decisiva de Proclo y el Ps. Dionisio, Fabro suponga en Tomás de Aquino la intención del «volver» al platonismo e incluso de querer recuperar la idea de participación como elemento clave para una ontología de la fundamentalidad. El ser sería algo así como la idea de las ideas —en efecto, *forma formarum*—, algo así como el Bien del que toda otra determinación participa. Pero este loable intento, tan interesante como es para poner de relieve la unidad básica de la tradición

filosófica clásica, resultaría complejo y fallido si apunta hacia un neoplatonismo tomista supuestamente contrario a la tradicional unidad aristotélico-tomista. Por ejemplo si olvidamos que la primera significación del ser es decirse de un sujeto; que «ser» significa algo que es, y que en toda su trascendentalidad se dice primariamente según la substancia. Y si de algún modo hemos de reconocer un ser que sea a la vez mismidad, un *ipsum esse*, entonces pertenece a su misma noción que sea también *subsistens*: en cualquier caso un ente; pues sólo el ente es. Por definición de participio presente.

### § 31. Dinamismo ontológico

Como hemos dicho, con frecuencia se ha acusado a la tradición aristotélico-tomista de un cierto estatismo logicista. Por ejemplo cuando Sastre afirma que el hombre es su existencia, más que su esencia. Es posible que el método dialéctico de la *disputatio* escolástica tenga cierta culpa. Pero no es la intención original de Aristóteles, en la que está bien claro el alcance, si se quiere, vitalista. Ser no es estar (clasificado) en una determinación predicativa. Ni la existencia es una *positio*, fría e indiferente al sucederse del tiempo. El ente no es marmóreo, en el sentido apolíneo que describe Nietzsche. Más bien, y en tanto que es, es activo. Por eso son malos ejemplos ontológicos (y en ningún caso paradigmas) los entes mínimos e inertes, como piedras y ladrillos. Si ya Marx se distancia de lo que él llama *Klotzen-Materialismus*, ¡cuanto más deberá la ontología huir de lo que también podríamos llamar *Klotzen-Metaphysik!* Porque ser es primariamente actuar, obrar, impulsar. Por eso, en sus mínimas manifestaciones, ya es el ente *hóresis, deseo; conatus y appetitus*. Ser es ya, de algún modo, un latir, impulsar, expandirse. Y eso es lo que Aristóteles quiere decir cuando afirma que el ente es «energético». Y que es «activo», y no mero «acto», significa también que ese dinamismo ontológico, no es algo recibido y pasivo. El ente no es mera *Tat*, sino también *Handlung*. Lo que quiere decir que es activo por sí, como sujeto; pues —dirá la escolástica— *actiones sunt suppositorum*, y el ser se dice del ente como de aquello que es como sujeto.

SER ES QUERER SER

1. Volvemos a insistir, y es poco todo lo que lo hagamos, sobre el dinamicismo, radical frente a cualquier logicismo, de la ontología



aristotélica. Y en este sentido viene bien aquí recurrir a la famosa distinción de Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Es por cierto un trasunto de la dualidad que apunta Schopenhauer entre representación y voluntad, que significa la escisión entre lo inteligible y la vida misma, como fuerza imparable que impulsa la formas en las que se muestra, sin ligarse sin embargo a ninguna de ellas, antes bien gozándose, por así decir, en la misma novedad que implica la destrucción de todas ellas. Platón sería el filósofo apolíneo por antonomasia. La «idea» es ciertamente la representación adecuada de las cosas; cosas que serían tanto menos cuanto más se alejasen de esa representación ideal. Esa adecuación se expresaría en el juicio, en el que impera el correcto uso de los predicados. Esto supondría según Heidegger la fatal logificación del ser impuesta por la doctrina platónica sobre la verdad, y cuya consecuencia sería la congelación de la existencia en los semantemas estables que expresan los predicados. Pero esta interpretación de la tradición filosófica, como venimos diciendo, carece por completo de sentido, sobre todo después de la corrección que hace Aristóteles de la teoría platónica. El ser no es una simple conexión atributiva, sino expresión de la actividad misma en que consiste el ente y que se despliega desde su posición subjetiva en la pluralidad de sus propiedades. De este modo, el ser, lejos de ser mera clasificación «lógica», es impulso productivo, *élan vital* en el más específico sentido bergsonian, y por supuesto existencia en el sartriano. No es pues representación si antes no es impulso energético, producción, actividad, y sólo entonces también, a la vez, representación y voluntad; dualidad que, como ve bien Leibniz con referencia a su mónada, sintetiza perfectamente la noción de substancia. Si, como hemos visto, el ser dice mismidad, ese ser es un querer ser sí mismo, o como también lo expresa Heidegger, un *selbst sein Können*.

SER Y FUERZA

2. Si yo tuviese que elegir un texto para expresar esta idea del ser como síntesis de representación y voluntad, recurriría a la *Fenomenología del Espíritu*, cuando Hegel, tras describir la conciencia como percepción, pasa a tratar la emergencia del entendimiento, cuyo correlato por parte del objeto es lo que él llama la fuerza y la expresión, o lo que podríamos llamar «fuerza expresiva». Describe ahí Hegel cómo esa fuerza es la escisión de sí en su manifestación, que sin embargo no se pierde en lo que esa expresión tiene de exterioridad, sino que mantiene eso diverso en una identidad que de este modo pasa a ser, justo al revés, interioridad, la intimidad que se expresa y manifiesta. Esta idea de fuerza, tal y como Hegel la ex-

pone, es de especial interés en la medida en que se opone al concepto de fuerza puramente inercial de Newton, fuerza que se agota en su exteriorización, esto es, en la modificación del movimiento de una masa. Que el ser es «fuerza expresiva» es lo que recoge, por el lado de la fuerza, la idea aristotélica de *enérgeia*, y por el lado de la expresión, el carácter substancial por el que esa fuerza «se abre», y sin perderse en su manifestación muestra en ella lo que íntimamente es. Esa fuerza que se abre y expresa siendo por sí lo que es, es la *physis*.

EL VANO AFÁN

3. Sin embargo, las ontologías vitalistas, y sobre todo existencialistas, en su afán por contraponerse al substancialismo esencialista, acentúan tanto esa excentricidad que pierden en la exterioridad el sentido reflexivo de la fuerza. Cuando a partir de ahí se desarrolla una antropología o una teoría de la voluntad, esa existencia se entiende como perpetuo afán, ansia, inquietud; y el hombre termina como ser perdido sin centro ni reposo, «arrojado», corriendo al final cual pollo sin cabeza, a la eterna búsqueda de sí mismo. La pura creatividad sin fin, la afanosa invención de valores nuevos, el tener que idear cada día la propia existencia sobre un escenario de bohemia, es la penitencia de este pecado ontológico. No es que sea falso, es que es agotador; y al final la expresión de nada. Todo acaba en la apoteosis de la frivolidad, o si se quiere, más dignamente expresado, en un nihilismo lúdico.

## § 32. El verbo de los verbos

Los romanos, al clasificar las palabras, guardaron para el verbo la significación del todo. El verbo es la palabra por antonomasia. Porque el lenguaje, que dice el ser, expresa la actividad, y tiene por tanto un carácter fundamentalmente verbal. Por supuesto también, como hemos visto, predicativo. Pero insisto, si el ser dice la acción, no es que toda proposición verbal se pueda traducir, unívocamente casi, por otra predicativa, sino que es más cierto lo contrario. «El árbol es verde», quiere decir: «el árbol verdea». Porque ser es para el árbol «ser activo», en este caso según la cualidad de un determinado color. Y así sucede que cualquiera que quiera cuidar un poco el lenguaje, sabe que a la hora de describir tienen más fuerza los verbos que los predicados nominales o adjetivos. Por eso, si queremos entender lo que significa «ser» para Aristóteles, no podemos dejar de lado el carácter verbal de la cópula. El ser es la quintaesencia de

todos los verbos, los cuales no hacen sino expresar la acción en una determinada circunstancia. Correr, comer, amar, conducir un coche, son formas circunstanciales de ser. De este modo, la realidad es el multiforme despliegue, desde la posición de un sujeto, de la actividad que se expresa verbalmente en el lenguaje.

1. Esta unidad verbal, que recoge reflexivamente la pluralidad de determinaciones; que se despliega en las múltiples determinaciones; y que se muestra como un interior, como soporte y sustento de las determinaciones y sujetos de la actividad, es lo que designa el sustantivo, es la substancia misma. No se trata de que la idea predicada, o el mismo ser, se individúe. La individuación no adviene al ser, ni el ser a la substancia. Porque ser es «fuerza», despliegue en la expresión, que a la vez la recoge reflexivamente en la interioridad que se manifiesta y desvela. Y de este modo, ser es subsistir, o ser substancialmente. Ser es ser activo, y no se puede ser tal sino como sujeto. Eso es lo que significa el viejo adagio, ya repetidamente citado: «*actiones sunt suppositorum*».

### § 33. La actividad como perfección (I)

Desde muchas perspectivas se ha señalado que el ser es, más que *élan* y actividad, inquietud, movimiento, pasión (Schopenhauer); que el deseo, la *hóresis*, la insuficiencia, es el origen de toda expresión y movimiento. De este modo, el principio sería negativo y la determinación una carencia. Las cosas actúan, se mueven (desde esta perspectiva actividad y movimiento son una misma cosa), desde su carencia, tratando así de rellenar su vacío con —valga la metáfora— riquezas extrañas. Dicho de otra forma, esa actividad sería algo inducido, reactivo, algo segundo. No es así en Aristóteles, para quien la actividad es principio, en primer lugar de sí misma. El ente es por sí; se mueve, no es movido. Por eso dice Aristóteles que esa *enérgeia* es a la vez *ente-lékheia*, lo que tiene el fin; o es el fin para sí misma, ella misma una *perfectio*. La actividad es el mismo fin, la perfección en cuanto tal. No entendemos esto si interpretamos esta idea de actividad en el horizonte finito del movimiento que no tiene en sí su propio fin. Más bien hay que pensar en la actividad que nada busca. *Sonreír* a un niño, *mirar* una puesta de sol, *jugar* al corro, *montar* a caballo, *jugar* al fútbol, *bailar*, *escribir* estas líneas, *comer* unas judías con chorizo: son todas *praxis akineseos*, actividad sin movimiento, en el sentido de que «no van ninguna

parte», de que acaban en sí mismas, de que son ellas mismas el fin. No tiene sentido preguntar por qué actúa el ente (en absoluto). La respuesta es el ente mismo, actúa porque sí.

#### VOLUNTAD Y EXISTENCIA, ¿SIN ESENCIA?

1. El existencialismo o extrinsecismo ontológico se refleja muy bien en la idea schopenhaueriana de voluntad. Esta se define por la carencia; más como deseo y afán que como un positivo querer. Del mismo modo, la existencia existencialista, no deja de ser un vano intento de rellenar el infinito vacío del que parte; y por eso remite a sí misma en la forma de angustia. La existencia es negación en el origen de toda esencialidad. Esto no es así por casualidad, o porque a Schopenhauer o a Heidegger se les ocurriese porque sí. Más bien resulta ese planteamiento del intencional rechazo de toda exigencia substancialista: la nada en su punto de partida, es el coste que hay que asumir para que esa existencia sea pura iniciativa sin límite, para que pueda tener lugar «la inversión de todos los valores», o más bien para que pueda situarse sin culpa más allá del bien y del mal, esto es, más allá del deber que la misma naturaleza representa.

#### ACTIVIDAD SIN MOVIMIENTO

2. ¿Es el acto anterior a la potencia, o al revés? Ésta es la alternativa metafísica radical, que se muestra en lo que podríamos llamar una ontología de la fuerza vital frente a otra ontología de la indigencia. Y esta alternativa es reflejo a su vez de esa otra más básica que opone la original mismidad a la alteridad del fundamento. Decir que la actividad es original significa entender la realidad como fuerza en el sentido hegeliano anteriormente expuesto. Y ello implica entender, a la vez, que esa actividad es algo previo al movimiento, precisamente como su principio. Todo movimiento es actividad, una cierta perfección. Pero no toda actividad es movimiento, sino aquello en lo que éste termina. Hay que hacer un esfuerzo para situarse en el uso adecuado de los términos. Cuando Aristóteles dice que el *Theos* es inmóvil, no quiere decir que no «haga» nada. Antes bien es infinita actividad. Igualmente es actividad el pensamiento, y lo que causa placer. A Dios, pero también al hombre feliz, por ejemplo, y en la medida en que lo es, no es que no le pase nada, es que eso que le pasa es un «por demás» que en absoluto rellena déficit o insatisfacción alguna. En ese sentido, en efecto, no hay en Él pasividad y no le «pasan» las cosas, y lo que sucede es pura expresión de lo que es, resultado de su «fuerza». Entendemos lo que sería ese «inmovilismo» activo si somos capaces de entender por lo mismo que: juego frente a trabajo, ocio frente a negocio, *pleasure* frente a

*business*, serían de igual modo actividad puramente reflexiva, que termina en sí, que nada busca fuera de sí, y que en este sentido serían igualmente actividad sin movimiento.

## VOLUNTAD SEÑORIAL

3. Aunque Nietzsche en muchos sentidos es heredero y después impulsor de una filosofía de la alteridad, que implica la precedencia de la potencia sobre la actividad, en otro sentido se da cuenta de que el origen de un movimiento que sea expresión de sí, fuerza, no puede tener su raíz como afirma Schopenhauer en la insuficiencia ontológica. De ahí su antropología de la creatividad señorial frente a la indigente voluntad servil, que él asimila a la afanosa voluntad de Schopenhauer, que busca lo que le falta y anda siempre intentando en vano rellenar su original vacío. Por el contrario, en la voluntad señorial quiere ver Nietzsche el querer que regala, que afirma lo diferente, que produce lo diverso desde el recreo de sí mismo. Así sucede en la última de las tres transformaciones: la voluntad, tras pasar por ser bestia de carga (camello), polémica defensora de su derecho a decidir (león), se reencuentra consigo misma en la figura del niño, como voluntad satisfecha que juega y produce como puro lujo lo innecesario. Además de al juego y a la voluntad del señor, tendríamos que recurrir también aquí a la idea schilleriana del artista, que produce libremente lo que en la naturaleza se da por necesidad. Pero sobre eso volveremos más detenidamente.

### § 34. La actividad como perfección (II)

Evidentemente, la afirmación de que la actividad no es en sí movimiento, es relativa. O mejor, sólo es válida «en absoluto». Porque hay razones para explicar por qué el ente actúa aquí, ahora y de esta manera; y cómo se mueve entonces de un estado a otro. Pero sí, como hemos visto, todo estado final es verbalmente traducible en una actividad concreta y circunstancial pero que en último término se resuelve en la actividad primera de ser, entonces podemos decir que ser *más*, a saber, más activo, es lo que todo ente busca en su actividad allí donde ésta muestra algún tipo de déficit, y en consecuencia un fin fuera de sí. Un déficit, habríamos de decir, que lo es siempre de sí misma. Lo que toda actividad pre-tende, es el incremento de sí misma. Todo ente busca ser más. Porque ser es para él la resolución de todo lo perfecto, la última de todas las perfecciones; como se expresa Sto. Tomás: *actum omnium actuum*. Esto es así a lo largo de una

escala intensiva (ser, vivir, autodeterminarse, pensar, son niveles de intensidad ontológica; de ser más, y más, y más) de carácter trascendental. Y también lo es disyuntivamente, por así decir en el mismo nivel predicamental, donde ser un pájaro o un pez son formas diferentes de lo mismo, de ser en absoluto.

SER, SER MÁS, MÁS LIBRES

1. El movimiento sería así una actividad relativa (no absoluta, ni reflexiva). Ya veremos más detenidamente qué significa esa relatividad, pero sí se puede entender que, a diferencia de la actividad pura, que termina en sí misma y es recreo, el movimiento es tendencial, se dirige a lo otro, busca, se afana por lo que le falta; y se entiende entonces desde fuera, desde un fin que le es externo. Pero toda buscada determinación se resuelve al final en actividad; luego sea lo que sea eso que busca, lo que el ente quiere al final es ser más, a saber, más activo. Toda la ontogénesis se explica así: el desarrollo biológico, desde el cigoto original a la madurez orgánica del ser vivo, no es otra cosa que el esfuerzo por intensificar la propia actividad. Y siendo esa actividad originalmente reflexiva, eso implica también el esfuerzo por apropiarse de ella, por ser activo al modo del sujeto; por ser, en definitiva, más libre.

### § 35. La actividad, infinita de suyo

El título suena extraño, pero no significa otra cosa más que la *enérgeia* es *entelécheia*; que la actividad es lo que tiene el fin, o es fin en sí misma. Dicho de otra forma: esa actividad que el ser dice no tiene *originalmente* otro límite que sí misma. Lo que significa que es infinita. Este es el punto en el que Parménides dice que el ser es perfecto y redondo. Si esto es así, la proposición «A es» afirma que A, como sujeto de la predicación, es el ente que es sin límite, idéntico con su propia actividad; es, pues, el ente que se identifica con *el*, y con *su*, ser. Y se identifica como sustancia, como aquello que es el mismo ser, por sí. Hablamos, pues, de lo que Sto. Tomás de Aquino denomina «*Ipsum esse subsistens*», cuando afirma que eso es a lo que se refiere *Exodo*, 3, 14, cuando en la teofanía del Monte Horeb Dios dice de sí mismo que es *Yahvé*, que Tomás de Aquino traduce como «*id quod est*». Yo soy el mismo ser, sería lo que Dios dice de sí mismo. Y ello afirma de Dios que es sujeto de la actividad sin límite, fuente de toda perfección y fin de todo movimiento: Primer Motor y Acto Puro.

## ENÉRGEIA ES ENTELÉKHEIA

1. Infinito, ya lo hemos dicho, no significa para los griegos que algo no tenga fin; lo que significaría más bien que es algo indefinido e indeterminado. Eso sería ontológicamente lamentable, porque en la misma medida de su indeterminación el ente sería lo inacabado, y eso quiere decir, lo imperfecto. Antes bien, infinito significa lo que no está determinado por un límite extraño, o sea, lo que no limita sino consigo mismo. Ser por sí el fin, autodeterminarse, ser perfecto, es todo lo mismo. (Por cierto, también trasmutar todos los valores, definir por sí lo que es bueno, y ser conocedores y dueños del bien y del mal.) Y eso es lo propio del principio, que es *ápeiron*, lo que no tiene límite externo. El ejemplo visual, como ya vimos, es la circunferencia; o mejor la esfera, como superficie que no tiene exterior y acaba en sí misma. Y así, como la última perfección del ser, la actividad es, en sí misma, lo infinito. Parménides diría que es esférica. Y Aristóteles la llama entonces, además de *enérgeia*, «lo que tiene el fin», la perfección. Decir que la *enérgeia* es *entelékheia* es insistir en el carácter reflexivo de esa actividad original que es el ser, por la que todo lo que es, es un *kath'autós*, lo que es por sí o substancia.

## IPSUM ESSE Y YO MISMO

2. Por ser *enérgeia*, que es *entelékheia*, el ser es actividad que constituye originalmente mismidad. El ser es actividad y se expresa verbalmente. Pero esa forma verbal, mejor, lo que ella expresa, tiende a la sustantivación. Por lo que ese verbo «ser» tiende a las formas nominales: al infinitivo (*el ser*) y al participio presente (*lo que es o ente*). Sin dejar de ser, pues, actividad pura, el acto de todos los actos y la resolución de toda perfección, el ser siempre está «puesto», quiere ser «*ipsum*» *esse*. Y para señalar que más allá de la consistencia lógica, de la funcionalidad discursiva, esa mismidad del ser constituye un absoluto subjetivo, añade Tomás de Aquino al adverbio y al infinitivo el participio presente, en una ligera modificación que efectivamente añade al ser el matiz de la subjetividad: «*subsistens*». *Ipsum esse subsistens* es la expresión, la explicitación semántica, de lo que el ser significa: la actividad reflexiva que por sí misma subsiste y es sujeto.

3. Veíamos que el ser era fuerza expresiva, manifestación que no se dispersa, sino que es despliegue de una interioridad. Pues bien, eso es así porque toda *enérgeia* es *entelékheia*, en sí misma reflexiva. Por eso, si antes veíamos cómo en todo movimiento el ente quiere ser más, lo que significa ser más activo, ello supone también que ese plus se refiere a la propia mismidad: el ente quiere ser más sí

mismo, apropiarse de su actividad. Porque sólo así ésta no es movimiento que se sufre y en el que el ente se dispersa, sino crecimiento y autodeterminación. Ser es para el ente fortalecerse.

VOLUNTAD DE PODER

4. Hemos dicho que el ente *quiere* ser más, y bien parece que en el uso de ese verbo caemos en el antropomorfismo, o peor aún, en la metáfora poética, que sería expresión de la debilidad del pensamiento. Pero la extensión universal de la voluntad a la fundamentalidad del ente, es un lugar común en la historia del pensamiento filosófico y merece el máximo respeto. El amor y el odio son, dice Empédocles, lo que mueve el cosmos. *Eros* es lo que remite, para Platón, cada cosa a su idea. *Hóresis*, deseo, llama Aristóteles a esta tendencia de la materia a la forma. Leibniz encuentra en cualquier mónada, representación lógica, pero también apetito. Para Spinoza *conatus* es la misma esencia de una cosa en tanto busca la preservación de y la expansión de su poder sobre otras. Para Schelling la libertad, como voluntad de ser sí misma, está como subjetividad latente y emergente en el seno mismo de la naturaleza. Voluntad, más allá de la representación, es la verdadera esencia del mundo, dice Schopenhauer. Y no sólo ser, sino ser más, como afirmación de sí frente a la alteridad de los demás, como poder pues. Voluntad de poder, es lo que constituye la esencia de las cosas: es la conclusión de Nietzsche. En general, estamos influidos por la tradición escolástica cuando entendemos la voluntad como una facultad anímica que sigue su operación de un proceso deliberativo que sólo es constatable en los seres humanos. Pero qué duda cabe que se trata de una restricción intelectualista, en el sentido de que la voluntad es algo, no del alma racional, ni siquiera exclusiva de los seres vivos, sino algo del ser mismo. Querer es la relación del ser con su propia positividad reflexiva, con su substancialidad. La voluntad es la afirmación reflexiva de la propia entidad, que especialmente se manifiesta como *eros* y deseo más allá de la negatividad en la que el ente resulta deficitario de sí mismo.

### § 36. ¿Es Dios un ente?

Ríos de tinta metafísica han corrido sobre lo que se ha venido a llamar la «diferencia ontológica». A mi modo de ver, se trata de una afirmación mostrenca. El ser no es el ente, como el amar no es el amante, o el sufrir no es el doliente. Pero el ser se dice del ente, no es nada fuera del ente. Ser significa que el ente es activo. Heidegger, apoyado en esa diferencia ontológica, intenta



reconstruir lo que él llama «*die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*». Y siguiendo esa reconstrucción, algunos bienintencionados teólogos llegan a la piadosa conclusión de que si Dios es el ser, la citada diferencia ontológica se mantiene y traslada a Dios mismo, diciendo que Dios... no es un ente; como si se salvaguardase así, por ejemplo, la diferencia entre Dios y el mundo, o entre Creador y criatura. Pero, por piadosa que sea la intención de no «cosificar» a Dios, o bien se hace con ello enorme fuerza a las palabras suponiendo que «el que es» no es un ente, o bien se cae en la trampa deconstructiva y se reconoce que Dios no es sujeto adecuado de la predicación del ser, esto es, que no es. Heidegger crítica la posición de Dios como «*das höchste und seiendste Seiende*». Pero si Dios es, ¿qué otra cosa podría ser? Y ello es así precisamente porque en el ente que es sin más límite que el de su pura actividad, la citada diferencia ontológica se anula. Dios es *ipsum esse subsistens*, el mismo ser subsistente como ente substancial.

1. La desontificación de la Divinidad puede, en efecto, ser un acto de respeto, en la medida en que la idea de ser quede contaminada por los límites que le afectan en el ente finito. Hay dos razones para ello. Una es circunstancial, y tiene que ver con la decadencia de la escolástica. Porque a veces tiende ésta a interpretar la idea de ente desde el compuesto materio-formal, a saber, desde un punto de vista más material que formal. La ontología deriva así hacia lo que aquí venimos llamando en una paráfrasis de Marx una *Klotzen-Metaphysik*, una metafísica del tarugo, que hace imposible pensar a Dios como ente, a no ser en la asimilación visual a las imágenes catequéticas de la cultura pictórica occidental. Naturalmente esto es anatema para un sentido religioso que quiera mantenerse en guardia contra tendencias idolátricas; o contra la ontificación del ser, como se diría en escuelas teológicas de influencia heideggeriana. Que Dios es lo «otro», lo innombrable, *Elohim*, es algo muy del gusto del islamismo, del judaísmo, pero también de ciertas tendencias iconoclastas dentro del cristianismo, como podemos encontrar en el calvinismo radical. Desde esta perspectiva, «ontificación» sería lo mismo que «cosificación». También en el sentido en que utiliza Marx el término «cosa», que en alemán se dice *Ding*, de forma que lo que es cosa se entiende como lo que está *be-ding-t*, es decir, «condicionado» o sometido a condiciones externas. De ahí el carácter peyorativo del calificativo «*verdinglicht*», que significa lo mismo que «alienado». *Ding* sería, pues, lo que tiene fuera de sí las condiciones de su existencia. Es por tanto lo esencialmente relativo, lo

que remite a «otro» como a su principio; lo que está *entfremdet*, alienado, extrañado de sí mismo. Decir que Dios no es un ente, sería a partir de estas connotaciones, algo tan elemental como afirmar que es lo esencialmente *Un-bedingt*, lo incondicionado, lo que en ningún caso es cosa, es decir, lo Absoluto. Sólo desde el punto de vista de la cosificada relatividad de las cosas finitas, sería Dios lo «otro», lo absolutamente otro, lo absoluto y separado en cuanto tal.

#### INCONMENSURABILIDAD DE DIOS

2. Fuera de este contexto metafísico, en un sentido más teológico, no son pocos los autores que acentúan el carácter «inconmensurable» de la divinidad y rechazan así todo tipo de analogía, de continuidad entre la divinidad y los que ante ella no nos queda más que decir: «habla, Señor, que tu siervo escucha». Escuchar la palabra de Dios, atender a ella, es dejarse conmover por lo extraño y absoluto. Y así R. Otto habla de Dios como *die überwältigende Macht* (el poder que conmueve) o como *das absolut Andere* (lo absolutamente Otro). También K. Barth desarrolla una dogmática de la Revelación en un consciente rechazo de la pretensión de «entender» a Dios si no es a partir del hecho religioso mismo («*credo ut intelligam*»), en una renovación neo-luterana y neo-calvinista que acentúa la inmensidad de lo divino, recogiendo influencias que se remontan a los místicos tardo-medievales como Meister Eckart o Silesius. Quizás sea Dios «lo que sólo aun puede salvarnos», pero como lo extraño que viene de fuera. También en el mundo católico aparece esta influencia en los místicos españoles del siglo XVI, y más reciente en toda la teología de von Balthasar, para quien Dios se configura en un ámbito no menos estético que racional, como lo que irrumpe y sale al encuentro. De una u otra forma, con mayor o menor radicalidad, esta tendencia debilita la posibilidad de comprender lo divino como algo de lo que tuviese mucho sentido discutir racionalmente o desarrollar una descripción conceptual que trascendiese en su significado el carácter radicalmente experiencial del hecho religioso. Un filósofo que estaría cercano a estos planteamientos «existencialistas» sería Soren Kierkegaard. Por supuesto, en la misma línea de pensadores como Plotino y Eckart, Dios sería en su idescriptibilidad un más allá de la substancia y del ente, incluso un más allá del mismo ser: el absoluto *Horistón*.

3. Es sorprendente, sin embargo, que muchos a los que mueve esa intención del salvaguardar lo divino más allá de la experiencia condicionada de las cosas, o incluso más allá del alcance descriptivo de

una dialéctica predicativa, citen en este mismo contexto a Heidegger, cuyo intento desontificador de lo divino responde a menos pías intenciones. Muy concretamente, Heidegger conoce suficientemente bien el complejo platónico-escolástico medieval como para saber que *das seiendste Seiende*, es la Idea de las ideas, y también el «mismo ser subsistente»; y que disputar a lo divino esa calificación implica al final hacer a Dios lo «otro» ahora en el sentido de lo no-ente, en el sentido de que no es. Y ello supone negarle la existencia en cualquiera de los posibles sentidos en los que podríamos afirmar de Él que existe. Que Dios no es un ente, quiere decir que no es «El que es». Y esto debería llevar a reflexionar a los partidarios del asombro religioso. Porque esa ruptura de la analogía entre Dios y las cosas, la exaltación de la absoluta discontinuidad, implicaría que para nosotros que nos abrimos como existentes a la presencia del ser, Dios «no es de los nuestros». Es más, como afirma Heidegger, el ateísmo sería condición de posibilidad de la autenticidad filosófica. Al contrario, y en esa otra tradición nos movemos aquí, fueron los griegos los que por primera vez comenzaron a pensar lo divino en la forma de la reflexión y a reconocerse a sí mismos en sus dioses; e incluso al revés, a reconocer a éstos en lo que de incondicionado y bello tiene la propia corporalidad. Antes era lo divino lo que daba miedo, lo horroroso, en el sentido de lo que exige todo sacrificio, el de Isaac por ejemplo. Y poco a poco comienza a ser aquello que nos habla, lo razonable y lógico. Hasta que llega San Juan y dice que lo que hay en el principio, no es el abismo de un poder infinito, sino el *Logos*, esto es, la comunicación personal y reflexiva. Grecia prepara el camino intelectual por el que se podrá llegar a entender que el destino último del Dios creador, si es que se puede hablar así, ha sido la *Menschwerdung*, el llegar a ser hombre. Y con esta tradición es con la que rompe la filosofía contemporánea, muy especialmente Heidegger, empeñado, junto con la desontificación de lo divino, en la deconstrucción de esa tradición metafísica, a la vez que en hacer del nihilismo la vía de acceso a la autenticidad filosófica.

#### ÁPEIRON Y DETERMINACIÓN

4. Algunos podrían incluso apoyarse aquí en la tesis de Santo Tomás según la cual Dios, como *ipsum esse subsistens*, está más allá de toda determinación predicativa. Esto significa para él que no está en, o no se entiende desde, el predicamento de substancia. Es decir, Dios subsiste, pero más allá de toda categoría, en el sentido de que no es un «algo». Por salvar el sentido trascendental que damos aquí a la noción de substancia (todo ente en tanto que es es substancia),

podríamos decir que Dios es substancia, en el sentido en que subsiste, pero no como esta substancia concretamente determinada frente a otras, o como sujeto de atributos diferenciales.

LOGOS Y REFLEXIÓN DEL SER

5. Pero en cualquier caso, Santo Tomás está fuera de esa tendencia, iconoclasta y mística, que conduce a entender la diferencia ontológica como un hiato de negatividad. Según ella, la posición de Dios vendría definida por el prefijo «trans-», hasta el extremo de situarse como un más allá incluso de la nada. En este sentido, creo que esta básica cuestión onto-teo-lógica, se entiende mucho mejor desde la original idea de Anaximandro, según la cual, el principio es inconmensurable con la realidad principiada, pero precisamente como lo es el límite respecto de lo limitado, o la determinación frente a lo determinado. Por eso es el principio *ápeiron*. Y por eso siempre he sostenido que Aristóteles no entendió a Anaximandro cuando lo asimiló a la determinabilidad de la materia prima. *Ápeiron* se deja traducir bien por lo ilimitado, lo inconmensurable, lo infinito. Pero nunca como lo negativamente indeterminado, precisamente allí donde es él mismo principio de determinación. *Ápeiron* es inconmensurable como lo es frente a lo medido la medida misma. No tiene sentido decir que el metro mide un metro (La idea de una Oficina de Pesos y Medidas es contradictoria.). Y en este sentido es ese metro «inmenso», que no en el de que sea una medida «indeterminada». Volviendo al hilo de nuestro argumento: Dios trasciende todo lo que es, mas no como un No-ser, sino como el mismo Ser que es (subsistente). De modo entonces que está bien decir que es *das seiendste Seiende*. También *das höchste*, en el sentido de que es la medida de todo ente. Pero quizás más como inmenso que como inconmensurable. Porque no es lo extraño, lo negativamente caracterizado, sino lo que trasciende más bien hacia dentro. Y entonces, además de *seiendste* y *höchste*, es también *das innerste Seiende*: la medida desde dentro de toda realidad.

6. Anticipo aquí algo que veremos después con más detenimiento: el ser no es nunca lo externo, o extenso. No en tanto que es. Decir que Dios existe significa afirmar que hay un principio universal de reflexión, de subsistencia, desde el que toda la naturaleza es una igualmente universal llamada a la mismidad, a saber, precisamente desde la exterioridad. Y eso es el *logos*, lo que hace de cada cosa lo que por sí es, y lo que nos permite reducir a una unidad la pluralidad de sus manifestaciones. Por ello, pues, no es Dios lo extraño, y precisamente no al ente en tanto que es, sino Él mismo el límite y la

medida de toda realidad. Como el ser que es, como el ente que ilimitadamente consiste en su propio ser, como reflexión pura, es igualmente el *Logos* que determina a, y en el que, todas las cosas tienen su principio.

### § 37. Los límites del ser y el ser como límite: el *ontos on*

El ser es la actividad que es límite de sí misma. Eso quiere decir que en sí el ser es la actividad ilimitada e infinita; y si no lo es, es porque está limitada por lo diferente. Lo diferente del ser no puede ser sino el no-ser. Luego fuera de su posición en absoluto como actividad pura, el ente es, como decía Platón, la mezcla de sí mismo con el no-ser. Pues bien, hay que conceder a Parménides que esto «no es lógico». El no ser no debería ser. Y allí donde nos lo encontramos, nos las habemos con un déficit onto-lógico (el ente está por debajo de sí mismo) y con un déficit lógico (el *logos* queda también por debajo de su propia identidad). El ser que no es, es dicho por el discurso que se contradice. Este es el origen de lo que después conoceremos como dialéctica. Ese ser limitado por el no ser, hace al ente lo distinto de sí mismo. De ahí que Platón tenga que distinguir en el ente «lo ente del ente», lo que verdaderamente es en aquello que (sólo aparentemente) es: el *ontos on*. Porque el ente finito es la mezcla de sí con el no ser, o está limitado respecto de sí mismo. La primera consecuencia es la fractura de la identidad. De modo que el límite respecto de sí se refleja en los límites que la diversidad representa en unos entes respecto de otros. Las cosas son distintas entre sí, porque son distintas de sí mismas.

1. El afán por poner a Dios en un más allá, incluso en el sentido platónico de distinguir dos mundos diferentes separados por el famoso *horismós*, es algo a mi entender harto confuso. Y no sólo por lo problemático que resulta hacer de Dios lo inconmensurable, sino porque ello supone entender el mundo de las cosas como medida o límite de sí mismo. Si lo absoluto es lo otro, ¿no significa eso que lo relativo es lo «mismo», y entonces más bien absoluto en su relatividad? La «otra» vida queda siempre en una posición muy desairada, comprometida, frente a lo que pese a esa relatividad tendríamos que reconocer como la vida «misma», que sería al final la vida *proprie dicta*. Por ejemplo, disfrutar cuando hay hambre de un buen

plato de lentejas. Tendría la mano ganada Nietzsche: los «otros» mundos son «trasmundos», *Hinterwelte*.

2. Pero eso es precisamente lo que Platón no quiere. El mundo ideal no es *otro* mundo, sino el de las cosas *mismas*; y el que es otro respecto de sí es el mundo del devenir, que «es» de un modo limitado, relativo, no parmenídeo; que es y no es. Pero esa diferencia es interna. Lo otro no es Dios, sino las cosas. Y entonces, por supuesto, es Dios el que es, el ente en absoluto. Y las cosas, en su *Bedingtheit*, son meras sombras, malas copias, participaciones de sí mismas, esto es, de su propia idea. En esas cosas hay que distinguir lo ente del ente (y eso es la idea o cosa misma) y lo no-ente del ente. Seguiremos con ello.

3. Es muy importante aquí entender la disfunción lógica que se produce al hablar de mala noche en mala posada y referirnos con ello a eso que es finito y limitado respecto de sí mismo. Con la radical aplicación del principio de no-contradicción, generalizado como el de *tertio excluso*, llegamos a la exclusión de esa realidad de la que tenemos una limitada, pero al fin y al cabo única, experiencia. Porque el *tertium* que se sitúa entre el ser y el no ser, es el ente que (no) es; pero (o) que es sólo relativamente. Y con ése es con el que habitualmente nos las habemos. Para hablar de lo que sólo es relativamente, hará falta una lógica relativa, es decir, relativamente lógica, o hasta cierto punto ilógica y contradictoria.

### § 38. Si algo es, Dios existe

Naturalmente percibimos el ser en este horizonte de la diversidad, o como decían los griegos, de lo que nace y muere, de lo que no tiene en sí su propio *logos* y remite a un principio extraño del que procede. Es el horizonte de la naturaleza, de lo que emerge y florece, de la *physis*. Nos las habemos, pues, en el horizonte de nuestra percepción, de la *empireia*, con el ente que no es, mejor, con el ente cuyo ser está limitado. Por lo que esa percepción remite a otro horizonte en el que esa limitación del ente se trasciende. Más allá de los límites del ente sabemos que «el ser es y el no ser no es», o lo que es lo mismo, que si algo es, más allá de todo límite el ente remite, como al fundamento que él no se puede dar a sí mismo, al ente que no limita sino consigo mismo y que es actividad pura. Si algo es y ese ser se muestra como limitado, ese límite se abre necesariamente al mismo Ser subsistente como al límite (positivo) en el que esa contradicción (lo que es, no es) se supera.

1. Lo que requiere explicación no es Dios, sino los entes que no son lo que son o tienen un límite respecto de sí mismos. La idea de límite es siempre necesariamente doble. Por un lado se dice negativamente, como aquello que constriñe y cierra. Podemos decir por ejemplo que el mal limita al bien, la materia a la forma, o los Piri-neos a España, separándola de Francia. Pero si decimos que el Mediterráneo es el límite de Roma, o los siete mares de Inglaterra, el límite es por el contrario lo que delimita abriendo, y se dice positivamente. Podemos decir entonces que la forma limita a la materia, o que el uno es el límite de todos los números, y por supuesto el bien limita al mal, pues sólo como negación de aquél tiene este sentido. Dios es entonces como lo que es en absoluto, como *das seiendste Seiende*, el límite de todo lo que sólo relativa y limitadamente es. La condición es incondicionada, la medida inmensa, y el límite infinito. Es, como hemos dicho, lo que quiere decir Anaximandro: que el *arkhé*, que es límite que limita sin ser limitado, es *ápeiron*.

2. Tomás de Aquino dice que la existencia de Dios no es algo «*per se notum*». Por lo mismo que el límite de Portugal que es el Atlántico no implica doblar el Cabo de Buena Esperanza. Por eso, el límite del ente que es limitadamente, es para nosotros el ser, y no el *ipsum esse subsistens* que es Dios. Que el hombre sea o exista en medio del ente en su totalidad, como dice Heidegger, significa que es lo esencialmente abierto al ser, que se sitúa en el horizonte del ser, desde el que se puede decir que algo es esto o aquello, así o de otra forma. Pero eso no significa que el pensamiento finito pueda cerrar ese límite en la reflexión subsistente. El ser no es para nosotros un ente, o lo que es lo mismo, esa apertura al ser se mantiene asimismo en el horizonte de la diferencia ontológica. El ser como límite del ente es para nosotros, misterio y no causa. ¿Por qué, pues, el ente y no más bien la nada?, es una pregunta porque no se da inmediatamente respuesta a sí misma. De ahí que, incapaz de constituirse en reflexión, la apertura al ser, al límite en su sentido positivo, decaiga siempre en el ente, en el límite concreto que cierra y constriñe. El ser se pierde siempre en sus modos y predicados, en la forma de ser. ¡Siempre con mucho cuidado, alguna razón podemos dar a Heidegger!

#### EL DIFÍCIL ESTATUTO DE LAS «PRUEBAS»

3. De esta forma, todas las «pruebas» de la existencia de Dios tienen un difícil estatuto gnoseológico. Ciertamente podemos «deducir» el principio desde la inconsistencia o insuficiencia de lo principiado. Pero esto es igualmente insuficiente para el pensamiento

que no puede encerrar reflexivamente la inmensidad del *ápeiron* principal. El problema no es demostrar que Dios existe, sino entender qué es eso que hemos demostrado. El vulgo expresa su perplejidad, a la vez creyente y agnóstica, diciendo, afirmando y negando a la vez: «No, si 'Algo' tiene que haber». Sólo que además, Dios, que es lo que de verdad hay, aunque ciertamente es «ente», no es «algo».

### § 39. ¿Qué significa «A es»?

La afirmación del ser sin ulterior límite supone hacer del sujeto el ente en absoluto, o lo que es lo mismo, declara a dicho ente como el ente que es por sí activo, con una actividad que limita sólo consigo misma. Normalmente esa afirmación del ser hace del ente sujeto de una atribución, y entonces el ente es lo que subyace como sujeto a la determinación predicada. Pero en este caso, lo único que junto a la existencia afirma la copula es la identidad del ente consigo mismo, en tanto que sujeto primero: A es A, en la forma de la pura actividad refleja. Semejante actividad, afirma Aristóteles, sólo puede ser pensamiento, a saber, que se piensa a sí mismo. Entonces es un *cogito*, así, en primera persona. O la existencia que es idéntica con la substancia, reflexión pura, y que el verbo expresa en la primera persona del presente de indicativo. «A es», dicho sin limitación alguna, quiere decir «Yo soy». Y ése es el nombre propio de Dios: Yahvé. No es Dios tercera persona, «el que es», sino la existencia misma como resolución de toda perfección, y dicha como sujeto primero. Dios es el ser mismo en la forma de la infinita actividad refleja, es pues el primero y substancial «Yo soy». Al final no es Tomás de Aquino sino Fichte el que da con la clave: el fundamento, eso que Spinoza llama la substancia, es más bien sujeto que genera su propia actividad de ser: el «Yo soy» como absoluto. La *Tathandlung*

No podía ser de otro modo. El pensamiento, el *logos* griego, es un remontarse de las cosas a sus condiciones, lo que quiere decir, de lo condicionado a lo incondicionado. Y también quiere decir, que no es un simple pasar de unas condiciones a otras. Aristóteles entiende eso condicionado como *physis*, que es lo que está en movimiento. Y el pensamiento asciende entonces hacia el límite de todo movimiento, que es el Motor que no es movido. El Medievo percibe eso condicionado como lo que es producción libre, por supuesto como



lo que es entonces contingente, pero más específicamente como lo que es expresión de una voluntad creadora. Para el hombre medieval la naturaleza, no es sólo lo que crece y muere, es algo parecido a un libro, un conjunto de signos que se ligan y asumen un sentido lógico como significado y revelación, como *logos* y representación, y en último término también como expresión de una voluntad, de una fuerza expresiva, del *verbum Dei*, que deja impresa la imagen de Dios en las cosas. Por eso, entender es ahora remontarse al origen expresivo del símbolo, a la voluntad comunicativa, que unifica el cosmos como *Imago Dei*. El primer motor griego se hace en la Edad Media, más explícitamente, voluntad representativa, libre artista. Pero tiene que ver. Porque esa voluntad representativa, el querer manifestar la infinita perfección en las múltiples formas sensibles, es lo que las pone en movimiento y da un fin a lo que, como el proceso dinámico que es, «tiene sentido». El movimiento «quiere» representar la infinita perfección del primer motor. Por último, la modernidad entiende esa pluralidad física como articulación objetiva, que permite entender el mundo, en primer lugar como desarrollo de una legalidad previsible, de una ley natural; y en segundo lugar como ámbito en el que el sujeto se puede reconocer a sí mismo, de tal modo que esa ley natural resulta a la vez la ley interna en la que ese sujeto se desarrolla en sus propios contenidos. Remontarse a lo incondicionado desde las condiciones que permiten objetivar la experiencia, supone deducir las formas de esa experiencia cuya síntesis o composición permiten a priori al sujeto reconocerse en el objeto y ser, como dice Kant, «el yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones», es decir, autoconciencia. Pues bien, decía yo que esas tres formas de incondicionalidad tienen que ver. En primer lugar en que las tres son límites (positivos) que limitan sin ser limitados, *ápeiron*. Y luego en que, precisamente por eso, porque son variantes de la dinámica conexión principio-principiado, tienen una conexión intrínseca. Reconocerse a sí mismo en los contenidos de la experiencia es lo mismo que reconocer un sujeto detrás de toda racionalidad objetiva. Y a su vez, en la medida en que esa expresividad es universal y se sigue en un proceso natural, eso significa aceptar que dicha significatividad se pone de manifiesto remontando ese proceso dinámico hacia el límite activo, hacia el origen de ese movimiento expresivo. Al final, todo se muestra como manifestación dinámica *de* una identidad subjetiva. Ése es el límite hacia el que se abre como condicionada, principiada, limitada, dicha, o movida, en cualquier caso como lógica e inteligible, como cosmos que no caos, toda la diversidad natural.

2. Por eso tienen razón y dicen lo mismo Kant, Aristóteles y Tomás de Aquino, a saber, que el límite es actividad pura, espontaneidad sintética, pensamiento y autoconciencia, como el ser que es infinita mismidad por sí misma subsistente. A es, Dios existe, Yo pienso, son tres formas de lo mismo, a saber, expresiones del límite, del *Arkhé*, del *Ápeiron*.

## § 40. ¿Qué significa «S es P»

Sin embargo, la pura afirmación del ser no corresponde al uso habitual del lenguaje, que más bien consta de proposiciones predicativas o de atribuciones a sujetos de las actividades particulares que dicen los distintos verbos. La atribución, pues, de un predicado a un sujeto, es la forma normal de uso del verbo ser. Y en esa forma no se dice el ser en absoluto, sino restringido —*coharctus*, dice Tomás de Aquino— a una determinada significación. S no es todas las cosas, sino *sólo* P. Lo que significa que ese ser está limitado. Pero lo que limita al ser es el no ser. Luego todas las formas particulares de ser son formas de no ser. Por supuesto, en un sentido extensivo, en el que si Sócrates es hombre, *no es* un perro. Pero también en un sentido intensivo, en el que la misma actividad de ser es la que en su particularidad (que dice el predicado) se da disminuida o deficitaria respecto de sí misma. De este modo, toda forma limitada de ser, es también una forma de ser menos, de no ser. Lo que afecta a la existencia (Sócrates es menos), a la identidad (Sócrates no es sí mismo) e incluso a la misma atribución (Sócrates es sólo relativamente hombre). En su uso habitual, el lenguaje dice el ser y, *a la vez*, dice el no ser; pues eso es lo que significa decir el ser discursiva o limitadamente. El lenguaje está hecho para hablar de lo finito.

### EL PREDICADO LIMITA EL SER

1. Si estuviésemos ante la inmensidad de Dios, no es que nos faltasen las palabras, es que no se nos ocurriría necesitarlas. Por eso, la tradición, ya desde Aristóteles, habla aquí de *theorein* en vez de *discurso*; de contemplación en vez de demostración, y recurre al nivel sensible para recuperar el verbo «ver». Se trataría de la visión de Dios. En este sentido, el lenguaje o discurso no está hecho para hablar de Dios. Como por lo demás, como hemos visto con Parménides, no está hecho para hablar del ser. Es más, el lenguaje, nada más empezar a describir, relativiza lo que él mismo pretende, que

es decir el ser, introduciendo la contradicción en la forma de distensión predicativa. Decir algo interesante es salir de la identidad tautológica (en la que Sócrates es Sócrates) y... empezar a decir cosas discutibles, cuando no verdaderas tonterías. Pero eso no es circunstancial, un «además», sino que tiene que ver con la forma misma de la predicación en la que el lenguaje restringe y relativiza el ser y se hace así instrumento adecuado para expresar lo imperfecto. El predicado es la forma general de introducir esa limitación, por lo que ese predicado, a la vez que expresa la forma de ser dice también una forma de no ser.

¿EXISTE EL BOSÓN DE HIGGS?

2. De ahí también la banalidad de todo intento de restituir el lenguaje a la identidad parmenidea, a la sistematicidad de un todo reflexivo, por la vía por ejemplo de garantizar metodológicamente una univocidad epistémica. No solamente el lenguaje ordinario es imperfecto. Las descripciones protocolizadas, y formalizadas por ejemplo matemáticamente, ganan en univocidad justo lo que pierden en una generalización al final de la cual los objetos propios de la ciencia ya no son cosas, o entes, un *tode ti*, sino objetos abstractos de los que el ser —por ejemplo que una determinada función sea derivable— se dice de forma sumamente restringida, en ese ejemplo a la mera atribución. Otro ejemplo: el nivel de abstracción formal de la teoría de partículas ha llegado a unos niveles que, además de que hace mucho que se superaron los límites de la intuición sensible, no parece que tenga mucho sentido decir que algo así como un bosón de Higgs *exista*.

## § 41. El predicado como medida del ser

Parece, pues, que del ente (del normal del que tenemos experiencia y que forma parte de la naturaleza) decimos que es, pero no en absoluto, sino esto o aquello, o sea relativamente. En una cierta medida es, y en la medida inversa no es, a saber todo aquello que es. Y parece asimismo que esa medida viene dada por el mismo predicado, que expresa entonces, no sólo una forma de ser distinto, sino también de ser más o menos. Dios no es entonces propiamente un predicado. Y todos los demás expresan un límite negativo. Ser hombre es para Sócrates una forma de ser y no ser; de ser más, por ejemplo, que ser un perro, o un gusano, o un marmolillo. Por eso, por cierto, si atribuimos a Sócrates estos predicados inferiores, lo estamos insultando. El predicado es significativo, no sólo porque *clasifica* el ente, sino

mejor porque lo *ordena*, situándolo en un rango universal y comparable. Dicho de otra forma, la unidad significativa del lenguaje no es el predicado, sino la predicación; no «p», sino «es P»; donde «P» es, en efecto, una forma diferente de lo mismo, una forma *de ser* (más o menos). De hecho, las diferencias que hacen pasar de géneros superiores a inferiores y a la especie, más comprensivos y significativos, lo que añaden es un gradiente de intensidad ontológica. Y eso es lo verdaderamente significativo: el nivel de perfección que muestra el predicado como forma de ser, y como medida de dicha perfección.

1. Intentaba yo una vez explicar a mis alumnos cómo el predicado, además de una clasificación lógica suponía una medida de perfección, y como «ser hombre» y «ser gusano» decían cosas además de distintas una mejor que la otra. Y un alumno intentó rebatirme y defender la neutralidad del lenguaje descriptivo respecto de cualquier evaluación, que pertenecería a un orden lingüístico diferente. Falacias, las precisas, ni naturalistas ni moralistas. Insistía yo en mi argumento precisamente contrario, de que descripción y evaluación, aunque podamos formalmente abstraerlas, se dan unidas en el uso ordinario del lenguaje y muy concretamente de la cópula verbal. Sin mucho éxito a la hora de convencerlo. Hasta que al final dijo: «déjelo, es que hoy tengo un mal día». Y por la cara, parece se refería, más que a su capacidad intelectual, a su general autoestima, a la que en ese momento no resultaba ofensiva la comparación con un gusano.

#### FILOGENIA COMO PROGRESO

2. La escala de perfección que establece la diversidad de los predicados no es por supuesto lineal, y la diferencia en el orden ontológico universal, entre gusanos y cucarachas, entre antílopes y ovejas, o entre hombres caucásicos o africanos, es ontológicamente irrelevante (afirmar lo contrario, sería por ejemplo racismo). Sin embargo, los naturalistas siempre han sido sensibles a una ordenación vertical además de horizontal, de lo que resulta al final un árbol de las especies, en Linneo y Cuvier por ejemplo. Donde por supuesto la ramificación implicaba especialización hacia los lados, pero complejidad orgánica, diferenciación y autocontrol, y en suma perfección reflexiva, hacia arriba. Al final, no hizo falta sino volcar dinámicamente ese árbol clasificatorio sobre un eje diacrónico para explicar esa diversidad como evolución, al ver que lo más complejo, diversificado, organizado, formalizado y perfecto, sucedía a lo simple y material. En el horizonte, primero de la naturaleza y luego de la

historia, el tiempo fue reinterpretado como progreso, no de un punto a otro indiferente, sino hacia lo perfecto. Rechazamos la falacia naturalista, pero esperamos del futuro un mundo *mejor*. No somos muy coherentes.

## § 42. ¿Es toda determinación una negación?

*Omnis determinatio est negatio*, es un viejo lema escolástico asumido después por Spinoza y a su través por Fichte y Hegel, y parece tener que ver con lo que aquí decimos, pero que es contraintuitivo en el sentido de que más bien parece que «determinación» tiene connotaciones positivas y que en el contexto platónico-aristotélico la determinación procede de la perfección formal de una cosa, es decir, de su actividad propia. Pero ahora podemos entender la ambigüedad si decimos que ambas cosas son ciertas. Lo que determina a algo es su *entelékheia*, la actividad que tiene como fin y que es su perfección. Es pues *ser* esto o aquello la determinación de cada cosa. La última determinación de toda realidad sería parecerse, asimilarse o acercarse a Dios, último fin de todo movimiento. Sin embargo, ese ser que en cada caso determina, está limitado a una *forma* de ser, expresada por el predicado, en la que ese ser está limitado por el no ser. En el primer caso, «*ser hombre*» es una forma positiva de ser perfecto y parecerse a Dios. Pero «*ser (sólo) hombre*», es una firma limitada de ser. Y ahí la determinación es negativa y la (mera) humanidad una forma defectuosa de ser. Por lo mismo, en este segundo sentido negativo, decir de Sócrates que es un perro, o un gusano, es un insulto, porque la imperfección de esas formas de vida es aún mayor. Pero puede ser un elogio decir de él que «*es un lince*»; porque en este caso el lince está como paradigma de una perfección (tener buena vista) que todo ente desea.

### EL DOBLE LÍMITE DEL SER

1. Es importante recordar aquí ese doble sentido positivo y negativo del límite, porque esa misma distinción afecta a la ambigüedad esencial de la idea de determinación. Toda realidad limita con el ser y de él recibe su perfección que es la actividad, en la que se resuelve el sentido de toda predicación en el *esse* que es *forma formarum*. Pero a la vez, el ser se da limitado por el no ser, en una restricción que recoge asimismo el predicado. Por eso tiene sentido hablar de *forma formarum* de igual modo como Platón habla del *ontos on*: lo

que se da en el genitivo implica un límite negativo respecto del límite positivo que se sitúa en el nominativo. No distinguir entre esos dos sentidos del límite, y por tanto no darse cuenta de la esencial ambigüedad del concepto de determinación, obliga a toda la modernidad, empezando por Spinoza, siguiendo por Fichte, y terminando en Hegel, a no reconocer otra determinación que la que introduce la negatividad y a confundir en consecuencia lo ontológicamente superior —la Substancia, el Yo, la Idea— no ya con lo abstracto sino con lo genérico, y al final con lo vacío. De modo que la especificidad procedería de la negación. Y al final resulta que el proceso descendente en el árbol de Porfirio, no sólo representa un gradiente creciente de determinación, en el sentido de la mayor comprensión lógica, sino igualmente de perfección ontológica. Al final hemos de concluir que lo inferior es más perfecto; es más, que la perfección ontológica se confunde con la finitud y particularidad. El Ser, la Idea, el Bien, el Absoluto, Dios, terminan siendo, con todas sus mayúsculas, en su absoluta positividad, lo mismo que la nada.

#### EL ORIGEN DE LA DIALÉCTICA

2. Aquí está el origen de la dialéctica, en el que se invierte radicalmente la función lógica de la negatividad, que Platón había incorporado como aquello que pone de manifiesto el límite negativo por el que todo ente remite para su fundamentación a un más allá ontológico. Se trata de una reflexión crítica, que parte de lo dado para llegar a eso *mismo* como lo que lo trasciende a la vez que constituye su mismidad. En lo no-ente del ente, en el déficit ontológico, en la crítica, se abre el camino hacia lo ente del ente, hacia la positividad del límite que fundamenta. La dialéctica como crítica, incorpora la negatividad pero precisamente abriéndose a lo positivo que dicha negatividad pone, por así decir por el revés, de manifiesto. Se abre, pues, hacia un límite en el que esa negatividad se supera. Es contradictorio el ente en genitivo, precisamente porque su núcleo nominativo no lo es. La idea no se niega a sí misma. Pero para Hegel es al revés: la dialéctica no es simple crítica de lo dado, ni la necesidad que la lógica tiene de incorporar en sí misma la negatividad, incluso la contradicción, para poder decir qué es lo que en su finitud no es. La contradicción pertenece a la esencia misma del ser y del pensamiento (no sólo a sus modos finitos), porque sólo lo predicativamente limitado (el ente en genitivo) es, a saber, algo, y sólo así ente. Todo más allá es negación, no sólo de la negación, sino de la posible positividad que en ello se supone. El absoluto es la nada. Se trata de una dialéctica por así decir invertida, que para poder hacer inteligible lo finito (cosa que no puede ser) tiene que meter la ininteligibilidad y contradicción en lo Infinito y hacer al ser idéntico con

su negación. Volveremos sobre esta inversión desde otras perspectivas.

### § 43. El ente en potencia

El ente, lo que es, tal y como lo encontramos en el ámbito de la experiencia y la naturaleza, es finito, lo que quiere decir que es (relativamente) y (relativamente) no es. Y ya hemos visto que esta relatividad o negatividad afecta a la misma cópula verbal. Nada de lo que el ente (finito) es lo es absolutamente. O el ente no es... aquello mismo que es. De este modo, en la medida de su relativa negatividad, la actividad en que su ser consiste es para el ente un fin por alcanzar, algo externo. Y esto lo llama Aristóteles «potencia», *dynamis*. La *dynamis* no es lo contrario de la *enérgεια*, por lo demás como los mismos nombres de por sí sugieren. La potencia no es lo contrario del acto, sino una actividad limitada o una relativa inactividad. Se trata, pues, de una actividad que no es pura, que está disminuida o es deficitaria respecto de sí misma. Todo lo que es de un modo limitado, es activo también de un modo limitado; y su actividad es para él más bien potencia. Lo que significa que es tarea por hacer, esfuerzo; *hóresis*, o deseo, se dice en griego. La potencia es así, no simple ausencia de actividad, sino precisamente tendencia «dinámica» hacia ella. Es potencia la bellota que quiere ser árbol, el niño que quiere jugar, el delantero centro que busca marcar goles, el río que baja hacia el mar. La potencia es así el (todavía) no ser de lo que es; el bullir del ente hacia su cumplimiento y perfección.

#### ONTOLOGÍA DE LA INIDENTIDAD

1. Toda la filosofía clásica en sus distintas variantes representa diferentes modos de interpretar el problema ontológico de la inidentidad, del límite negativo del ente contra sí mismo. Viene de Empédocles, para quien la discordia es el origen de la diversidad real. En Sócrates el saber no sabe nada, y las cosas *no son* como inmediatamente se presentan. La ironía es el órgano lógico para describir un mundo ontológicamente distorsionado. Para Platón, en el mundo sublunar, nada es propiamente lo que es, de modo que, una de dos: o bien la cosa se encierra en su distorsión original y entonces su (supuesto) ser es «apariencia» o engaño; o bien se abre a la trascendencia de su principio, a la perfección ideal, y entonces esa apariencia se convierte en «parecido», en vía hacia la verdad, eso sí, a

costa de que lo que considerábamos *ser*, esto es, la relación constitutiva de la cosa consigo misma, se vea degradado a mero «participar». El problema es que esa ontología de la inidentidad, es ciertamente un buen punto de apoyo para la reflexión crítica, en la medida en que en ella se pone al descubierto la insuficiencia fundamental de las «cosas». Pero, esa referencia que entonces se abre al fundamento, no deja de ser el melancólico lamento del que arranca la memoria: sirve como base para la filo-sofía. Y en medio de la caverna las cosas son meras sombras de sí mismas. Platón es el típico aristócrata, a lo Evelyn Waugh, que no deja de ser el testigo que narra el triste hundimiento de todas las cosas, simples vestigios de un mundo que se fue, que sólo muy relativamente recupera la memoria, es decir, que es en sí mismo irrecuperable. Además del poético lamento, como soporte metafísico nos queda sólo la nebulosa idea de participación, que es el hilo precario por el que las cosas cuelgan de su idea.

2. Frente a estos planteamientos, el gran mérito de Aristóteles ha sido reformular esa negatividad ontológica en términos que la hacen fácil de reconocer en una multitud de fenómenos naturales a través del concepto de potencia. La inidentidad de la que hablamos es el límite del ente respecto de sí mismo, esto es, un cierto no ser, que afecta precisamente al ser que del ente decimos. Se trata de una contradicción. Pero de dónde viene el peligro, de ahí viene la salvación. Porque, la negación de la negación, que el no-ser no es, significa aquí que el ente no puede estabilizarse ontológicamente sobre su límite negativo; y su ser, que es actividad, se convierte en tendencia, *appetitus*, *conatus*, o voluntad de, superar esa negatividad. Eso es la potencia. Y hay que entender que esa potencia no se contrapone al acto, sino que es, como límite de la actividad, algo de esta misma, a saber, la finitud que esa actividad siempre va dejando atrás.

#### POTENCIA Y ENERGÍA POTENCIAL

3. Los términos que usa Aristóteles son importantes, precisamente porque, más allá de la contraposición técnica, se da entre *dynamis* y *enérgeia* una evidente continuidad semántica. No es ya que la actividad precede a la potencia, es que esa potencia es fuerza; o es, en el sentido etimológico y en el real, lo que tiene esencialmente que ver con la «*enérgeia*», que es actividad en el más energético sentido de ese término. Por eso, la potencia, como *límite* de la *infinita* actividad, es una contradicción que *tiende* a su propia solución. No comprende mal a Aristóteles la mecánica racional cuando entiende la «potencia» como «energía potencial», que es disposición



para la liberación de sí misma. En cualquier caso, también este ejemplo nos sirve para poner de relieve el sentido operativo y dinámico que Aristóteles da a su idea de naturaleza, que es emergencia desde la potencia. Se pone esto de relieve en un punto de la máxima importancia: como tendremos ocasión de ver, no es necesario en ella ningún Demiurgo, que tuviese que introducir una transformación respecto de la cual la naturaleza fuese meramente pasiva. El ente es despliegue *dinámico* desde sí mismo, actividad que supera su propio límite, autodeterminación activa, y así aquello que en ese movimiento hacia sí mismo siempre está dejando atrás esa potencialidad. Potencialidad y la actividad que la actualiza, no son así respectivamente extrínsecas, sino, por así decir, las dos caras, una negativa y otra positiva, de la misma moneda.

#### § 44. La actividad del ente en potencia

La potencia nunca es absoluta, porque es mera disminución o relativización del acto. En esto tiene razón Parménides: el no ser no es, en sí mismo. Luego no hay ninguna potencia «primera». El acto siempre precede a la potencia, que lo es en todo caso *del* acto. Por eso tiene sentido que Aristóteles hable de la actividad del ente en potencia, y diga que eso, en tanto que ese ente está en potencia, se llama movimiento. No es que el movimiento sea una actividad, es que la actividad relativa, deficitaria respecto de sí misma, que no ha alcanzado la plenitud en que ella misma consiste, es en el ente movimiento. El ser árbol de la bellota es brotar; el ser hombre de un niño es crecer y formarse; el saber del que no sabe es aprender e investigar. En definitiva, es movimiento el llegar (eso es lo que *entelécheia* significa) de lo que no ha llegado y en tanto que no ha llegado. Esto último es importante, porque es movimiento la actividad del ente en potencia en tanto que el ente está en potencia; porque, en tanto que ya está en acto, esa actividad no es en él movimiento, sino el fin en el que todo movimiento termina. Por eso, por ejemplo, el niño crece porque *ya* es hombre, en absoluto; porque ya ha alcanzado el fin. Y por eso ese movimiento no es indiferente respecto de lo que en él tiene que ser actividad lograda. El ente se mueve porque *ya es* aquello que pretende; y sólo en tanto que (todavía) no lo es, ese ser es para él (aún) movimiento.

1. No soy buen exégeta y no sé si es Aristóteles el que expresamente dice y negro sobre blanco que el movimiento es el «paso»

de la potencia al acto. Es posible que lo diga. También que sea una formulación más popular de procedencia más o menos escolástica. Sobre esto me dejo ilustrar o corregir por los muchos que saben más que yo. Pero en lo que se refiere a la naturaleza de las cosas, lo que sí me atrevo a afirmar es que, cualquiera sea la procedencia, se trata de una formulación muy desafortunada. Porque sugiere algo así como que el ente está en acto en un estado A, en potencia respecto de otro estado B, y que el movimiento es la situación intermedia, como un acto que no es ni el de A ni el de B, sino... ¿qué?, ¿AB, ni A ni B, C quizás? Imaginemos una formulación dialéctica, en la que el movimiento sería... ¿la síntesis entre dos estados antitéticos?, ¿un *tertium quid* entonces? Imaginemos ahora en el ámbito empírico que toda la vida de una persona es movimiento: ¿sale de la nada, para volver a la nada, y es entonces un intermedio entre dos nadas? No tiene ni pies ni cabeza.

2. Lo que sí parece es que en algún momento Aristóteles asimila el movimiento (*kinesis*) al cambio (*metabolé*), y de algún modo esta asimilación no contribuye a clarificar su intuición básica de que el movimiento es una cierta actividad y perfección. Cosa que no ocurre con el cambio, que lo mismo puede ser corrupción en vez de generación, y que en cualquier caso supone una inestabilidad ontológica, una «informalidad»

3. Evidentemente, el movimiento se dice de muchas maneras, desde el sano crecimiento hasta el baile de San Vito; desde el paseo hasta la carrera por la vida. Pero creo que cuando Aristóteles lo define como *entelequeia* del ente en potencia, esto es, como perfección de lo imperfecto, como acabamiento de lo no terminado, lo importante es entender que se trata del ser o actividad propios de lo que por ser finito es también limitadamente; de lo que entonces y en la medida inversa no es, o es sólo en potencia. El movimiento no es así el paso de un estado a otro (desplazamiento de un lugar a otro es lo mínimo que se despacha en movimiento, ontológicamente irrelevante), sino la forma de ser en la que el ente supera su propio límite que es la potencia.

## § 45. El ser no es devenir, pero sí al revés

Como ya hemos señalado, en la filosofía más reciente se tiende a aventurar en contra de un supuesto esencialismo de la filosofía aristotélica todo tipo de existencialismos, evolucionismos, historicismos, y en general todo lo que supone un primado del devenir sobre el ser, del tiempo frente a la forma, del instante frente a lo eterno, de Dionisos frente a Apolo. También en

la primigenia polémica metafísica hemos optado por Heráclito frente a Parménides, declarando que todo se escapa en su fluir. Todo esto está bien, es coherente, si lo que queremos es afirmar el relativismo nihilista. Pero no si precisamente pretendemos simplemente favorecer una visión dinamicista, vitalista y emergentista de la naturaleza. Porque es la que sostiene Aristóteles, justo afirmando que el ser es actividad y no devenir, y que lo que el devenir tiene de dinámico y no de disolvente («¡nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir!») es que siempre está superándose a sí mismo en la actividad en la que ya termina en su mismo origen. El devenir, o es corrupción, o cuando es generación es la superación de su propio carácter potencial. Por eso, en el movimiento esa potencia es dinamismo, fuerza, lo que pasa al acto, lo que en la actividad supera el no ser del que parte. Devenir es llegar a ser, y así él mismo ser en una relatividad dinámica, por así decir, en tensión.

#### LA ACTIVIDAD ES EL FIN DEL MOVIMIENTO

1. La cuestión es que si no entendemos que la actividad no dice de suyo movimiento no entendemos el movimiento. Porque esa actividad es precisamente el fin del movimiento. Dicho de otra forma: el movimiento no puede limitar consigo mismo, porque entonces no va a ninguna parte. Lo podemos decir gráficamente: si el movimiento no estuviese *ab origine* terminando en una actividad que no es movimiento, no podríamos sacar una fotografía, o pintar un cuadro, o disfrutar de la danza. El sentimiento adecuado sería entonces sólo la angustia ante el *perpetuum mobile* que no va a ningún lado.

#### DIOS Y EL TRIUNFO DINÁMICO

2. Cuando Aristóteles habla de Dios y dice de Él que es Primer Motor, a nosotros modernos nos es casi imposible imaginar otra cosa que no sea un grupo electrógeno. Pero eso no es el origen del movimiento, sino un puro trasmisor (en ese caso de energía química a potencial eléctrico). Además, insiste una y otra vez el Estagirita que ese motor atrae, mediante la *hóresis*, a todo lo potencial, y que es el fin último del movimiento. Ahora no se nos ocurre otra cosa que la gloria que supuestamente dan a Dios los pajarillos cantando. Pero otra vez no es eso. Dios es motor como aquello en lo que termina el movimiento, cada movimiento. Porque ese movimiento es *entelequeia*, *perfectio*, porque alcanza el fin. Y cada cosa que se mueve, y en la medida en que se trata de un movimiento logrado, está lle-

gando a Dios. Su actividad, y en la medida en que deja atrás la potencia de la que parte, está tocando lo divino. Dios es el nombre del triunfo dinámico, de la definitiva victoria sobre la inidentidad y la potencia.

PANTEÍSMO DINÁMICO O POTENCIAL

3. Alguien diría que estamos aquí cerca del panteísmo. Pues bien, no cerca, pero sí llegando. En el bien entendido de que se trata de un panteísmo dinámico, de *dynamis*; esto es, potencial. Las cosas son como Dios en su actividad. Son distintas en razón de su potencialidad. Y el movimiento sería el puente que salva ese abismo, si bien se queda siempre del lado de la finitud, porque es la perfección de lo imperfecto *en tanto que imperfecto*. Salvamos pues el peligro de panteísmo, a la vez que recuperamos la idea de algo divino oculto en todas las cosas, pero que se muestra en el movimiento logrado.

## § 46. La forma de ser

Para Platón lo que fundamentalmente dice el lenguaje es ciertamente el ser, pero según lo expresa el predicado. «Es P» es el núcleo significativo del discurso. Y lo realmente real, el *ontos on*, es la forma según la cual se dice el ser; o la idea, que es el aspecto que las cosas, el «S es», tiene a la luz predicativa del *logos*. Pero ya hemos visto el giro que da Aristóteles al análisis lingüístico, en virtud del cual el sujeto que es se sitúa en el centro de gravedad, y el predicado pasa a ser visto como expresión de la forma, que por ser forma de ser, se considera ahora como la forma del ente, o como enseguida veremos, como forma substancial. Esto sí que es una revolución copernicana: para Platón el sujeto es en virtud de una fuerza ontológica que procede de la forma; y ahora, para Aristóteles, la forma es la forma *de* ser el ente, sin más realidad que la que tiene en el ente concreto.

AFRODITA Y LA TABERNERA DEL PUERTO

1. La primera consecuencia de esa revolución copernicana —y es algo que se ha señalado profusamente— es el «anclaje» de la formalidad en la «tierra». De manera que el paradigma deja de ser algo etéreo, tan sublime como inalcanzable. Un ejemplo que siempre tuvo éxito con mis alumnos (especialmente masculinos) es la distinta forma que tendrían un platónico y un aristotélico de responder a la pregunta de quién es más bella, si Afrodita o la tabernera

del puerto. Sería evidente las preferencias de cada una de las escuelas filosóficas. Y cuando Platón dice que el amor es el deseo de engendrar en la belleza, se entiende que de la forma, es evidente que mientras el platónico en la sublimidad ideal engendraría discursos tan bellos como inaccesibles, el aristotélico, para quien la existencia como sujeto es el límite último de toda formalidad, se entendería mejor con la tabernera del puerto, y engendraría en ella, más que discursos, la reproducción de sí mismo.

#### LA FORMA SUBTERRÁNEA

2. Y no es que Aristóteles baje la forma del cielo a la tierra, es que además la entierra, como fuerza que subyace a sus manifestaciones, como *hypokeimenon* y *physis*. La forma ya no se interpreta como paradigma externo, sino como germen (la raíz *keimen* en las antiguas lenguas indoeuropeas significa semilla, y el alemán todavía conserva esa expresión) del que surge, de dentro a fuera, la realidad de la cosa misma, que es lo que sale a la luz. Hay aquí otra inversión: mientras que la forma platónica es lo luminoso, la apariencia de las cosas a la luz del *logos*; para Aristóteles la forma, aunque sea *en sí* lo más cognoscible, es lo que está oculto y se manifiesta, sale afuera, germina, en el aspecto físico. La forma de la humanidad, como lo que se reproduce naturalmente, tiene que ver con las «formas». Y en éstas, la tabernera del puerto aventaja a las más bellas diosas. Paris repartió manzanas, pero se quedó con Helena, y ahí es donde se armó Troya.

### § 47. Forma de ser, forma de no ser, forma de vida

Además, la perfección fundamental no es la significación ló-gica que aporta la forma y dice el predicado, sino la actividad de ser, que según la forma se modula. De modo, como hemos visto, que en esa modulación se constriñe el ser a una significación particular que incorpora una negatividad ontológica. La forma de ser, que es una forma de actividad, es una forma de no ser (todavía), y así es una tensión o energía potencial, una *hóresis* o afán de ser. No a otra cosa es a lo que se refiere Bergson cuando habla de *élan*, Spinoza de *conatus*, o Leibniz de *appetitus*. De esta forma y en tanto que es la forma de la *dynamis*, la forma del ente es más bien, la forma de moverse, de desplegar la propia potencialidad, de desarrollarse. Podríamos hablar pues (renunciando, por mor de ser inteligibles, a la precisión terminológica) de forma de vida. Con cierta coherencia con el uso clásico de los términos aristotélicos, pues se trata de la forma del movimiento

propio, de la forma substancial misma como principio inmanente de operaciones. Y eso es lo que Aristóteles llama naturaleza. La naturaleza es la forma de ser de aquello que por sí se mueve para alcanzar su propia *entelécheia*, su actividad esencial. Y bien la podemos llamar así «forma de vida», pues lo es de aquello cuyo ser es resultado de su propia actividad. De hecho, la vida no es sino el despliegue de la *physis*, en el que lo que tiene en sí suficiente actividad, se mueve por sí mismo y deja así atrás lo que en ello aun hay de potencial; es pues el movimiento en el que lo que puede hacerlo por sí, deviene aquello que en el origen es. Para lo que no es actividad pura, esa naturaleza es (en sí) la forma de (por sí) llegar a ser (sí mismo).

#### LA FORMA... DE MOVERSE

1. La idea de que la forma, además de perfección es imperfección, no es propiamente aristotélica, sino una posterior ampliación del Aquinate. Perfectamente concorde con Aristóteles, por lo demás, para el que esa forma lo es siempre *de* la materia y se da ligada con ese principio de negatividad ontológico, en el *synolon* o compuesto (de ser y no ser) que es el ente finito (y en consecuencia móvil). Por eso, la forma es actividad del ente en potencia, o del ente material; y es pues algo «dinámico», o si queremos una forma de moverse. Eso es para Aristóteles la naturaleza, que es el modo propio de emerger desde la propia potencia (germinar, por ejemplo). O cuando en la expresión ordinaria decimos del modo de comportarnos, que es nuestra forma de ser, o carácter.

2. Aquí es dónde se manifiesta una esencial ambigüedad ontológica, que ya hemos visto en el movimiento, y que resulta decisiva para captar la riqueza de matices de la metafísica aristotélica. Hemos visto que Aristóteles pone la forma «más acá», incluso «debajo», del límite de la finitud. Y resulta entonces, por así decir «reivindicativa», por ejemplo de la dignidad frente a las diosas de tabernas del puerto. Qué duda cabe que, al declarar *ousía* a lo ostensible, Aristóteles es un Prometeo metafísico con vocación de redimir lo finito, declarándolo substancia y absoluto. Pero no podemos olvidar que eso es así sólo en la medida en que el ser de lo finito es movimiento y anticipa en su mismo origen la propia perfección, que es la forma. El ente finito tiene la forma en su raíz, *porque*, por seguir con la metáfora arborícola, sus ramas alcanzan, ya en el origen, el mismo cielo empíreo en el que Platón ponía a las ideas como lo inalcanzable. La *physis* será subterránea, pero de donde toma su fuerza es del cielo.

3. De esta forma, el *horismós* platónico se trasforma en su relectura aristotélica en algo dinámico, y el límite resulta lo que siempre se está traspasando. Porque la realidad ya no se divide en lo finito y lo infinito, o lo imperfecto y lo perfecto, sino en lo móvil y lo eterno, siendo lo móvil aquello que está alcanzando la eternidad, sin terminar de recogerla en la reflexión en que consiste. El devenir y lo eterno no son dos mundos, sino lo perfecto éste, y la perfección de lo imperfecto aquél. Dos formas, pues, una absoluta y otra relativa, de la misma perfección.

4. Por eso tenía razón Platón cuando consideraba sagradas, divinas, las formas. Pero no porque fueran inmóviles paradigmas y medidas de lo imperfecto, sino porque son «formas de vida», formas de llegar a ser perfecto propias de los entes que parten de una imperfección. Por ello, cuando una de esas formas de vida, una especie biológica por ejemplo, o una cultura, se extingue, hay algo absoluto que se pierde, una forma concreta de ser parecidos a Dios. Y Dios mismo, lo perfecto, sale perdiendo. A no ser que Él sí pueda lo que a la memoria le es sólo parcialmente posible, que es la conservación de lo pasajero. En cualquier caso, con esa pérdida queda el mundo pendiente de una final restauración. Los conservacionistas, biológicos o culturales, tienen razón. Con tal de que no pretendan tenerla absolutamente, frenando con ello toda evolución o progreso.

## § 48. La forma substancial

Siguiendo la natural inclinación del lenguaje hacia su referencia, hemos dejado de hablar del *logos* y nos referimos ya a las cosas misma que en el discurso transparecen, y que en las estructuras básicas del decir revelan las formas elementales de ser. Usamos discursos predicativos porque en ellos las cosas revelan su subjetividad; que son «este algo» *de* lo que decimos que es y cómo es, como formalmente constituido. En el orden de la experiencia empírica, no hay ente sin forma. Ahora bien, tantas como los predicados son las formas expresables de las cosas, y más, si es que tenemos que inventar predicados nuevos. ¿Podemos decir que esas formas son equivalentes entre sí, o más bien hay entre ellas una estructura jerárquica? ¿Hay algo así como una «forma primera», que precisamente regula, estructura y articula todas las demás? El predicado dice la(s) forma(s) de ser, y el ser

dice la actividad, del sujeto que es y subsiste, en el sentido de que es el ente que subyace a todas sus determinaciones. Pues bien, Aristóteles entiende, y parece razonable, que así como hay múltiples formas de ser (esto o aquello), hay *una* forma, no de ser, sino más propiamente de *subsistir*, de ser *en absoluto*, una forma de ser sujeto y substancia. Y a eso lo llama la forma substancial. Al ente así formalizado en tanto que es sujeto, lo llamamos substancia (*hypokeimenon*) o substancia primera (*protéousía*). A ese ente, en tanto que formalmente constituido, lo ha llamado la tradición esencia. Y al predicado que expresa esa forma, especie (*to ti en einai*).

1. Seguimos con esto del *horismós*, porque es importante. Es más, nos las tenemos en esta noción con la esencia misma de la ontología, que está en la correcta comprensión de la «diferencia ontológica». Pues bien, siguiendo también con la revolución copernicana, hay que llamar la atención sobre la inversión que Aristóteles realiza cuando el *horistón* deja de ser la idea y pasa a serlo el *tode ti*: «esto» que es algo y soporte subjetivo y subyacente de las propiedades formales de las cosas. Para Platón, sólo las ideas son absolutas, lo divino. Para Aristóteles son absolutos los entes que son, como «esto» que se muestra y es ostensible, pero que a la vez, como lo que subsiste, es absoluto y está más allá de toda ostensión o manifestación.

#### EL ENTE NO ES CUALQUIER COSA

2. El potencial de esta revolución, y su esencial ambigüedad, se verá más tarde, primero en el averroísmo latino y luego en el nominalismo de Ockham, cuando se niegue toda realidad a la dimensión lógica y formal que expresan los predicados, que dejan entonces de tener otra consistencia que la del *flatus vocis*, palabra que se lleva el viento. Pero este paso, que supone la deslogificación de la diferencia ontológica, no lo da Aristóteles. No sólo porque para él «esto» es siempre también un «algo». No basta con que el ente concreto sea susceptible de determinaciones predicables, y soporte o referente, por tanto, de significaciones lógicas. Es que además, eso que el ente es, el «algo» que se predica, lo es en tanto que ente. El ente no es una percha de predicados indiferentes. El ente no es «cualquier cosa». Es más bien «esto» que es «algo», esto es, que es de una determinada manera. Y no puede dejar de ser eso que es, sin dejar de ser en absoluto. Sócrates es un hombre, Babieca un caballo; París es una ciudad (¡siempre nos quedará!): todas esas determinaciones constituyen formas, no de ser así o de otra manera,



sino de ser en absoluto (Triana no es cualquier cosa, / Triana tiene que ver. / Triana es maravillosa: / ¡viva Triana y olé!). Y entonces, la forma que expresan los citados predicados son para esos entes formas de ser *kath'autós*, de ser sí mismos; son formas substanciales. De ahí que la substancialidad no sea una simple posición ciega, sino que esté lógicamente determinada, o lo que es lo mismo, que sea *en sí misma* significativa.

#### POR QUÉ EL COLOR DE LA PIEL NO ES ESENCIAL

3. La forma substancial es la forma de ser en absoluto, y por tanto subyace como soporte estable a la ulterior determinación, que Aristóteles denomina «accidental». En este sentido la forma substancial supone una cierta clausura lógica, por supuesto compleja, estructurada además, en cierta forma escondida bajo la aparente simplicidad del predicado esencial. Ser hombre parece algo tan fácil de entender como de decir. Pero la complejidad de esa forma se pone de manifiesto en cuanto intentamos desplegar discursivamente una antropología. Sin embargo, la simplicidad formal del predicado esencial, no es engañosa respecto de ese sentido clausurado de la substancia. Ser blanco o negro no es esencial. Atañe a la identidad pero no la constituye, ni define la subsistencia. Tampoco, por importante que sea, ser hombre o mujer, pobre o rico, corto o listo, alto o bajo, joven o viejo. Lo que hace de «este hombre» algo absoluto, un *horistón*, un ente que subsiste por sí, es una forma precisa, que le da una significación lógicamente circunscrita o definida. Ésa es la forma substancial.

#### IDENTIDAD Y UNIVERSALIDAD

4. Otra cuestión interesante respecto de esa forma de ser substancial, es que tiene una doble dimensión, que da lugar a una cuasi contradicción. Por un lado, la forma substancial define la substancia como aquello que es por sí un «esto», separado e incommunicable; efectivamente un *horistón*, algo absoluto y diferente de cualquier otro ente. Pero por otro lado, ese ser del ente se *dice*. De tal forma que la forma se manifiesta en otra dimensión, lógica ahora, compartida posiblemente por muchos. A esta característica común de los atributos que expresan como uno lo diverso, esto es, que expresan *lógicamente* el ser, que se dice *de muchos* según un significado, lo llamaron los antiguos gramáticos «universalidad». Y cómo se conjuga la individualidad y diferencia *óptica* con esta comunidad *lógica*, es lo que constituye el apasionante problema de la onto-logía. Porque no se trata *sólo* de que lo múltiple se pueda *decir* de una forma sin que esa forma tuviese otro sentido que la significatividad de los términos lingüísticos. En muchos casos bien puede ser así;

como cuando nos referimos al mundo y a los rodamientos mecánicos y los llamamos «bolas». Ciertamente hay un sentido compartido, pero yo diría que esa significación común está en este caso constituida por el uso lingüístico, sobre la base quizás de una similitud perceptiva. Pero cuando decimos de determinados animales que son caballos y de otros que son burros, nos referimos a una formalidad que diferencia, no sólo lógica sino *onto*-lógicamente, esos grupos, precisamente en lo que afecta a su identidad. Hasta el punto, por ejemplo, de que los caballos se reproducen indefinidamente con miembros del mismo grupo, lo que no es posible con miembros del «otro» grupo. Un mulo no es ni caballo ni burro. Tanto Aristóteles como la taxonomía biológica (que no es por casualidad ella misma aristotélica) hablan aquí de «especie», como una forma *lógica* de ser *estos* entes concretos; de ser «estos algo». Y decir que la diferencia entre caballos y burros es simple *flatus vocis*, dejaría desconcertado a cualquier gitano ganadero, pensando que, so capa de crítica de la metafísica, le quieren dar burro por caballo o gato por liebre, es decir, que lo quieren engañar. Pues bien, es a esto, en su distinguible dimensión *óptica* y *lógica*, pero en la identidad de su bidimensionalidad onto-lógica, a lo que Aristóteles se refiere como forma substancial, en virtud de la cual el ente es «este (concreto) algo (lógico)».

#### LA ESENCIA Y LOS «-ISMOS»

5. Tendríamos entonces que hablar de un equilibrio entre substancia —dimensión deíctica, particular y absoluta— y esencia —dimensión lógico-universal—. Y cuando este equilibrio se rompe a favor de esta última, en la forma de «esencialismo», aparecen efectivamente los distintos «-ismos», como dictadura de los predicados, de la lógica, pero al final también como falso poder del atributo sobre la substancia. Nacionalismo, sexismo, racismo, madridismo, son formas de dessubstancializar las formas. Y junto a ese desequilibrio se pierde también en los «ismos» la verdad de las esencias, porque en ellos ya no se abre y manifiesta el ente, sino que se encubre y encierra en supuestas esencias, que no son más que adjetivos falsamente substancializados.

### § 49. La forma: de idea a actividad

De este modo, en tanto que la forma se entiende ahora como forma *de ser*, por tanto como actividad, ya no se trata en ella de un mero aspecto lógico o idea en el sentido platónico. Lo que conforma a las cosas no es el modo o clase lógica que expresa el predicado, sino fundamentalmente una actividad. La forma es

más *entelékheia* que *idea*. La primera consecuencia es que la forma no es algo extraño y celeste, ajeno al devenir, sino precisamente lo que pone en marcha ese devenir, y en cualquier caso algo que constituye este ente, ciertamente como un «algo», pero más bien como «este» algo. La forma es la actividad primera del ente, como aquello primero de dónde procede su movimiento como lo que es por sí, o como dice Aristóteles, por naturaleza. La dicotomía platónica suponía un nítido *horismós* separador entre lo que se movía y la forma inmóvil. Y esa escisión se traslada ahora a la radical distinción entre lo que tiene en sí el principio de un movimiento que se entiende como despliegue natural de la forma propia, y aquello que se mueve por otro, que tiene fuera de sí y recibe pasivamente el acto del que es efecto, cuya forma, pues, es impuesta desde fuera. Se trata del movimiento violento, que hoy llamamos inercial. De modo entonces que esa dicotomía equivale a la separación entre la libertad y la inercia.

1. En tanto que es actividad y *entelékheia*, la forma primera lo es de ser, que quiere decir de subsistir, de «ser sí misma». Es por tanto forma substancial, en el sentido de ser la forma, determinación, perfección de «esto», en tanto que subsiste y es «este algo». Por eso la forma substancial, además de determinación lógica y específica, es una forma de actuar y vivir, por sí y no por otro. Eso es lo que Aristóteles llama «naturaleza». Y lo interesante es cómo esa naturaleza no es para él un horizonte de disolución, aquello de dónde todo procede y a lo que todo vuelve; el polvo que somos y al que volvemos. La idea de naturaleza, que antes era el mundo del devenir, el material, la reinterpreta Aristóteles, atribuyéndole las propiedades de la idea platónica, como un *kath'autós*: no como la indiferencia anónima, la noche en la que los gatos son todos pardos o las vacas marrones, que Hegel critica a Schelling, sino justo al contrario como el latir diferencial del ser por sí.

2. La referencia a Schelling y a su idea de Absoluto como indiferencia, nos remite indirectamente a Spinoza. Para él substancia no es *cada cosa*, eso ostensible a lo que decimos «esto», sino la identidad de un absoluto *único* de dónde procede toda determinación. Absoluto que unos llaman Dios y otros Naturaleza, y en cuya identidad en todo caso se disuelven las diferencias de «estas» cosas, que son más bien modificaciones negativas (*omnis determinatio est negatio*) de esa identidad substancial según los atributos de la extensión y el pensamiento. La naturaleza sería la indiferencia, el transcurrir

irrelevante de las condiciones empíricas a las que remite toda entidad. Desde Empédocles, se ha entendido la diferencia como pecado que rompe la armonía original del principio, que sólo se recupera mediante el amor y la compasión, y en la renuncia a la individuación. El Nirvana no está lejos. Ni la exigencia de rendir la voluntad (de ser sí mismo, diferente), que reclama Schopenhauer. El todo se restablece en la negación de las negaciones, en la indiferencia. La nada impera.

FORMA Y LIBERTAD

3. Frente a este planteamiento, la idea de Aristóteles, más allá de lo que él mismo es capaz de explicitar, es, una vez más, revolucionaria. Se trata de entender que la forma diferencia la substancia, no como restricción negativa de la generalidad lógica, esto es, no por el lado de la determinación predicativa, sino en tanto que actividad y energía positiva en virtud de la cual subsiste lo diferente. Por eso, es «lo mismo diferente» y no la general indiferencia, lo que es naturaleza que actúa desde sí, es decir, substancia. Naturaleza no es disolución, morder el polvo, muerte; sino al revés, diferenciación, emergencia y vida. Frente a la nada, libertad: lo que actúa por sí y no por otro.

## § 50. De nuevo: la informalidad de la forma

Pero la forma no es actividad pura, la actividad que limita consigo misma, pura reflexión activa o *Tathandlung*. Esto es: en el ámbito de la experiencia toda formalidad tiene un límite o informalidad característica; y en esa misma medida el ente está desformalizado. Eso, dice Aristóteles, es la materia de cada cosa. En este sentido, hay que entender que cuando Aristóteles habla de *synolon*, no se refiere al compuesto de dos cosas ni siquiera de dos principios de alguna forma equivalentes. Es más bien como el ser y el no ser, como el límite y lo limitado. La materia es la informalidad o desinformación del ente: los restos de caos que el no ser mantiene todavía en su constitución. De este modo, si el no ser, como límite inherente a toda finitud, introduce la inidentidad, igualmente desprincipia al ente y lo «desidentifica» con su propia forma. En la medida de su limitación ontológica, la forma, que era el principio de su identidad substancial, se convierte para el ente en lo extraño. Y ello tiene como consecuencia que el principio, que se supone era aquello a lo que se reduce lo múltiple, se convierte en cuatro.

1. Hemos dicho que la forma, que es principio de la diferencia, es positividad. Ser un caballo no es una forma de *no ser* una cuchara, o un puchero. No tendría sentido decir algo así. Ni siquiera una forma de no ser Dios. Es más, en tanto que es actividad, ser caballo es una forma de ser de algún modo ideal, perfecto y divino. Lo que distingue a un caballo, es que es un *horistón*, actividad que se sustenta a sí misma, substancia; y entonces, en efecto, de algún modo parecido a Dios, a saber, como caballo. Pero indudablemente eso no es todo, porque esa forma expresa también una *dynamis*, una potencia; por lo que la citada actividad es un tipo de movimiento que parte de lo imperfecto para llegar al fin. Es en este sentido en el que podemos decir que ser un caballo es una forma de no ser Dios, porque *sólo* es una forma de llegar a serlo (Platón diría de imitarlo). Y por lo mismo es una forma de no ser, ni siquiera caballo. Esa es la potencia o informalidad de cada cosa. Y esa es la «composición», de cada cosa con su límite, al cual, como veremos, llamamos materia.

#### LA MATERIA COMO DESCOMPOSICIÓN

2. Sin embargo, más que de «composición» deberíamos hablar de descomposición. De lo que se trata es de entender la noción de límite que resulta de la diferencia ontológica. Y que ese límite no es un mero perímetro externo en virtud del cual los caballos no son cucarachas. Se trata, más bien, de una escisión interna, que desidentifica al ente consigo mismo, es decir, lo descompone. Esta descomposición es la materia, que es aquello que separa a cada ente de los demás, de Dios y, por lo mismo, de sí mismo. Esta descomposición original es la que dará lugar a lo que podríamos llamar también la plurificación de las causas: la unidad «*arkheológica*» se disloca en la cuádruple causalidad que describe Aristóteles.

### § 51. La causa formal

La primera consecuencia de la citada desprincipiación es que el formalismo platónico recupera la razón que casi le habíamos quitado. Porque el ente, limitado por el no ser, decae de su perfección formal, que se sitúa «fuera» y «arriba», más allá, como un paradigma que el ente sólo en parte realiza, al modo de una participación. La forma es entonces el aspecto o idea del ente, pero no como inmediatamente se da en la experiencia, sino como tiene que ser descubierto por un *logos* que precisamente desenmascara como falso lo inmediato. La forma se refugia entonces en el lenguaje, en el predicado que dice el ser de modo

universal, más allá de la deficiente particularidad del individuo, por encima del no ser que de este modo caracteriza eso individual como lo imperfecto.

1. La forma substancial que hemos visto enterrada en la raíz del ente como origen natural de su movimiento, se convierte en algo lejano y etéreo, en una idea desencarnada y efectivamente inmaterial. La idea, como forma de ser, no es de suyo algo «general», ni siquiera para Platón, que tiene muy claro que esa idea es la cosa «misma». Igualmente, la forma es para Aristóteles la actividad constitutiva del ente en tanto que substancia. Pero, en la medida de su limitación, de su informalidad, o de su carácter material, de su no-ser, la forma se hace universal; y como lo contrario a la materia y a las determinaciones empíricas accidentales, se convierte en algo genérico, desleído, por lo mismo que desconectado de la realidad. Esa forma de un ente que no es, esa forma informal, se desubjetiva, se desconecta como «algo» del «esto» que lo es y realiza. Se hace entonces irreal. Y al final se hace próxima la tentación de declararla mero contrapunto de predicados, y a la postre simple «*flatus vocis*». Es pues esta forma informal, compuesta con la materia y descompuesta en sí misma, la que se hace mero «significado», y asume la característica propia del predicado que la expresa, que es la universalidad genérica.

## § 52. La causa eficiente

Junto a la forma, con la desprincipiación se le va también al ente fuera su propia actividad. Y así, en la medida de su limitación, de su no ser, el ente no es activo sino inerte, y recibe pasivamente desde fuera el impulso en el que tiene origen su movimiento como algo «efectuado», como algo causado desde fuera. El ente limitado no es causa, sino efecto, o tiene esa causa en *otro* ente, que es el eficiente. La eficiencia es eso: que la causa es otra respecto del efecto. Y por tanto, el movimiento en el efecto no es espontáneo sino impuesto y violento. En la medida de su desprincipiación ontológica, el movimiento del ente se sigue necesariamente —mecánicamente, decimos— de causas externas dadas.

1. Cuando el nominalismo declaró que la forma substancial era mera significación genérica, la consecuencia fue la desformalización de la realidad, y con ello la exteriorización del proceso causal. La idea de naturaleza tenía efectivamente que descomponerse también. Una forma que constituye una fuerza intrínseca —en el

sentido por ejemplo que vemos en la *Fenomenología del Espíritu*— hace del ente causa de sí mismo. Pero en la medida de su informalidad o materialidad, la forma se hace modelo externo, por ejemplo como el diseño de los ingenieros; y el ente se convierte en cosa, en material formalizable, pero en un proceso tecnológico en el que el movimiento viene de fuera (en el sentido de la oposición aristotélica *kata physín* y *kata techné*). La consecuencia de esa desformalización es que para el ente la causa es siempre «otra». Y ese ente, más que causa, es ciertamente efecto. La naturaleza deja de ser lo que por sí se mueve, y se convierte en un ámbito de efectualidad, en el que todo movimiento es pasividad. La naturaleza, definida por la inercia, es ahora aquello cuyo movimiento no cambia sino por la acción de otro, y se hace así lo disponible. Es material.

LA COSA Y LO CONDICIONADO

2. Una vez que la realidad se ha visto expropiada de su formalidad; o mejor, una vez que la forma se convierte en lo que se impone desde fuera a la cosa, ésta pasa a ser aquello inerte que efectivamente recibe de fuera su movimiento. Porque, en efecto, la realidad «desinformada» es «cosa», en el sentido por ejemplo en el que el idioma alemán habla de *Ding*, como aquello que está *be-ding-t*, esto es, sometido a condiciones externas. En este horizonte la naturaleza es la infinita serie de condiciones que afecta desde fuera a cada cosa y determina extrínsecamente su forma de ser. Y en consecuencia resulta lo que podríamos denominar una universal *Verdinglichung* o cosificación del ser. La esencia de cada cosa está fuera de ella misma, determinada por la posición que le corresponde en el complejo universal de sus condiciones, en el que todo es, no por sí, sino por la relación que guarda con todo *lo demás*. Determinación es siempre lo recibido de fuera: alienación. Y entonces sí: *omnis determinatio est negatio*.

### § 53. La causa final

En la medida de su desprincipiación el ente no tiene su forma en sí, es pura receptividad respecto de formas extrañas que se le imponen desde fuera como un diseño o como un fin extraño. Informar es conformar la realidad con modelos dados. La conexión dinámica entre la cosa y el fin del movimiento es necesaria y externa a la vez, y por eso hace falta un término medio que es la causa eficiente, que tiene carácter reflejo, racional, para poder dirigir ese movimiento al modelo formal deseado. Ese movi-

miento que es externo a la cosa modificada por la forma impuesta, lo llama Aristóteles *kata techné*. Y la figura platónica que lo universaliza es el Demiurgo, como necesaria conexión externa entre las cosas materiales y sus paradigmas ideales. El Demiurgo es el que introduce el *logos* y el diseño en el mundo desprinciado propio de la materia.

#### EL ARTEFACTO CÓSMICO

1. Cuando los nominalistas inauguran el modelo moderno de naturaleza, se enfrentan con la idea de teleología que Aristóteles ponía en el centro mismo de esa naturaleza, criticándola como una trasposición antropomórfica. En efecto, en una naturaleza desformalizada y reducida a material (en la que materia y forma están descompuestas), la única inteligibilidad tiene que ser también impuesta desde fuera, pues no se entiende cómo la naturaleza pueda ser el despliegue reflexivo de un principio que organiza lógicamente esa diversidad natural. Se entiende entonces que el fin de la cama sea dormir, pero no que el ojo sea *para* ver o el ala *para* volar. No si no recurrimos a un artífice universal que explique la emergencia de ese orden natural. No deja de ser curioso que sea en la modernidad cuando se populariza el «argumento del orden cosmológico» como prueba de la existencia de Dios, argumento que tiene sólo una importancia relativa en un mundo de formas substanciales como aún era el medieval.

#### DEL MECANICISMO AL LEVIATHÁN

2. Lo mismo ocurre en el ámbito político. El mecanicismo ético al que obliga el nominalismo hace inviable la posibilidad de entender el organismo social o la emergencia de estructuras formales intrínsecas que resulten del libre despliegue de las fuerzas sociales. Toda «mecánica» política que resulte del juego de intereses particulares, tiene necesariamente que desembocar en la guerra de todos contra todos. A no ser que ese orden se imponga *ab extrínseco* por un diseño externo. Una y otra vez aparece la idea de artificio como única imagen viable del ajuste de partes diversas. Por ejemplo en el Leviathán de Hobbes. Artificiosidad que exige el reconocimiento de una voluntad extraña, esto es, de la tiranía, como único principio posible de orden social.

#### DEMIURGO ANTILIBERAL Y TELEOLOGÍA

3. La idea de un Demiurgo se le hace necesaria a Platón una vez que acepta la absoluta exterioridad o trascendencia de la forma respecto de la realidad empírica o material. El problema es el mismo



para la modernidad, que por razones casi opuestas, igualmente expulsa a las formas substanciales —momentos de actividad refleja— de un ámbito natural que se reduce a inercia y extensión. Desde los dos extremos, cualquier sentido resulta del *Diktat* de una deliberación externa. De ahí, *a sensu contrario*, la necesidad para todo liberalismo de recuperar la idea de una teleología interna, que requiere de la esencial copertenencia de materia y forma, y que sólo así permite entender la organización, moral y política, como un emergente proceso de autodeterminación.

## § 54. La causa material

Y así llegamos a ver como causa también aquello que nunca debió ser entendido como tal, porque no es sino el reflejo de la informalidad, desinformación y desprincipiación del ente. La materia sólo puede ser entendida como *algo* en la medida en que miremos el tapiz por el revés (vale también como ejemplo la distorsión, mejor inversión, de la caverna platónica). La materia no es, no acepta ningún predicado, porque no es sujeto, porque no es ente, ni substancia, ni, por lo mismo, adecuado objeto de teoría. No se puede analizar la materia, ni decir de qué está compuesta. Lo que queremos saber cuándo buscamos, por así decir, los últimos ladrillos del universo, las partículas elementales, es sencillamente el revés del universo. De causa material se puede hablar sólo en la medida en que el verdadero principio de toda realidad, que es la actividad de ser, se reduce casi al estado de mínima latencia. En niveles ontológicos mínimos, puede parecer que un ente consiste en su moldeabilidad, en su disponibilidad para integrarse en proyectos extraños, en su pasividad inercial, es decir, en su insubstancialidad. Y entonces podemos decir que su esencia está en la materialidad. Decir que en esa materialidad consiste su *ousía*, su consistencia ontológica, puede tener sentido con los ladrillos. Más sería una barbaridad vender la Capilla Sixtina al precio de sus materiales de construcción.

LA MATERIA NO EXISTE

1. Si yo he hecho un análisis medianamente correcto y he conseguido exponerlo con una mínima claridad, quien haya seguido hasta aquí los argumentos expuestos entenderá también claramente si añadido a continuación que la materia no existe. Existen las cosas, materiales por supuesto; existirán átomos y otras partículas elementales; existe Europa, el Ku-Klux-Klan e incluso la Santa Sede

(que no es una silla). Pero la materia no es ni substancia, ni cualidad, ni cantidad, ni nada de las cosas que se dicen o predicán, o de las que algo se dice. Uno, si quiere, puede ser materialista, puede afirmar que toda realidad está materialmente mediada y que todo objeto o sujeto es analíticamente deconstruible en elementos no reflexivos, de modo que esa reflexión es resultado de un proceso en el que nada es por sí, sino resultado de la acción de otro. Pero no hay un sujeto subyacente *de* lo que todo está hecho. La materia no es *hypokeimenon*.

#### MATERIALISMO: COSAS Y BOLAS DE BILLAR

2. Materialismo es la tesis que sostiene que un ente es absolutamente reflejo de condiciones externas, que no hay nada que podamos decir de él que no se explique remitiendo a otras cosas. Es decir, materialismo es entender toda realidad como cosa, en el sentido del *Ding* alemán, como lo que está *be-ding-t* y absolutamente condicionado. Es una buena tesis, que sirve para entender muchas cosas, por ejemplo el movimiento en un tapete de las bolas de billar, o el de los planetas en un sistema solar, y en general, en efecto, el de todas las cosas cuyo ser se explica suficientemente remitiendo a las condiciones externas de una naturaleza que tiene la forma de la alienación.

#### ANÁLISIS: ANATOMÍA Y FISIOLÓGÍA

3. Desde el punto de vista de la materialidad, el método de todo conocimiento ha de ser el análisis. Saber es conocer *de qué* está hecho algo, descomponerlo en sus partes. O lo que es lo mismo: desformalizarlo. También «des-logificarlo», en el sentido de que, al revés del *logos*, se trata de reducir la uno a la pluralidad de sus elementos. Naturalmente el método es inviable en la medida en que lo absoluticemos, o lo hagamos definitivo. Para que esa descomposición tenga sentido científico, hace falta ver cómo esas partes «funcionan», es decir, se integran dinámicamente en una estructura orgánico-teleológica, ahora sí, lógica y formalmente constituida. Para ser un buen mecánico, no basta con despiezar la moto. Hay que volver a montarla... y que funcione. Igualmente, la anatomía, o el estudio de lo que en un cuerpo se puede diseccionar, no deja de ser un saber auxiliar, que sólo adquiere su sentido en la *physio-logía*, en un *logos peri physeos* en el que se ponga de manifiesto la integración formal y dinámica del organismo vivo. De los ciclotrones saldrá el material, pero no la luz de una nueva síntesis científica.

## § 55. ¿Qué es el cuerpo?

Uno de los problemas que aquí se plantea es la confusión de materialidad y corporalidad. El cuerpo tiene una evidente dimensión material. Implica, por ejemplo, tener *partes extra partes* y estar espacialmente distendido. Es también aquello por lo que somos vulnerables; empujables al barranco, por ejemplo. Es también aquello por lo que estamos sometidos a la necesidad natural. Pero el cuerpo, siendo material, no es materia, sino resultado lógicamente integrado de una actividad que lo trasciende y formaliza. El cuerpo no es el principio, sino el resultado, el efecto de una actividad que lo trasciende y lo hace significativo. Siempre hasta cierto punto, ya que esa actividad refleja tiene un límite material. El *altius, citius, fortior* tiene, efectivamente, el límite de la materialidad, la inercia insuperable, la gravedad que nos impide levantar el vuelo, las cicatrices, la decadencia que el tiempo va dejando como rastro, y en último término la muerte, en la que ciertamente la materia recupera sus derechos, pero no sobre la forma, sino precisamente sobre el cuerpo, que como polvo que al polvo vuelve, se descompone con ese triunfo final de la materia.

### CUERPO Y DIVINIDAD: EL IDEAL OLÍMPICO

1. Que el cuerpo es forma más que materia lo sabían muy bien los griegos cuando hicieron de él representación adecuada de la divinidad. Y no se trata de la forma plástica, en una especie de exaltación de la imagen apolínea, sino de la forma como actividad; o si se quiere de la integración lógica y significativa de la corporalidad que resulta de la *areté* física, de la perfección activa, que es dominio de la materia y realización de la riqueza formal. Estamos hablando, en efecto, del ideal olímpico. Pues en la victoria sobre su propia limitación corporal, el atleta, a la vez que alcanza su perfección como hombre y realiza un ideal de humanidad y un modelo de vida, trasciende los límites del tiempo (las olimpiadas eran medida del tiempo) y alcanzan de algún modo lo eterno.

### EL DORÍFORO: UN TÍO BUENO

2. La(s) forma(s) es lo que hace atractivo el cuerpo y lo que constituye su belleza. Y es interesante señalar cómo esas formas son genéricas, paradigmáticas y constituyen un canon específico, de especie. El Doríforo, por ejemplo, es ciertamente *un* hombre, pero en su perfección formal, como cuerpo integrado reflexivamente, representa casi en su perfecta idealidad a la forma de ser hombre. Por

eso, a esa estatua se la denominaba «el canon». Era la medida de ese ser hombre, del *cualquier* hombre. Era el hombre genérico, universal, en fin, «todo un tío». Es sorprendente que desde el punto de vista de la pasión reproductiva, en castellano decimos «estar bueno(a)» a aquello que se ajusta a ese modelo específico de salud reproductora. Se trata de machos o hembras indiferenciados en los que se pone de manifiesto la perfección genérica de la especie. No deja de ser curioso y digno de reflexión que lo que despierta la pasión amorosa sea la manifestación en el sujeto de los atributos —nunca mejor dicho— genéricos, los del predicado. Platón hubiese cantado victoria.

## § 56. ¿Hay de verdad cuatro causas?

Aristóteles está muy orgulloso de la cuádruple dimensión de la causalidad. Incluso considera esta descomposición analítica de la idea de principio como su gran aportación. Y creo que se equivoca. Porque más importante es la reconstrucción sintética de esa principialidad, que, si no es una, no puede ser el punto de apoyo para la unificación de lo múltiple en que consiste el *logos*. Y es que, en efecto, hemos visto cómo la descomposición causal está, por así decir, en el revés del tapiz; es consecuencia del no ser, de la inactividad, de la desinformación del ente. Y por el contrario, en la medida inversa de su actividad, ni la forma es algo extraño sino el principio inmanente de las operaciones del ente, de su dinámica propia; ni el principio de ese movimiento es algo exterior, de forma que el ente fuese *efecto* de una externa causa eficiente; ni el fin sería algo igualmente ajeno, impuesto también desde fuera por una reflexión y planificación demiúrgica; ni la materia en fin sería la cuña que desintegra esa triple causalidad, respectivamente ajena, sino precisamente lo integrado como cuerpo en una actividad refleja, que sería ella misma la forma, el principio y el fin, la *entelécheia*, en la que el ente consiste. En tanto que es, y es por tanto perfecto, esa cuádruple tensión se reduce en el ente a la simple integración de lo principiado en el principio, a la síntesis de lo múltiple. A esto que es forma, causa y fin, como integración del no ser en la actividad del ser, es a lo que Aristóteles llama *physis*.

## EL DIAMANTE Y OTRAS PIEDRAS

1. Lo del revés del tapiz es algo más que una metáfora. Visto por ese revés un diamante de cinco quilates es más o menos como cualquier piedra de equivalente gramaje, consistencia y densidad, por ejemplo para usarla como munición de tirachinas. Todo depende de las condiciones de su uso, y sus propiedades varían en función de esas condiciones externas. Así, el diamante deja de ser similar a otra piedra, si lo vemos desde el punto de vista de las sierras industriales de precisión. En resumen, el revés del tapiz es la determinación de las cosas en ese complejo cosificado en el que todo es condición determinante de todo lo demás. El derecho de ese tapiz sería, por el contrario, la determinación que cada cosa tiene en virtud de sus propios principios. Y entonces, un diamante es en sí mismo valioso, bello, más allá de las condiciones económicas del mercado de joyería. Sobre todo, una persona, un hijo para sus padres, por ejemplo, es un *horistón*, un absoluto incondicionado.

## COSAS Y ESENCIAS: LOS DOS LADOS DEL TAPIZ

2. Todas las cosas están en los dos lados del tapiz. Los árabes, cuando conquistaron el Mediterráneo, usaban los monumentos romanos como cantera. Sencillamente les venían bien. Pero eso —pensamos ahora— no está bien, porque un templo o un palacio tiene una consistencia propia, a este lado del tapiz. Por lo mismo, no se puede emplear a un ser humano como esclavo, ni queda suficientemente explicado como grave, ni siquiera como mamífero superior. El lado de acá es el de las esencias. El otro, el del revés, es en el que todos los entes están del revés, y son entonces «cosas», lo sometido a condiciones externas.



### III. DE RERUM NATURA

#### *La articulación principal de la realidad*

##### **§ 57. La *physis* como reflexión**

La citada integración tiene lugar precisamente en el concepto de naturaleza. Naturaleza que no es para Aristóteles el equivalente a la *res extensa* moderna, sino que supone una concepción dinámica en la que lo real es por sí mismo activo (eficiencia), sin más fin que el desarrollo y automantenimiento (teleología), de una forma de ser (forma) en la que se integra funcionalmente una pluralidad orgánica (materia). Complejidad que fácilmente se puede reducir a la emergencia de una actividad integradora de lo diverso. En la medida en que dicha naturaleza es activa, la naturaleza es el despliegue de sí misma según su forma propia. Sin embargo, en la medida en que esa misma forma supone un límite negativo de la citada actividad, la naturaleza es activación de la potencia, o movimiento hacia sí misma. De esta forma la naturaleza tiene un sentido dinámico y supone el despliegue de una mismidad que mantiene su identidad en la diversidad de su distensión material. La *Physis* tiene así la forma ontológica de la reflexión. Toda naturaleza es una forma dinámica de ser sí mismo.

1. Que la *physis* es reflexión, es claro en Aristóteles, desde el momento en que es principio del movimiento (natural) y a la vez su fin; y que ese movimiento no es otra cosa que la intensificación de la forma substancial. Llegar a ser lo que cada cosa es según su forma propia, es el fin último de toda actividad natural. Sin embargo, Aristóteles no va a insistir especialmente en ello. Luego, la modernidad aborrecerá de este planteamiento «antropomórfico» para insistir en una idea puramente extensiva. Será Schelling el gran redescubridor de esa idea reflexiva de naturaleza, en la cual el ser emerge en formas cada vez más desarrolladas de mismidad. Porque, en efecto, ser sí mismo se dice de muchas maneras, pero especialmente según el más y el menos: desde la mísera mismidad de un pedrusco, a la autoconciencia. Darse cuenta de que esta continuidad, desde la naturaleza a la autoconciencia, tiene que ver con la idea de «forma substancial», sería el punto clave de una onto-logía, precisamente como bisagra entre el ente y el *logos*. Esto nos obligaría a releer a

Aristóteles desde Schelling, Novalis y Hegel. Pero también viceversa.

SUBSTANCIA Y *POINT DE VU*

2. La reflexión supone para un ente incluir en su posición substancial la totalidad de sus relaciones, en vez de perderse en ellas. De este modo, llevando la cosa al límite, todo ente, y en la medida en que es, absorbe en sí la totalidad del universo, ciertamente desde su limitación material, como un *point de vu*, dirá Leibniz, pero como una monada que atrae hacia sí todas las cosas (Esto nos parece evidente en la ley *general* de la gravitación, por la que cualquier masa influye en el peso de la última galaxia.) Mas no debemos entender esto sólo de forma, por así decir centrípeta, sin ver la contrapartida centrífuga por la que cada ente se abre a la infinitud del universo, que es, según su forma propia, manifestación y despliegue de su propia mismidad. Todo implica a todo. Todo se entiende por todo. Todo quiere llegar a ser todo. En la reflexión originaria en que cada cosa consiste está implícita una tensión infinita y el germen de una evolución universal. (Reconozco que este párrafo es un tanto alucinante, o poético en el peor sentido; y a la vez también reflejo del sentido lógico de toda realidad.)

## § 58. *Realitas*

Esta idea de *Physis* representa el paradigma aristotélico para la comprensión de la realidad, y nos permite señalar la esencial dualidad de lo que va a ser un concepto técnico filosófico de elusiva definición. Por un lado, la *res* es el ente mismo, en tanto que es por sí activo. La *res* es la substancia, por lo demás formalmente determinada; pero entonces de modo que incluye el límite ontológico de su finitud, o el carácter negativo de su determinación. De ahí, por ejemplo, que aunque decimos bien que Dios es un ente (de otra forma no *sería*), no parece que lo podamos calificar como «cosa». Dios no es una *res*; término con el que más bien nos referimos a lo sensible y materialmente delimitado; a lo concreto más que abstracto. La cosa es lo que sensiblemente se manifiesta en su particularidad. Sólo que, mientras para Platón, esta *realitas* que incluye su propio déficit ontológico era algo decaído por debajo del *horismós* que delimita la perfección ontológica, para Aristóteles la *res* es «este algo», compuesto de forma y del límite material que la forma implica,



que es *proté ousía*. *Realitas* es para lo finito el *ontos on*, que desde entonces denominamos «lo realmente real».

1. Este punto es decisivo para toda la ontología de la finitud, en la que la forma de ser supone a la vez un límite a la actividad y con ello una potencialidad. En este caso ese límite negativo deja al ente pendiente de actualizar lo que es en él aún potencia. Dicho de otra forma, el límite negativo se muestra en el ente como indeterminación. De este modo, la determinación substancial es insuficiente, y el ente queda indeterminado a nivel particular o concreto. Lo repito en el ejemplo: ser hombre es ser algo determinado, y como tal queda el ente suficientemente constituido a nivel substancial. Pero en la medida en que ser hombre es una forma limitada de ser, esa negatividad ontológica se muestra *también* como indeterminación. Ser hombre, no es ser joven o viejo, alto o bajo, torpe o listo, etc. No se trata de un «además», sino de que la particularidad es por así decir el relleno de un déficit. El hombre es varón o hembra, no como perfección añadida, sino porque no es del todo hombre, o es algo incompleto. Ser varón o hembra es el camino concreto del hombre hacia la forma desde la imperfección que esa humanidad *también* supone. Eso lo llama Aristóteles también materialidad, aunque se trata, como enseña la escolástica, de una materia «segunda», que ya supone la forma «primera». Es en este sentido que el Estagirita llama a la materia también *hypokeimenon*, porque es lo que subyace al cambio accidental, a las distintas circunstancias o formas segundas que actualizan a la substancia en ese segundo orden accidental.

2. Para Aristóteles es evidente que la consistencia ontológica de un ente está en su principio u origen, es decir, en su substancialidad. Ya veremos las consecuencias que esto tiene, por ejemplo a la hora de entender el ser en el orden substancial, como deber ser en el circunstancial. (Actúa en toda circunstancia como el hombre que eres, sería por ejemplo la forma de todo mandato moral.) Esto cambia en la modernidad, donde se entiende la «esencia» como una determinación genérica, como una mera clasificación lógica, vacía en sí misma de contenido, que le viene de su concreción o «realización». El segundo orden de determinaciones es lo que da «realidad» al género universal. Y la consecuencia es que la forma se convierte en «real», sólo en este orden material. De hecho, concretar, materializar, realizar, se hacen verbos sinónimos. Desde este punto de vista, la forma es puro concepto, como un proyecto o diseño. Y el orden de fundamentalidad se invierte: es la materia la que en último término constituye la realidad.

3. Hegel va a rendir tributo a este planteamiento moderno en la medida en que el carácter abstracto del principio, en su pura positividad está indeterminado, y necesita, para «llegar a ser» algo, recorrer, como si fuese el Calvario, el camino de su negatividad circunstancial; para dejar atrás sus contradicciones y llegar a «realizarse» reflejamente, por así decir como resurrección desde su contrario. Es cierto que ser hombre es «ser más» que varón o mujer, blanco o negro, viejo o joven, alto o bajo. Pero en su idealidad abstracta la humanidad está vacía de toda determinación y es contradictoria consigo misma, y está negativamente definida. Ser hombre es ser: ni varón, ni mujer, ni blanco, ni negro, ni alto, ni bajo; como el vino de Asunción, que ni es blanco, ni es tinto, ni tiene color. Por eso, lo abstracto y principal tiene que alienarse en la determinación en que a la vez está negado y se concreta. Lo abstracto debe concretarse, lo formal materializarse. Y aquí está la gran concesión de Hegel a la modernidad y su traición al principalismo clásico: porque esa alienación es lo que hace «real» a lo real. Ese camino de la negatividad cosificadora, de la *Be-ding-lich-keit*, es pues lo real de lo real: el *ontos on*. La conclusión es en su radical sentido «revolucionaria», como inversión de toda dinámica de fundamentación: el cuerpo es la «realidad» del alma; el objeto la del sujeto; los accidentes la de la substancia; la sensación es la del concepto. Y en definitiva, toda trascendentalidad se hace «real» por medio de lo empírico. Por supuesto la materia es en lo que está mediada y adquiere consistencia la forma. Lo absoluto deja de ser principio y se convierte en resultado: Dios llega a ser real en la historia, como momento final de su (*sive historiae sive Dei*) emancipación reflexiva. Y al final, este «realismo», o «realizacionismo» hegeliano, tiene un nombre mucho más relevante en nuestra aún casi inmediata memoria, a saber, materialismo dialéctico e histórico.

### § 59. La *Physis* y el *Theos*

Frente a Platón, Aristóteles no sólo acentúa, como se suele señalar, ese carácter empírico de la realidad, sino, de forma más relevante, su carácter dinámico, por el que la actividad del ente, partiendo de su límite potencial siempre está como movimiento superando ese límite, trascendiéndolo. La diferencia entre el mundo sensible y el *kosmos noetós*, el famoso *horismós* platónico, siempre está siendo superada. Dios y la naturaleza no se distinguen como dos esferas sin tangencia, sino más bien, otra

vez, como el punto y la línea. Dios es el límite positivo de la dinámica natural, el fin último, aquello a lo que todo aspira cuando se mueve. Así pues, donde Platón situaba el deletéreo concepto de participación, nos encontramos en Aristóteles con el movimiento, como aquello que por un lado separa a la naturaleza de Dios (motor inmóvil), y por otro lo une con él. Con tal, eso sí, de entender el movimiento como dinamismo natural, despliegue de la actividad propia, y no como recepción pasiva de una actividad ajena.

## NATURALEZA Y DINAMISMO

1. La esencia de la naturaleza es el dinamismo, pero entendiendo por ello, no la simple trasmisión de una constante cantidad de movimiento a distribuir pasivamente entre la multitud de «cosas», sino como el despliegue emergente a partir de focos subjetivos de energía. Dicho de otra forma: el dinamismo puede ser pasiva recepción de movimientos extraños por parte de «cosas», cuyo movimiento responde a la energía recibida (el trabajo que sobre ella «otro» realiza); o activo despliegue de «nueva» energía, en la que se pone de manifiesto, frente a la inercia citada, el carácter «a priori» de esa actividad. En este otro dinamismo, que como veremos tiene esencialmente que ver con la libertad, la substancia se manifiesta como lo «incondicionado» y emerge trascendiendo su carácter «cósico», abriéndose «más allá», por encima de sus propios límites. Esta eclosión de lo que podríamos llamar, al menos en el sentido kantiano, «actividad pura», de algún modo alcanza el fin último de todo movimiento, y sería algo así como una «realización» de Dios.

## PRODUCTIVIDAD, FECUNDIDAD, FISIOCRACIA

2. Junto a la astronomía, la afición a la matematización musical, los relojes y los juegos de agua, el Barroco refleja su opción mecanicista en la naciente economía política como mercantilismo monetarista. En ese modelo, la masa monetaria, como la cantidad de movimiento cartesiana, viene de fuera, como plata lograda en una excedentaria balanza de pagos, y se distribuye como energía por todo el cuerpo social. Son los fisiócratas los que presentan una alternativa a este planteamiento, y así los primeros, quizás junto a Buffon y su idea de una «historia natural», en ver en la naturaleza no una esencial pasividad inercial, sino poder productivo (son los padres teóricos del «producto nacional»). De hecho, dicen, la única fuente de riqueza, está en la capacidad de la naturaleza, de la «tierra», de producir por sí misma un valor que el comercio sólo distribuye. Categorías como «espontaneidad», «fecundidad», «generación»,

«productividad» por supuesto, empiezan a ser atribuidas a la naturaleza, en consciente contraposición al paradigma mecanicista. La naturaleza, como lo que es capaz de producir desde sí todas las cosas (en la «evolución», por ejemplo) adquiere ciertamente rasgos sobrenaturales e infinitos.

¿EVOLUCIONA DIOS?

4. Sin embargo, para entender en qué sentido podemos decir que Dios «se realiza» en la evolución, en la vida y en la historia, es preciso darse cuenta de que esa realización es algo en la evolución, en la vida y en la historia, pero no en Dios. Evolución, vida e historia no son la realización de lo divino, sino que lo divino es el núcleo de realidad que cada cosa «realiza» en su particularidad. Esta relación, dinámica en su propia esencia, por la que todo ente emerge como actividad que trasciende su «coseidad», es lo que los medievales llamaron Creación. Y es la acción propia de Dios.

PRODUCCIÓN, CREACIÓN Y AGOTAMIENTO

5. Hay una diferencia esencial entre la noción de creación y la idea de una productividad natural, y es que la primera procede de un fondo activo inagotable. Dios descansa el último día, no como el que está cansado, sino como el que se re-crea en su obra. Por el contrario, la naturaleza esencialmente se agota en su producto, genera, pero no se re-genera. Es la vida que florece siempre de nuevo, pero en lo otro. Es el poema de la mantis, de la crisálida, de las malvas en los cementerios, y del rey, muerto y puesto. Esa producción en otro, es sólo re-producción. Y en vez de re-creo, la creación natural es, a la vez gozosa y agotadora: pro-creación.

6. Volviendo a las cimas metafísicas: el objeto propio de esa creación por la que el Acto Puro realiza la naturaleza y la historia (mejor que realizarse en ella) es el *ipsum esse*. Éste es en cada cosa *forma formarum*: acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. Por eso, la relación dinámica inversa a la Creación, es lo que Sto. Tomás, tomando el término prestado de Platón, llama la participación del ser. Pero ya no se trata de una relación puramente lógica y predicativa, sino tan dinámica que tiene la forma del movimiento mismo. Cada cosa, por así decir, agradece a Dios y corresponde por el don de la creación esforzándose por llegar a ser lo que es, en el trabajo por alcanzar su último fin según su forma propia. En el movimiento natural en el que cada ente supera su propia materialidad, el ente participa el *ipsum esse* según su forma; y se parece a Dios siendo (llegando a ser) lo que es.

## § 60. Primer motor, fin último

Por eso Dios, que es actividad sin límite y origen de todo movimiento, no actúa en el orden natural (por debajo del límite del no ser) como causa eficiente. El *Theos* aristotélico no es un Demiurgo que imponga a la materia formas extrañas. Antes bien, Dios es causa como el fin que busca la *hóresis*, que es el afán universal en el que la naturaleza pretende superar su propio límite (negativo) y llegar a ser sí misma. Por eso ese movimiento *natural* es fundamentalmente el de cada cosa, algo espontáneo, el mismo en el que esa cosa busca realizar sus potencialidades, superar su negatividad, llegar a ser sí misma. «Yo soy» es el nombre propio de Dios, y ser como Dios es lo que todo busca, por sí y no por otro, cuando quiere ser lo que es. Por eso, el camino que lleva hacia Dios, propio de cada cosa, no es otro que el que recorre el pájaro al volar, el pez en el agua, y la madre que alimenta a un niño. Camino que lleva al ente a los confines del mundo buscando los orígenes del ser, y a la vez senda microcómica que busca las propias raíces: *nach innen geht der wundervolle Weg*. Por eso, el primer motor, la actividad pura es algo que todas las cosas llevan dentro de sí. Se llama libertad y tiene un mandamiento: no buscarás fines extraños.

### NATURALEZA Y LIBERTAD

1. Poco a poco se va poniendo de manifiesto cómo la esencia ontológica del mundo, que Aristóteles llama *physis* (como algo propio de cada ente a la vez que horizonte general del devenir), es la actividad del ente por sí y no por otro. Y el nombre que nosotros los modernos damos a esa actividad que tiene el origen y el fin en sí misma, es autodeterminación, o más sencillamente libertad. Y se va mostrando también una idea que puede parecer elemental cuando se formula, pero que ha tardado milenios en imponerse, si es que lo ha hecho. A saber, que aquello que establece una esencial continuidad ontológica desde el Primer Motor a la última de las partículas elementales, es la actividad que tiene en sí su propio principio, que allí donde supera el límite negativo de la potencialidad material llamamos naturaleza, y que en absoluto, lo mismo en Dios que en cualquier ente capaz de actividad propia, se llama libertad.

### OMNIPOTENCIA DIVINA Y LIBERTAD

2. La idea de una libertad universal tiene sin embargo serios problemas, allí donde de alguna manera al hacerse infinita y coextensiva

con la idea de omnipotencia, parece que exige por lo mismo hacerse exclusiva y excluyente. De modo que la libertad de Dios, del principio universal de todo movimiento, parece que exige la universal sumisión, y hace de todo movimiento, pasividad en aquel que lo recibe como «voluntad de Dios». Nociones como la clásica de Destino, o la de Predestinación en el contexto teológico, parecen reflejar esta idea de que sólo Dios es libre. Y eso es lo que le lleva a Aristóteles a ese punto de ambigüedad allí donde establece que Dios es causa universal del movimiento en tanto que fin último. Aunque es un fin en absoluto indiferente, ya que también lo compara Aristóteles con el *strategos* o el que manda un ejército. Interesante símil, sin embargo; porque en el mundo político griego, el general es un magistrado más, cuyo imperio se ejerce sobre ciudadanos y en absoluto anula, sino que potencia, la libertad del soldado. Y es que lo que aquí está en juego es entender que las libertades no son magnitudes excluyentes, de modo que cada una terminase donde empiezan las demás. Semejante idea atomística de libertad colapsaría por supuesto ante la de una libertad infinita. Razón por la cual desde este planteamiento muchos han entendido la muerte de Dios como condición del despliegue de la libre voluntad. Porque sólo si Dios no existe podemos liberarnos de la maldición teológica que se vería obligada a decretar como prohibido lo posible.

#### VOLUNTAD DE DIOS Y LIBERACIÓN

3. No pretendo que esto no sea un problema, por más que frente a esta visión atómica y excluyente de libertades que respectivamente se limitan, también es intuitivamente viable una idea cooperativa de libertad, donde las acciones de sujetos diversos precisamente se refuerzan. Frente a la idea de un Dios cuya acción sobre el mundo genera servidumbre, sería entonces posible la idea de un Dios liberador. *Let my people go!*: éste es el Dios al que cantan los esclavos. Pero esto requiere un proceso de desarrollo de la autoconciencia, porque a un Dios así, no se le encuentra «fuera», como fuerza «extraña», sino «dentro», como lo más propio. Para que, más allá de la satisfacción de los deseos particulares (mediante los que, por cierto, como señala Kant, la voluntad se encadena a la naturaleza), el sujeto sienta un «ansia de libertad», es necesario que ese sujeto tome conciencia de sí como actividad incondicionada, como absoluta autodeterminación. Mientras que la conciencia mítica tiene conciencia de lo absoluto en las fuerzas de la naturaleza, a las que personifica, adora y teme, la verdadera conciencia religiosa descubre lo divino en sí misma. Por eso no puede admitir la servidumbre. De siervos, nos hemos convertido en hijos de Dios, activos según su imagen. Lo que quiere decir: libres.

4. Por esta razón la relación entre la voluntad de Dios y la voluntad humana, no es externa la una a la otra, de modo que respectivamente se limitasen. Antes bien es la libertad la forma general del querer incondicionado, y la relación del querer, de cualquiera, con Dios es un «propósito». Es justo al revés del dicho: «Dios propone» y el hombre dispone, concreta y realiza, a saber, la forma sensible y materializada que, mediante la libertad, lo divino va cobrando en la naturaleza. Las cosas son instrumentos del querer de Dios, pero no inertes sino vivos, no serviles sino libres. En concreto, las obras de los hombres y las cosas son capítulos imperfectos del libro que está por escribir, en el que todo adquiere su última significación; anticipos provisionales del fin último que es la acción creadora de Dios. Decir de Dios que es el último fin y que es creador y Señor de todas las cosas, es lo mismo; si es que esa creación ha de ser, a todos los niveles de su despliegue, obra de la libertad.

## § 61. La vida

Cada filosofía parece tener su tipo paradigmático de ente. A veces es el hombre, como en el existencialismo, o las bolas de billar en el atomismo; en muchos sentidos el mundo platónico sería uno de productos artesanales; y el de la Ilustración parece como un cosmos de relojes, autómatas mecánicos, jardines geométricos y juegos de agua. Pues bien, parece evidente que el aristotélico (y lo volverá a ser después el mundo del primer romanticismo) es un mundo de seres vivos. La vida es la actividad que tiene en sí su propio origen, que se despliega espontáneamente superando sus propios límites, hacia una infinita expansión, que es a la vez intensificación teleológica de sí misma. Esa misma actividad, en tanto que es principio dinámico para la organización de una diversidad corporal, la llamamos también *alma*. Que las cosas tienen alma, eso es lo que propiamente significa para Aristóteles que son substancia o *hypokeimena*. Hay ciertamente naturalezas formales constituidas y mecánicamente explicables —cristales, sistemas estelares o cuánticos—, pero empeñarse en acceder imaginativamente a la idea de substancia desde lo inerte es querer entender el mundo del revés.

1. Uno de los más sorprendentes episodios de la historia de la cultura fue el intento de la modernidad temprana de «desanimar» la

naturaleza, con la excusa de renunciar a explicaciones innecesarias (navaja de Ockham) y de no recurrir en dichas explicaciones a causas ocultas. Qué duda cabe que los autómatas mecánicos son más simples. Pero no deja de ser sorprendente la pretensión de que «conocer» sea «simplificar». Y sin embargo, eso es lo que se hace: interpretar los conceptos como esquemas, en el sentido de que las cosas quedan reducidas a aquello de ellas que se puede reproducir simplemente. Evidentemente esto tiene que ver con la idea de manipulación. Tengo el esquema como idea de una cosa, cuando sé cómo hacerla; de modo que esa idea es lo que de esa cosa es «factible» o «efectuable». Y es en consecuencia lo contrario de la libertad. Porque entonces es inteligible sólo lo que puede recibir pasivamente una forma de ser, lo que puede ser fabricado por otro. Si se reflexiona, el drama de la modernidad está genialmente recogido en el cuento de Pinocchio, en el que Geppetto, que más que carpintero responde al tipo de relojero suizo, fabricante de autómatas, quiere hacerse el hijo que nunca tuvo, para darse cuenta de que, por lo mismo que lo fabrica, le falta lo esencial: la vida. Que la recibe milagrosamente, supone que Pinocchio se convierte a partir de ahí en lo imprevisible, y sobre todo incontrolable: en lo que ya no responde en su acción a un esquema; en algo efectivamente irreplicable. Algo de eso tiene que ver con que el ser sea para Heidegger fundamentalmente *Ereignis*, acontecimiento, y como tal, de algún modo, *Abgrund*, el abismo de lo indisponible.

ALMA, ÁNIMO, FUERZA INTERIOR

2. Frente a esta idea del artefacto, las cosas que son por naturaleza tienen para Aristóteles fundamentalmente un interior, al menos aquellas que tienen una actividad propia que organiza un cuerpo como una complejidad refleja, y cuya vida se desarrolla desde la potencia. A esa interioridad activa, a esa fuerza de la que el cuerpo es adecuada expresión, la llama Aristóteles alma. Pero el alma era para los griegos algo menos problemático de lo que ha llegado a ser para nosotros. Decir de algo que tenía alma, era para ellos lo mismo que decir que tiene ánimo, fuerza o impulso interior. Decir de una persona que no tiene alma, es lo mismo que decir que es un cobarde si es soldado, inútil si es artesano, incompetente si es gobernante, e ignorante si es maestro. El «desanimo» es la manifestación última del «desalmado».

3. Esa actividad substancial es, como vamos viendo repetidamente, fuerza. La forma no es un esquema que se aplique a la materia desde fuera, sino energía interior que organiza esa materia desde dentro. Por eso no es un modelo genérico que se repita en muchos,



sino impulso dinámico que surge de cada uno. Tener alma, o ánimo, lejos de tener que ajustarse a una pauta extraña, es ser capaz de actuar por sí, desde sí, como un sujeto. La forma es primariamente substancial, y la libertad es la forma de todas las formas. Por eso, esa *forma formarum* es también *ipsum esse*, la actividad *misma* de ser, que corresponde a un sujeto que es tal por lo mismo que es.

## § 62. La realidad y la termodinámica

Si entendemos el mundo físico como el definido por el segundo principio de la termodinámica, que supone la tendencia a un estado universal de máxima indiferencia o desorganización energética, el mundo real, más que meta-, es por supuesto contra-físico. Lo que por otra parte es empíricamente evidente, con tal de no empeñarnos en ver efectivamente el tapiz por el revés. Toda la historia natural —y por eso es historia, evolución (generatriz) o progreso, más que mero transcurrir degenerante— supone la emergencia de focos improbables de integración energética. En general, la vida especialmente (y previamente tampoco los diversos fenómenos de organización material) no debería ser. Naturalmente, la muerte biológica representa en cada caso la victoria de la materia inerte, como anticipo de una universal muerte térmica. Pero haber convertido a esa misma muerte en momento de supervivencia, regeneración y evolución de los seres vivos hacia formas cada vez más diferenciadas, complejas y reflejas, es en general prueba otra vez de lo contrario: de que lo improbable sigue sucediendo y el desarrollo de la actividad refleja de las substancias sigue confluyendo hacia el origen divino de la vida.

### VIDA CONTRA INERCIA

1. La vida es lucha contra la inercia. El proyecto comtiano de reducir, no ya sólo la ciencia, sino toda ontología a la física de partículas inertes, no puede funcionar, porque ello supondría excluir precisamente la causa de la organización reflexiva. Un mundo desanimado no tiene fuerza interior y es incapaz de invertir la ley de la materia que lleva a la desorganización y a la muerte. El segundo principio de la termodinámica es válido para todo sistema físico donde la potencia es el límite último de realidad, esto es, donde la materia precede ontológicamente a la forma. Pero ése, un mundo atomístico de bolas de billar, un mundo en el que todo movimiento es pasiva-

mente recibido, un mundo organizado sólo mediante la acción recíproca en sistemas inerciales, ése, repito, no es nuestro mundo, en el que a lo largo del tiempo constatamos un gradiente de diferenciación, complejidad y organización, precisamente contrario a la indiferencia termodinámica. Vivimos en un mundo más y más complejo y organizado, más independiente; en el que cada vez hay más libertad y menos inercia. Debe ser que en él, la actividad precede a la potencia; o que, como decían los médicos antiguos, la función crea el órgano.

#### MECANICISMO O IRRELEVANCIA DEL TIEMPO

2. En un mundo reducido a sistema inercial, resuelto en puras magnitudes newtonianas, la evolución es irrelevante. En el sentido de que un genio que conociese los vectores que definen el movimiento de todas las partículas del universo, en un momento dado podría deducir hacia delante y hacia atrás, esto es, para el futuro y el pasado, todos los estados de dicho universo. Su totalidad estaría pre- o post-contenida en cada uno de sus momentos. La conclusión del genio de Laplace tendría que ser que el mundo es muy aburrido, pues no hay en él novedad alguna. En realidad, la indiferencia que hemos dicho que es su destino final, está ya en cualquiera de sus determinaciones, es la forma misma del devenir.

#### EVOLUCIÓN UNIFORMEMENTE ACELERADA

3. Al parecer, uno de los problemas que tienen las teorías evolucionistas en biología, es que esa evolución no cabe en el tiempo acotado por nuestros registros geológicos. Esa evolución tiene además, de forma muy constatable hacia el final, un sentido acelerado en su capacidad de producir especies nuevas cada vez más complejas. Y esta aceleración no se explica suficientemente por una mecánica estadísticamente determinada por la integración en poblaciones finitas de posibles mutaciones aleatoriamente producidas. Al parecer ocurren más mutaciones favorables en un determinado sentido evolutivo, por ejemplo, para el desarrollo de un ojo, o de un sistema nervioso, de las que cabría esperar por simples razones estadísticas. No pretendo que mi argumento sea actualmente válido en el contexto metodológicamente definido de las ciencias naturales, pero estoy convencido de que algún día habrá una revisión neo-lamarckiana de las teorías evolutivas, en el sentido de que la vida sea vista, no como simple efecto, sino más bien como causa de la citada evolución. La vida no es un producto evolutivo, sino la evolución un resultado, en el tiempo, de la vida, que es la actividad substancial reflexiva. Por eso la evolución se acelera en el tiempo y se hace exponencial, porque lo más activo progresa más que lo inerte, en la

medida en que la actividad revierte reflexivamente sobre sí misma. Y no tendría sentido que lo que parece una ley general en la evolución de los sistemas, históricos por ejemplo, o económicos, o didácticos, se hubiese de excluir de los biológicos.

### § 63. $F=ma$ , ¿cierto?

Todo el sistema moderno de la naturaleza se monta sobre el principio de inercia y sus consecuencias en las tres leyes de la dinámica de Newton. Se ha llamado poco la atención sobre la particular transformación del pensamiento clásico que ello supone. Porque para los antiguos, el principio limita el movimiento sin ser limitado por él, de modo que el motor no se agota en el movimiento que produce. Dicho de otra forma, la *enéргеia* es siempre una reserva respecto de sus propios productos que incluso se incrementa al producir. Eso se llama *fisiocracia*, que fue en el siglo XVIII el canto de cisne (o la restauración) de la idea de naturaleza como fecundidad y exuberancia. Por el contrario, el principio newtoniano (fuerza) que explica la modificación del movimiento (la aceleración de una masa) está medido por la modificación que produce. No hay más cera que la que arde, ni más fuerza que la que se agota acelerando o frenando. Evidentemente, con este planteamiento se hace mensurable a la divinidad, pero ininteligible la creación, la vida, y la experiencia, y en general todo aquello que trasciende a su modulación empírica. Eso sí, a la substancia, a lo absoluto, los podemos llamar Dios o naturaleza, según a qué lado de la ecuación dinámica universal nos situemos.

DIOS NO SE GASTA

1. Es peculiaridad del *Theos* aristotélico que, como no tiene potencia, tampoco se gasta. No es que sea inmóvil (que lo es sólo en el estricto sentido técnico de que su actividad no es actualización de potencia alguna), es —lo que resulta bien representativo desde la perspectiva de un petróleo caro— un motor que no consume. La Biblia lo representa con cierta adecuación mediante la imagen de la zarza que arde y no se quema. En cualquier caso, es una reserva infinita de energía, en el sentido de que siempre trasciende a sus productos, de forma que al mover no se disuelve en el movimiento.
2. El concepto clásico de principio es siempre *ápeiron*: el límite que limita sin ser limitado. Por eso su esencia está en la trascendencia. Y esto es lo que cambia con la idea moderna de principialidad, que

por así decir se agota en su tensión principiante. La idea newtoniana de fuerza se mide adecuadamente por la reacción que produce, o es *igual* a esa modificación del movimiento de una masa que ella causa. La causa —la única reconocida— trasciende tan poco al movimiento que, por así decir, se agota en él. Es como si Dios, el séptimo día, más que descansar, cayese agotado disuelto en el fruto de su creación.

*NATURA NATURANS, NATURA NATURATA*

3. Si así ocurriese, podríamos decir que ese Dios sería idéntico, sin trascendencia alguna, con la totalidad de lo movido: *natura naturans*, del lado de acá de la ecuación que define la fuerza, y *natura naturata* del lado de allá. En cualquier caso, la causa se disuelve en el efecto y es adecuadamente medida por él. Y a la totalidad, que es lo único que es por sí, a la substancia, la podemos llamar Dios, o naturaleza, según la consideremos como principio o como principiado. Pero sin ninguna diferencia entre ambos, ya que, en efecto, no sólo es que la naturaleza sea efecto, sino el único resultado posible de esa causa que de esta forma está medida y limitada por su producto, más que al revés. Algunos años antes de que Newton formulase los principios físico-matemáticos de un sistema de la naturaleza, ya Spinoza había escrito su ontología —¿o era una ética?— *more geométrico demonstrata*. En ella la *enérgeia* ni se crea ni se destruye, porque no es sino transformación del sistema inercial. Lo que es lo mismo que decir que la substancia no trasciende la *totalidad* de sus modos.

LIBERTAD: VOLUNTAD QUE TRASCIENDE SUS ACTOS

4. La idea intuitiva que tenemos de libertad, tiene precisamente que ver con la trascendencia de la acción respecto de sus actos. Hemos hecho una cosa, pero podríamos haber hecho otra diferente. De hecho, la voluntad, el querer, tiene que ver con esa trascendencia de la actividad sobre el acto —¡no has visto nada aún, no te imaginas de lo que soy capaz!— por la que aquella no se limita a, o por, éste. Que *quiero* hacer una cosa, significa que puedo no hacerla o hacer otra distinta. Y el sujeto de la acción, que no se identifica con la totalidad de sus modificaciones ni está adecuadamente medido por ellas, es algo infinito respecto de sus productos. Es posible que la libertad no sea más que esa trascendencia, y por tanto no hay forma de encontrarla en un sistema en el que la acción se resuelve en sus actos por medio de una ecuación.

## § 64. La actividad como reflexión

Un sistema físico newtoniano supone la disolución de las fuerzas en sus efectos; y el equilibrio total o entropía máxima como estadio final de su desarrollo, es su último corolario. La vida, pero también el pensamiento, y la creación, se nos convierten en fenómenos ininteligibles. Natural es también que la noción de naturaleza se interprete como causa oculta, por más que sea manifestación y *apophansis*; porque no se entiende cómo una actividad mantiene su identidad e incluso incrementa su magnitud o intensidad exactamente en la medida en que se manifiesta. A esa característica del ser por la que el ente convierte sus determinaciones no en negaciones sino en afirmaciones de sí mismo, en refuerzos de su identidad substancial, la llamamos reflexión. La actividad del ente no se dispersa en su determinación particular, sino que el ente se afirma como sujeto en sus diferencias. El ente *se es*; o en tanto que es activo es, en efecto, *entelékheia*, lo que tiene el fin, a saber, en sí; y al actuar se produce a sí mismo. Y eso es la vida, actividad que no se desgasta, en la que *omnis determinatio est reaffirmatio*.

1. La categoría de reflexión se opone en la comprensión general de la naturaleza a la idea de extensión tal y como la usa Descartes. Pero esto va más allá de la geometría y se refiere más bien a una comprensión general de la causalidad, o mejor, de la principialidad. La cuestión es si las cosas tienen en sí mismas su principio o si más bien son como son siempre por efecto de otra cosa. Descartes no excluye que haya un mundo reflexivo y de autodeterminación libre, u otro de hetero-determinación causal (mecánica, hay que añadir). Lo que sí hace es excluir al uno del otro, de modo que reflexión y causación mecánica definen dos esferas o *res* sin tangencia: un mundo del pensamiento y un mundo de la naturaleza física, que son respectivamente extrínsecos. Leibniz —dicho con cierta simplicidad— intenta reconstruir la naturaleza desde el pensamiento y recupera la idea aristotélica de autodeterminación substancial. Spinoza dará el carpetazo a esa opción intentando la operación inversa, reconstruyendo —dicho con mayor simplicidad aún— el mundo psíquico como reflejo según el atributo del pensamiento de lo que en el orden natural sucede, siempre por la acción de otro, según las leyes necesarias de la hetero-determinación causal. Autodeterminación encontramos sólo en la totalidad natural, en la substancia, que podemos llamar Dios y causa de sí misma, pero que en

realidad es naturaleza y la necesidad misma de la totalidad de conexiones causales.

*SUB SPECIE AETERNITATIS*

2. Esa imagen spinoziana de la naturaleza tiene enorme éxito en el desarrollo posterior de la idea materialista del mundo. Es en definitiva el filósofo que requiere la mecánica racional de Newton para poderse proclamar ciencia de las ciencias y expresión adecuada de la substancia del mundo. Lo que Spinoza llama conocimiento de la tercera especie, en el que se capta el mundo *sub specie aeternitatis*, es lo que tendría en la mente el Genio de Laplace, cuando, desde la determinada posición y vector cinético de la totalidad de las partículas del mundo en un momento dado, podría deducir hacia el pasado y hacia el futuro los infinitos estados sucesivos del universo, en algo así como el despliegue en el tiempo de un acordeón eterno.

*OMNIS DETERMINATIO EST NEGATIO*

3. Naturalmente, en un mundo así entendido, toda determinación es negación, en un sentido que va más allá de lo que interesa a Spinoza. Porque es la negación de todo posible sujeto o agente en el resultado de sus actos. Como hemos visto, en un mundo metafísicamente newtoniano, o sea spinoziano, la fuerza se agota siempre en la modificación de la velocidad de una masa; de modo que no hay más fuerza que la que se gasta. Un mundo spinoziano es agotador, especialmente para Dios, que es la energía que se consume en él, mejor, que se consumió en el *Big Bang*. Pero esto no es así. Toda la metafísica aristotélica parte de la experiencia de que *enérgeia*, la *Handlung*, no se agota en sus productos, en los *Täte*. Eso es un *ergon*, o lo que Fichte llamó *Tathandlung*, y que aquí simplemente llamamos reflexión, a saber, la acción que no se agota en lo actuado sino que se refuerza en ello. Si la esencia de lo que es, de toda actividad, no fuese reflexión, Dios sería un *Big Bang*: una pura explosión sin más restos que su disolución en la extensión. Pero como sí lo es, el origen es fuego que no se consume, o mejor, más allá de la metáfora visual, motor que no se mueve (mejor, que no se gasta), y sobre todo actividad que al revertir originalmente sobre sí misma, como *Tathandlung*, no puede ser sino pensamiento, a saber, de sí mismo: *Noesis noeseos*, un *Yo soy*. Fichte y Aristóteles dicen lo mismo.

VIDA Y ESFUERZO

4. Y esto no lo es el ente sólo en su posición original e infinita, como Absoluto. Sólo Dios es inagotable. Pero todo lo que sin ser Dios al

fin y al cabo es, antes de consumirse es de tal forma que su actividad revierte sobre sí y refuerza su posición como sujeto. Por eso, esa actividad, que es ex-fuerzo y por tanto cansancio y disminución de sí, es también re-fuerzo, ejercicio, y entonces incremento y expansión, no *en* lo otro, sino fundamentalmente *de* sí mismo: *virtus*, en ese sentido romano de fuerza que Nietzsche reclama frente al moralismo. Donde el ser no es absoluta perfección y pensamiento, es al menos *hóresis*, que es deseo, pero no de lo otro sino de sí mismo: *Wille zur Macht*. Mejor podríamos decir que es vida, crecimiento, expansión, aprendizaje, madurez, llegar a ser: más, sí mismo, más sí mismo. Esto es a lo que Aristóteles llama *entelécheia*: energía que revierte sobre sí, cuya determinación no es negación, sino reafirmación, autodeterminación. La vida emerge de su propio esfuerzo incorporando sus diferencias, sin perderse en ellas. Es por tanto, una vez más, fuerza, en el sentido hegeliano.

## § 65. Transformar la materia en cuerpo

Pero es cierto que la determinación tiene un punto negativo por cuanto supone una particularización restrictiva, del ser en general, pero también de la misma actividad substancial. Debido a su finitud, la substancia, la cosa misma, se ve por así decir constreñida en una red de relaciones, que efectivamente la relativizan a la vez que determinan. Eso es la materialidad, por ejemplo por la que las cosas están unas fuera de otras, y así también situadas respecto de esas otras en un espacio; o suceden antes o después en el tiempo, o son duras si impenetrables, o calientes si transmiten más calor del que reciben, o transparentes si dejan ver, u opacas si no. Esa red material de determinaciones es un flujo de pasividad en el que el ente se ve sometido a las condiciones de actividades extrañas. Le pasa a los entes poco activos, que se hacen así reflejo de la acción de otros. Por ejemplo cuando una col es comida por la vaca. Transformar esa red de relaciones circunstanciales en disponibilidades de la propia acción, en material del proyecto ontológico en que cada ente consiste, conformando, dando forma a lo diverso que nos rodea, eso se llama «incorporar». Y el resultado es la transformación de la materia circundante en instrumento de la propia acción, en cuerpo. El cuerpo es materia transformada en actividad refleja. Por ejemplo, cuando es la vaca la que se come la col.

1. En medio de ese cúmulo de relaciones, y determinados por ellas, los entes están inmersos en la infinita red de sus condiciones: son lo esencialmente condicionado, lo *be-ding-t*, es decir, un *Ding*, una «cosa». La cosa es el ente «realizado» en su determinación negativa. Si se quedara ahí, o si esa condicionalidad fuese el límite último de su determinación, la esencia de la realidad sería la coseidad, y toda ontología se resolvería en materialismo. Pero que eso no es así y que esa visión mecanicista es insuficiente, lo prueban los procesos de «incorporación». Se visualizan preferentemente en el orden biológico, pero no sólo. La integración de partículas en un complejo atómico, es subsunción de la materia en la forma. También la integración de elementos en moléculas y en estructuras cristalinas, o en complejas cadenas orgánicas. Y más allá de la biología se dan también procesos de incorporación: en el mundo económico, en estructuras de socialización, y por supuesto en el ámbito cultural. Todo ello supone integración formal de la materia. Dicho de otro modo: tener un cuerpo es un signo psíquico, del espíritu, resultado de la actividad formal. Y aunque esa corporalidad nos ligue al orden de la condicionalidad mecánica; aunque tener cuerpo nos haga ser un «grave» en el sistema planetario, un complejo químico de estructuras orgánicas, un sistema biológico, un agente económico, un miembro de la seguridad social, etc., el cuerpo es más que todo eso, y precisamente aquello que constantemente está superando esas condiciones. Así, por ejemplo, si no fuésemos un ser humano con unas exigencias absolutas de derechos en virtud de una dignidad incondicionada, no hubiera surgido en primer término el sistema de incorporación administrativa que es la seguridad social. Ciertamente, en él nos vemos, por ejemplo, reducidos a ser un mero número, sometido a las condiciones de la organización administrativa. Pero ese número no hubiera surgido si no tuviésemos conciencia de nosotros mismos y de nuestros congéneres como algo más que un mero número administrativamente gestionado. Por eso, también por ejemplo, un emigrante africano que llega sin papeles a una playa europea, es sólo cuestión de tiempo, y poco, que se integre como uno más en el sistema legal y de protección social del país que lo acoge. Si tiene forma de hombre, anda como un hombre, come y ama como un hombre, y al final habla al cabo de unas semanas un chapurreo más o menos humano, entonces hay que integrarlo social y administrativamente. Porque es lo incondicionado formal lo que manda sobre las condiciones materiales. Y cuando no, el resultado no es otro que la desintegración corporal, social, cultural, etc.



2. La esencia de la corporalidad es la *transformación*. Si una vaca se come una col, no se transforma en col, sino al revés. La incorporación, la emergencia de la corporalidad, implica una superior actividad formal, y en general una victoria de la forma sobre la materia. El cuerpo es materia transformada.

## § 66. Incorporación y propiedad

En las relaciones del ente con su medio y circunstancia se trata de invertir la dinámica de fundamentación o el centro de gravedad ontológico, lo que depende de la mayor o menor actividad del ente. Una «cosa» que «pongamos», mejor «dejemos», a la intemperie, es cuestión de tiempo que, al recibir pasivamente las cambiantes determinaciones del medio, termine por descomponerse y desintegrarse. La dinámica natural es centrífuga. Por el contrario, si ponemos una bellota en un determinado medio, son las circunstancias las que se modifican según la forma de ese ente, que en efecto transforma su medio y lo incorpora, generando un cuerpo donde sólo había materia: al cabo del tiempo, volvemos, y hay un árbol. Y si ponemos a una familia de suizos en una isla del pacífico sur, la transformación se extiende más allá del límite de la corporalidad hasta los confines a los que alcance la exploración y el trabajo. Y entonces la materia, la tierra, así mezclada con y transformada por, el esfuerzo por controlar las condiciones de la propia supervivencia y bienestar, se convierte en propiedad. Lo que era límite y condición reductiva, debilitante, de la actividad subjetiva, se convierte en medio que la potencia. Y así se incorpora la circunstancia, la determinación material que le rodea, convirtiéndose en despliegue de la actividad reflexiva en que consiste el ente substancial. La determinación se hace autodeterminación.

### TRANSFORMAR ES APROPIARSE

1. La transformación no es una mera «formalización», si entendemos por tal la *mera* asimilación a un molde genérico, o a un «tipo» más o menos apolíneo. No se entiende lo que es un cuerpo si no vemos cómo la forma que asume el protagonismo de ese proceso es *substancial*, y la incorporación es integración *reflexiva* y por tanto *subjetivación* de la circunstancialidad material. El cuerpo es esa misma transformación reflexiva por la que la materia se hace *mía*. Transformar es, pues, apropiarse. Y evidentemente el objeto

más adecuado de esa propiedad es para cada ente, y muy especialmente para aquel cuya forma es la reflexión, el propio cuerpo. La máxima indignidad es, pues, expropiar al hombre de su propio cuerpo, y más específicamente de su actividad corporal. Ocurre paradigmáticamente en el fenómeno de la esclavitud. Pero también en contratos supuestamente libres en los que se anula esa corporalidad en aras de la inmediata supervivencia animal. Por ejemplo en trabajos insalubres o exhaustivos. También en la prostitución; o en intercambios comerciales en los que se aliena lo más propio. Así, por ejemplo, la propia sangre, que es sumamente honroso donar, es un objeto inadecuado de venta, no digamos otros órganos corporales.

#### SER Y TENER, CARAS DE LA MISMA MONEDA

2. Una reciente literatura moral, común en ambientes religiosos, se empeña en contraponer el «ser» (bueno) al «tener» (malo). Con la asunción implícita de que la reflexión, el *ser* mismo, es independiente de, cuando no directamente impedida por, la posesión de cosas materiales. Espiritualismo sería poner el valor en lo que yo o los demás *somos*; materialismo, por el contrario, valorar más bien lo que *tenemos*. En este planteamiento moral podemos reconocer el paradigma antropológico que lleva a la exaltación de la pobreza e incluso de la desnudez (San Francisco de Asís o Diógenes), al menos en la forma mitigada de los «descalzos». Pobreza, en el sentido de desprendimiento y muy cercano al ideal cínico de la autarquía, es el primer paso. Y es significativo que ese desprecio de la propiedad termine en un descuido, de la corporalidad primero y de la propia apariencia después. La mendicidad, cristianizada como mendicancia, se hizo un ideal de vida. Ideal tremendamente desformalizador en el orden social, por cierto; de modo que esa «desindividualización» del orden mundano se convierte fácilmente en germen de anarquismo.

3. Qué tenga que ver Kant con Diógenes, con Buda o con San Francisco de Asís, no parece algo evidente a primera vista. Y sin embargo, también la antropología kantiana se monta sobre el desacople del orden incondicionado de la autodeterminación moral, respecto del orden de las condiciones físicas que determinan el mundo empírico. La autodeterminación se realiza siempre a priori, en cierta forma independiente, de modo que el hecho moral, el *factum absolutum* de la moralidad, nada tiene que ver con los hechos, relativos y condicionados, del mundo físico. Lo propio y lo impropio, siguen siendo lo bueno y lo malo. Pero estando en órdenes sin tangencia la moralidad poco tiene que ver con transformar lo impropio

en propio; y al final, como veremos, tampoco con hacer del orden finito un mundo mejor.

CINISMO, CARÁCTER, RESPONSABILIDAD

4. La consideración de ese mundo del acontecer físico (el mundo real, no lo olvidemos, en el que la determinación es negación) como irrelevante desde el punto de vista moral, tiene —digámoslo aquí anecdóticamente— como inmediata consecuencia el cinismo. Pues en ese desacople uno puede tener conciencia de sí como absoluta buena voluntad, con independencia de las consecuencias de sus actos en el mundo real. Las mayores tropelías se pueden entonces hacer «con la conciencia *muy* tranquila». La conciencia moral descorporalizada es tan vacía como inconsecuente. El cinismo —siguiendo la distinción de Weber— tiene siempre algo de *Gesinnungsethik* que se niega a ser *Verantwortungsethik*.

## § 67. El ente como significación

Vemos, pues, cómo la dinámica integración-desintegración se invierte y se hace centrípeta. Es el sujeto el que incorporando y apropiándose se convierte en fundamento de la diversidad material, que de este modo se formaliza y desmaterializa. El cuerpo es el resultado de un proceso de desmaterialización, tal y como tiene lugar en el ideal olímpico por ejemplo, o en la danza, o en general en la asimilación del cuerpo a la idealidad formal y al final a la misma divinidad. Igualmente ocurre en los fenómenos de *logificación*, en los que el cuerpo, integrado en un proceso reflexivo, se convierte en expresión, en signo de la identidad en la que dinámicamente se integra. El cuerpo en general, pero especialmente las manos, el rostro y al final el aparato fonador, se hacen así *significativos*. La pluralidad material resulta entonces manifestación de *un* sentido; y de nuevo, en una inversión ahora otra vez centrífuga, esa materialidad se hace transparente, manifestación y despliegue que, primero se integra en, y luego muestra la, identidad refleja de la substancia.

LA MATERIA ES INSIGNIFICANTE

1. La materia es insignificante. Es pura dispersión y no hay en ella *logos* alguno. Es la incorporación de la materia lo que integra centrípetamente esa pluralidad y la convierte en *signum*, y eso siempre quiere decir, de una forma. Por eso, un cuerpo es siempre un cuerpo *de*, en una doble dirección: general y apolínea, por un lado,

en la medida en que un cuerpo es humano, por ejemplo; e individual y subjetiva por otro, en cuanto que dicho cuerpo, substancialmente asumido como propio, es expresión de un sujeto. En tanto que cuerpo toda materia se hace lógica, y «quiere decir», a saber, «algo». «Este algo», el *tode ti* aristotélico, se refiere así a un cuerpo, a un cuerpo significativamente confirmado. Es en este sentido en el que podemos entender a qué se refiere Aristóteles cuando dice que la materia es *hypokeimenon*.

#### EL CUERPO: DEMOSTRACIÓN DE LA ESENCIA

2. El cuerpo, o mejor, el proceso de incorporación que tiene lugar en el crecimiento natural, es una demostración de la esencia: de que la realidad es substancial o integración reflexiva de lo diverso, y de que esa integración tiene lugar según la forma (substancial) por la que el ente es *tode ti*, este «algo». Así esperamos que el cuerpo, en el desarrollo vital hacia sí mismo, reproduzca una forma genérica, y entendemos como «malformación» el desvío corporal de un standard o paradigma. Vuelvo a decir que la ontología aristotélica es bastante débil, también en el sentido de que es muy difícil de contradecir, salvo en un radicalismo à la Hume en el que, renunciando al fin anticipable de un curso natural (eso es la *entelécheia*), a unos padres les resultase indiferente si su hijo resultase que es, por ejemplo, ciego.

## § 68. Dinámica formalizadora

El citado proceso de logificación, de integración de la multiplicidad relacional y material del ente en la unidad de una posición substancial, no es un proceso externo a las cosas. En ellas, el ser, que parte de su límite negativo o potencia, es el movimiento mismo de acceso a la forma. En el ente, pues, esa logificación es formalización. En este sentido, la forma es fin del movimiento. Las cosas se mueven porque buscan su forma, y vistas desde esa perspectiva final, la materia es en esas cosas *hóresis* o deseo de la forma. Platón llama a eso *eros*. Pero, si por un lado el ente busca la forma, esa forma no es pura exterioridad; la potencia respecto de ella no es absoluta. O sea, aunque limitada por la potencialidad, la forma además de fin es principio. Por eso la citada dinámica va de la forma a la forma. Lo que significa que el proceso de formalización es también un proceso de reflexión, de intensificación del propio ser, en el que las cosas van dejando atrás su potencialidad, o la materia. Pues ésta no es otra cosa

que el límite negativo que representa en las cosas una escisión respecto de sí mismas que toda realidad debe superar para llegar a ser lo que es.

TO BE FIT IS NOT TO FIT IN

1. Que los procesos materiales, tanto ontogenéticos, desde el huevo a la gallina, como filogenéticos, en la evolución desde la materia básica a los organismos superiores, supongan (como hemos dicho, en contra de la tendencia general a la desorganización que impone la termodinámica) un proceso de formalización, definida por un vector creciente de integración reflexiva, ése es el gran misterio de la naturaleza. Y la materia como principio (mejor des-principio) no puede dar cuenta de ese proceso. La evolución es un movimiento teleológicamente definido y no explicable como desarrollo de una cadena mecánica de causación. La gran idea darwiniana de la selección natural podrá haber sido saludada como la ley mecánica del desarrollo del mundo vivo. Pero se trata de mero voluntarismo materialista. Porque ya la idea de «selección» es inasumible en un mundo definido exclusivamente por condiciones materiales. No digamos ya la idea de un *survival of the fittest*, en la que habría que explicar: por qué *survival* es un «valor» que pudiera tener sentido en un universo mecánicamente definido; y por qué tendrían que sobrevivir aquellos que son más aptos o adecuados, es decir, más teleológicamente definidos con vistas a dicha supervivencia. No pretendo que la idea de Darwin no sea brillante, o que no tenga potencial explicativo. Lo que me resulta sorprendente es que se le atribuya un carácter de última palabra en el orden causal, cuando requiere con toda evidencia aclaraciones conceptuales que remiten a principios muy cargados metafísicamente, escorados además, como no puede ser de otra forma hablando de biología, hacia valores organicistas, teleológicos y autoafirmativos, que no caben en un mundo material de «extensiones» definidas por condiciones externas.

2. Por eso, frente a la idea, intuitiva en el orden de la observación natural, de que la dinámica de la naturaleza procede «desde los contrarios», o sea, de lo otro a lo mismo, o de lo disimilar a lo idéntico, de la materia a la forma, o de la potencia al acto, Aristóteles, pero también Platón, insisten en una más básica tendencia de lo semejante a lo semejante, de la forma a la forma, en la que el acto siempre precede a la potencia. Y ello va a ser decisivo para entender cómo el *eros* no es el mero afán por rellenar un vacío, ni algo por tanto que emerja de una universal insatisfacción. Así es como ve Schopenhauer a la voluntad. Pero Platón advierte que *Eros*, siendo

hijo de *Penia*, tiene por padre a *Poros*, y en su limitación es ya originalmente divino y posee en sí la fuerza para superar su límite. La potencia o lejanía del fin, no es algo original, sino un límite (interno) por el que la actividad está escindida respecto de sí misma. Solo lo que de algún modo es ya perfecto, puede entender ese límite, no como lo que anula su mismidad formal, sino como un reto que tiene que ser superado. Desde su no ser. El ente *tiene que* llegar a ser precisamente aquello que ya es, y en tanto que lo es.

## § 69. La materia como desintegración

La escisión de la que venimos hablando es de carácter ontológico; es un no ser que limita el ser del ente, en un sentido interno. No es que Sócrates *no sea* pájaro por *ser* hombre. Más bien el no ser afecta a todo lo que Sócrates es, y por eso Sócrates *no es* (del todo) hombre, *no existe* absolutamente, y *ni* siquiera es absolutamente sí mismo. De Platón a Kafka, sean las cosas sombras de sí mismas o las personas cucarachas, toda la filosofía es una reflexión sobre la inidentidad o desidentidad. Fundamentalmente las cosas *no son* Dios. Pero esa exterioridad del Absoluto repercute en cada cosa desintegrándola de su propia mismidad, desformalizándola, deslogificándola, desexistencializándola. Y eso que la separa de Dios y de sí misma a la vez, es el no ser. Y así es como Aristóteles concibe la materia. Siempre entendiendo que la materia y el no ser que representa, es lo que cada ente va dejando atrás. Por eso, es más verdad (más lógico) decir que esas cosas están de algún modo llegando a Dios, y entonces a su forma y también a sí mismas: están llegando a ser.

### LA MATERIA ES LA ESCISIÓN

1. La materia es la escisión: lo que el límite tiene de negativo. Y si son muchas las formas de decirse el ser y la perfección, más inmensas, más allá de toda medida, son para las cosas las formas de su no ser lo que son. La distancia y el hambre, el dolor, la humillación, la vergüenza, la vulnerabilidad, la soledad, la pobreza, el arrepentimiento, el pecado, el abandono, la exposición, el fracaso, y en último término el tiempo, la vejez y la muerte, son variaciones, significativas en contextos diversos, del mismo problema ontológico que es la inidentidad del ente respecto de sí mismo. Pero esa inidentidad no es —no sería lógico que lo fuese— un *factum absolutum*. Al menos no en tanto problema ontológico. No es un problema que un caballo no sea una cucaracha, pero sí que una bellota no sea una

encima, o que un portero no pare los balones que le tiran a puerta. Es decir, la inidentidad se plantea sólo en la medida en que está relativizada y no representa un límite absoluto, sino aquel que siempre (*immer schon*, se diría en alemán) se está dejando atrás. Por eso la relación del ente con su propia inidentidad es *dinámica*, es decir, tiene sentido sólo en el *mismo* proceso en el que el ente la está ya *ab origine* dejando atrás. Las cosas están más cerca de su perfección, del mismo Dios, que lo que lo separa de Él. Esa es la esencia ontológica de la esperanza.

## § 70. La espacialidad

El primer signo de ese límite ontológico de la materialidad es el espacio. O la extensión, como la llama Descartes. En el pensamiento todo es inmanente, todo está dentro de sí. En la extensión todo está fuera de todo, y especialmente fuera de sí mismo. Una línea es un punto fuera de sí, un plano es la deslocalización de una línea, y el espacio la descomposición de un plano. Todo lo limitado muestra en el espacio la forma distendida de su no ser, su carácter «partido», el tener «*partes extra partes*». Es por tanto divisible, y en consecuencia cuantificable, descomponible en unidades; y por tanto su signo es la cantidad. Se trata, en la vieja expresión escolástica, de «*materia signata quantitate*». Y tiene que ver con cosas tan sencillas como que la mano derecha no es la izquierda; con que todas las cosas tienen una cara oculta, o simplemente un trasero; también con que nos podamos (mejor nos tengamos que) ver en los espejos; y ciertamente con que tengamos medidas, muchas veces excesivas. Tener medidas es ser cuantificable por comparación a otra cosa o en una relación externa. La medida es el número de la distinción, la cantidad en la que algo está fuera de sí o es extenso.

### ESPACIO: CUERPO CONTRA MATERIA

1. Tan no es el cuerpo algo material, sino materia formalmente incorporada, que siendo extenso, el cuerpo no es, por otra parte, sino una forma de reducir a medida esa extensión. La materia sería por sí misma absoluta dispersión, y terminaría llenando con densidad decreciente la inmensidad de un espacio infinitamente vacío. Pero el mundo físico no es otra cosa, frente a esta tendencia a la infinita dilución, que la contra-tendencia a recoger el espacio en dimensiones cerradas. El cuerpo es lo recogido en la forma. Y por eso está limitado, a saber, por un perímetro que lo cierra. Ese cierre —tener

membrana, una piel, una pared, una superficie— es la forma elemental de ser sí mismo. Reducir la distensión a dimensión es la forma incipiente de la reflexión.

*SENSORIUM DEI*

2. El espacio es la forma lógica de la extensión. No es lo mismo. La extensión es disforme y tiende a la disolución. Es por tanto contralógica, si el logos es lo que unifica. Racionalizar la extensión, que es unificarla, es lo que hace por ejemplo un eje de coordenadas, reduciendo la multidimensionalidad a dos o tres dimensiones, y remitiendo la infinitud de posibles posiciones a un punto cero. (En geografía, la radialidad que impone un Km. 0 es también un signo de racionalidad administrada, y es propio del absolutismo revolucionario.) De este modo, el espacio ya no es plural como las cosas, sino uno; deja de ser accidente relativo a esa pluralidad de cosas, y se hace absoluto, una cuasi-substancia. En cualquier caso se hace reflexivo, remitiendo a sí la pluralidad de lo extenso; incluso en cierta forma divino, como límite que limita sin ser limitado. Le falta sólo la actividad. (Aunque algunas cosmologías le atribuyen la capacidad de generar materia en su expansión.) En ese sentido, aunque pensado lógicamente como geometría, no puede ser pensamiento. Pero en una bella metáfora (¿sólo?) Newton hace de él *sensorium Dei*: podríamos decir que es la forma que Dios tiene de abrazar todas las cosas, en una sensación absoluta, sin restos ni caras ocultas; lo que sería una experiencia sólo posible para la divinidad.

## § 71. El cambio

La materia hace al ente distinto de sí. Otra de las consecuencias de esta inidentidad ontológica es la esencial mutabilidad de la realidad material. Hemos hablado antes de movimiento como actividad relativa del ente potencial que se dirige a su fin. El cambio es otra cosa. Mientras el movimiento es una *entelécheia* y por tanto una perfección, la mutabilidad que la materia introduce en el ente supone más bien la posibilidad de quiebra de ese movimiento original; se trata precisamente de la tendencia contraria del ente a ser «de otra manera», incluso a que el citado movimiento «salga mal». Mientras que en el primer caso es de «esperar» que el movimiento termine en su perfección formal como crecimiento que alcanza su madurez, la mutabilidad nos hace temer que las cosas no saldrán como esperamos. Su manifestación es la Ley de Murphy, que afecta a todos los proyectos



en los que se trata de integrar una pluralidad material de factores en un solo fin, y en los que tiene sentido suponer que si algo puede salir mal, saldrá mal. La naturaleza es una lucha continua de la forma como actividad dinámica que intenta dominar el *des-control* en que últimamente consiste la materia.

LA DONNA È MOBILE

1. No me atrevo a seguir aquí a Aristóteles en sus distintas formas de distinguir cambio y movimiento. Y tampoco creo que tenga especial interés ese seguimiento. Sencillamente opto por atribuir al movimiento las connotaciones positivas de la dinamicidad aristotélica, y al cambio todos los males ontológicos que la tradición platónica imputa a la mutabilidad. Con los tonos melancólicos que la tradición clásica atribuye a la «caprichosa» fortuna y a la «variable» voluntad del «inconstante». Amén de los logros amorosos siempre inestables; pues, ya se sabe...: *la donna è mobile!* Ya hemos visto cómo Platón, como buen aristócrata, entiende todo cambio como decadencia, y de ahí su pasión inmovilista. Detener el cambio es la primera intención de todo lo que envejece. Nietzsche dirá que el hieratismo ontológico, el horror al cambio, es el primer signo de lo débil. Está bien visto, porque lo que es en los fuertes movimiento y progreso, es, como reflejo en los débiles, cambio y decadencia. Cuando la vaca se come la col, por ejemplo. El problema es que es ley de vida la inestabilidad de las tendencias progresistas. Y así es sabio el consejo beduino de sentarse en la puerta de la propia tienda a esperar pacientemente a ver pasar el cadáver del enemigo.

2º PRINCIPIO DE LA TERMODINÁMICA

2. El problema del cambio tiene que ver con la inestabilidad de la síntesis reflexiva de la forma en la materia. Porque ser material significa que esa síntesis es siempre inestable, y que por tanto todo compuesto material está sometido a la inexorable ley de la caducidad. Según eso, el cambio y la decadencia terminan siempre triunfando sobre el movimiento, la evolución y el progreso. ¿Terminará la inexorable ley de la materia, tal y como la formula el segundo principio de la termodinámica, venciendo sobre la tendencia vital a una máxima formalización? La *physis* sigue, pues, siendo una lucha sin dirimir entre la generación y la corrupción.

## § 72. El tiempo

A la medida del cambio según el antes y el después lo llama Aristóteles tiempo. San Agustín dice que es la distensión del

alma. En cualquier caso, podemos decir que es otro signo de la materialidad, reflejo, al igual que el espacio, de la inidentidad ontológica. Las cosas (todavía o ya) no son lo que son (serán o han sido). El tiempo es la forma en la que el ente tiene su ser fuera de sí como algo a lo que adviene en su movimiento natural, y entonces es futuro; o como algo de lo que decae en virtud de su mutabilidad material, que es entonces pasado. Futuro es el tiempo en la medida en que el ente en el movimiento adviene o llega al ser, e implica la actualización de la potencia. Pasado es, sin embargo, en la medida inversa en la que el ente es incapaz de identificarse con su actividad propia, que sólo es en el instante, en un presente insostenible, que «en un punto se es ido y acabado». Lo que impide esa identificación del ente con su actividad es la materia; y es lo que hace del tiempo decadencia. Por eso, igualmente, la materia hace del ente lo decaído, y es lo que lo encamina a la muerte, como definitivo fracaso de un movimiento en el que siempre pretende llegar a ser, a saber, a ser siempre. La muerte es la victoria de la materia y del tiempo sobre la actividad de ser.

1. Mientras tenemos futuro por delante, «todavía nos queda tiempo». Cuando ya todo es pasado, «el tiempo se acabó». El presente es un puro fluir de lo disponible a lo dispuesto. Y el reloj de arena es el símbolo adecuado de la vida imperfecta, *signata quantitatae*.

2. Si la materia es la escisión del ente respecto de su propio ser, en realidad no es que el tiempo sea consecuencia de la materia, es que *son* (o no son) lo mismo. Sólo que el tiempo, a diferencia de la mera exterioridad espacial, aunque sea un «estar fuera de sí», tiene una connotación «dinámica» que de algún modo impone una integración reflexiva y en consecuencia una primacía, por más que discutida y precaria, del presente. Por eso, aunque sea en una definición fallida (lo definido que es el tiempo se incluye en la definición como «antes y después») Aristóteles acierta a verlo como consubstancial al movimiento. Es la actualización de la potencia lo que supone un antes y un después; y en consecuencia un transcurrir; y en consecuencia un tiempo. Que el ente se mueve es lo mismo que decir que su ser es temporal. Pero aquí es donde empieza, no donde acaba, lo interesante. Porque el movimiento, como hemos dicho repetidamente, no se entiende desde sí mismo, sino desde su fin, como forma disminuida y limitada de entelequia que es. Hemos dicho

que, en tanto que es actividad el movimiento deja *ya atrás*, *originalmente*, la potencia de la que parte. Pues bien, del mismo modo, en su esencia dinámica, el tiempo es lo que se sale de sí mismo en el instante, en el ahora. Es ese «ahora», en su positividad reflexiva, lo que constituye ontológicamente al tiempo. A la vez que el tiempo es el límite negativo que impide al instante cerrarse en sí mismo como «definitivo». Volvamos al principio, cuando decíamos que el tiempo, como escisión del ente, es él mismo la materia. Esto es cierto, en la medida de su negatividad (de ambos, materia y tiempo), y no lo es, en la medida en que el tiempo es más que esa negatividad, y es lo que siempre termina en el presente. Entonces el tiempo también es más que materialidad. Es más, sólo están en el tiempo las cosas que son más que cosas, por ejemplo los seres vivos, que maduran; y por supuesto el ente que tiene conciencia de sí en ese presente desde el que el tiempo se entiende.

## EL TIEMPO: DISTENSIÓN DEL ALMA

3. San Agustín tiene razón cuando entiende el tiempo como una distensión del alma, a diferencia del espacio, que sería la forma extática o ex-tensa de los cuerpos. Es sorprendente que no se llame la atención sobre el paralelismo que se da en este punto entre Agustín y Kant. Espacio y tiempo son para Kant las formas intuitivas, no conceptuales, de la experiencia. Lo que quiere decir que son las formas sensibles de la objetividad o de la representación física. Son pues formas a la vez de la sensibilidad y de lo sensible, por no hablar prematuramente de sujeto y objeto a este nivel elemental de la representación. Que sean forma de la experiencia, quiere decir para Kant que son formas de la finitud, del carácter ex-sistente (tanto de las cosas como del sujeto) del conocimiento y de lo conocido. Ser en el espacio y en el tiempo, son formas de estar fuera de sí, de *no ser*, a saber, la cosa misma o *Ding an sich* (que, por cierto, no es *cosa* sino *idea* o *noumenon*), o el sujeto absoluto que conoce en el modo de la reflexión y no de la experiencia. Estar fuera de sí para las cosas es ser «fenómenos», y para el cognoscente es «sentir» dichas cosas. De este modo, espacio y tiempo con las formas elementales de ese «yo en su circunstancia», o si queremos, de la existencia como ser-en-el-mundo. Espacio y tiempo serían las dimensiones de lo abierto, que afectan tanto al yo finito como a su circunstancia física. Pero no de la misma manera. Porque —señala Kant— el espacio es forma de la experiencia en tanto que esa experiencia es externa, y el tiempo lo es en tanto que es interna. Luego más propiamente, y aunque sea también la forma de experienciarlas, el espacio, la extensión, es la forma de ser cosa; mientras que el tiempo, aunque afecta como otra dimensión también a las cosas,

es una forma dis-tensa y limitada de la reflexión, de ser sí mismo. Sólo lo que tiene un interior es propiamente temporal. Con los matices que se quiera se puede decir que el espacio es el límite negativo de los cuerpos, y el tiempo es lo mismo del alma.

EL TIEMPO: ¿MEDIDA DEL MOVIMIENTO?

4. Hay una cosa que yo no entiendo de la definición de Aristóteles, y es que diga que el tiempo es medida. Sí, ya sé que un determinado curso con antes y después «dura» tres días, o seis años; o una carrera nueve segundos. Pero a mí me parece que el tiempo es, al revés, lo esencialmente medido, por el reloj, por ejemplo. Mejor, por el movimiento del reloj, por el tracto que acaba en sí mismo y constituye un periodo, como la rotación de la tierra, o su giro alrededor del sol. Lo característico de esos movimientos que delimitan y son medida del tiempo, es que terminan en sí mismos y muestran así, precisamente porque no van a ningún otro sitio que a sí mismos, su carácter de entelequia. De este modo constituyen «periodos», que tienen que ver con lo que tiene un «peras» o «perímetro». Esto vale para los «espacios» cortos de tiempo. Por así decir para la medida del tiempo cotidiano. Mas para las eras o épocas, el tiempo toma como referencia momentos significativos. La significatividad de esos momentos parece consistir en que ocurre algo que por así decir trasciende el tiempo, como aquello que lo anterior esperaba o temía y que lo posterior recuerda. Vale una guerra, o para una familia el año que les tocó la lotería, o que los padres se casaron. Los griegos median los tiempos por las olimpiadas, que como su nombre indica, eran momentos en que la humanidad relevante, los helenos, olvidaban sus discordias y todos juntos atendían al movimiento en que algunos hombres, más allá de los límites (*beyond the records*), alcanzaban la gloria y se hacían iguales a los dioses. Para los romanos ese contacto con lo absoluto se dio en la fundación de la Urbe; y luego al comienzo de cada «pontificado» (de establecer un puente entre lo divino y lo humano) imperial. Y por supuesto, para nosotros, lo relevante para el calendario es el nacimiento del Salvador, del Emmanuel, de Dios con nosotros, como el punto en el que se resuelve la historia y por el que se mide todo antes y después.

PASAR A LA HISTORIA, SALIRSE DE ELLA

5. Parece que miden la historia aquellos momentos que se salen de ella. Si un pastor pasa un día el Rubicón, eso es un hecho temporal, que no hace historia. Si al día siguiente el que pasa es César, eso sí

la hace. Pero precisamente porque ese hecho, en su significatividad, trasciende el tiempo y hace de ese instante lo «memorable», lo que siempre guarda la memoria.

6. Que el tiempo se mide por la entelequia, como el fin que viene «después» y en lo que se supera el «antes» potencial del que parte el movimiento, hace que percibamos el tiempo, más que como una mera sucesión, como un sentido. Para el genio de Laplace, que puede deducir todos los estados del universo desde cualquiera de ellos, ese tiempo no tiene sentido. Más que de un «antes» o un «después» se trata en él de un indiferente «delante» o «detrás». También para los griegos, que en los días malos en que no se creían dioses eran bastante pesimistas y desesperaban de que el tiempo fuese a terminar en otra cosa que no fuese la muerte y el Hades lastimero, entendían el tiempo desde el espacio recorrido como periodo o ciclo. Y también entonces como algo indiferente y siempre repetido. Es como si se quisieran consolar de que al morir se perdían nada. Pero los judíos dejaron de entender así el tiempo. Y no es que tuviesen especial suerte a la hora de propagar una visión escatológica de la historia, sino que, más bien, transmitieron a la humanidad lo que cualquiera a fin de cuentas *quiere* entender y entiende: que el tiempo propiamente dicho se define por la entelequia y la forma, y no por la materia; que es el tiempo de la vida, y no de la indiferente posición de sistemas inertes; y que por tanto no es un mero transcurrir, sino madurar, paso a la actividad desde su negatividad. Y por tanto, ese tiempo está definido por un gradiente de perfección, y es entonces progreso. Así, la actitud adecuada ante él no es la indiferencia del reloj (o del Genio de Laplace), sino la espera. Como esperanza de su culminación, o como temor de su fracaso. ¡Ah, pero entonces sí entiendo a Aristóteles: ese tiempo sí es medida, a saber, de lo que falta para el fin esperado o el mal temido; o de lo que sobra desde la plenitud perdida!

### § 73. Otra vez la vida, *contra materiam*

Pero antes de entender qué es la muerte, es preciso entender que la vida es el esfuerzo mismo del ser contra la materia y sus signos. Contra el espacio: recogiendo la diversidad material de sus relaciones al menos en un perímetro corporal y proyectando después su actividad más allá de ese perímetro y extenderla mediante la agilidad y la rapidez hasta el límite infinito de la ubicuidad. Contra el cambio: tratando de fijar la actividad del ente como movimiento hacia su fin y haciendo de él crecimiento (en tanto que incorpora materia extraña en la propia mismidad) y

progreso (en tanto que efectivamente ese movimiento intensifica su actividad de ser en contra de las tendencias regresivas y decadentes de la materia). Por fin, contra el tiempo: tratando de fijar su ser en el instante, rompiendo la negatividad del doble éxtasis temporal en el bucle reflexivo del presente, que es soporte, bien que mínimo, de la identidad ontológica.

## TIEMPO E INTERIORIDAD

1. El resultado de esta lucha de la vida, y ya antes del ser, contra el espacio es la interioridad. Eso sí, una interioridad que, incorporando, se hace expansiva y se abre a lo infinito hasta hacer de todo, lo propio. Contra el cambio, la vida es lucha por la substancia, esto es, por permanecer en medio de lo variable y accidental: querer ser sí misma. *Conatus*, llama a esto Spinoza. Y contra el tiempo es la lucha más denodada de la vida, en la que propiamente emerge eso que empieza siendo memoria y terminamos llamando autoconciencia. Llegamos a ser nosotros mismos cuando descubrimos, y en la medida en que lo hacemos o podemos hacer, que hay un «yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Y entonces contemplamos y medimos el tiempo desde la eternidad. Eternidad no es otra cosa que la consumación reflexiva de la actividad. Y ahí es donde el movimiento y con él el tiempo termina, a saber, en la vida que triunfa sobre sus límites: en la buena vida.

## PRESENTE, REFLEXIÓN, CONCIENCIA

2. Estamos acostumbrados a entender el tiempo desde el punto de vista de la desprincipiación, como una especie de (des-) principio de irrealidad: «Y viendo como el presente / en un punto se es ido y acabado...», etc. Junto al sueño resulta así el hermano pequeño de la muerte. Pero esto es sólo una parte. Al igual que el movimiento, la idea de tiempo es ambigua, y no se entiende sólo desde la pura potencialidad. El tiempo no es sólo lo que pasa. Si así fuese no habría presente, que es ese bucle reflexivo, que acaba en sí mismo y que siempre se mantiene como «ahora». Es pues también una cierta continua eternidad, un *nunc stans*, que avanza hacia el futuro y retiene como memoria el pasado. Es pues una cierta *entelékhēia*, eso sí, de la que no disponemos (absolutamente), como cuando decimos que no nos queda tiempo, o que tenemos poco. Como por otra parte —y eso es también el tiempo— tampoco disponemos de la vida misma. Pero sin esa actividad refleja en la que el Yo se constituye, *überhaupt*, como un cierto absoluto, por lo mismo que no

habría presencia, no habría tampoco presente, ni historia, ni memoria, ni tiempo. Complicado, pues, esto del tiempo, como todo lo que tiene que ver con la autoconciencia.

## § 74. Vida y reflexión

La diferenciación de un medio interno con membrana capaz de intercambio osmótico con el medio externo; el desarrollo de un núcleo garante de la identidad celular; la diferenciación interna (crecer hacia dentro) y especialización de la actividad de las partes, en la forma de un desarrollo orgánico capaz de integrar en una actividad idéntica la función de tejidos y órganos diversos; la capacidad de regular la propia actividad en función de los cambios del medio y de dirigir el movimiento propio más allá del límite del espacio; la integración de la propia actividad mediante el desarrollo de un sistema cada vez más integrado de información y control; la capacidad de mantener una actividad con independencia energética de la temperatura exterior: son todos signos de una actividad que mantiene su identidad frente a la distensión espacial y temporal, frente a la diversidad material, frente al cambio, mediante el constante refuerzo de sí misma. A esta actividad que se muestra así como la propia de un sujeto que de este modo incrementa su carácter substancial, a esa actividad que termina reflejamente en sí misma, es a lo que llamamos vida.

DE CIENCIAS, MAPAS Y PAISAJES

1. Una de las catástrofes culturales de nuestra civilización clásico-cristiana ha sido, junto a la ruptura entre la conciencia religiosa y la autoconciencia filosófica y moral, el divorcio, seguramente paralelo, del saber científico respecto del filosófico. Es absurdo: algo así como suponer que si Aristóteles viviera entre nosotros no iba a entender a Newton, o que no iba a llevar a sus hijos al médico ni subirse en los aviones (bueno, ahí tendría ciertas dificultades, por aquello del lugar natural, pero yo también). Es innecesario: porque ciencia y ontología resultan de dos usos distintos de la capacidad racional: analítico y cuantificador el uno, sintético y reflexivo el otro, que no se estorban, ni convergen ni divergen, sencillamente porque, valga la metáfora, recorren el mismo camino, o mejor autopista de seis carriles, en la misma dirección pero en sentido contrario. Y es sumamente inconveniente: para la filosofía porque, en la medida en que ignorase la ciencia —no se me ocurre quién ha

hecho algo así—, se quedaría sin material para la reflexión en que consiste; y para la ciencia porque su labor analítica quedaría desconectada de las referencias que permiten su totalización. Respecto de un territorio, la filosofía sería un mapa sin detalles ni fotografías, y la ciencia una guía de viajes sin mapa. Tan no funciona que en cuanto echó a andar la Nueva Ciencia, a partir de su desprecio de la tradición filosófica y muy concretamente de Aristóteles, tuvo que reconstruir de nueva planta una ontología. Eso sí, a la medida de las exigencias metodológicas del nuevo saber. Pero eso fue catastrófico, porque entonces se hace una ontología del revés, por ejemplo, materialista, sensualista, cuantitativista; pero elevada a ontología en el correspondiente «ismo», que se hace, más que totalizador, excluyente. Eso sí, pese a la catástrofe que resulta de convertirla en guía hermenéutica de la totalidad, la ciencia continúa avanzando en su (-s) territorio (-s) propios. Pero estoy convencido de que menos de lo que sería posible. Es más, en determinados ámbitos, como el de la cosmología, la física de partículas, o las neurociencias, la ciencia parece sobrada de material protocolizable, y falta de orientaciones que abran paso a nuevas síntesis. La ciencia necesita paisaje, y eso es lo que da la filosofía; y probablemente está sobrada de la ontología positivista que, con el tiempo, en su nombre han ido elaborando filósofos alternativos a lo Bertrand Russell. Y en ningún sitio se echa esto más en falta que en la biología. Pretender entender el fenómeno de la vida como un mazo cuasi infinito de series causales lineales, termina en el correspondiente e insuperable embrollo. Y al final se pretende entender qué es la vida a partir de la expresa exclusión de todo lo que constituye como tal a la vida misma, a saber, la actividad refleja.

## SABIDURÍA Y MÍSTICA

2. Son múltiples las formas de sabiduría que promueven la renuncia a ese afán reflexionante, a la pasión autoafirmativa. El gran divulgador entre nosotros de este antivitalismo ha sido Schopenhauer. Para él toda posible salvación pasa por la renuncia a la mismidad, a la apariencia de individuación, a la pretensión de la voluntad de hacerse absoluta en la forma individual. Así pretende Schopenhauer ser portavoz de las filosofías orientales, que son las grandes abogadas del antivitalismo y la mortificación. Pero esa influencia antiindividualista es muy anterior. La vemos en el mundo griego en los cultos místéricos, en los que se una la orgía a la aniquilación. Por ejemplo en los ritos «pánicos». Pero también, más filosófica, en la escuela cínica de Diógenes, el del tonel; y en los cultos de Heracles, el de los trabajos y esfuerzos. En los judíos en los esenios. Y por último en el mundo cristiano vemos cómo esta influencia eclosiona en el



movimiento monástico, por un lado; y por otro en la devoción a los mártires, que no pocas veces se consolida, al borde mismo de la ortodoxia, en la exaltación del martirio, por ejemplo en los escritos de Tertuliano. Hasta qué punto las vías ascéticas no terminan en un éxtasis nihilista que tiene mucho de autoaniquilación, es algo de lo que caben dudas en las propuestas místicas de Meister Eckart y San Juan de la Cruz. Sólo el constante recurso en éste al símil erótico, siguiendo el simpático modelo del *Cantar de los Cantares*, nos permite cuestionar que no se trata en la unión mística de una disolución de la vida en el abismo de la totalidad, en cualquier caso más allá de toda posible reflexión. Según estos modelos, la sabiduría sería algo así como recorrer hacia atrás el camino de la evolución, tanto filo- como onto-genéticamente, haciéndonos niños, volviendo al seno materno, y en último término a la madre tierra, al polvo del que procedemos (y, hay que añadir, del que nunca deberíamos haber salido, mejor, del que sólo salimos como una vana ilusión en la que por un instante pensamos que merecemos seguir siendo).

## § 75. La vida y la muerte

Decir que la vida es lucha contra la dispersión material precisamente como un proceso activo de «incorporación» contrario a la descomposición, es lo mismo que decir que la vida es una lucha contra la muerte. Mejor dicho, la muerte es el último signo de la materialidad, el triunfo último de la inidentidad y desformalización. Por eso, su anticipo es primero el tiempo, que impide fijar la vida en la identidad refleja de la presencia (instante presente), y luego la decadencia, como alejamiento paulatino y a la postre definitivo de la perfección formal. Por eso el tiempo termina victorioso en la muerte y la descomposición, como si la vida fuera una ilícita pretensión de lo finito, un vano intento. Se junta aquí el lamento de Segismundo con el primer texto filosófico de Anaximandro: «de dónde todo procede allí tiene todo que volver, pues todas las cosas pagan una a otras justicia según el orden del tiempo». La muerte es, en efecto, la victoria de la termodinámica, del no ser, de la indiferencia y de la nada.

A VECES LA MATERIA TRIUNFA SOBRE EL SER

1. La muerte es el triunfo de la materia sobre el ser, o sobre la vida que es lo mismo. (La vida es el ser en su explícita forma de activa reflexión.) Muerte y vida, no son pues «estados» que se suceden, sino casi mejor dimensiones por así decir dinámicas de la realidad;

algo así, sí se quiere, como «tendencias», ascendente y descendente, definidas por un gradiente de actividad refleja, de emergencia substantiva. Aunque propiamente hablamos de muerte cuando esa substantividad hace crisis y colapsa, la muerte es compañera inseparable de la vida ya en su mismo origen, allí donde esa vida tiene en efecto un origen, es decir, emerge como actividad de una potencia y está entonces ligada insuperablemente a los límites de la corporalidad.

#### NECROFILIA MODERNA

Una visión antimetafísica y analítica de la realidad, que se consagra en una ontología materialista y que no entiende la substantividad sino como reto a su afán deconstructivo, no solamente se hace incapaz de entender la vida como fenómeno absoluto, valioso en sí mismo, sino que necesariamente tiende a una gnoseología que sólo accede a sus objetos en la forma de descomposición. Eso es necrología. Las cosas se entienden en su forma cadavérica, reducidas a polvo, dispersas en la indiferencia final. Por eso, el mundo post-cartesiano se hace mecánico, inerte, y a la postre desierto habitado si acaso por autómatas y en el que *ad limitem* se realiza la forma final de la máxima entropía. No es nada extraño que el materialismo haya desembocado últimamente en una cultura de la muerte, en la que la vida, tanto en su origen como en su final, se percibe como algo que disturba, cuando no como agresión —del propio cuerpo, por ejemplo—, que debe ser resistida, y en cualquier caso como algo de lo que podemos disponer a conveniencia. Digna es ahora la muerte, no la vida; y «vital» se ha convertido en adjetivo adecuado de «testamento».

#### ¿POR QUÉ NOS HACEMOS VIEJOS?

3. Hay muchas manifestaciones de «mortalidad». Por ejemplo: todo lo que es potencial, puede ser movido por otro, y ser objeto de una actividad ajena que tiene, de una u otra manera, forma de violencia. Por eso, todo lo corporal es vulnerable; lo cual es signo de que, por su finitud, la forma nunca absorbe del todo a la materia. Toda vida finita, en su corporalidad, tiene al menos un «talón de Aquiles». Pero incluso allí donde, en la medida de su actividad, la forma impregna dinámicamente la materia y, convertida en alma, se hace principio de un movimiento propio, esa síntesis materio-formal no es perfecta. Lo que se traduce, entre otras cosas, en que la forma es insuficiente respecto de su propia actividad. El que haya «semovientes» es manifestación del triunfo de la vida. Pero la insuficiencia formal se manifiesta en que todo ente se «gasta» en su actividad. No hay *perpetuum mobile*. La zarza que arde sin consumirse es, por

eso, la imagen de la divinidad; y de ahí para abajo todo movimiento es en sí mismo insuficiente y necesita «material combustible». Por eso, la vida puede convertir su energía en automovimiento, pero su límite se muestra en que, aunque la transforme y convierta en actividad y manifestación propias, esa vida no es autárquica y requiere la energía ajena; es así al menos material si no formalmente dependiente. Además, la insuficiencia formal hace que la síntesis material sea un límite positivo, por así decir inalcanzable o «regulativo» en el sentido kantiano. Y por eso también la corporalidad es un límite negativo en el sentido de que tiene que ser superado. La consecuencia es que la vida «es dura», o que «cuesta trabajo», a saber, como se expresan los deportistas, «estar en forma». Hacer de la propia forma lo disponible requiere «tenerla a mano» como un «hábito» dinámico, como una fuerza o «*virtus*». La vida, pues, se mantiene, siempre con cierta dificultad, en el constante ejercicio de sí misma. Sólo así y siempre sólo hasta cierto punto, triunfa la vida, que es la forma, sobre la materia. Por último, esa insuficiencia formal, por el simple hecho de darse, porque la vida no es infinita, se sostiene en un equilibrio, que no sólo es inestable sino a la postre inviable. Por eso, la vida, no sólo gasta energía, sino que se desgasta... y agota. Este desajuste material se manifiesta en el tiempo, del alguna forma es el tiempo mismo. Y su forma general es el envejecimiento, que afecta a todo lo que es forma en materia, desde los coches a los muebles, a los trajes, a las casas; y por supuesto muy especialmente a todos los seres vivos, para los que el paso del tiempo, que al principio es tendencia a la plenitud, pronto se convierte en decadencia y termina en destrucción y muerte.

## § 76. Reproducción y evolución

Y sin embargo, la victoria del tiempo y de la muerte sobre la vida es aún prematura, pues ésta tiene la capacidad de reproducir su mismidad, de reproducir-se, proyectándose así, de algún modo, por encima del límite de su caducidad. Así, la vida se perpetúa, decimos, por encima del tiempo y de la muerte. Y entonces también por encima de los límites de la forma propia. De este modo, y precisamente a través de la muerte, pero por encima de ella, la vida entra en un proceso infinito de autosuperación, en el que en la pluralidad de las formas de vida reproduce la perfección de lo absoluto, del Primer Motor y Fin Último. La evolución es la forma en la que en un progreso infinito la vida reproduce en la pluralidad ascendente de sus formas e individuos particulares la perfección de la actividad pura, superando así el límite

de su potencialidad, de su materialidad, y en último término de su caducidad como individuo. La evolución es la forma biológica de trascender la materia, la vida misma de la naturaleza.

## AMOR Y GÉNERO

1. A estas alturas debería estar claro que carece de sentido decir que es la materia lo que evoluciona. Es evidente que la única tendencia material es a la descomposición, a la desintegración, a la entropía máxima. Lo que evoluciona es la actividad formal; y del mismo modo es la actividad formal lo que se reproduce en la diversidad de sujetos materiales. Por eso, se puede decir que en la reproducción, los individuos trascienden el tiempo y su propia caducidad al convertirse de algún modo en agentes de la especie. Así, por ejemplo, el amor puede ser muchas cosas, y en todas sus formas busca la identidad substancial de su objeto, que es más bien sujeto y substancia. Pero el atractivo sexual es muy humillante, en el sentido de que se dirige a las formas del tipo. Para convivir uno puede buscar la exquisitez erótica del individuo: «vivir en los pronombres»; pero con vistas al intercurso necesario y suficiente para la reproducción biológica, lo que se busca es lo genérico, en su máxima vulgaridad: un «tío» o una «tía»; y eso... «formas».

## EVOLUCIÓN Y «NICHOS» ECOLÓGICO

2. La evolución, tal y como la entendemos, incluso en el orden biológico, tiene poco que ver con Darwin, que presenta más bien una teoría de la variabilidad inter-específica, guiada por la idea de adaptación. Se trata otra vez —aunque sea cogiendo el símil por los pelos— de la cultura de la muerte: todo evoluciona a la busca de su «nicho» ecológico. Pero si la vida fuese esencialmente adaptación, ajustarse al medio; si «*to be fit*», fuese en esencia «*to fit in*», y toda «*fitness*» fuese mimética. Entonces «*the survival of the fittest*» sería lo mismo que disolución de las especies en su medio natural. Pero no ocurre así. La evolución biológica supone más allá de la simple variabilidad específica, la «emergencia» de formas «superiores» cada vez más diferenciadas. Volar no es una forma de adaptación, sino, justo lo contrario, de elevarse sobre el medio y dominarlo. La Escuela de Frankfurt lo ha visto mucho mejor, al entender que la idea ilustrada de progreso, en cuyo contexto más general se enmarca la de evolución, arranca de la ruptura de esa relación mimética con la naturaleza. La relación de la vida con su medio es siempre polémica, un *struggle for life*.

## REPRODUCCIÓN VS. TIEMPO

3. La reproducción biológica es la forma que tiene la naturaleza para luchar contra el tiempo y su decadencia. De hecho, en ciertas culturas, muy ligadas por cierto al culto de los antepasados, reproducirse y perpetuarse se hacen verbos sinónimos. De hecho, el zenit formal de las especies, lo que podríamos llamar la plenitud biológica, se alcanza en el momento de —valga la metáfora deportiva— pasar el relevo, es decir, en el momento de máxima fecundidad. A partir de ahí viene la decadencia; o como se expresa poéticamente el lenguaje ordinario en una metáfora de significado casi inmediato: el marchitarse. Pero en la medida en que, como vamos viendo, la forma específica es un modo de representar la pura actividad de ser, esto es, es el modo que tiene cada cosa de parecerse a Dios (iplatonismo puro!), ese linaje que en la reproducción se hace perpetuo, se convierte en un horizonte de infinito perfeccionamiento. Cada cosa «hace lo que puede» por imitar a Dios. Y «puede» mucho más si logra trascender su finitud temporal. Ese paso de la autoconservación individual al perfeccionamiento más allá del límite específico, es lo que llamamos evolución. Es la forma que tiene de imitar a Dios la naturaleza en su conjunto, sustituyendo el tiempo por la historia, aunque sea aquí de momento sólo «historia natural».

## MORTALIDAD Y APELLIDO

4. En el ámbito humano ese trascender el tiempo y la decadencia personal tiene lugar en la familia. No es un simple *life style*: es la forma que tiene la vida individual de superar la muerte. De este modo, aparecen en todas las culturas en periodos juveniles de su desarrollo la visión aristocrática en la que la identidad, recibida por vía genética directamente de los dioses, se desenvuelve en un horizonte de perpetuidad, en el que el individuo supera la muerte en la infinita reflexión que representa el apellido, la «*gens*». Entenderse a sí mismo, hasta la raíz del propio ser, como *Escipión* o un *von und zu Turnstein*, es una forma de ser inmortal.

## PROGRESO

5. La generalización de este horizonte de trans-temporalidad familiar puede recibir ahora múltiples denominaciones. En Grecia es la «*polis*»; pero es más clara la conexión biológica en Roma, donde la *civitas* constituye el horizonte común de las familias, en el que cada individuo puede garantizar a su descendencia las condiciones de una prosperidad anclada a lo divino por los antepasados y abierta en el futuro a un infinito perfeccionamiento. Es Cicerón el primero que entiende como progreso este encadenamiento en el tiempo de

las generaciones, de modo que las últimas cabalgan sobre los hombros de las que le preceden. Y ello tiene lugar en el ámbito político de la República. Tras el paréntesis medieval, en el que se entiende el tiempo como simple espera, los humanistas recuperan esa idea ciceroniana, desde la que se interpreta ahora la visión escatológica judeo-cristiana, para cuajar en la idea ilustrada de la civilización como progreso. Lo que es la evolución para la naturaleza, es ahora ese progreso para la historia de los asuntos humanos: la prosecución de una infinita perfección; la realización del Reino de Dios, del Paraíso, en la tierra.

## § 77. Materia y particularidad

Hemos visto que la materia es un (des-) principio de in-identidad. ¿Qué sentido tiene entonces que la tradición filosófica afirme también que la materia es principio de individuación? Se trata en mi opinión de una cuestión compleja y en medida importante confusa. Individuación quiere decir en el contexto platónico (en el que también se mueve Aristóteles a este respecto) particularización, paso de la generalidad universal e ideal del predicado, a la concreción del sujeto. En este sentido, la situación espacio-temporal de una cosa, su determinación por la *materia signata quantitatae* al aquí y ahora, constituye efectivamente la determinación individual, la particularización de la cosa en tanto que *res*. Ahora bien, concluir de aquí que la materia fuese el principio de individuación, dándole la responsabilidad sobre el carácter deíctico, subsistente y substancial del ente, sobre el «*tode*» del *tode ti*, sería hacer de la materia principio de substancialidad, entendiendo la subsistencia como el resultado de una restricción negativa del ser.

A REY MUERTO, REY PUESTO

1. La relación entre individuo y género, además de un problema filosófico, es un drama existencial. Como el que se da entre padres e hijos, de modo que la vida de estos es la muerte de aquellos; o entre el soldado y el regimiento, o la patria, cuya vida se sustenta en la heroica muerte de lo que sólo es entonces «carne de cañón»; o entre el «héroe rojo» y la clase trabajadora, cuya victoria revolucionaria como afirmación genérica de humanidad redime en la especie liberada el sacrificio del individuo. De ahí que en la historia de la tradición metafísica, marxismo incluido, el individuo haya tendido

a considerarse a sí mismo como «prescindible», *expendable* en inglés. Y por tanto es perfectamente coherente atribuir a la materia como principio de imperfección formal la determinación «restrictiva» de la individualidad. El giro copernicano en este asunto, que deja chica a toda otra revolución intelectual, tiene lugar en el cristianismo, cuando el «conviene que un hombre muera por el pueblo», que dice (y ejecuta) Caifás, se hace, con la resurrección, redención, no del género, del pueblo o de la Iglesia o asamblea, sino de cada individuo. Resulta así esa síntesis de esencia, sujeto e individuo, que realiza la teología patristica, recogiendo, del teatro primero y de los foros legales después, el término de «persona». Es la persona, que Boecio define como «substancia individual de naturaleza racional», la que verdaderamente es. A partir de la patristica, lo que va a tener dudoso status ontológico va a ser el género más que el individuo.

*PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*

2. Aristóteles, en su comprensión de la substancia se mueve en una tierra de nadie. Y sostiene una posición a la postre inestable, como si la tesis ontológica que proclama la primacía de la substancia individual, no lograra apoyarse en una visión cultural que no termina de proporcionar los recursos representativos que esa tesis requiere. Frente a Platón, el Estagirita entiende bien que la *ousía*, lo ente del ente, es «esta» realidad que inmediatamente se da y abre a la experiencia sensible. Pero entonces, el principio responsable de la individuación tendría que ser el mismo que el de la identidad substancial, que es la forma, muy especialmente allí donde esa forma es alma. Más concretamente, una vez que Tomás de Aquino distingue el *actus essendi* como la última resolución de toda perfección formal y a la postre ontológica, el *esse seu actus essendi*, por lo mismo que es «*ipsum esse*» (e incluso, en su misma irrestricta perfección, «*Ipsum esse subsistens*»), tendría que ser el principio de toda «mismidad». Ser, ya lo hemos visto repetidamente, es «ser sí mismo», substancia; y por supuesto, «este ente que es algo», es decir, individuo. Pues bien, no es así. Y tanto Aristóteles como Santo Tomás atribuyen a la materia «*signata quantitatae*» la responsabilidad de la diferenciación, de la restricción al tiempo y al espacio, al aquí y al ahora, que parece constituye la individualidad. Sigo pensando que no tiene sentido. ¿Quiere ello decir que el alma inmortal, capaz de actividades puramente inmatriciales, no es un individuo? Eso piensa Averroes, pero evidentemente no el de Aquino. Tampoco concluye que los ángeles, que son formas puras, no sean individuales. En consecuencia, podríamos hablar de un resto no inte-

grado de logicismo, que entiende aún la individualidad como imperfección. A no ser que reformulemos la teoría. Y habría que decir entonces que aquí «individuación» se dice *duplíciter*. En primer lugar, como identidad substancial diferencialmente propia de cada ente. Y entonces el principio de individuación es la actividad *misma* del ente. Así, por ejemplo, un óvulo fecundado, aunque forme todavía parte del cuerpo de la madre y se integre materialmente en ella, en virtud de su actividad es un ente constituido en una identidad refleja diferente; y por tanto un individuo distinto, que tiene vida propia aunque aún no haya desarrollado un cuerpo propio. Pero en segundo lugar, esa identidad, en tanto que realiza imperfectamente la perfección formal, tiene también un modo diferencial de imperfección. Dos hombres (especie humana) constituyen dos formas diferentes de ser, si se quiere de ser «lógicamente» lo mismo; a pesar de lo cual sigue siendo su vida misma lo que los distingue. Pero ahora, en virtud de que ninguno de los dos agota la perfección de su esencia, uno de ellos es mujer y el otro varón, por ejemplo. En cuanto a su perfección esencial siguen siendo lo mismo: ninguno es más hombre que el otro; pero no en cuanto al modo de ser *imperfectamente* lo mismo. Mujer y varón son formas limitadas y diferentes de ser eso mismo que específicamente son. Su diferencia es corporal. Y en este sentido sí podemos decir que la materia corporalizada es la que determina diferencialmente a la substancia y es así *improprie dictum* principio de individuación.

## § 78. Determinación y autodeterminación

Más razonable parece la idea de Fichte según la cual el no-yo (que bien podemos asimilar a la materia aristotélica) es, y precisamente en su negatividad, principio de la determinación del Yo en tanto que se trata de un sujeto finito, limitado y pasivo; principio pues de la determinación del sujeto como efecto de la acción de causas extrañas. Hablamos de la determinación de algo como «cosa» material. Pero entendiendo esto como una contradicción en un sujeto que es por sí mismo activo y que no puede aceptar estar determinado por otro. Por esa razón, y en la medida de su capacidad activa, el yo *debe* transformar su circunstancia material, de algo dado, a algo querido por el Yo. Se transforma así también su determinación en *auto*-determinación, mediante un proceso infinito en el que el Yo debe superar su propio límite, dejar atrás su carácter empírico, hasta hacer del mundo el entorno ideal de su identidad subjetiva. Esto, llegar a



ser sí mismo desde la circunstancia particular determinada por su déficit ontológico, por su materialidad, es lo que todo ente pretende en su movimiento natural, intensificando así su original carácter de substancia.

YO Y LAS COSAS

1. Aunque parezca que nos desviamos, hay que llamar aquí la atención sobre la teoría de la «cosa» que Fichte recibe en herencia de la filosofía crítica kantiana, para transmitirla a su vez a sus herederos románticos y a través de ellos a la teoría de la cosificación que luego nos encontramos en Marx y en Lukàcs. La cosa es *Ding* (en alemán), porque está *be-ding-t*, esto es, sometida a condiciones («*Bedingungen*). Decir «cosa» y «lo condicionado» es lo mismo. Lo que significa que la «cosa» es lo determinado desde fuera por causas y principios extraños. Decir que todo es «cosa», sería lo mismo que decir que todo se explica acabada y suficientemente por «otras» cosas, y por tanto que toda racionalidad se dilucida analíticamente en el orden de la «coseidad». Cosas causadas por cosas, eso es la naturaleza; tal y como la entiende, dice Fichte, Spinoza. Semejante tesis, en toda su radicalidad ontológica, supone, insiste Johann Gottlob, un «materialismo trascendental». Pues bien, esta tesis no está lejos de la otra que hemos visto de que la materia es el principio de individuación, lo que equivaldría, en términos fichteanos, a decir que el Yo está determinado por el no-Yo. ¿Se puede decir? No sólo eso, es que hay que decirlo. Dicho de otra forma, el materialismo, la idea de que todo es lo que es por el lugar que ocupa en el complejo de relaciones exteriores que constituye la naturaleza, es un momento necesario en la comprensión de toda «*realitas*». Todo está materialmente determinado, en la medida en que es «cosa». Ahora bien, esa medida no es absoluta; y sobre todo, dice Fichte, está en contradicción con el más profundo principio que afirma la identidad positiva del Yo (y lo mismo podríamos decir de la substancia). Eso se plantea en la forma de conflicto: porque «yo soy yo»; y ello supone que tengo que transformar esa circunstancia natural en momento reflexivo de mi autodeterminación. Este planteamiento que Fichte aplica a la tensión Yo-no Yo, como energía de arranque de un proceso infinito de transformación del mundo, lo podemos generalizar ontológicamente a la relación actopotencia, de modo que se reproduce, en la cuestión que aquí nos ocupa, como una tensión entre la identidad substancial y la individuación material. Y esta es la tensión que se da entre *substantia* y *res*. Dirimir esa tensión, transformando la determinación empírica

en paso hacia un infinito proceso de autodeterminación, de emergencia y emancipación de la subjetividad, de liberación de la *Dinglichkeit*, de desarrollo del espíritu: en esto consiste la vida misma, como lucha de la libertad contra su restricción material.

YO Y NATURALEZA

2. Schelling —a pesar de todo incomprendido por su maestro— aplica estos principios fichteanos a la naturaleza en su conjunto, entendiéndola como el reino de la polaridad (de la acción y reacción, de sensibilidad e irritabilidad, de lo positivo y negativo, de producto y productividad). Él mismo insiste en que esa dualidad es necesaria para que exista la reflexión, que sería pura indiferencia si no volviese en sí desde lo contrario de sí misma. Pero hay que exigir a Schelling una matización: la dualidad, la tensión, la lucha y el afán, tan definitoria como es de la vida misma, no es la última, mejor, la primera palabra. O dicho de otra forma, hay una jerarquía en la fundamentalidad por la que la naturaleza es *originalmente* reflexión; de modo que la determinación es tal, sólo cuando efectivamente, al final, resulta ser momento de un proceso de autodeterminación. Éste es el paso que se negará a dar Schopenhauer, para el que toda individuación es en la naturaleza un falseamiento y usurpación, condenada al final al fracaso; o antes Spinoza, para quien la reflexión es resultado, según el atributo del pensamiento, del curso necesario de la naturaleza en su totalidad (Para ninguno de los dos tiene sentido una visión evolutiva y progresista de la naturaleza y de la historia.). De este modo, la reflexión que no es original, es «reflejo» de un proceso extraño. Y no es eso lo que pretende Schelling, sino efectivamente, como Fichte, mostrar también en la naturaleza que el espíritu como actividad que se pone a sí misma, no puede asumir su negación sino dejándola atrás en un proceso en el que la circunstancialidad empírica del acontecer se convierte en expresión de una original mismidad. Lo dicho: haciendo de toda determinación, autodeterminación; y superando así el sentido negativo de las mencionadas tensiones.

## § 79. Identidad y diferencia

Ganamos así una plataforma desde la que abordar otro decisivo problema de la ontología clásica. Por lo mismo que no es, *stricto sensu*, principio de individuación (lo es el ser como actividad de un ente subsistente), la materia tampoco es el principio de la diferencia, porque ésta no es resultado de un déficit onto-

lógico. La diferencia no es un no-ser, sino un carácter trascendental del ente por el que todo lo que es, y en tanto que es, es un absoluto (*horistón*, dice Aristóteles), un sí mismo formalmente diferenciado e inconfundible con cualquier otro. La diferencia es el carácter propio de lo que subsiste, es decir, de lo que es por sí en la forma de un sujeto o substancia. La diferencia es lo mismo que la identidad, y no su alternativa. Sin embargo, es cierto que en la medida de su límite ontológico, la diferencia, que es una perfección, está por así decir coloreada o afectada por la materialidad, y es entonces una «determinada» diferencia, en el sentido de la particularidad negativa de un punto de partida.

LAS PURIFICACIONES DE EMPÉDOCLES

1. Uno de los grandes dramas, sino el mayor, de la historia del pensamiento occidental, se plantea en *Las Purificaciones* de Empédocles. En este poema se formula la tesis, en cierta forma implícita en múltiples planteamientos morales, de que el origen de la diferencia es una fractura del ente respecto de su original fundamento, de modo que la pluralidad tiene como punto de partida la discordia. Dicho de otra forma, lo que el ser tiene de propio en cada cosa, en el sentido de diferente del de todas las demás, es, por así decir, un pecado. Y en el pecado está la penitencia, porque para el ente, afirmar de este modo su carácter diferencial, es afirmar su propia negatividad, esto es, la ruptura del nexos original que lo liga al propio fundamento. Esa riqueza dispersa, es riqueza gastada, y a la postre pobreza. De este modo, lo que describe Empédocles respecto de la relación principio-principiado, es lo mismo que en nuestra tradición cristiana describe la parábola del hijo pródigo. Porque esa lejanía del origen, de la propia casa, por lo mismo pone al descubierto el vacío en que consiste esa posición diferencial, y se convierte en anhelo del principio, en *hóresis* y *eros*, en vuelta a la casa del Padre. La discordia se hace amor, y se inicia el retorno, el cierre del ciclo, como vuelta a ese origen. Pero entonces también como regreso a la indiferencia. El que se ensalza será humillado, y al revés. Ese camino de vuelta es renuncia y mortificación; y a la postre disolución del propio y pecaminoso yo, y recuperación extática de lo sublime mediante la disolución en la vida del principio: «quedeme y olvideme: / el rostro recliné sobre el amado». Y ahora la cuestión es si esto está bien planteado, a saber, si la diferencia es el pecado original ontológico.

2. Creo que estamos ya equipados para dar una rotunda respuesta negativa a esa cuestión. La diferencia no es la afirmación de una imperfección. (Eso es el pecado.) Sino una determinación constitutiva del ente en cuanto tal. Porque el ente es actividad que emerge reflexivamente, afirmándose como sujeto en la diferencia. Dicho de otra forma: en el límite final de su perfección, que vemos por ejemplo en los mamíferos superiores, con un sistema nervioso centralizado de alto desarrollo, ser es vivir, y vivir es diferenciarse con tendencia a la personalidad. Ser, actuar, vivir, madurar, desarrollar una personalidad, comunicarse desde ella, representar la propia identidad en los actos en los que se realiza el sujeto: es una línea ascendente de perfeccionamiento ontológico. El ente en cuanto ente, es diferente. Y por lo mismo, ya lo veremos, decir: «tú eres distinto», no es un reproche, sino una declaración de amor.

¿ES LA TRINIDAD UN TRASCENDENTAL?

3. Siempre se ha hablado del misterio insondable de la Trinidad, como algo inalcanzable para el entendimiento humano. Es cierto, y no voy a negar yo que la vida interna de la Divinidad no supere infinitamente los límites de la razón humana. Pero, no sé, algo se trasluce en el uso elemental de la razón. Y si parece «lógico» decir que «no es bueno que el hombre esté sólo», esto es, si entendemos que la vida es de suyo comunicación entre los diferentes y algo que pide ser compartido, no sé por qué iba a ser más inteligible un Dios solitario. Si es actividad reflexiva, Dios es sujeto y persona, y ello quiere decir que es diferente. Y lo es en sí mismo, y no frente a otro ente que lo limitase negativamente. Luego genera íntimamente sus propias diferencias y relaciones. Lo original no es, como dicen los pitagóricos, Plotino o los filósofos árabes, el Uno, sino el Dos. Y como no hay Dos sin Tres (los de la relación y la misma relación en sí), la Trinidad es la esencia numérica de un ser que es en sí diferente y perfecta comunicación, esto es, identidad substancial en la diferencia personal. Es lo que Fr. Schlegel llamaría, medio en serio medio en broma, una deducción trascendental de la Trinidad.

## § 80. Carácter y originalidad

La síntesis de substancia y materialidad es lo que en el mundo de la representación artística llamamos «carácter», y se trata de algo así como la reproducción relativa de lo absoluto, o la deficitaria realización de lo perfecto. Como cuando Peter O'Toole re-

presenta a Shakespeare, o como cuando se divisa un vasto paisaje desde la perspectiva de una angosta ventana. El arte reproduce la perfección de su forma, por ejemplo; o la multiforme perfección del ser mismo. Dicho en lenguaje teológico: refleja la gloria misma de Dios, desde (mejor que según) la particularidad de su determinación material. Es decir, refleja lo perfecto desde la imperfección, o representa relativamente lo absoluto, precisamente en la medida en que dinámicamente deja atrás ese límite material. Lo característico no es una sanción de lo defectuoso, sino el sello que deja en lo perfecto el límite material que así se deja atrás. Nadar es la forma que tienen los peces de dejar atrás su inercia material y llegar a todas partes; los pájaros lo hacen volando. Son las dos imágenes características de la libertad, formas diversas de superar el lastre corporal y la determinación material; y así representaciones peculiares de lo absoluto, imágenes relativas de la divinidad.

1. Creo que ya hemos dejado claro que la diferencia es una perfección ontológica. Pero esto requiere enormes matices, porque, como hemos visto, la individuación se puede entender como subsistencia e independencia (y entonces es el *actus essendi* su principio), pero también como limitación ontológica de lo específico. Por ejemplo: los oceanógrafos identifican las ballenas por las muescas —que son en realidad cicatrices— que tienen en la cola. Y ahí vemos cómo la determinación es una restricción ontológica, algo del no-Yo. Como cuando uno se «distingue» por ser varón o hembra, blanco o negro; cuando uno es, por ejemplo, «el de la cicatriz en la frente», o «el tuerto de la derecha». Muchas veces, «diferencia» no es lo mismo que «distinción», en el sentido distinguido y aristocrático del término. Una vez más, nos vemos aquí remitidos al límite positivo de la infinita perfección y al límite negativo de la imperfección: la actividad del ser, el uno; y la materia, el otro. Y los dos, a su manera, determinan el ente.

#### DEFECTO Y CARÁCTER

2. Ya hemos señalado en qué sentido la actividad de ser determina el ente y lo constituye como subsistente. Pero también es importante reconocer la función, si se quiere particularizante, más que individuante, del límite material. Y esto es lo que llamamos aquí carácter, en el sentido de que es precisamente esa limitación o defecto formal lo que «caracteriza» al ente. En ese sentido, lo más «propio» de cada cosa parece ser un cierto «defecto». Pero hay que matizar. Porque propiamente el carácter es más bien la síntesis, por

así decir, entre los dos límites señalados: no tanto la potencia material «en sí», sino esa misma, en tanto que se deja atrás en la actividad que la supera. Lo característico no es ser cojo, sino *andar cojeando*, o hablar con acento, o ser hombre desde la insuficiencia diferencial que es la virilidad o la feminidad, etc. Lo característico está en la tensión dinámica en que la vida misma, el ser, consiste, desde la materia a la forma, desde el límite material que particulariza, a la forma que especifica y define el modo de ser, a saber, de ser sí mismo; es decir, el modo de subsistir. Por eso, la individualidad no es un estado, sino un movimiento, diverso en el punto de partida y convergente en el de llegada. Como ser hombre desde la virilidad o la feminidad; desde las características propias —que son también vicios— del piel roja, del chino o del noruego. La individualidad, definida por lo límites materiales, es el modo dinámico de superarlos. Y esta superación, este dejar atrás nuestros defectos, es lo que llamamos carácter.

#### ONTOLOGÍA SYN-PHÓNICA

3. Podríamos hablar aquí de una ontología «syn-phónica». Si nos hicieran oír una tras otras cada una de las partituras de los distintos instrumentos de una con-posición o syn-phonía, nos parecería que todas son, en efecto, defectuosas. Es como si a las mónadas leibnizianas —cada una un *point de vue* de la totalidad— les faltase algo esencial de cada una de ellas, precisamente la totalidad de la que son perspectivas. Así podemos decir que cada realidad refleja la totalidad, pero mal, en el modo de una ausencia que lo es también de sí misma. De este modo, sólo en el con-junto es cada cosa lo que es, porque su substancialidad es la forma característica de reproducir el todo. Por eso —sólo hasta cierto punto cambiando de tema—, nunca me ha gustado la idea de que la libertad de cada uno termine donde empieza la de los demás. No somos versos sueltos, tampoco piezas de una maquinaria. La función general no viene impuesta desde fuera, como una energía extraña, sino que la comunidad es la vocación en la que toda realidad confluye. Quizás nuestra libertad comienza donde termina, no acaba sino se consume, las de todos los demás. En fin, efectivamente, es algo bastante complejo, en particular, pero en conjunto suena precioso: es la syn-phonía del ser.

### § 81. En qué se parece todo a Dios

Vimos que Dios es «el que es», o más bien un «Yo soy», Yahvé. Lo que dice el verbo ser es la actividad, que genera la diferencia sin dispersarse en ella y mantiene así su identidad en la

forma de reflexión. El ser dice la actividad que mantiene idéntica la diferencia. Esa identidad de lo diferente, que es apropiación de lo diverso, recibe en el lenguaje ordinario numerosos nombres: riqueza, por ejemplo, o abundancia; o si atendemos a su carácter dinámico, fecundidad, exuberancia. Y este ser como actividad refleja infinita, que termina en, o limita con, sí misma, es en Dios nombre propio: *Ipsum esse subsistens*, el ser que es substancia de sí mismo. Y se da en los entes finitos como algo «*in aliquid receptum*», esto es, según una forma que por un lado restringe negativamente esa actividad, pero que en tanto forma de ser es efectivamente la forma de parecerse a Dios que tienen los entes, esto es, de ser ellos mismos una actividad refleja que mantiene la identidad en las mismas diferencias que genera.

¿VUELA DIOS?

1. ¿Tiene sentido decir que Dios «vuela»? Seguro que no, pues volar es moverse, lo que carece de sentido en quien como Dios está más allá de toda limitación espacial. Sin embargo, decimos «voy volando» cuando queremos señalar efectivamente que el espacio no es límite para nosotros. Desde Ícaro a los hermanos Wright, volar ha sido imaginativamente la forma de dejar ese límite espacial (estar aquí, y *no* en cualquier otro sitio), y es de alguna forma algo divino. Y así tiene alas Pegaso, los ángeles y el velero bergantín. Y volver con Dios es «ascender a los cielos». En cualquier caso, el vuelo es con toda evidencia la forma que tienen los pájaros de parecerse a Dios. Por supuesto, la de los peces es nadar. Y la de cada ente es su actividad propia o formal; que es el modo específico de superar su límite material. El hombre no vuela, ni nada; pero piensa: Y entonces, al final, termina nadando y volando, o al menos cruzando cielos y surcando mares.

2. Una y otra vez es necesario insistir en la ambigüedad del principio formal, que por cierto da lugar a una, solo aparente, divergencia entre la doble función que le atribuye Aristóteles y Tomás de Aquino. Para Aristóteles la forma supone perfección, es el principio activo y determina al ente esencialmente. Para Santo Tomás, y todavía más para los tomistas que quieren acentuar el sentido diferencial de su pensamiento frente a Aristóteles, la forma es, por el contrario, cuasi potencial; e incluso dice imperfección, al menos en el sentido de que restringe la infinita perfección del «*ipsium esse*» a la determinación esencial. Esta determinación se entiende en el sentido que llevará después a decir a Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*. Yo entiendo que se trata aquí, más que de una

esencial divergencia, de una diferente «sensibilidad». Para el hombre griego la divinidad era algo extraño, confuso, lejano y al mismo tiempo presente en su dispersión en el orden natural. La *physis* era de algún modo, o al menos tenía que ver con, esa presencia de Dios. Y en esa consecuencia, la determinación formal es algo positivo. Como hemos visto, la forma de cada cosa es, no sólo el modo de parecerse a Dios, sino divina ella misma. Toda la ontología platónica refleja esa «sensibilidad» que, si queremos, la podemos llamar pagana. El cristianismo viene a cambiar esto, en el sentido de hacer de Dios una posición absoluta y trascendente, respecto de la cual toda otra posición ontológica es pasiva, relativa, imperfecta y contingente. Donde el griego ve «naturaleza», el cristiano ve «creación». Y entonces el complejo materio-formal se ve como ente en potencia respecto de lo que es efecto inmediato de la creación, que es el *esse*. El ente ya no es divino, o al menos parecido a Dios, por su forma, sino por su existencia, que actualiza ahora una esencia desprovista de dignidad ontológica.

#### FORMA DE SER, FORMA DE NO SER

3. Esta diversidad de sensibilidades, que representan de alguna manera dos modos distintos de ser en el mundo, pueden en efecto consolidarse en dos ontologías diferentes. Tendería la una al panteísmo, y la otra a hacer de lo divino lo absolutamente separado y a la postre extraño. Con ciertas implicaciones colaterales: por ejemplo que la ontología platónico-formalista sería más «esencialista», ya que la forma es perfección común; mientras que la tomista-existencialista, situando la perfección en la existencia, tendería al substancialismo individualista, quizás al «personalismo», en el sentido de reforzar el sentido individual de la substancia frente a la naturaleza habida en común; y su tentación sería, en efecto, acentuar la radical «*suppositio personalis*» de los términos comunes con cierta tendencia al nominalismo.

4. Pero esa divergencia descrita, si bien es real y al final la base de otras como idealismo-nominalismo, o la ya vista panteísmo-teísmo, no necesariamente tiene que ir más allá de la simple carga de acentuación. En concreto, la forma substancial, actúa en cierta manera, valga el símil mecánico, como bisagra, o embrague, o en cualquier caso como elemento conector entre el principio de los principios, que es el *ipsum esse*, y el elemento receptor de toda acción principal que es la materia. Por eso, la forma puede hacer causa ontológica, por así decir, con cualquiera de los dos principios extremos. En conexión con el ser la forma es, efectivamente, «forma de *ser*». Y así, ciertamente, como «forma de ser activo», o como «forma de



vida», o como «forma original y natural de moverse», la forma es para Aristóteles el principio activo que organiza y perfecciona, integra e incorpora la materia. Pero también es cierto que se puede asociar la forma a la materia, como forma ahora, no de ser, sino de recibir ese ser, como forma no del acto, sino de la potencia receptiva. Con lo que esa forma sería el límite del ser, la imperfección propia de... cada forma de ser. Así pues, como ya hemos señalado, la forma, como *forma essendi* es el límite positivo que determina el ente como perfección. Es aquello, en efecto, en lo que ese ente se parece a Dios. Pero también es la forma determinación restrictiva, que constriñe el ser a esto o aquello, como negación y entonces límite negativo. Y así es también la forma aquello en lo que el ente se distingue de Dios, de todo lo demás, e incluso de los otros individuos de su misma especie; porque es la forma también *de* la materia.

## § 82. Reflexión y corporalidad

Esa reflexividad originaria se muestra ahora emergentemente desde los niveles ontológicos más elementales. Por ejemplo integrando la extensión material, la dispersión de partes en un límite reflejo (redondo, decían los griegos, y lo llamaban *perímetro*) en el que se muestra la identidad impenetrable de la cosa. El cuerpo no es la materia, sino la forma de la reflexión del ente *desde* su materialidad. Es la forma que tienen los entes de superar su materialidad. Por eso vieron los griegos que los cuerpos, si son bellos, son la forma que tienen ciertas cosas (hombres, mujeres, caballos o águilas) de parecerse a Dios. De ahí la esencial ambigüedad (el carácter característico) de la corporalidad, que en tanto que es perfección refleja la identidad del ente y se hace expresión de esa individualidad; y que en tanto material, pone de manifiesto su vulnerabilidad, caducidad e inercia, ligándolo a la particularidad espacio-temporal. El cuerpo además incorpora, haciendo a lo diferente diferencia propia y en consecuencia manifestación de sí, no ya sólo no perdiéndose en sus partes sino transformando lo diverso en miembro y órgano de su autodeterminación, mantenimiento y reproducción.

### CUERPOS DIVINOS

1. Que un cuerpo puede ser «divino», o al menos aquello en lo que algunos, y sobre todo algunas, se parecen a Dios, es algo que lo puede entender cualquiera, incluso sin necesidad de ser griego o

artista. Basta ver en la corporalidad la misma ambigüedad que ya hemos visto en la forma. Porque el cuerpo es por un lado materia (*impropiè dictum*, porque en tanto que *es*, trasciende esa materialidad incorporada), pero es materia activada, formalizada, integrada reflejamente. Y lo mismo se puede decir entonces que es más bien forma materializada; o presencia sensible de la forma, y en último término del «mismo ser». Por eso hablamos de «formas» al referirnos al cuerpo y a aquello que lo hace atractivo, que no es precisamente el cuerpo mismo, sino su funcionalidad con vistas a la pervivencia de la especie. Por eso también el cuerpo («este cuerpo serrano») se hace signo de la individualidad personal, precisamente en su inviolable «sacralidad». Y todo eso lo es el cuerpo en cuanto signo visible de la forma, del ser, del mismo Dios. El cuerpo es ontológicamente algo muy serio, trascendental, ¡la leche!

## CUERPO Y PROPIEDAD

2. La dimensión formal, lógica y reflexiva de lo corporal, se muestra en todo él. Reconocemos «quién» es alguien, de lejos, antes de que podamos diferenciar sus rasgos, ya en la forma dinámica de integrar esa corporalidad; por ejemplo en la forma de andar. Cada cuerpo tiene, por así decir, su firma; dinámica, por cierto, pues se trata de la peculiar y característica presencia de la actividad *propia* en la exterioridad material. De esta forma, en una dirección centrípeta, el cuerpo es «lo más propio». Es más, es el objeto adecuado de propiedad. Es más, no es propiamente un objeto en el sentido de que es inalienable; y consideramos inadecuada su venta, alquiler o cualquier forma de apropiación por otro. Cualquier otro tipo de propiedad es de algún modo extensión de la corporalidad: a la tierra (tumba de los padres, patrimonio), a la casa (igualmente inviolable), a los instrumentos de trabajo (extensión física de las manos), a los productos de su esfuerzo, etc.

## EXPRESIVIDAD CORPORAL

3. Ahora en el sentido centrífugo, el cuerpo es exteriorización de la identidad subjetiva. Todo él es expresivo, signo; y está dotado de significación, es decir, de sentido lógico. Pero especialmente son expresivas las manos, que son por así decir el gozne del cuerpo con el mundo exterior; el rostro, espejo del alma, y de él especialmente los ojos, por los que el alma se asoma al mundo; y por último la voz, por la que se expresa (tan característica como los andares).

### § 83. Reflexión y vitalidad

Esa reflexión ontológica es activa y tiende a desarrollar órganos y funciones de auto-mantenimiento y regulación, de información y control, de locomoción y reproducción. Por ello, esa actividad de ser que mantiene su identidad en la diferencia, explicita su carácter reflejo en eso que llamamos vida. No todo ser es vivir, pero qué duda cabe que el ser adviene en el vivir a su sentido propio; de modo que el ser vivo puede ser considerado como el ente y la substancia propiamente dichos. Así por ejemplo entendemos también cómo Dios, que es el mismo ser subsistente, es la Vida en sí. Y al revés, que el ente no puede liberarse de la muerte en la que se niega su subsistencia. Y que tenga como sino volver a la dispersión material (*revertere in pulvum*), es signo del no ser que lo limita y que hace del ser el fin de su movimiento, como logro siempre provisional que en todo caso poseemos en precario. Esa precariedad vital o mortalidad, es la explicitación a nivel de lo vivo de lo que en general llamamos contingencia, y significa lo mismo: que el ente en su substancialidad no es idéntico con su ser, o que es en una forma limitada de reflexión.

1. A lo largo de estos comentarios, creo que se va consolidando la teoría que aquí sostengo como un vitalismo metafísico. La vida no es un acontecimiento más del ser, ni siquiera una propiedad del ente. Ser es vivir. Y el ente que no vive, es porque propiamente no es. Porque, eso sí, la vida propia del ente finito, que es forma limitada por la materia, es el intento, nunca del todo conseguido, de levantarse del polvo, de escaparse de la muerte, de emerger como naturaleza propia que no se confunde con el todo. Por eso, vitalismo, que no es otra cosa que «querer ser sí mismo», más que una teoría, es una pretensión, en la que todo ente consiste. Hacer metafísica es percibir en toda las cosas ese latido vital del ser: simpatizar con el ente.

¿SOY HYLOZOISTA?

2. Tendría que confesar aquí el peor de los pecados filosóficos: yo sería hylozoista, si pudiera matizar que no es la vida la materia de todas las cosas, sino precisamente su realidad. Porque, como ya hemos visto, propiamente la materia no es otra cosa que la disminución de esa actividad original, que cada cosa va dejando atrás en la medida, siempre limitada, en la que alcanza su fin, que es siempre ser... más... sí misma.

3. Sin embargo, no creo que sea una tesis tan extraña, porque es la que sostiene Buffon cuando habla de una «historia natural», que sólo tiene sentido desde un planteamiento en el que se entiende la naturaleza como capaz de bio-grafía. Igualmente se mueven en el mismo contexto, como hemos visto, los fisiócratas, que dan todo el poder a una naturaleza que desde sí misma produce y crea un valor, siempre añadido, en el que esa productividad es exuberancia, fecundidad y crecimiento: superación del límite, y riqueza. Por supuesto continúa en esta misma línea Schelling, cuando descubre en la naturaleza la misma dinámica que se explicita en la autoconciencia, como acción que transforma en autodeterminación sus propios límites empíricos, y se reconoce armónicamente a sí misma en aquello contra lo que parecía chocar. Todo es un «yo» menor que quiere emanciparse de los límites de los que parte. Schelling es Fichte de pequeño.

4. Y así llegamos a una visión emergentista y evolucionista de la naturaleza. Con tal de que no entendamos esa evolución como una adaptación. *To be fit* no es *to fit in*. No se trata de ajustarse, de integrarse mecánicamente con un medio preponderante, que nos permite sobrevivir y reproducirnos sólo si nos mimetizamos en él. La vida, y así es como evoluciona, es, justo al revés, emancipación de las condiciones ambientales, hasta hacer del ambiente precisamente el medio de nuestra liberación. Por eso dicha evolución, es una filogénesis, que ontogenéticamente reproduce en sí cada ser vivo como un proceso de maduración y perfeccionamiento. Y al final —por seguir con términos anatematizados y epistémicamente pecaminosos— es orto-génesis, en el sentido de que la vida en su conjunto, históricamente, reproduce el mismo sentido teleológico que en cada individuo conduce a su perfeccionamiento y plenitud, a la superación de sus límites, y así a su emergencia como proliferante, generadora de diferencias, organizadora, reflexiva, y autónoma. Esa ortogénesis viene definida por un gradiente universal de autodeterminación. La evolución en la naturaleza, como el progreso en la historia, no es otra cosa que el infinito desarrollo de la libertad.

#### ¿SOY UN MONISTA EMERGENTISTA?

5. Un último pero muy importante matiz. El hylozoismo (por utilizar sin compromiso esa «simpática» designación) puede ser entendido, y así lo hacemos aquí, como el carácter reflexivo y por ende espiritual (*arkháico*) de toda última fundamentalidad. Pero también, alternativa y disyuntivamente, como la capacidad de la materia de

generar a partir de su propia potencialidad todas las formas reflexivas que podamos considerar espirituales. Emergentismo o epifenomenismo serían por ejemplo sus formas en la más reciente discusión en torno a la cuestión mente-materia. Ernst Bloch sería otro ejemplo de este monismo, materialista y psico- (e incluso teo-) generante a la vez. Coinciden estas dos formas, efectivamente, en la antipatía intelectual por el dualismo, si entendemos por tal, *more cartesiano*, el reconocimiento, no de una doble dimensión, o una doble principalidad, de lo real, sino directamente de dos realidades en sí mismas consistentes y de muy difícil tangencia. Sin embargo, la posición que yo aquí sostengo, espero quede claro que está muy lejos de ese —vamos a llamarlo así— monismo emergentista, que atribuye a la materia la capacidad de generar desde sí formas emergentes de vida y espiritualidad. No vamos a abundar en lo que ya vamos repitiendo desde muchos puntos de vista: la actividad precede siempre a la potencia. La naturaleza evoluciona, *porque* «originalmente» es ya «más»; *porque* en la forma de su materialidad está ya fuera de sí y fuera del fundamento al que necesariamente tiende, como el muelle comprimido a su posición natural. Por eso no hay aquí monismo alguno, sencillamente porque esa naturaleza tiene la dualidad en su misma entraña, está escindida y es anhelo de su propio origen. Por todo ello, evolucionismo no sustituye a creacionismo, porque en el sentido orto-genético descrito, el protagonismo principal del proceso evolutivo y progresista está como fin absolutamente fuera del proceso evolutivo o histórico. Lo que sí defiende con entusiasmo es que la acción del fin no se impone demiúrgicamente sobre una naturaleza inerte, como un designio «extraño», sino que «cobra forma» en esa misma naturaleza como tendencia y dinámica de autoformación. Por eso a Aristóteles no le gusta decir que Dios, que es primer motor, sea causa eficiente, sino que prefiere entenderlo como fin, que actúa a través de las formas naturales. Si creación es la acción en la naturaleza de una libertad omnipotente que actúa, *ex nihilo*, sin presupuesto previo, ello no empece para que esa acción lo sea a su vez, en su límite propio, de —como se expresa el Aquinate— causas segundas que actúan, dentro de esos límites, por sí mismas. Por eso podemos decir que la más propia acción de Dios en la naturaleza es la libertad de los sujetos que en ella «gracias a Él» emergen (releer aquí el grandioso discurso de D. Emilio Castelar. «grande es Dios en el Sinaí...»). Dicho de otra forma: lo que como acción de Dios denominamos «creación», se llama, más allá del límite material por el que los actos de Dios se distinguen de Él, precisamente «evolución» en la naturaleza y «progreso» en la historia. Evolución y progreso son, entre otras,

formas de la presencia de Dios en el mundo, como germen de autosuperación y desarrollo. Son los modos germinales —distintos por tanto, sin que quepa monismo alguno— de esa acción y presencia de Dios.

## IV. DE VERITATE

### *La manifestación de lo real*

#### § 84. Reflexión y pensamiento

Siguiendo en la escala de formas emergentes en las que se explicita el carácter originalmente reflexionante de la actividad de ser, llegamos ahora a una nueva forma de integrar la alteridad en la reflexión. Consiste en la integración reflexiva de un ente en otro, de modo que podamos decir que uno está en otro, o es inmanente al otro. Esta forma de inmanencia de la alteridad, es la forma plena de la reflexión, y la llamamos pensamiento. Pensar es recoger la actividad de un ente en la reflexión en la que otro consiste; de tal manera que el ser de uno (conocido) está en el otro (cognoscente) en la forma de la reflexión de éste. Y es preciso señalar que pensar o conocer, no es sino una más intensa, y por tanto más reflexiva forma de vivir, y a la postre una más intensa forma de ser. La diferencia entre *estar* al lado de un pastel, *comer-selo* y *pensar* en la repostería, no está más que en el distinto nivel de la actividad reflexiva del sujeto en cuestión (y por supuesto del desarrollo de los órganos necesarios para llevarla a cabo).

NATURA NON FACIT SALTUS

1. Si hay algo que ya puede constatarse a lo largo de estas páginas como tendencia, es la simpatía especulativa por lo que podríamos llamar un principio ontológico de continuidad. Ni la naturaleza hace saltos, ni debe hacerlos el pensamiento que pretende reflejarla. Ni siquiera Dios es respecto de su obra «lo absolutamente otro». Y hemos sostenido aquí incluso un relativo panteísmo (que se cubriría con la ortodoxa y tradicional tesis de la omnipresencia de Dios). Tampoco lo ideal es lo otro que lo material, sino lo que el cuerpo realiza en su forma propia al incorporar reflexivamente lo diverso. De este modo, los límites ontológicos son lo siempre trascendido. Y hemos visto cómo las categorías de evolución y progreso ligan todo movimiento a una plenitud escatológica, que es, sin embargo, lo que todo ente anticipa en su forma lograda. Cuerpo y alma, no son dos cosas, sino ésta el principio de aquél; de modo que podemos extender nuestra simpatía a la continuidad psicofísica y al rechazo de planteamientos dualistas. Y entiendo aquí por dualismo la consolidación (valdrían también «trasformación» y «perversión») de la

diferencia ontológica, de la escisión principio-principiado, en una dualidad óptica de «mundos» independientes. Estas perversiones las ha habido a montones a lo largo de la historia del pensamiento filosófico: ser-devenir, eternidad-tiempo, *res cogitans-res extensa*, fenómeno-noúmeno, libertad-necesidad, mundo 1-mundo 2 (y 3), mente-materia, por supuesto alma-cuerpo y pensamiento-realidad.

#### FORMAS ELEMENTALES DE SUBJETIVIDAD

2. Las estructuras reflexivas se encuentran ya en las más elementales formas de ser. En el átomo de hidrógeno (cuando yo estudié física era ciertamente elemental) lo diverso se integra como uno. De hecho, la idea de campo electromagnético, o gravitatorio, supone la extensión incorporante de esas estructuras reflexivas. Como ocurre con los arácnidos, que extienden su corporalidad en la forma de red o «tela de araña», con el fin de incorporar reflexivamente el medio que necesitan para vivir. Ya veremos que la relación cognoscitiva es de un orden diferente, precisamente en la medida en que la reflexión deja de suponer incorporación, y se distingue por tanto de cualquier tipo de «fagotización». Pero hay algo común, algo así como un común denominador de todas esas formas de reflexión, que es la reflexión misma, como algo del ser, como algo esencialmente ligado a la vida, que es actividad que recoge en sí sus propias determinaciones. Y es en este sentido en el que quiero aquí llamar la atención sobre la esencial continuidad entre ser, vivir, conocer y pensar.

## § 85. Relación y pensamiento

El ente se abre a lo otro, en sus relaciones, ya en su máxima materialidad, a nivel espacial. Todo ente está «situado» respecto de todos los demás entes del universo. Y en efecto, esa relación espacial supone ya una cierta universalidad. Sin embargo, es cierto que, a ese nivel de materialidad, las relaciones también suponen dispersión ontológica. El ente material está dis-traído. En sentido contrario, la emergencia del ente en niveles superiores de reflexividad, supone recoger esas relaciones en la «posición absoluta» de la substancia. Entre estar frente a la casa, ver la casa y saber que la casa está ahí, sólo hay una diferencia en el grado de reflexividad de la actividad substancial, de una piedra o un árbol, de un animal, o mía. Dicho de otra forma, el conocimiento de algo, no es una relación añadida, por ejemplo a la relación espacial, sino más bien la integración reflexiva de lo que



de otra forma sería mera situación. Lo mismo: conocer no es una actividad diferente de correr, comer o escribir, sino la intensificación reflexiva de esas mismas actividades. Del mismo modo como vivir no es más que una forma superior de ser, pensar es un más intenso y reflexivo vivir.

1. La reflexión ontológica en la que el ente consiste y *es sí mismo*, radica como hemos visto precisamente en la capacidad que el ente tiene de no perderse a sí mismo en sus determinaciones, o lo que lo mismo en sus relaciones, pues son éstas las que *sitúan* al ente en la totalidad y determinan su *posición* (ontológica). Que pese a todo esa posición no es relativa sino absoluta, en eso consiste su substancialidad, en virtud de la cual, el ente tiene una forma propia de ser. Más los seres vivos que los inertes, y más aún los que están con su medio en una relación cognoscitiva. Pero esto no es una nueva relación, sino una forma de ser en medio de las relaciones, que depende de la substancialidad del ente en cuestión. En toda gnoseología se repiten una y otra vez las metáforas espaciales. Los términos «campo», «marco», «horizonte», incluso «espacio» se dejan fácilmente poner delante del adjetivo «cognoscitivo» para «visualizar» lo que entendemos por conocer, que fácilmente se asimila también, en efecto, al sentido de la vista. Y es que conocer tiene que ver con situar-se (*In-der-Welt-sein*, «estar en el mundo», es algo relacionado). Un marmolillo «está situado»; un centrocampista que abre juego, o un general que inicia o desarrolla una campaña, «se sitúan». La diferencia entre el uno y los otros, no es más que una diferente «forma de ser» (a saber, más o menos).

## § 86. *Noesis noeseos*

El pensamiento no añade nada a la realidad. Saber que se vive no es nada distinto de vivir, aunque sea una forma superior de esa básica actividad, que es a la postre la de ser. Pero, como intensificación de esa reflexividad original, el pensamiento ciertamente transforma esa realidad, dando a lo conocido la forma de la inmanencia reflexiva. Pero la inmanencia, que no es sino mantener las relaciones en la identidad de la substancia, tampoco «añade» nada: el niño que veo no es nada distinto del niño que juega. Por eso la inmanencia no tiene más límite que la trascendencia. El pensamiento es una interioridad sin exterior, o sea, más bien es el proceso de interiorización del mundo del que son capaces algunos entes en virtud de la superior intensidad reflexiva de su actividad de ser. Por eso, en Dios, que es ser sin límite

alguno, todo su ser es vida y en último término pensamiento en la forma de reflexión absoluta. Dios conoce todo, la universalidad de lo que es, en la forma de autoconciencia. Dicho de otra forma: el mundo no es un límite para Él. También podemos decir que Dios es sin dejar nada fuera de sí. No tiene sentido decir que sea un no-ente, ni siquiera un super- o trans-ente; tampoco el ser en la forma de la diferencia ontológica (como lo distinto del ente). Serían todas ellas formas de identificar a Dios con la nada. Pero semejantes desvaríos responden a la piadosa y correcta intención de negar en Dios el carácter de «cosa». Dios es Espíritu, reflexión absoluta, la absoluta No-cosa. Y la idolatría el peor de los pecados... metafísicos.

CONOCER ES «ENTERARSE»

1. Quisiera seguir con la metáfora de la «situación». Aunque luego veremos que es más que metáfora. La diferencia entre alguien que está en una situación (¡qué situación!) y alguien que «se sitúa», podemos verla en que éste «tiene las cosas en cuenta» y que entonces «se da cuenta». Quiero decir: conocer, que es «enterarse», supone incluir, no dejar cosas «fuera», que es dis-tracción, y que tiene que ver con des-piste, des-atención, dis-persión. Al conocer incluimos, recogiénolo centrípetamente, lo que de otra forma sería una dinámica relacional centrífuga. Pero es importante no anticipar aquí nociones y utilizar como presupuesto lo que resulta fundado precisamente en esta dinámica ontológica. El «interior» no es una cápsula «subjetiva» por sí misma constituida a la que hubiese que traer como importación un mundo exterior. Ese interior no es un antes sino un después, en el sentido de que lo genera la dinámica reflexiva que incluye y tiene en cuenta. *Primum vivere, deinde philosophare*, quiere decir aquí que la reflexión ontológica, vital si se quiere, genera el interior subjetivo en el que la relación se hace conciencia. De este modo, inmanencia y trascendencia, no son ámbitos distintos, sino sentidos diferentes de una misma dirección ontológica. El camino de vuelta no se abre si no se ha ido.

CONOCER ES «SITUARSE»

2. En general, como veremos repetidamente, se trata aquí de un proceso, al que —digámoslo ya— llamamos experiencia. Pero ese carácter procesal depende de que esa reflexión tenga que superar un límite potencial en el que conocer resulta ser aprender. Pero esto no es esencial, no en el sentido de que inmanencia y trascendencia tengan que ser magnitudes sucesivas; como sugiere la idea de que se «trae» la una a la otra. Más bien nos interesa mostrar

aquí que se trata de dos dimensiones, o mejor de dos sentidos, de la misma actividad de ser, en la que, por lo mismo que se trasciende y abre, esa actividad se recoge subjetivamente en un interior reflexivo; y que en consecuencia el pensamiento es la forma misma del ser. Por eso, para el ente que ha superado en cierto grado el límite ontológico de su materialidad, ser es conocer y estar situado, situar-se. Y para el que es ilimitadamente, su misma existencia es pensamiento, sin que «dentro y fuera» fuesen para él sino adverbios idénticos de su mismidad ontológica.

## § 87. Experiencia

En la medida en que un ente está limitado por el no ser, también tiene su capacidad reflexiva disminuida, y en la inversa proporción sus relaciones terminan en *cosas* que quedan fuera de la citada reflexión. La reflexión o conciencia está así limitada por un mundo de «cosas», que no traslucen como ideas. Se trata de un mundo que tiene siempre una cara oculta, o, técnicamente expresado, que adolece de un inseparable carácter empírico. Es un mundo de inidentidades, de insuperables exterioridades, donde hay un irremisible «fuera» que hace que todo conocimiento sea de lo distinto. Ese conocimiento de lo distinto en tanto que distinto, propio de una reflexividad limitada, es lo que llamamos experiencia. Dicha experiencia supone una triple escisión: yo y el mundo somos cosas distintas, el pensamiento es diferente de la sensación, y en las cosas no es lo mismo ser que parecer.

KANT NO ES UN FILÓSOFO DE LA CONCIENCIA

1. Uno de los dramas del pensamiento filosófico contemporáneo es a mi entender que se ha interpretado a Kant en el contexto «moderno» de una filosofía de la conciencia. Culpa tiene él de esa malinterpretación, que casi viene sugerida por su propuesta «revolución copernicana». Sin embargo pienso que, independientemente de su intención, la fuerza objetiva de su análisis conduce en una dirección muy distinta de la marcada por Descartes. Este busca garantizar un *fundamentum inconcusum veritatis*, y lo encuentra en la identidad del *cogito* consigo mismo (*cogito me cogitare*), en una reflexión absoluta, en la que el conocimiento es perfecto, límite de sí mismo; al coste, en efecto, de cerrarse en sí como en una cápsula absoluta y renunciar al conocimiento de un mundo exterior. Y nada hay más lejos de Kant. No ya sólo porque Hume «lo despertase de su sueño dogmático». Pues el mismo Hume cierra a la conciencia,

no en sí misma, pero sí —lo que es peor— en la multiplicidad de sus contenidos sensibles, que son, ahora como *impressions*, elementos atómicos, igualmente absolutos, que tampoco van más allá de sí mismos. Por el contrario, Kant rompe precisamente con la idea de una conciencia cerrada en sí o en sus propios contenidos. El sueño del que se despierta es el de un conocimiento absoluto, infinito, que sólo limitase consigo mismo. Y sustituye esa idea por una concepción abierta de lo que él llama *Erfahrung*, pero que se caracteriza mejor por su nombre latino de *ex*-periencia. Porque, lo propio de nuestro conocimiento, no es tener en sí un *fundamentum inconcusum veritatis*, sino al revés, tener fuera de sí su propio límite y ser por ello finito. Eso es la sensación: la apertura a lo otro; mejor, la modificación de la experiencia que como «novedad» recibimos pasivamente «de fuera». Aunque eso sea, no lo evidente, seguro y trasparente, sino lo des-concertante, dudoso y opaco. La experiencia no es un límite que cierra y divide esferas absolutas. Es justo al contrario, la relativización: del pensamiento en las cosas del mundo *mediante* la sensación, y de éstas en su fenomenidad, en la apariencia o aspecto sensible.

#### CIRCUNSTANCIALIDAD DEL YO

2. Con mucha vista, el que verdaderamente interpreta a Kant mejor que Kant a sí mismo, es Heidegger, de un modo que además le permite apoyarse en él sin necesidad de citarlo (a Heidegger le gusta ser original). Partiendo de la idea fenomenológica de intencionalidad (a la que Husserl de algún modo traiciona en una interpretación neo-cartesiana de su propio pensamiento), Heidegger la radicaliza, para decir que la conciencia no es un modo primario de ser, sino que lo es, más bien, la *ex*-sistencia, el «estar ahí» (*Da-sein*) en medio de las cosas que también son, de los entes. De modo que ese «ser *cabe* los entes» (como desgraciadamente traduce Gaos el *beiden Seienden*) es el modo básico de ser sobre el que puede tratar un análisis de la existencia, y sólo después fundamentarse una teoría de la verdad y del conocimiento. ¡De *inconcusum* nada! El fundamento de la verdad es un territorio abierto, de límites y abandonos, de *Geworfenheit*; terreno de arenas movedizas, valga la metáfora, en el que incluso estamos expuestos a la nada; y en el que en cualquier caso ser sí mismo es sólo una pretensión. Menos dramático —y cursi—, Ortega hablará aquí de «circunstancialidad» del Yo, como marco de una verdad que entonces sólo puede ser histórica. Estoy convencido de que con todo esto —intencionalidad, existencia, circunstancialidad— es con lo que tiene que ver la idea kantiana de experiencia, más que con una cartesiana *res cogitans*.

## § 88. *Das Ich denke überhaupt*

Para que nuestro conocimiento de las cosas sea de carácter experiencial hace falta, como hemos visto, un límite en la reflexión. Pero hay un punto del que la actividad refleja como ser del ente no puede decaer si es que la relación que el ente tiene con el medio ha de ser *una* experiencia. Ni siquiera basta un sistema integrado de información y control. La planta «sabe» cuando llega la primavera, y un mamífero superior «sabe» cuando la hembra está en celo. Pero eso no es todavía síntesis refleja de la diversidad del material sensible. La forma de la experiencia requiere, además de una diversidad de impresiones medioambientales (las que fuese a recibir un marmolillo que yo tuviese al lado serían aproximadamente las mismas que las mías), una actividad («sintética» la llama Kant, «reflexiva» la llamamos aquí) a priori, un «yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar todas mis representaciones, para que estas sean *mías* y en esta apropiación tengan la forma sintética, unificada, lógica, refleja de esa relación con el medio, propia de los sujetos racionales, que llamamos experiencia. Experiencia que lo es a la vez de un mundo exterior —conciencia de cosas sensiblemente dadas— y de mi mismo —autoconciencia, reconocimiento que acompaña a todo conocimiento para ser tal—.

### SÍNTESIS ACTIVA E INCONDICIONADA

1. Kant no es un cartesiano, ni uno más de los filósofos racionalistas de la identidad. Pero tampoco es un postmoderno que despertase, además del sueño dogmático, de cualquier otro supuesto sueño de la razón, diciendo que generan monstruos. Se mueve sólidamente en la mejor tradición logicista; de ese logos que es unidad de lo diverso, y que constituye una dinámica sintética contraria a la dispersión material. Y entonces hay tres cosas que entiende son fundamentales en la constitución de la experiencia. Una: que frente a la diversidad del «material sensible», esa experiencia es «syn-thesis», es una «con-posición», precisamente de ese material. Composición que tiene lugar según formas, como son el espacio y el tiempo para la sensibilidad, las categorías del lenguaje para el entendimiento, y las ideas o formas de totalización y regulación de esa experiencia, para la razón. Dos: que frente a la pasividad con la que se recibe ese material empírico, no se puede entender esa función sintética si no es viendo esa experiencia como actividad. Porque la síntesis no es algo dado, sino algo que se «hace» a partir de lo diverso. La unidad

de la experiencia es, pues, resultado de una acción original que es condición de posibilidad de la experiencia y no lo condicionado por, o dado en, ella. Y tres: que esa actividad sintética es, precisamente, como lo que condiciona y no es condicionado, algo absoluto respecto de la experiencia y de todo lo dado en ella.

2. Esa actividad sintética *pone* como *uno* lo diverso. Eso quiere decir que es un *legein* y su resultado un *logos*. La experiencia no es simple di-versión en la circunstancia, sino esencialmente lógica. Es idea o pensamiento, en tanto que es forma a priori que unifica la materia. Pero no es un pensamiento abstracto, sino la acción misma de pensar, que en tanto incondicionada es algo primero. Algo así se expresa en los idiomas indoeuropeos y por supuesto en alemán y castellano con la primera persona del singular del verbo en tiempo presente y modo indicativo. Esa actividad pura a priori que es condición de posibilidad de la síntesis formal de la experiencia es, pues, un «yo pienso»

EL PENSAR (SE) PIENSA... A SÍ MISMO

3. Pero, ¿qué es lo que yo pienso? El pensamiento puede considerarse en su contenido y está entonces materialmente determinado, y en este sentido condicionado por lo representado en él. No nos referimos ahora a lo sintetizado en la experiencia —esta experiencia concreta, que veo por ejemplo un caballo galopar por la llanura—, sino a la acción misma que sintetiza y en tanto que es condición de posibilidad de la citada síntesis. Ahí el pensar (como el ser), no es pensar (o ser) esto o aquello, sino pensar (o ser) en absoluto. Eso, que respecto del ser sería «*ipsum esse*», es un «yo pienso», dice Kant, «*überhaupt*». Lo podemos traducir como un «yo pienso» «en absoluto», o «en general», o «el mismo pensar». Y esa actividad del puro pensar, del incondicionado «yo pienso», tiene que poder acompañar todas mis representaciones, a fin de que en todas ellas el pensamiento piense, no esto o aquello, sino que se piense a sí mismo.

## § 89. No existe la conciencia, sí la autoconciencia

Puesto que la experiencia es limitada, no limita consigo misma sino con cosas que la trascienden, que le son exteriores. Luego la experiencia no es receptáculo esférico, ni una *res cogitans*, ni por supuesto ella misma substancia, sino un proceso abierto por el que un sujeto se abre al mundo que lo circunda y limita. La experiencia no acaba en sí misma, sino en lo que Kant llama «cosa en sí», en las substancias exteriores que nos rodean

y limitan. Y por el lado interior la conciencia empieza en el sujeto activo que recoge esas relaciones en la reflexión en que como Yo consiste. Entonces sí podemos decir que, en virtud de la actividad del Yo por la que la experiencia de las cosas lo es siempre antes *de sí*, el sujeto que se abre genera también una interioridad subjetiva; un ser virtual lo llamaban los escolásticos. Y sólo entonces podemos decir, con mucho cuidado, porque se trata siempre de un ser relativo y limitado, que algo así como conciencia existe.

#### CONOCEMOS LO DESCONOCIDO

1. Otro de los problemas que plantea la gnoseología kantiana y en los que él mismo casi sugiere una malinterpretación, es el de la «cosa en sí». Digamos en primer lugar que no debería denominarse «cosa», porque *Ding*, es lo que está *be-ding-t*, es decir, lo sometido a condiciones, a saber, por otras cosas con las que se relaciona y por la experiencia misma. Mientras que la cosa en sí es fuente activa de los contenidos materiales de la experiencia, y es ella misma entonces más bien condición que condicionada. Nosotros sabemos algo que Kant había olvidado: la cosa en sí, más que cosa, es *hypokeimenon*, *subjectum*, el ser mismo en su actividad primera. Y esa cosa en sí (que no es «cosa») es lo que sólo se muestra relativamente en las condiciones que impone una experiencia finita. Por eso, está mucho más fino Kant cuando dice que esa cosa en sí es frente al fenómeno (presencia aparente y perspectivamente condicionada en la experiencia) un *noumenon*, que viene de *noein*: es lo pensado en contraposición a lo sensiblemente percibido. Pero no hay una ruptura en esferas ontológicas absolutas. Es cierto que la cosa en sí es un *horistón*, que está más allá. Lo que quiere decir que es lo que sólo se alcanza *relativamente*, esto es, en una relación experiencial. Es como el monumento que se divisa en perspectivas, la modelo de mil anuncios, lo inefable dicho en cien poemas. Es lo que siempre se ve y nunca termina de ser visto, lo misterioso en todas las presencias. Pero el límite que separa la cosa en sí de la experiencia, es el que esa experiencia siempre se está saltando. Porque eso es la experiencia: lo siempre abierto a lo otro, y en eso consiste su finitud. Experiencia es que el conocimiento se las ha de ver siempre con lo desconocido, y que el pensamiento es síntesis de lo sensible. Y esto va contra Descartes: no pensamos pensamientos, sino cosas, en las que relativamente se nos abre la incondicionada realidad.

2. Esto es lo que significa cuando tajantemente afirmamos que no existe algo así como «la» conciencia. Más bien, somos conscientes

de... Y nunca del todo, porque eso que conocemos se escapa también de esa conciencia. Por eso tiene razón Platón, cuando sostiene que todo saber está siempre precariamente rescatado del olvido, que es no saber. También Descartes, cuando antes de refugiarse en la ficción infinita de un *cogito* absoluto, reconoce que todo saber es... no saber; y que el saber que no sabe lo que sabe, pues eso, duda. La duda es el límite que afecta a todo conocimiento finito. Y de esa duda no nos redime método alguno, si no es al coste de hacer del conocimiento un puro vacío lógico-analítico, huero de toda novedad. Repito pues, la conciencia no es un receptáculo de otro mundo (del «mundo 1»), ni una *res* distinta (o mundo 2), en la que se contuviesen ideas, «*qualias*» o *sense data*; no es una substancia, sino algo *de* un sujeto y *de* una cosa conocida; es la mutua apertura del pensamiento al ser y viceversa. Lo contrario de algo cerrado, aquello en lo que todo remite a todo. Y por eso los griegos no inventaron ese sustantivo tan confuso: «*logos*» les bastaba.

3. Pero si no existe la conciencia, porque no es una substancia sino una relación, sí que existe la autoconciencia, como última condición de posibilidad de la experiencia. Y es que no basta la apertura: el *logos* no es un simple expandirse del sujeto. Por ejemplo: asimilamos muchas veces la conciencia a un «espacio», también se usa el término «horizonte». Y esto es más que una metáfora: la experiencia se *sitúa* en la extensión (Por eso es el espacio condición de posibilidad de la experiencia en tanto que esa experiencia es sensible y externa). Pero no basta, repito, esa apertura. Porque para constituirse en experiencia uno de los focos ha de emerger como actividad pura y mantener en toda «conciencia de», en la apertura a lo otro, la referencia a, o la conciencia de, sí mismo. Eso es la autoconciencia: la emergencia de la mismidad substancial como soporte de sus relaciones, capaz de recoger esas relaciones en una mantenida autorreferencia o reflexión. Y sólo entonces, cuando no sólo estoy en Venecia, por ejemplo, sino que me sé a mi mismo estando en Venecia, es cuando esa «posición» se convierte en «experiencia».

## § 90. La situación de la experiencia

Puesto que la experiencia está limitada, podemos decir que liga al sujeto (cuya actividad reflexiva a priori siempre supone) a la exterioridad o extensión. Decimos entonces que la experiencia, y la misma vida de su sujeto, «tiene lugar». También «ocurre», o «sucede», en cuanto ese límite supone una distensión de la subjetividad (del alma, decía San Agustín) según el antes y el después. Así dice Kant que espacio y tiempo, que antes hemos



visto, desde un punto de vista aristotélico, como accidentes de los entes materiales, son más bien formas de la experiencia, a priori respecto de sus contenidos. ¿Dicen los dos cosas tan distintas? Espacio y tiempo son dimensiones de las «cosas»; y a la vez dimensiones de la experiencia, porque ésta lo es de cosas, y está entonces tan «situada» como esas mismas cosas. Y por cierto, por ambos lados de esa simétrica caracterización, espacio y tiempo proceden del carácter material, diverso y disperso de las cosas y de la experiencia misma. Ese carácter cósmico de la realidad es el simétrico del carácter finito y material, sensible, de la experiencia. Yo estoy «ahí», como las cosas están «ahí». Y en ese «ahí» nos encontramos (nos tropezamos, nos resistimos, nos sorprendemos). Es evidente que el cuerpo, *mi* cuerpo, es la bisagra entre el espíritu y el mundo, entre el Yo y las cosas; el lugar de ese encuentro tal y como tiene lugar aquí y ahora.

¿ES FICHTE EXISTENCIALISTA?

1. «Yo soy yo» es, dice Fichte, el primer principio de toda realidad. Se contrapone al «A es A», en tercera persona, que era en Spinoza expresión de la identidad de la Substancia. El ser se dice, pues, de muchas maneras, pero fundamentalmente en 1ª persona singular, presente de indicativo. Sin embargo, continúa Fichte, ese Yo en la forma de absoluta identidad consigo mismo, por más que sea presupuesto fundamental (y por más que «Yo soy», *Yahvé*, sea el nombre de Dios) no es lo inmediatamente dado para nosotros mismos. Dicho de otra forma: en nosotros la autoconciencia no es absoluta; lo que quiere decir que no es algo «separado», sino lo esencialmente situado. Nuestro gran D. José, de vuelta de la Germania, lo expresó con muy citada genialidad: «Yo soy yo y mi circunstancia». Que es lo mismo que decir que el Yo es *Da-sein*, ex-sistencia, ser-en-el-mundo; o como lo dice Fichte, que el Yo es algo ligado a la experiencia (*Un Ich denke überhaupt*, dice Kant, *das alle meine Vorstellungen muß begleiten können*), y luego que esa experiencia implica la doble dimensión de espacio y tiempo.

ESPACIO, TIEMPO E INIDENTIDAD DEL YO

2. Espacio y tiempo son formas de la relatividad o inidentidad del Yo, de su dis-tensión: como ex-tensión la primera, como su-cesión la segunda. En el primer caso, esa distensión es externa, y supone que la experiencia «tiene lugar», a saber, «fuera», en un lugar en el que esa experiencia lo es de cosas. En el segundo caso, la distensión es interna, de forma que la experiencia es algo que se puede recordar o anticipar, y algo entonces que se sucede a sí misma según el

antes y el después. Pero eso no quiere decir que el espacio fuera externo y el tiempo interno. No son cosas, ni receptáculos heterogéneos, sino dos dimensiones de *una* experiencia que, por definición, supone a la vez un dentro y un fuera. Por eso, lo que «tiene lugar», «sucede», y viceversa.

3. En el espacio el Yo tiene conciencia de sí mismo como cuerpo, que es «circunstancia» subjetiva y reflexivamente integrada (incorporada). El cuerpo es la situación del Yo, y a la vez la forma que este tiene de expresarse, que quiere decir, de salir fuera, de exteriorizarse y manifestarse. La forma que un Yo tiene de percibir otro Yo, u otro sujeto, es la sensación o percepción de su corporalidad. Por lo mismo que tenemos cuerpo, los demás nos perciben como lo que se ve o se toca. Y así, la manifestación corporal y la percepción sensible, son formas de ser y presentarse los sujetos en el mundo. En este sentido, pienso que Kant se mete en un lío innecesario, por lo demás también contraintuitivo, al afirmar que espacio y tiempo son formas a priori de la sensibilidad, de manera que se pueda entender que se trata de formas «subjetivas». Fácilmente se interpreta esto *more cartesiano*, por ejemplo si —sorprendente conclusión— el espacio perteneciese a la *res cogitans*, que no a la *extensa*, o fuese algo generado idealmente. Ya avisa Kant que las condiciones de los objetos son las mismas que las de nuestra experiencia de ellos. Este «primado trascendental» se suele interpretar —en el sentido que el mismo Kant sugiere al hablar de «revolución copernicana»— como si el sujeto «impusiese» al objeto sus formas perceptivas. Pero esas formas son igualmente objetivas, *de* las cosas, como condiciones o *Bedingungen*, que las hace *Dinge*, lo que está *be-ding-t*, lo que es como cosa o *res*. Por ello espacio y tiempo, que son lo que sitúa la experiencia, son por lo mismo lo que define la «situación» de lo real, de la *res*, en su corporalidad. Son pues formas, de las realidades finitas en su relatividad o respectiva limitación; y por lo mismo formas de su presentación; y por lo mismo también formas de la —igualmente relativa— representación que hacemos de ellas como sujetos experiencialmente «situados»; que accedemos sensiblemente, como cuerpo entre cuerpos, al conocimiento de esas realidades.

## § 91. El carácter empírico

La corporalidad no es sólo un carácter (ya por cierto incoadamente reflexivo) de las cosas materiales, sino también por parte del sujeto un carácter de la misma experiencia, al que por el lado del sujeto llamamos sensación. La sensación es lo distinto del

pensamiento, o el carácter extenso, distraído e ilógico del conocimiento. Y ahora, de igual modo como para el ente limitado, su ser es un proceso que va de la potencia al acto, así es la sensación la potencia de conocer: el punto de arranque de un proceso que parte de la diversidad material, del contacto corporal, y se hace capaz de incorporar e integrar esa infinitud de datos que el sujeto recibe pasivamente por múltiples canales, y que ese sujeto va activamente estructurando según las formas posibles de dicha recepción. A esto, que es el punto de arranque de un proceso de integración lógica, que sin embargo nunca supera del todo una primera pasividad sensible, es lo que llamamos «carácter empírico». Se trata también de una característica simétricamente común a la experiencia que hace el sujeto y a la cosa en tanto que cosa, es decir, a aquello en el ente que es sensiblemente accesible y por lo que ese ente está afectado por los mismos límites que él también impone al sujeto en la experiencia.

1. Lo que una cosa es y en tanto que es «cosa», sólo relativamente lo es por sí misma. Precisamente porque la «totalidad» de sus relaciones con «todas» las restantes «cosas» del universo forman parte de su ser, de un modo que esa cosa no puede recoger y controlar en la reflexión en que consiste. La diferencia entre yo y nuestro marmolillo es que yo incorporo y controlo reflexivamente esas relaciones en mucha mayor medida que él; pero sólo hasta cierto punto, porque mis relaciones —tenues pero reales— con una hormiga del Amazonas o con un átomo de hidrógeno en el borde opuesto del universo, se escapan a mi actividad reflexiva. También la que ciertamente me liga con la errónea replicación de una cadena nucleica en una célula de «mi» páncreas, o con la caída de una teja de «mi» casa justo cuando yo salgo por el portal. Si yo lograra integrar reflexivamente todas esas relaciones, el universo sería algo así como mi cuerpo y su actividad mi autodeterminación. No sería mi límite, sino que yo sería infinito, y la totalidad expresión de lo que soy. Yo sería entonces del todo Yo, es decir, Dios (Dejaría sin embargo de ser correcto afirmar que el universo es el cuerpo de Dios, o Dios el alma del mundo, en la medida en que entendemos la corporalidad como una cierta escisión material de la forma reflexiva, que carecería de sentido en la infinita identidad espiritual de Dios.)

EL FONDO MISTERIOSO DEL ROSTRO DE UNA VACA

2. Lo que los kantianos llaman «carácter empírico» es el reflejo, en una teoría del conocimiento, de la relatividad ontológica en la que esa multiplicidad de relaciones se escapa de la actividad reflexiva

del ente en cuestión: más del marmolillo que de la mía. Pero ante el cielo estrellado sobre mí, por mucho que pueda calcular por ejemplo el curso de las estrellas, al final lo único que de verdad puedo hacer es... mirarlo y asombrarme, con una insuperable dosis de reverencia. De otra forma, hacemos un ensayo de convertirnos en el Genio de Laplace. Y hacemos el ridículo. Entre otras cosas porque lo que en ese cielo ocurre es «imensurable» también por defecto del objeto, que sólo imperfectamente se manifiesta en dosis también insuperables de azar. Si miramos ahora al cercano marmolillo, las ansias de entender de todo sujeto reflexivo, de «profundizar» como decimos metafóricamente, se estrellan sobre ese mismo carácter empírico del objeto. Podemos medirlo, pesarlo, quizás hacer algo de química y teorizar sobre la resistencia de materiales; pero al final lo que nos queda es comprobar con un ligero golpe de nudillos lo duro que es. Las cosas tienen límites naturales en su reflexividad, lo que hace fútil poetizar sobre el fondo misterioso del rostro de una vaca. Eso es carácter empírico.

SENSIBLE EN ACTO ES LO SENTIDO EN ACTO

3. Cuando Aristóteles afirma —lo mismo que del intelecto— que el sensible en acto es idéntico con el sentido en acto, generaliza algo que es, como veremos, propio del conocimiento en general, a saber, que en el acto cognoscitivo sujeto y objeto se identifican formalmente. Ya veremos qué puede significar eso; de momento algo así como que el color que veo y el que determina cualitativamente la superficie vista son lo «mismo», como es lo mismo la medida que mide y lo que mide una cosa, etc. Pero en mi opinión Aristóteles se pasa al atribuir esa identidad a lo sensible, porque es en lo sensible precisamente donde el «carácter empírico» hace que se fracture toda identidad. Y entonces no es cierto que lo que vemos sea lo mismo que lo que visualmente se presenta, ni que lo que dos observadores ven sea «lo mismo» (absolutamente). ¿Qué sentido tiene decir que es la «misma» casa cuando uno la ve por delante y otro por detrás? Esa mismidad es al menos relativa o problemática, susceptible de falsedad; y desde luego no es igual que si decimos que lo que «piensan» dos que comprenden el teorema de Pitágoras es lo mismo.

## § 92. El fenómeno

Del mismo modo como para el sujeto el carácter empírico consiste en la afección pasiva de un mundo exterior, ahora para el ente ese carácter empírico supone un exteriorizarse. Lo que ocurre de múltiples formas: simplemente, por ejemplo, estando

al lado de, contra, presionando o impidiendo el paso a, otras cosas. Pero si el ente se exterioriza hacia otro ente capaz de recoger esas relaciones en la identidad refleja de una autoconciencia, esa exteriorización se llama «aparecer», en griego *phainesthai*; y el ente es entonces un *phainomenon*, lo que se manifiesta. Ya hemos señalado la importancia que tiene el lexema *phos* en toda la ontología griega. Porque cuando esa exteriorización tiene lugar ante una reflexión autoconsciente, decimos que el ente sale a la luz, se manifiesta. También, en el contexto nudista de la cultura griega, decimos que el ente se desvela, se abre a otro, se muestra, tal y como es. ¿O no? Es un problema, porque ese aparecer en su carácter empírico supone la exteriorización en la alteridad, bajo el límite de su materialidad. De modo que las cosas *no son* como parecen, al menos no en la medida en que se muestran *materialmente* a la *sensibilidad* de un sujeto.

1. La forma de un ente en la reflexión de otro es el fenómeno. El término es kantiano. Los empiristas llamaron «idea» a esa forma referida al grado más elemental de reflexión; a diferencia de Platón, para el que la idea es la presencia de la cosa misma en la máxima intensidad reflexiva, en el *nous*. Los escolásticos inventaron el adjetivo «virtual», para hablar incluso de una nueva forma de existencia, virtual, que se oponía a la existencia «*in rerum natura*». Ahí empezaron los problemas, abriéndose el camino hacia una duplicación del ser, «mental» uno, «extramental» otro; lo que terminó en la duplicidad de mundo psíquico y mundo físico, en Descartes, o en Popper. El término «virtual» se ha recuperado recientemente para designar por analogía con el mundo psíquico la nueva «existencia» que tiene las cosas en los 1s y 0s del lenguaje informático, con ciertas derivaciones hacia la existencia «ficticia» del arte o la literatura. Sin entrar en los problemas que plantea la ficción y en la capacidad que la imaginación tiene de desvincular sus objetos de la presencia física y darles una cierta existencia efectivamente mental o en un soporte material diferente como en el arte o la informática, lo que aquí nos interesa es insistir en que no se ve (no debería verse) esa diferencia cuando hablamos de virtualidad en el más estricto sentido gnoseológico, en el sentido en el que Brentano recupera el concepto también escolástico de «intencionalidad» y en el que el primer Husserl precisa que la realidad intencional del conocimiento le impide cerrarse en una conciencia absoluta y lo remite a las «cosas mismas». La virtualidad, o el carácter intencional o fenoménico, no constituye una esfera propia, sino justo al contrario la respectiva

relación entre dos sustancias, una de las cuales es capaz de recoger reflexivamente esa referencia a la otra.

2. En algún momento se ha supuesto que esa virtualidad es resultado pasivo de la acción del mundo «exterior», en la forma de una *impresión*, como la llama Hume en una explícita metáfora tipográfica, o *signum*, como también los clásicos lo hacían, recordando la recepción en el lacre de la forma del sello. Pero acción, ¿sobre qué?: ¿sobre la mente?, ¿sobre los órganos sensoriales?, ¿sobre el sistema nervioso? Kant es más cuidadoso al distinguir en el conocimiento un momento de pasividad (al que corresponde el insuperable carácter empírico), de potencialidad, que afecta fundamentalmente a la materialidad de los contenidos experienciales; y un momento de actividad propia del sujeto, original o a priori con respecto a la experiencia, responsable de la constitución formal de la experiencia a nivel de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Pero por encima de esos niveles formales, trascendiendo no sólo los contenidos de la experiencia sino las formas en su particularidad, esa actividad incondicional le da a la totalidad la forma de la reflexión, resubjetivando lo que de otra forma serían relaciones dispersantes. Y en esa «vuelta en sí» es donde por el lado del sujeto surge la conciencia y por el lado del objeto el carácter intencional o virtual: la presencia fenoménica.

#### CONCIENCIA: FORMA DE MI EXPERIENCIA

3. La conciencia es entonces la forma de nuestra experiencia, de nuestra relación reflexiva con las cosas del mundo, en la medida en que en esa relación nos reconocemos como sujetos a nosotros mismos. Esta forma afecta a los términos de esas relaciones, que llamamos entonces representaciones, ideas u objetos, en la medida en que están virtual o reflexivamente dados. Decimos de esos objetos que son algo de lo que somos conscientes. Y esta forma afecta también a la totalidad de la experiencia. Y hablamos entonces de conciencia propiamente dicha. Pero en esto último no podemos olvidar que esa conciencia, en la misma medida de nuestra capacidad reflexionante, no es algo absoluto, sino la forma de una reflexión relativa. Por esta razón, conciencia y no conciencia, son polos formales de una gradación infinita (no somos conscientes, sino más o menos conscientes), más que dos *res* sin tangencia.

#### MENTE Y MATERIA

4. Creo que si entendemos la conciencia como esa forma de la experiencia que resulta en último término de su carácter sintético o reflexivo, no deberíamos tener problemas para abordar la cuestión

de las relaciones entre «mente y materia». Diciendo en primer lugar que, al no ser sustancias heterogéneas por la sencilla razón de que no son sustancias, más bien las podemos entender como la relación evidente entre sistema nervioso y reflexión cognoscitiva, en la que sin mayor problema se ve cómo aquél es el órgano de ésta. Del mismo modo como el sistema endocrino y el reproductor, también por supuesto neurológicamente integrados, constituyen el órgano del amor y de la afectividad reproductiva; o los pulmones lo son de la oxigenación de la sangre necesaria para los procesos de oxidación celular. Lo que produce el cerebro no son ideas ni *qualias*, ni tipo alguno de producto «espiritual». Su producto propio es la forma reflexiva de la conciencia: no una (o muchas) cosa (s), sino una característica de nuestros actos como sujetos... conscientes.

#### ALMA Y PRODUCTOS CEREBRALES

5. ¿Significa esto rendirse a las tesis materialistas? No sé, decir que la conciencia es un producto cerebral puede escandalizar si vemos en esa conciencia algún tipo de consistencia misteriosa o «espiritual», y ya hemos visto que no lo es. Otra cosa, sin embargo, es el problema de la principialidad, como si dijésemos que el cerebro es el origen o fundamento de la reflexión, cuando es sólo su medio. La precedencia ontológica está en la actividad reflexiva de los sujetos capaces de conciencia, actividad de la que el cerebro es medio, pero igual que lo son el hígado o los riñones. Esa actividad reflexiva es lo que los antiguos llamaban alma y la que Aristóteles considera principio de integración substancial de los seres vivos, de la que resulta la conciencia y los medios físicos necesarios para su desarrollo. Tenemos conciencia por medio del sistema nervioso —también por medio de las señales de humo, del telégrafo o de internet— pero no por causa de él. De igual modo como existe el telégrafo porque nos comunicamos, que no al revés; así también hemos desarrollado un sistema nervioso y la consiguiente conciencia, *porque* tenemos alma y somos capaces en un cierto grado superior de esa actividad reflexiva. La función crea el órgano.

### § 93. El concepto

Más allá de esa primera manifestación sensible, el carácter disperso y variado de la imagen empírica gana un primer sentido «lógico» en la reflexión en la que el sujeto, que es el ente capaz de constituir reflejamente una autoconciencia, recoge esa diversidad y la integra y unifica. El resultado de esta actividad sintética

(más allá de la formalización espacio-temporal) es lo que la tradición, recurriendo a una metáfora ginecológica, llama un «concepto». Pues esa reflexión genera un «seno», un espacio interior, de modo que en la intimidad subjetiva y en virtud de la fecundidad a priori de ese sujeto, pero a partir de algo que viene de fuera y se recibe pasivamente, emerge una nueva realidad, mejor una síntesis lógica de la realidad sensiblemente percibida. El concepto es lo que el sujeto «puede concebir» de la experiencia, lo que «le cabe en la cabeza», lo que puede «comprender» en su reflexión activa. Es decir, es concepto aquello de la experiencia en lo que el sujeto se *re*-conoce a sí mismo más allá de la inmediatez sensible, que no sería lógica ni concebible, que sería «opaca», si fuese experiencia sin concepto. Kant, en efecto, dice de esa intuición sin concepto que es ciega.

1. La representación sensible, como señala Kant, ya supone una cierta elaboración y síntesis del material empírico. Pero de alguna forma, el marco de esa síntesis, el espacio —y nunca mejor dicho— de la elaboración sensible y en el que «tiene lugar» la presencia de las cosas, es lo abierto y luminoso. Es Heidegger el que ha tematizado esa dimensión, el *Da* del *Sein*; el «ahí» en el que se sitúa la existencia. En cierto sentido, todo el pensamiento de Heidegger es una filosofía de la presencia, de lo que tiene lugar, de lo que acontece, del *Ereignis*. Pero precisamente por eso es también en medida importante un consciente, e inconsciente más aun, antilogicismo; e inaugura además la fobia postmoderna contra la autoconciencia. Es uno de los que propone la tesis de que subjetivismo y racionalismo son una misma cosa. Pues bien, algo de razón tiene. El concepto es, como decimos, la formalización de la experiencia que hace lo presente «concebible». Si yo veo una aurora boreal en latitudes un tanto meridionales, lo normal es que al menos me asombre, probablemente me asuste, quizás me postre de rodillas y me prepare para un anuncio sobrenatural que dé significación a lo que es —intuición sin concepto— un signo de nada. Sólo si semejante acontecimiento se incluye, más allá de espacio y tiempo, en un complejo dimensional lógico, por ejemplo en un discurso profético, o en una nueva teoría atmosférica, alcanza ese fenómeno, mediante el concepto, una significación, en la misma medida en que se hace comprensible, es decir, aquello que «podemos guardar en nuestro corazón», que podemos concebir. Y eso, reconocernos a nosotros mismos en lo que nos pasa, en la presencia que acontece, es entender.



## § 94. Fenómeno y concepto

Si el fenómeno es la manifestación del ente, ciertamente supone también la posición de una reflexión previa a la que manifestarse. Y esta actividad reflexiva, por su propia dinámica, tiende a «logifizar». Porque conceptualizar, que es concebir, no es otra cosa que unificar reflexivamente y en virtud de esa reflexión la pluralidad sensible de la experiencia. El fenómeno «busca», pues, el concepto, por lo mismo que la materia busca la forma, y la potencia el acto. Todo fenómeno es ya un concepto incoado; y así, para una experiencia reflexiva, lo es de un *objeto*. Eso en tanto que es reflexiva, porque en tanto que experiencia, la citada reflexión está limitada y la conceptualización no puede ser total. Es decir, la experiencia no llega a ser toda ella idea, de modo que el citado objeto tiene un límite insuperable de opacidad reflexiva, que actúa como la materia para con la forma, rellenando de concreción, de «aquí y ahora», la estructura sintética de dicha objetividad. Creo que a eso se refiere Kant cuando también dice que los conceptos sin intuiciones están vacíos.

### CONCEPCIÓN Y CLASIFICACIÓN

1. Uno de los intentos históricos de obviar, o desconsiderar, esta continuidad entre experiencia y concepto, es entender la conceptualización como simple proceso de «clasificación», desterrando de él toda dinámica reflexiva. Conceptualizar sería entonces algo así como asociar fenómenos en grupos similares, por ejemplo en la medida en que satisfacen determinadas necesidades, remachando a continuación esa comunidad con el uso de un término universalmente predicable. Asociacionismo psíquico, conductismo social y nominalismo, irían aquí de la mano.

### CONCEPTO Y PERCEPTO

2. Pero el concepto no es una simple clasificación o designación grupal al modo de las etiquetas. Hay una cosa que falta en este esquema y es la continuidad esencial entre los niveles «meramente» representativos y los conceptuales de la experiencia. Porque no se trata de que tengamos la experiencia por un lado, de modo que por otro la conceptualización se superponga sobre ella casi como un añadido. Más bien esa conceptualización es un paso más allá en un proceso de reflexión que precede tanto a la experiencia sensible como a la conceptual, y que es condición última de posibilidad de toda experiencia posible, a cualquier nivel de su articulación sintética. Por eso, el concepto es la continuidad del «percepto», y la

forma tiene esencialmente que ver con la figura. Pensar en un caballo tiene que ver con verlo. Por eso, por lo demás, lo que a nivel perceptivo tiene formas parecidas, figuras similares, se subsumen entonces bajo el *mismo* concepto. Será porque cada cosa se parece a sí misma.

3. Pero sí es cierto que, aunque la experiencia tienda a la conceptualización, incluso en cierto sentido la exija en virtud de su reflexividad original, no siempre o en la medida exigida se culmina ese proceso reflexivo en el concepto adecuado. Es ahí donde, por así decir, esa experiencia se queda en asombro, en la simple apertura de la novedad. Como diría Heidegger: en el «*es gibt*» del *Ereignis*, en el darse ciego de la intuición. O puede ocurrir también que esa reflexión se realice *in abstracto*, separada del proceso experiencial, generando conceptos que no sintetizan nada, que bien podemos decir que están vacíos, a saber, de toda representación.

## § 95. El objeto como constructo

Si llamamos objeto del conocimiento a la elaboración reflexiva de lo sensiblemente manifiesto, esto es, a lo que podemos concebir de las cosas que vemos (sentimos), entonces bien parece que los objetos son constructos de la reflexión (de la percepción sensible y del entendimiento judicativo), a priori en el sentido de que la reflexión subjetiva impone a la realidad su forma propia. Lo que quiere decir, que vemos y entendemos las cosas tal y como podemos reflexionar sobre ellas, es decir, tal y como las podemos concebir (y percibir). Según ello, la verdad, que es el desvelamiento del ente en la reflexión, en el «ahí» que un sujeto abre, sería algo así como la construcción formal que permite esa reflexión, es decir, el acuerdo del sujeto consigo mismo. Esto es en medida importante correcto (por ejemplo, el sujeto humano puede integrar radiaciones lumínicas por debajo del violeta y por encima del rojo, y ve por tanto esa gama de colores en las cosas). Pero, ¿es suficiente esta idea de verdad más allá de la mera manifestación o presencia empírica? Para responder hay que investigar antes cuál es el medio en el que más propiamente se manifiesta lo conocido, esto es, cuál es el lugar natural de la verdad.

VERDAD: ¿ADECUACIÓN O COHERENCIA?

1. Básicamente hay dos formas de entender la verdad: como adecuación (bien del entendimiento, bien del discurso) con la cosa

*misma*; o como coherencia interna del medio veritativo, fundamentalmente del entendimiento. En general, el mundo clásico es adecuacionista; aunque más bien Aristóteles, porque podríamos entender como coherencia y recuperación del acuerdo consigo mismo, como recuerdo, la teoría platónica de la *anamnesis*, en el *Menón*, por ejemplo. Luego, en general, la tendencia de la modernidad es a entender la verdad como coherencia o adecuación de la mente consigo misma, incluso como identidad *del* sujeto *en* el objeto; en un objeto que no puede ser distinto del sujeto, *otra* cosa, so pena de producir *des*-concierto, duda, o cualquiera de las formas no veritativas de la *res cogitans*. Por supuesto eso es así en las distintas formulaciones del racionalismo, de Descartes a Spinoza y Leibniz; pero también el idealismo empirista de Berkeley es una forma de reducir el ser del objeto a la identidad y coherencia de su «ser percibido». Por último Kant entiende que la verdad tiene lugar en el juicio —como Aristóteles y Santo Tomás— pero en el sentido de que ese juicio, que sintetiza categorialmente la experiencia al subsumir intuiciones bajo conceptos, es verdadero en la medida en que permite constituirse a la autoconciencia o sea, reconocerse al sujeto en la experiencia objetiva como en *mi* experiencia, a la que siempre acompaña, mejor, tiene que poder acompañar, el «Yo pienso en absoluto». Descartado ahora un estatuto trascendente para las categorías, que no son formas de ser, sino de desarrollarse la actividad a priori que es el entendimiento (es decir, formas de objetivar la experiencia o incluso de construir objetivamente esa síntesis que es la experiencia), Kant parece optar por una teoría de la verdad como coherencia: sería verdadera la construcción objetiva que permite al sujeto, al «Yo pienso en absoluto», acompañar todas sus representaciones, es decir, encontrarse a sí mismo en su experiencia. Es por ello que esa experiencia tiene que ser objetivada según las condiciones de posibilidad de la síntesis del entendimiento, que son en definitiva las de la síntesis del sujeto en los contenidos de su experiencia, o simplemente la síntesis de la autoconciencia.

¿QUÉ ES ADECUACIÓN?

2. A lo largo de estas páginas debería estar ya claro que nos vamos a inclinar aquí por una teoría de la verdad como adecuación. Pero esa tesis sería incorrecta si simplemente la entendiésemos como una asimilación del sujeto al objeto, como si el foco dinámico del conocimiento, lo que ese conocimiento tiene de actividad y de forma, procediese de la cosa conocida; como si, en definitiva, el conocimiento fuese lo condicionado y la condición procediese del objeto. Esa sería, si acaso, la tesis de un impresionismo o empirismo

extremo, en el que lo físico «impresiona» a lo psíquico, que recibe pasivamente esas modificaciones y contenidos. Pero no puede ser así, y precisamente no respecto de lo que es la forma última de toda virtualidad o intencionalidad cognoscitiva, que no son espacio y tiempo, ni los conceptos y categorías del entendimiento, sino que es la forma de la síntesis en cuanto tal, de la integración de lo múltiple como uno; la forma del logos; la forma de la reflexión. Y ahí tiene razón Kant, porque no es una forma recibida, sino una forma dada. Y eso lo dice también Platón: el reconocerse, lo que él llama memoria y nosotros autoconciencia, precede al conocer, como el principio a lo principiado. Que Kant entienda eso como una construcción trascendental de la objetividad, no quita nada a la esencia del conocimiento, cuyo carácter subjetivo es el resultado de la actividad reflexiva que constituye todo sujeto: como substancia en el orden óntico, y como objeto conocido en el psico-gnoseológico.

## § 96. El juicio como «lugar» de la verdad

La construcción objetiva de la realidad integra lógicamente la experiencia subsumiendo intuiciones bajo conceptos, categorizando esa experiencia, para que pueda, en efecto, ser concebida de modo que el sujeto *se* reconozca en ella. Pero este acto de síntesis conceptual de la experiencia, tiene lugar en el juicio, que expresa, no lo que el sujeto sino lo que el objeto *es*. Es decir, el juicio, o mejor el discurso descriptivo que dice lo que algo es, es la verdadera manifestación de ese objeto. Y lo es de tal modo que lo que se manifiesta (en una reflexión, la del sujeto que conoce y describe), no es mero objeto sino también un sujeto, es decir, algo que es y se manifiesta como una actividad capaz de integrar también (en mayor o menor grado) los datos sensibles de la experiencia como expresiones ahora *de* la substancia conocida. En el juicio *donde* se manifiesta el ente. Y la reflexión que la cópula expresa es la del ente conocido, a quien el discurso se refiere como sujeto. Luego la verdad es también acuerdo de dicho sujeto (objeto) con el discurso que lo expresa: *adaequatio intellectus et rei*.

### OBJETIVACIÓN KANTIANA DE LA SUBSTANCIA

1. Esta es la cuestión en la que Kant y Aristóteles parecen divergir radicalmente. Para Kant el juicio en su forma categórica «pone» a su sujeto como substancia, real en su forma afirmativa, y existente

según la forma asertórica. Estas son las formas propias de la descripción. Dicho de otra forma: las descripciones, en la medida en que formalizan y ligan sintéticamente la pluralidad sensible de la experiencia, constituyen ellas mismas los objetos que las hacen verdaderas. Pero entonces, un juicio verdadero se adecúa con el objeto que describe (que pasa a ser substancia realmente existente) por definición... de «juicio», no de «verdadero». Y en esto consiste la revolución copernicana: la substancia es lo «supuesto»... para que la experiencia sea coherente con sus formas judicativas. La idea de *hypokeimenon* se ha invertido: la substancia ya no es principio, sino lo principiado; no la condición, sino lo condicionado, *das Bedingte*, la «cosa». Lo que así hace Kant es convertir la substancia en objeto, como la «mujer objeto»; es decir, «cosificarla», y entonces naturalmente hacerla dependiente de las condiciones formales de la experiencia judicativa.

2. Es evidente que —aquí sí— la idea de Aristóteles es muy otra. Para él la substancia no es lo constituido, sino lo constituyente: la cosa *misma*, la «cosa en sí», es decir, lo que no es cosa: no objeto, sino sujeto; no lo «*su-puesto*», sino lo que *sub-stat*. Por eso para él el juicio es el lugar de la verdad; ya veremos que ciertamente como adecuación, pero antes como *apophansis*, esto es, como despliegue y manifestación en el discurso de lo que, más allá de ese discurso, por sí mismo es.

3. Pero de nuevo ambos coinciden en que lo que propiamente se considera verdadero, más allá de la inmediatez particular de la presencia sensible, es la conexión de la experiencia bajo el concepto. En este sentido, una teoría apofántica de la verdad, la idea de ser como mera presencia, es insuficiente. Las flores se presentan a las abejas. Pero no se puede decir que sean para ellas verdaderas. No es que Heidegger no se dé cuenta de que la *apophansis* veritativa trasciende la inmediatez sensible. De hecho, él entiende que es el hombre el responsable de abrir ese horizonte en el que es posible la verdad. Incluso el lenguaje —la casa del ser— tiene una función cuasi trascendental, en el sentido kantiano; pues es también condición de posibilidad para la manifestación del ente en su totalidad. Al fin y al cabo, el ser es un verbo. Pero Heidegger, y en general los fenomenólogos, tienden ciertamente a acentuar la inmediatez de la presencia, si no sensible, sí por ejemplo poética. Frente a los modelos epistémicos de la ciencia moderna, el arte va a resultar el ámbito paradigmático para esa presencia del ser (por ejemplo en H.-G. Gadamer). Y ahí, en su anti-objetivismo, Heidegger termina en mi opinión por equivocarse al despreciar el lado «objetivo» de la síntesis que realiza la experiencia. Eso es lo que, desde Platón, se

ha exigido al lenguaje para poder considerarlo como lugar de la verdad: que sea «lógico». Lo que significa que no vale decir «cualquier cosa», «lo que a uno, por artista que sea, se le ocurra»; tampoco «lo que nos mandan», ni siquiera «lo que nos conviene». Para que el ente transparezca en el lenguaje como verdadero, hay en efecto que tener «buen juicio»; decir cosas «coherentes», y al final, como veremos, «hablar adecuadamente», permitiendo en el lenguaje la manifestación del ente como lo que «verdaderamente» es.

## § 97. La doble reflexión del *logos*

El problema, pues, es que en todo proceso cognoscitivo nos las habemos con una doble reflexión. *Ad quem* una, como la actividad refleja en cuya intimidad se recoge como concepto la presencia del ente; *a qua* la otra, como sujeto (objeto) que así se presenta y expresa su identidad en el contacto sensible entre los dos entes cognoscente y conocido. El ente tiene que ser capaz de expresarse; y el otro ente tiene que ser capaz de entender esa reflexión realizando otra reflexión simétrica. Además, es relevante la intensidad reflexiva de ambos polos. No hay mucho que concebir en el rostro de una vaca, ni siquiera por el cerebro más privilegiado; ni un cerebro vacuno entenderá mucho de la más brillante de las exposiciones. En general, la asimetría suele ir a favor del cognoscente, que entiende el objeto mejor de lo que el ente conocido es capaz de expresarse. Pero no siempre, porque es difícil para algunos entender lo que otros quieren y son capaces de decir; por ejemplo en la relación discípulo-maestro; o por supuesto entre el hombre y Dios, en la que una reflexión infinita no puede ser recogida en la reflexión limitada de un cognoscente finito.

1. Si un autor pudiese anunciar como en el circo los momentos estelares de su actuación, que corresponderían aquí a los puntos clave del desarrollo teórico, sería ahora cuando habrían de sonar los redobles, en esta teoría de la doble reflexión. Yo me la imagino visualmente como dos espirales, de tamaño efectivamente diverso, que se abren una a otra; mejor —si pudiese ser esa inversión simétrica—, como dos remolinos replicantes que se incluyen mutuamente. Y al revés, también imaginativamente, la teoría contraria se representaría por la tangencia mutuamente excluyente de elementos atómicos cuya dinámica se determinaría por la respectiva impenetrabilidad. Aunque también se opondría esta imagen a la inversa de un campo de absoluta respectividad, en el que los sujetos fuesen

meros polos de una totalidad absoluta, de una estructura en la que esos vértices —las cosas y el sujeto cognoscente— serían como los de un polígono, y representarían a su vez algo así como el ámbito abierto de la verdad, del logos. Esta imagen correspondería en cierta medida a la fenomenología. Y la segunda a los distintos planteamientos cartesianos, ya a nivel sensible o intelectual.

2. Existe conocimiento cuando un ente es capaz de integrar en su actividad reflexiva, la reflexión en la que otro ente consiste. Esto no es posible en general, porque la reflexión de lo diferente suele tener la forma, o bien de la apropiación, o bien de la incorporación. En el primer caso la reflexión de lo otro queda en cierta forma destruida, por cuanto el ente apropiado queda condicionado por la reflexión que apropia; y la substancia poseída deja de algún modo de serlo, y queda reducida a *res*, a *Ding*, a objeto. De ahí por ejemplo el carácter cuasi «sacrílego», en cualquier caso desubjetivador, de la prostitución y en último término de la esclavitud. Y por supuesto esa reflexión se anula por completo en cualquier proceso de «incorporación», que es fagotización y absorción material y necesariamente destructiva de lo otro (cuando la dicha vaca se come la col). Por el contrario, la reflexión cognoscitiva se da sólo en la medida en que precisamente se reproduce la reflexión original en que consiste lo otro, que se conoce precisamente en tanto que sujeto y substancia.

#### INTELECTO EN ACTO ES LO INTELIGIDO EN ACTO

3. A esta reproducción en la subjetividad cognoscente de la subjetividad conocida, y en tanto que precisamente mantiene la reflexividad de ésta, los escolásticos la llaman intencionalidad o apropiación virtual. Y aquí es donde Aristóteles, siguiendo por lo demás a Parménides y a Platón, afirma eso de que la intelección en acto es lo inteligible en acto. Aquí sí, que no en la sensación. Quemarse no es fuego, ni el color es el ojo o algo inmediatamente dado en la correspondiente región del córtex cerebral. Pero si yo pienso el teorema de Pitágoras, esa idea no es nada distinto de lo que pienso. Lo mismo: no esta claro —no absolutamente— que la Giralda, por ejemplo, y lo que yo *veo* ahora sean lo mismo. Al menos hay una parte de atrás que se me escapa. Pero en tanto que pensada, si yo digo que conozco la Giralda, lo que actualiza mi entendimiento y lo que da forma a semejante montón de ladrillos, son una y la misma cosa. De ahí que Aristóteles hable de identidad formal. Y en eso consiste la adecuación veritativa: en la reproducción de la actividad refleja por la que yo *pienso* eso mismo que la Giralda *es* (No puedo, sin embargo, *ver* lo mismo que *es*).

4. Aquí es donde Kant se queda corto. Él se da cuenta de que el conocimiento se constituye como reflexión. La pluralidad material de la experiencia ha de ser sintetizada, reducida a la unidad (lo que ocurre mediante las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento) *para que* la esencia reflexiva de esa actividad sintética (el «Yo pienso en absoluto», la autoconciencia, «que tiene que poder acompañar todas mis representaciones») se reconozca a sí misma en la citada experiencia. Pero esa reflexión es unilateral, porque la que corresponde al «objeto» es meramente constituida, otorgada, condicionada, por la actividad pensante del único sujeto que hay aquí en juego, que soy Yo. El reconocimiento pierde todo sentido dialéctico (de «diálogo»), esto es, deja de ser mutuo o algo que se da entre dos *hypokeimena*. Y si acaso, esa dialéctica se entenderá como mero proceso interno por el que el sujeto es lo que es *sólo* en su actividad sintética y en tanto que se libera de las condiciones de la objetividad, y de esta forma «vuelve en sí». Y entonces, efectivamente, la cosa en sí, que ya no era cosa (es por definición *das Unbe-ding-te*), deja también de ser «en sí» y se convierte, no en *phainomenon*, pero sí en el *phantasma* errante de toda la gnoseología kantiana. Recuperarlo será la tarea pendiente del idealismo.

## § 98. Ser y pensar

Ahora podemos entender el principio originalmente parmenídeo de la metafísica que afirma que es lo mismo ser y pensar. Pero eso nada tiene que ver con la formulación del obispo Berkeley: *esse est percipi*. En este segundo caso se identifica el ser con un infinitivo *pasivo*; y se le relativiza como efecto de una actividad perceptiva ajena. Pero esto no es idealismo (sólo si reducimos la idea a representación sensible), sino la reducción del ser a su carácter empírico y cósmico. El ser no es entonces una *Handlung* sino una *Tat*, mera facticidad. Aquí sostenemos, por el contrario, que el ser se identifica con el pensar allí donde este último verbo, en la voz activa, expresa el grado máximo de reflexividad subjetiva, en el sentido anteriormente expuesto según el cual ser es vivir y pensar. Pero esa reflexividad subjetiva, lejos de bloquear la reflexividad de lo conocido, la abre y pone de manifiesto, ofreciendo así el espacio onto-gnoseológico en el que la subjetividad conocida, no sólo se objetiva y conceptualiza, sino que se expresa como tal substancia. Lo que se pone de manifiesto, no es la mera consistencia empírica del ente, sino efectivamente su ser. Y eso que el ente expresa, es lo que se dice en



el discurso lógico en que el sujeto lo comprende. Comprende el ser del ente, de «este que es algo»; por más que efectivamente esa expresión sea posible en virtud de la actividad reflexiva del sujeto cognoscente. Ante un marmolillo nada expresa nada.

¿ES BERKELEY IDEALISTA?

1. Uno de los problemas de la filosofía contemporánea es la confusión de «idealismo» con eso que en las cercanías de Berkeley más bien podríamos denominar «percepcionismo», que consistiría en la reducción del ser a la percepción (a «ser percibido»), y en último término a la percepción *sensible*. El problema viene de Descartes, que llama idea a los contenidos del *cogito*, a los *cogitata*, los cuales terminan siendo respecto de la substancia pensante el equivalente a los accidentes o determinaciones particulares. No es de extrañar que —del mismo modo como la materia particulariza la substancia— esa particularidad gnoseológica tienda, a lo largo del desarrollo post-cartesiano, a ser interpretada como determinación sensible de la mente. Así en Locke, luego en Berkeley, y por último en Hume: como pluralidad perceptiva de impresiones sensibles que constituyen aditivamente, como un haz, la conciencia misma. La tendencia de ese idealismo (que así entiende la idea como determinación psíquica) hacia el sensualismo, es imparable.

EL TRIPLE FOCO DE LA REFLEXIÓN

2. Otra cosa es lo que en la tradición griega podríamos llamar la continuidad «lógica» del ser, en la que el ente no remite a una conciencia fáctica, particular y empíricamente determinada, sino más bien al discurso, a la lengua común de una colectividad que expresa efectivamente lo que las cosas *son*. El ser no es una forma particular de percepción, sino lo que puede ser, y de hecho es, «dicho». De modo que ser es lo que se dice, y el ente lo que de hecho está dicho. En esto consiste más propiamente su idealidad. Dicho esto, y una vez que nos hemos declarado a favor del «giro lingüístico» —que se opone al gnoseo-psicologismo y al «primado constituyente» de la conciencia—, sin embargo tampoco podemos despreciar el sentido psico-experiencial de la idealidad ontológica. Y es que se trata de distintas formas de lo mismo, a saber, de la reflexión. El ente es mismidad de lo diverso, integración «lógica» de la materia. De hecho, sus formas, y muy especialmente su forma substancial, es el modo que el ente tiene de ser sí mismo. El lenguaje expresa eso diverso como uno, y dice igualmente la subjetividad, que no se pierde en la diversidad de sus determinaciones sino que se expresa en ellas, también según los modos y formas que dicen los predica-

dos. Y por último, esa reflexión la encontramos ahora en la diversidad de los contenidos de la experiencia, que se integran orgánica y reflexivamente en una doble dirección: en la identidad de los objetos de los que tenemos experiencia, y en la misma identidad del Yo que al acompañar todas sus representaciones se reconoce a sí mismo en esos objetos. Pues bien, la clave aquí está en ver que esta triple (incluso cuádruple, en la medida en que no coincidan ente y objeto) reflexión: óptica, discursiva y psíquica (quizás también objetiva), son, o se hacen, (siempre sólo hasta cierto punto) la misma. A esta continuidad onto-psico-lógica de la reflexión es a lo que se ha referido la tradición filosófica desde Parménides al hablar de la identidad de ser y pensar. Y no a la aniquilación de la dimensión óptica, cuando se la reduce a mero correlato lingüístico o psíquico.

## § 99. Fenómeno y nómeno

Volvemos sobre un punto de decisiva importancia: ¿significa lo dicho que hemos de dejar de lado la objeción kantiana de que el *noumenon* o cosa en sí, el ente en tanto que substancia y *hypokeimenon*, nos es inaccesible en la experiencia? Yo entiendo que Kant tiene razón, pero, y él lo sabe, sólo relativamente. *En la medida* en que la reflexión del sujeto es limitada: a) el material cognoscitivo es recibido pasivamente; b) la cosa en sí no aparece y es una pura deducción pensada (*noumenon*); c) por supuesto también el sujeto es en su carácter trascendental mera condición de posibilidad de la síntesis experiencial; d) el objeto cognoscitivo no es sujeto, su substancialidad es mera construcción categorial; y e) el carácter limitado de la reflexión se manifiesta precisamente en que la experiencia se convierte en un límite que separa, a saber, el sujeto cognoscitivo del mundo; también la percepción sensible de la síntesis lógica; así como el fenómeno de la cosa en sí. Pero por otra parte, pretender que ese límite sea absoluto nos llevaría al sinsentido de afirmar que la experiencia no nos proporciona conocimiento de las cosas, y es entonces experiencia de nada. Por otra parte, Kant mismo tiene que suponer un principio trascendental constituyente de carácter activo, reflexivo, de alguna forma absoluto e ilimitado (*Ich denke überhaupt*), un yo nouménico, y esa actividad, en cierta medida infinita, consiste precisamente en trascender ese límite.

## LOS DOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

1. En otro contexto hemos esbozado ya una teoría del doble límite: uno positivo, como aquello perfecto a lo que algo tiende (o de dónde procede, o en el que tiene su forma); y el otro negativo, que precisamente lo separa del primero. Así por ejemplo, el *Apeiron* es el límite (positivo) que determina toda *physis*, y la materia el límite que la separa de esa determinación final y determina, o mejor, particulariza (en el sentido ahora de restricción) esa misma naturaleza. Otro ejemplo: la verdad es el límite en el que termina la filosofía, a lo que ésta tiende y lo que ésta busca; mientras que el error, en sus múltiples formas de duda, olvido, opinión, desconcierto, prejuicio, etc., es el límite negativo que hace criticable, cuestionable, todo discurso. Los dos límites son, en la genial exposición de Diotima, Poros y Penia, los padres de Eros, de ese pilluelo que se salta todos los límites, para estar siempre yendo de su madre (límite negativo) a su padre (límite positivo), dejando atrás la penuria, sin poder del todo despedirse de ella. Pues bien, este mito platónico se puede casi a la letra aplicar al concepto kantiano de experiencia. Se trata de un modo de conocimiento empíricamente determinado, ligado insuperablemente a un límite fenoménico que la separa de una inaccesible cosa en sí; pero de tal forma que esa cosa en sí es algo de lo que no podemos prescindir. No sólo porque hemos de suponer una fuente del material empírico que la experiencia sintetiza después de recibirlo «de fuera», sino también porque la cosa en sí es el Absoluto que «regula» dicha experiencia como espacio abierto, que no se puede cerrar en sí mismo como *cogito* cartesiano. La cosa en sí es eso respecto de lo cual la experiencia es relativa, y sería aquello en lo que esa experiencia *terminaría*, a saber, cuando, en una reflexión absoluta, fenómeno y cosa en sí *fuesen* ya una misma cosa. La cosa en sí es lo que relativiza el fenómeno poniendo de relieve su carácter empírico. Y por lo mismo es precisamente aquello que el fenómeno (relativamente) muestra y manifiesta.

## EL DOBLE SENTIDO DEL NOUMENON

2. Noumeno aparece dos veces en la arquitectura kantiana, una como «cosa en sí», por así decir «más allá» de la experiencia. Pero otra como «Yo nouménico», es decir, como un Yo pienso «en absoluto», *überhaupt*; como aquello cuya actividad última es condición de posibilidad de la síntesis de la experiencia. Se trata en efecto del Yo trascendental. Es interesante la escasa atención que Kant y la literatura kantiana prestan a la correlación entre estos dos *noumena*, opuestos y en cierto sentido simétricos. Y es importante, en

primer lugar, porque el *überhaupt*, el *en absoluto* del Yo pienso, es lo que le hace trascender, como un plus a priori de actividad, cada una de las representaciones. Trascendental y trascendente pueden ser, como bien quiere señalar Kant, cosas distintas. Pero tienen que ver. El Yo sintetiza la experiencia, la integra, formaliza y recoge reflexivamente, porque es el que en toda representación remite a sí mismo. La reflexión que «trasciende» todos los contenidos de la experiencia, es la que hace reflejos e ideales esos contenidos. Es decir, hace de ellos objetos de una experiencia que más básicamente lo es de sí misma. Pero pienso, y pienso que Kant no ha prestado atención a esto, que esa reflexión y la correspondiente trascendencia, no se orienta sólo *ad intra*, dirigida hacia el sujeto, sino también *ad extra*, dirigida hacia la mismidad reflexiva que asimismo constituye a la cosa como substancia. Más tarde, en su doctrina moral, Kant dirá que es en la medida en que somos sujetos morales que podemos situarnos en el reino de los fines, es decir, reconocer a los otros también como sujetos y fines en sí mismos, y no como meros objetos o medios hipotéticamente determinados con vistas a su utilización. Pues bien, pienso que esta, por así decir, tendencia a la simetría, se da también en cierta medida en este horizonte onto-gnoseo-lógico. Y en la medida en que somos sujetos, no solamente trascendemos reflexivamente cada representación, cada fenómeno o apariencia sensible, y somos así autoconciencia y condición de posibilidad de la experiencia; también trascendemos el fenómeno reflexivamente hacia su misma identidad, es decir, lo entendemos como manifestación *de...* otro sujeto. Y sólo así, efectivamente, la experiencia es más que ella misma, más que un mero caleidoscopio de representaciones, y se hace, a la vez que autoconciencia, conocimiento, adecuación y verdad, a saber, del ente en tanto que es. Naturalmente con esto vamos más allá de lo que Kant expresamente formula, aunque creo que nos mantenemos en lo esencial de sus intenciones.

### § 100. *Illud quod primum cadit in intellectu est ens*

No vale cualquier reflexión: para que se constituya una experiencia, hace falta un *Ich denke überhaupt*, una autoconciencia, una *noesis noeseos*, una actividad pura a priori en cierta forma infinita. Es decir, una experiencia se constituye sólo en la medida en que de alguna forma la actividad reflexiva del sujeto trasciende el límite que esa misma experiencia representa. Y por eso, esa reflexión actúa, no sobre el sujeto que habla y conoce, sino sobre el *sujeto* (que no mero objeto) del que se habla y que

así se expresa en el discurso. La conclusión no es que «yo sea» (por ejemplo cognoscente de algo), sino que «algo es, esto o aquello». Mejor: porque «yo soy», a saber Yo, puedo interpretar la modificación sensible de mi experiencia «en el mismo horizonte del ser», como «algo (que se dice) de algo», como algo que ese sujeto (ya no mero objeto) *es*. Interpretar esa modificación de la experiencia, no como un simple cambio medioambiental, sino como una diversidad que exige ser reflexiva y por tanto lógicamente remitida a un sujeto que es, a un *tode ti*, que es otro que uno mismo, es la capacidad propia del ente que —en palabras de Heidegger— *sich zum Sein verhält*, que vive en la pre-comprensión del ser. Lo que significa: del ente dotado de pensamiento o intelecto, como aquello cuyo primer interés es el ser; de modo que es capaz de expresar que el ente es y cómo es.

1. El conocimiento es ciertamente información, no ahora en el sentido etimológico de esta expresión, sino sencillamente como recepción de datos medioambientales que son relevantes para la conducta de entes capaces de acción propia. Un árbol «se informa» de cuando empieza la primavera (se puede equivocar, y entonces se hiela la floración), y una abeja de dónde está el polen. Esa información no suele procesarse de modo consciente, y no sólo a niveles subhumanos. Los economistas, por ejemplo, gustan decir que los precios representan un sistema disperso de información, no centralizado subjetivamente, pero que efectivamente sirve para que los agentes económicos «sepan» de las demandas y ofertas relevantes en el mercado, y ajusten correspondientemente sus acciones. Por todo ello parece que conocer es algo más que manejar información. Es también referir esa información a sí mismo, y por así decir «situarse» frente a la totalidad de lo que, por ejemplo, «me» pasa. Pero tampoco sólo eso. Simétricamente a esa conciencia de sí, conocer es, no sólo un ajuste de la propia conciencia frente a determinados entes, sino ser capaz de captar los modos de presentarse esos entes como manifestaciones de ellos mismos. De modo que «entendemos» lo que ocurre, más que como algo que «nos pasa» como expresiones de lo que las cosas mismas son. El que sabe, no vive en un mundo de meros sucesos, sino en un campo de expresiones subjetivas, de significaciones, en el que decimos que las cosas *son*, esto o aquello. Yo soy, pero también tú eres, él es, todos somos. Muchos entes ajustan su conducta a la de otros, *verhalten sich zu anderen Seienden*. Pero es específico del hombre que él remite su acción al ser, *sich zum Sein verhält*. Mantengo pues el símil: del mismo modo como los sujetos morales viven en un mundo de

sujetos morales más que de cosas, así los entes substanciales cuya reflexividad ha alcanzado un grado tal que se reconocen a sí mismos como tales (*sich zu sich selbst verhalten*) reconocen igualmente las cosas como más que cosas, no como meros *Dinge*, sino efectivamente como entes que son, por sí y no por otro. Los entes reflexivos reconocen entonces la reflexión en que el ser consiste, en los otros además de en sí mismos. Y viven así en un mundo de propiedades substanciales.

2. ¿En qué se nota esa reflexividad? ¿Cómo es un mundo de cosas que *son*, en vez de cosas «cosificadas»? Heidegger lo ha visto bien: un mundo donde esa original relación con el ser es mínima, la reflexividad se agota en la pura respectividad medioambiental. Nos las podemos haber con un mundo de estímulos y amenazas, al modo por ejemplo de los perros de Pavlov y las ratas de Skinner. Podemos ir más allá, hasta donde la reflexividad subjetiva, con el fin de organizarse y situarse respecto de sí misma en la experiencia, sintetiza esa experiencia y reconstruye en ella reflexividades o síntesis objetivas, según los modos de percibir y juzgar. Nos las habemos entonces, no con los perros de Pavlov o las ratas de Skinner, sino con Skinner y Pavlov objetivando perros y ratas, que quiere decir, sometiénolos a las condiciones de su experiencia. Estas cosas lógicamente articuladas por la subjetividad experiencial, son los objetos, tal y como los podemos entender. Un tratante vería así a sus esclavos, en función de precios, costes de reproducción, etc. Eso sería evidentemente inmoral. Pero no lo sería que un ganadero tratase así a un semental, o un marchante tratase a una obra de arte, o incluso —sin ir en contra de otras exigencias morales— un médico a un paciente. En este sentido, los objetos de experiencia, en tanto que objetos, están sometidos a las *condiciones* de objetivación, y en ese sentido siguen siendo cosas. Esta reflexión objetivante es por así decir «cerrada», en el sentido de que esas condiciones de objetivación se imponen a las cosas incondicionalmente. Una cosa se comporta necesariamente según imponen sus condiciones objetivas. Pues bien, más allá de esa reflexividad objetivante, el sujeto se abre (aunque como veremos tienda a «decaer» de esa apertura) a un horizonte en el que las cosas no aparecen como estímulos ajustadas a nuestras necesidades, tampoco como objetos, según nuestras necesarias formas de percibir y entender, sino como lo que *por sí mismas son*. Porque en ese horizonte el sujeto no define como imposiciones las formas de objetivación, sino que «deja ser» a lo que por sí y desde sí mismo se manifiesta según la reflexión propia, no del sujeto que conoce, sino de la cosa conocida (que ya no es «cosa» sino ella misma sujeto que es, substancia). Ese horizonte,

ese espacio abierto, es, si no el ser, sí aquello que nos permite decir que las cosas son.

### § 101. *Quodammodo omnia*

Tiene que ver con lo dicho anteriormente la consideración de Aristóteles de que el alma (aquí diríamos «el sujeto capaz de una ilimitada reflexión») es «de algún modo todas las cosas». «De algún modo», porque su reflexión es limitada. «Todas las cosas», porque pese a ello ese límite es por así decir interno (como la potencia para el ente) y la reflexión en que consiste la autoconciencia es infinita, esto es, incluye (*quodammodo*, hasta cierto punto) la totalidad de sus relaciones, es decir el mundo, en su identidad subjetiva. Yo «tengo que ver» con los movimientos de una hormiga en el Amazonas o del planeta de una lejana galaxia. Nada me es ajeno, del todo. Por eso, si yo no sé todas las cosas, tampoco me conozco a mí mismo. Todo conocimiento es autoesclarecimiento; toda exploración, introspección. Y así, el conocimiento se sitúa como momento de un proceso que remite a la universalidad. De hecho, conocerse, y conocer cada cosa, implica saber su significación, lo que supone saber el lugar lógico que ocupa respecto de todas las demás. Sólo el sujeto que recoja en su reflexión el ser en absoluto y sitúe a cada cosa en el horizonte de la universalidad, puede conocer lo que cada una, del todo, «quiere decir».

SER, ALMA, TOTALIDAD

1. Sería importante que los filósofos no hablásemos tan alegremente de «el ser». Ya lo hemos dicho, y quiero insistir ahora en ello en este contexto gnoseológico, a fin de esclarecer en lo posible qué puede significar cuando decimos que el entendimiento se refiere al ser, o que la existencia se sitúa respecto del ser (*sich zum Sein verhält*); o que el hombre, el intelecto humano, se mueve en la «precomprensión» del ser. Todas estas expresiones tienden a «suponer» el ser como un «algo», como una substancia, como un ente. Esta hipostatización del ser, es un anatema para las ontologías más recientes, more heideggeriano, que se mueven bajo el primado de lo que llaman «diferencia ontológica». Y ya se sabe: el ser no es un ente. En fin, esto no es algo que aquí nos preocupe. Nosotros sí entendemos que el *esse* puede ser un *ipsum* y además subsistente. Es decir, el ser no sólo puede ser un ente, sino que lo es, e incluso tiene que serlo; y que eso es lo mismo que afirmar que Dios existe. Pero

eso no significa que sólo por saber conjugar el verbo ser ya conocamos a Dios. Y la citada diferencia ontológica es, como veremos, esencialmente relevante para el entendimiento finito. Por eso, para nosotros, el ser, no sólo no es Dios, sino que ni siquiera es. Es más, se trata simplemente de un verbo de la lengua castellana, cuyo significado estamos tratando de dilucidar aquí, como algo que tiene que ver con las cosas como expresión de su actividad subjetiva; pero también con el hecho de que en medio del mundo, en las circunstancias de nuestra existencia, no sólo nos referimos a las cosas, sino que nuestra interacción con ellas se enmarca en un horizonte de totalidad desde el que entendemos las cosas como lo que *es*. Para Heidegger la ex-sistencia (*Da-sein*) es *Erschlossenheit*, apertura al ser. Pero el ser no es una cosa: es la diferencia desde la que toda cosa es. La apertura no se dirige al ser como a las cosas, más bien debemos entender que el ser, que es lo diferente respecto de todo ente, es la apertura misma desde la que estos entes efectivamente *son*. Insiste además Heidegger una y otra vez, que ese horizonte hacia el que se abre la existencia, tiene un sentido de totalidad. Por eso lo llama mundo, y a la existencia ser-en-el-mundo. Y esa totalidad a la que nos abrimos tiene esencialmente que ver con que las cosas sean. Tanto es así, que Heidegger habla en este contexto *vom Seienden im Ganzen*. De modo que esa apertura al ente en su totalidad es, de alguna forma, condición de posibilidad para que los entes, además de subir, bajar, correr o volar, *sean*, o al menos se nos muestren como lo que es. Bien, todo esto es algo confuso. Sólo espero que se vaya aclarando poco a poco. De momento, me interesa señalar que esta apertura al ente en su totalidad tiene que ver con, incluso no es sino, otra forma de decir lo que Aristóteles, también de forma confusa y críptica, afirma: que el alma es *quodammodo omnia*. El alma se sitúa en la totalidad de lo que es. En cuanto que entes materialmente limitados en nuestra corporalidad, somos una cosa entre las cosas. Pero tener alma es superar ese límite e incluir reflexivamente lo diverso en nuestra posición substancial. Así, el alma intelectual es aquello que, de alguna forma, supera todo límite, alcanza el confín del universo y, también *quodammodo*, recoge reflexivamente esa totalidad en una posición subjetiva. Pues bien, esa reflexión en la totalidad es lo mismo que Heidegger llama ser-en-el-mundo. «Reflexión» acentúa más el sentido centrípeto de la comprensión; «apertura» más la dinámica centrífuga de la existencia. Pero son evidentemente dos caras de la misma moneda. Y ya vemos cómo y por qué esa reflexión y esa apertura constituyen la dimensión en la que es posible pensar eso... que las cosas son. Es en este sentido que decimos que el hombre, el intelecto, el alma, la existencia, o como queramos llamar a esa



«trascendencia reflexiva», remite, se refiere a, se sitúa respecto de, el ser. No porque el ser sea algo, sino porque en ese ámbito abierto y reflejo (en el mundo *ideal* de Platón) sucede... que las cosas son.

LOS LÍMITES DEL YO-SOY

2. El otro referente histórico es aquí la filosofía del idealismo alemán. «Yo soy (absolutamente) todas las cosas», sería el lema de una metafísica del sujeto en el que la totalidad del ente (*Das Seiende im Ganzen*) se da en el modo de la reflexión. Naturalmente esto es un principio. Pues ni siquiera Fichte entiende que «Yo soy Yo» como principio, contenga en sí la totalidad de lo real tal y como esa totalidad nos es dada. En esa positividad el Yo es absoluta indeterminación y «pasa» a su contrario, a la absoluta negación, en la que el Yo se determina (*omnis determinatio est negatio*) como No-yo. Tampoco ese principio negativo de la determinación es definitivo, y siendo el No-yo puro reverso del Yo, ese segundo principio (Yo es no-yo) «pasa» a la síntesis de los dos (Yo y No-yo), que recoge, ahora sí, la totalidad de lo real como una tensión entre el Yo y su circunstancia: un Yo que quiere llegar a sí transformando la negatividad de su determinación empírica; y un No-yo que busca la reflexividad del Yo como liberación de esas mismas condiciones fácticas. De ahí que el idealismo, que es al final tensión dinámica (exigencia moral, dice Fichte) entre libertad y naturaleza, entre Yo y circunstancia, entre acción (*Handlung*) y facticidad (*Tat*), se interprete incorrectamente a sí mismo como una teoría del Absoluto, como si del dicho aristotélico «el alma es *de algún modo* todas las cosas» quisiera eliminar la relatividad del *quodammodo*. Y esto es precisamente lo interesante: que el sujeto en su determinación, que abarca la referencia a la totalidad, no alcanza la reflexión y el reconocimiento de sí, sino discursivamente, poco a poco, en una dinámica tendencial en la que la autoconciencia se da distendida, como una experiencia que discurre desde el límite negativo, empírico, que es la facticidad sensible de lo inmediatamente dado, al límite positivo, ideal, que sería la absoluta transparencia de lo absolutamente comprendido; como lo expresa Hegel: «el saber absoluto del Absoluto». De dos formas, pues, se introduce la relatividad en esta, por así decir, historia del Absoluto: en tanto que el sujeto se da inmediatamente disperso en la diversidad de sus contenidos, como relación con lo diferente; y luego porque desde esa dispersión el sujeto es afán reflexivo y relación hacia sí como tendencia a recuperarse a sí mismo desde esa dis-tracción.

## § 102. El juicio final

La síntesis lógica en la que todas las cosas alcanzan su significación y todas las conciencias cierran su reflexión en una autoconciencia absoluta, se alcanzaría allí donde se diga todo lo que es, lo que ha sido y lo que será; es decir, cuando se hayan agotado todas las descripciones (sincrónicas) y narraciones (diacrónicas). La verdad de todas las cosas requiere que se diga la última palabra (toda la verdad), por eso: porque sólo en el contexto de la universalidad tienen las cosas su auténtica significación. Dicho de otra forma, sólo el juicio final, como autoconciencia del Espíritu Absoluto, es absolutamente verdadero. Por lo demás, no se trata de un juicio propiamente, ya que sería el acto en el que Dios comprende en sí mismo todas las cosas. Y si hablamos de juicio *final* sería en el sentido de que es el paradigma que todo juicio refleja en la medida en que es verdadero y al que poco a poco se aproximan todos en la forma de discurso. El objeto de ese juicio final sería decir el ser, pero más allá de todo límite predicativo; no «ser esto o aquello», sino «*ipsum esse*», el ser mismo como «*actum omnium actuum et forma omnium formarum*».

DIOS, ALMA, MUNDO

1. Muchas veces se compara el proceso racional con la recomposición visual de una imagen, es decir, con la solución de un puzzle. Magistralmente ocurre esto en las narraciones policíacas, en las que al final «todo encaja» y no quedan «piezas sueltas». Se entiende, pues, lo que quiere decir Kant cuando, frente al entendimiento al que basta con «componer», asigna a la razón la tarea de «totalizar» las condiciones de la experiencia; trabajo infinito en el que el sujeto se tiene que conformar con la función «meramente regulativa» que, semejante a los puntos de fuga de una representación descriptiva, cumplen las ideas de mundo, alma y Dios. Pero por imposible que sea esa «completud» para una mente finita, la razón no puede renunciar a esos límites totalizadores —de la experiencia externa, interna, y de toda experiencia en absoluto—, porque, en efecto, pensar no es sino referir cada cosa a la totalidad. No hace falta ni siquiera ser idealista. Quiero decir: podemos interpretar esa función en un contexto materialista, si decimos que sólo conocemos adecuadamente una cosa cuando podemos explicitar sus relaciones con todas las demás, esto es, si podemos determinar el lugar que ocupa en el complejo del universo. Y entonces, ése sería

el significado de «significación», a saber, el modo en que cada cosa remite a, es señal de, todas las demás; es decir, es signo de la totalidad.

LA MÓNADA: TODO ES TODO

2. Creo que esta es la idea que subyace a la noción leibniziana de mónada, tan estrambótica como atractiva. Porque eso es la mónada: la forma que tiene lo finito de representar y apetecer lo infinito. Cada mónada es una diferente representación, desde la peculiaridad finita de un «*point de vue*», de lo absoluto. Es pues la forma que cada cosa tiene de reflejar el Absoluto en la relación a ese absoluto en que cada una de ellas consiste. Por eso, no tiene ventanas, porque en la relatividad de cada cosa la descripción del Universo se hace interiorismo. Eso es pensar. No sólo lo múltiple se reduce a lo uno; también los unos se reducen a todos los demás. Otra vez: pensar es situar (y situarse). (Por cierto, de ahí que Kant exagere un poco en su insistencia en que el espacio es intuición y no concepto: tal vez la doble noción de «espacio lógico» sea un poco redundante.)

VERDAD ES (SÓLO) TODA LA VERDAD

3. Lo que quiere decir Leibniz y lo que significa esta noción de Juicio Final que empleamos aquí, es lo mismo: que no se puede decir la verdad sin decir «toda» la verdad. Es como si en uno de esos juicios americanos, después de jurar dijese el testigo: «póngase cómodo, Señoría. Vera: en el principio creo Dios cielos y tierra...». No hay propiamente «*verités de faits*», sólo «*de raison*». Y ésas, usando ahora la expresión de Spinoza, son conocimientos «de tercera especie», y resultan de ver el mundo *sub specie aeternitatis*, esto es, como Dios lo ve.

4. En otro contexto hemos definido el ser como la actividad del ente. Pero no es sólo eso: es la actividad del ente tal y como puede ser «significativamente» dicha, es decir, tal y como está situada en un horizonte de significatividad, en el que cada cosa remite, señala a, es signo de, todas las demás.

SIGNIFICAR ES SITUARSE EN LA TOTALIDAD

5. Y ahora otra cosa: la significatividad tiene que ver con la referencia de todo ente a la totalidad de lo que es. Cuando hemos dicho que lo primero que comprende el intelecto es el ser, eso significa que el intelecto actúa *desde* esa precomprensión de la totalidad. O si se quiere recurrir a una expresión cuasi metafórica: que todo juicio se hace desde el horizonte de lo infinito. Estas pueden parecer afirmaciones gruesas de la peor metafísica. Pero no es sino una expresión

técnica de algo muy elemental: que todo juicio que pretende decir lo que las cosas son, se hace anticipando el final de una universal descripción. No hay «propiamente» verdades parciales. Nada es verdadero sino desde la pre-tensión de decir «toda la verdad». Así ocurre, muy especialmente, en las descripciones científicas; donde una determinada afirmación es verdadera sólo como «parte» de «la ciencia». No sería científica la afirmación de algo que excluyese la extensión indefinida del discurso, esto es, la exigencia de que «hay que seguir hablando» y cuestionando críticamente nuestros descubrimientos. El criterio popperiano de falsabilidad, que establece la provisionalidad, siempre pendiente de contraste, de toda afirmación epistémica, sería una forma de esa anticipación de universalidad. En nuestra jerga metafísica, es éste el tipo de cosas al que nos referimos, cuando decimos que el alma es *quodammodo omnia*, o que el ser es lo primero inteligido.

NO JUZGUÉIS Y NO SERÉIS JUZGADOS

6. Por supuesto, en el orden moral no podemos olvidar que todo juicio, que afecta a lo que el sujeto juzgado es en absoluto, en su más radical y absoluto núcleo, se puede hacer sólo en nombre de Dios, desde el punto de vista del Juicio Universal. Y entonces sólo con «temor y temblor». Tanto, que es mejor suspenderlo y seguir el dicho evangélico: «no juzguéis, y no seréis juzgados». Una condena no puede ser sino provisional e impuesta —en el orden penal, por ejemplo— por la necesidad social de conjurar en la práctica la amenaza que supone un delincuente en la calle. Evidentemente, no se ve desde qué punto de vista podría justificarse aquí algo así como la pena de muerte.

### § 103. El ser como abstracción

El *ipsum esse* al que nos referimos y que es el objeto de una reflexión absoluta (que, como actividad infinita de ser ya hemos visto que es pura actividad pensante) no es propiamente objeto sino sujeto, es *ipsum esse subsistens*, es la subsistencia del mismo ser en la subjetividad de Dios, de Yahvé, del absoluto «Yo soy». Nosotros, como sujetos reflexivos capaces de autoconciencia situamos esa reflexión en el horizonte de la universalidad; y como sujetos existimos en la precomprensión del ser *antes* de comprender cualquier otra cosa como «aquello que es». Además, desde esa universalidad comprendemos también el significado de las cosas, y por eso entendemos, no sólo *que* son, sino *lo que* son. Y lo decimos expresando así en el discurso lógico el

ser del ente. Pero esa reflexión está limitada, *por* nuestro no ser y *a* la experiencia. Y por eso, el ser que entendemos no es «*ipsum esse subsistens*», sino «esto que es» y de lo que aquí y ahora tenemos experiencia. «El ser» deja de ser el objeto adecuado de la citada reflexión, y pasa a ser, o bien la actividad de un ente concreto, o el significado abstracto de un verbo castellano.

SI DIOS NO EXISTE, PODEMOS (DECIR) CUALQUIER COSA

1. De todas formas hay que reconocer que el ser se dice de muchas maneras. A fin de simpatizar con los analíticos e incluso antimetafísicos —o mejor, para reconocer la parte de verdad que tienen—, hemos dicho que es un verbo de la lengua castellana, o un término técnico de la jerga metafísica. Pero también que puede ser considerado como «*ipsum esse subsistens*», y así como el nombre propio de Dios. Que las cosas son, es algo que puede ser dicho, que tiene sentido, en el mismo contexto en el que decimos que Dios existe. Por cierto, que tiene razón Nietzsche en que si Dios no existe todo está permitido. Pero no sólo en la dimensión moral de la acción, sino también en la veritativa de los discursos. Porque, al contrario, que Dios existe significa que hay un testigo último de la verdad de las cosas; que no todo vale también en el orden lógico, que hay cosas «que no se pueden decir». Tienen razón los niños cuando se pasan el día jurando: toda aserción categórica, la simple descripción, en cierto sentido pone ya a Dios por testigo de lo que dice. Hay, pues, una dimensión teológica implícita en toda discurso; como no podía ser menos en lo que se empeña en decir el ser.

LOS LÍMITES DEL PENSAMIENTO SON LOS DEL MUNDO

2. La tentación de un panteísmo lógico se hace aquí inmediata. Así ocurre con Spinoza, para el que el juicio verdadero describe una modificación de Dios. Dios sería algo así como la totalidad de lo que puede ser verdaderamente dicho. Los límites del lenguaje, o del pensamiento, y los límites del mundo serían lo mismo; y la identidad de los dos límites sería el Absoluto.

EL PANTEÍSMO: MÁS COMPLICADO DE LO QUE PARECE

3. No soy panteísta. No en el sentido de pensar que Dios no sea reflexión personal, en sí mismo un Yo (probablemente más de uno), y por supuesto para mí un Tú, que se abre al Yo que yo soy en la forma de un encuentro personal. Pero hecha esta confesión, tampoco le tengo filosóficamente miedo al panteísmo. Porque, si bien entiendo que las cosas no son «parte» de Dios, Dios sí es el «Todo» sustantivo de las cosas, en el sentido de que ninguna limita la Divinidad, ni es propiamente un «otro» frente a Ella. Mientras que Dios

sí es lo Otro respecto de todo lo demás. En fin, esto del panteísmo es más complicado de lo que parece, ya desde aquello del *Ápeiron* de Anaximandro, que en su origen fue bastante mal entendido. Pero ocurra lo que ocurra con el panteísmo onto-teo-lógico, lo que no tiene sentido es algo así como un panteísmo gnoseológico; y afirmar la existencia de Dios no es condición de posibilidad de un conocimiento cierto. Los escolásticos lo expresan diciendo que, si bien el intelecto se mueve en la precomprensión del ser, ello no significa que la existencia de Dios sea algo «*per se notum*». Kant dice algo parecido: que si bien la idea de Dios como totalidad incondicionada de las condiciones de la experiencia en absoluto (externa e interna) es una forma necesaria que acompaña como ideal de una síntesis final de alma y mundo a toda experiencia posible, ello no implica que de esa idea podamos hacer un discurso o descripción objetivos, toda vez que en su carácter infinito ese concepto se objetivaría sólo en su síntesis con una intuición igualmente infinita. Lo que es imposible, debido al carácter finito, y por tanto empírico, de nuestra forma de conocer. Dios sería una idea con contenido real sólo para el sujeto que llevase su experiencia al límite de lo cognoscible, es decir, para aquel que conociese todas las cosas: pasado, presente y futuro, en su más íntima realidad.

#### TOTALIDAD Y PRE-COMPREENSIÓN DEL SER

4. En el horizonte de un conocimiento finito, ligado a la experiencia y por tanto a las circunstancias de espacio y tiempo, el ser se abre, las cosas se muestran como siendo, en la medida en que determinados entes alcanzan un grado de reflexión tal que el citado ente recoge en esa reflexión, en su mismidad subjetiva, la totalidad de lo que es. Pero de forma limitada, sólo en cierta medida, *quodammodo*. De tal forma que el ser que se abre no puede ser encerrado en la reflexión finita que ese cierre requeriría, y queda abierto sin que podamos comprenderlo como *ipsum esse subsistens* y como *perfectio omnium perfectionum*. De algún modo, para entender que las cosas son, el sujeto tiene que situarse en la universalidad de lo que es —ser-en-el-mundo llama a eso Heidegger—. Eso le permite plantearse la cuestión de qué «significan» las cosas de las que tiene experiencia, y le permite también tentativamente decir lo que dichas cosas *son*. Pero eso no significa que esa totalidad la pueda recoger en la reflexión en que consiste como sujeto. La pre-comprensión del ser no es una *comprehensio*. El sujeto no entiende todas las cosas. Y el ser queda para él como un término abstracto, ante el que se abre sin poder cerrar reflexivamente lo que en ese concepto queda entonces indeterminado.

## ¿QUÉ SIGNIFICA QUE EL SER ES ABSTRACTO?

5. Que el ser es algo abstracto significa eso, que no entendemos todas las cosas, ni siquiera lo que la más mínima de ellas significa. Ser se nos muestra entonces como una mera posición *extra nihil, in rerum natura*, decían los escolásticos, pero en sí misma desprovista de significado. Es aquí donde aparece la cuestión de la así llamada diferencia ontológica, de la alteridad del ser respecto de todo ente. Y es que esa diferencia no es absoluta, ni afecta a todo ente —Dios es el ser—, sino que se plantea fundamentalmente en un horizonte gnoseo-lógico, en la medida en que el ser es el presupuesto de toda reflexión cognoscitiva —lo que nos permite reconocer como tal al ente— y a la vez lo que se nos escapa precisamente en esa reflexión. De tal forma que, por acabado que sea nuestro conocimiento de una cosa, lo que esa cosa *es* se nos muestra más bien como un infinito misterio, y el ente como lo esencialmente cuestionable. El ser es el horizonte de una pregunta, de la esencial cuestionabilidad de todas las cosas, más que el resultado que se deja manejar en las respuestas siempre provisionales a la cuestión: ¿esto qué es?

## § 104. El ser y la nada

Que algo *es*, así sin más, ¿qué significa? El ser en abstracto, allí donde está limitado por el no ser y nos las tenemos con un ente *a potentia reductus*, carece en sí de significación. Por eso *busca* la cópula el predicado. Sólo en la descripción completa y en la concreción de sus circunstancias se hace el ser significativo. Porque en sí, en su absoluta abstracción sin mismidad, en su sentido genérico, en su universal extensión lógica, el ser tiene nula comprensión: no dice nada del sujeto del que se predica. Y entonces el ser es la nada; y el ente que tiene en su entraña el límite del no ser se sustenta en precario sobre esa nada de la que procede. Eso es en los entes lo que llamamos contingencia, y lo que obliga a buscar fuera de ellos una «razón de ser» que ellos mismos no pueden aportar, dejando sin respuesta la pregunta: «¿por qué los entes y no más bien la nada?». Y en el ente en el que esa reflexión se cierra, sin ser del todo absoluta; en la relativa infinitud de la autoconciencia, esa precariedad, la exposición a la nada, precisamente allí donde la conciencia se extiende a la universalidad del ser, amenaza a la totalidad de la existencia, al ente en su totalidad, con el sinsentido del nihilismo. Precisa-

mente allí, por lo demás, donde la totalidad del ente queda colgada como idea de una conciencia incapaz de sustentarse a sí misma sobre esa nada.

¿POR QUÉ EL SER Y NO MÁS BIEN LA NADA?

1. La diferencia ontológica, tal y como la hemos planteado aquí, es tan antigua, al menos como la idea de *apeiron*, que es para Anaximandro el *arkhé*, y límite que limita sin ser limitado. Platón, de forma mucho más confusa, recoge esta idea a través de la noción de *horismós*, o línea separadora entre el mundo sensible y el inteligible. En Aristóteles la diferencia ontológica se tematiza de muchas formas; y yo, si tuviera que elegir, la situaría entre la *physis* y el fin. En Kant, casi como en Anaximandro, la diferencia esencial es la que se da entre lo Incondicionado (*das Unbedingte*) y las cosas (*Dinge*). Y así podríamos continuar, pues todos los clásicos tematizan de una u otra forma esa diferencia ontológica. La filosofía, en cualquiera de sus manifestaciones como pensamiento crítico, es reflexión sobre esta diferencia, en la consideración de lo asombroso, misterioso, cuestionable, reivindicable, etc. Sin embargo, *stricto sensu*, la cuestión que nos ocupa se hace explícita por primera vez en la famosa consideración tomista de la distinción real entre *quod est* y *esse*, además de en las múltiples reflexiones en torno al problema de la contingencia. Sin embargo, ha sido la filosofía más reciente la que ha recuperado esta cuestión de la diferencia ontológica con una nueva radicalidad, al situarla en el contexto, más existencial, del nihilismo. En el mundo antiguo la cuestión de la diferencia se plantea, si se quiere de forma menos dramática, en el horizonte de la generación y la corrupción. La diferencia ontológica —entre lo móvil y lo perfecto, lo sensible y lo inteligible, lo temporal y lo eterno, los mortales y los dioses— se incorpora casi de forma natural a la misma naturaleza, que, por así decir, emerge o se abre, deviene, desde la diferencia de sí misma. El dramatismo aparece con el cristianismo, donde de pronto la nihilidad a la que esta diferencia ontológica señala, afecta, no a cada uno de los entes, sino, como dice Heidegger, a *das Seiende im Ganzen*, a la totalidad de lo que es. El mundo ha surgido —así dice un tópico que sorprendentemente todos, del sabio al ignorante, parecen entender— *ex nihilo*. Y ser aniquilado parece también su último, pero a veces no lejano, destino; a no ser que ese mundo sea salvado por así decir en el último momento. Es curioso: el ente se hace más cuestionable que la nada, contra cuya evidencia se recorta lo que es. De ahí la pregunta de Leibniz: *pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?*



2. La victoria de la nada sobre el ser parece que se hace definitiva en la dialéctica hegeliana, donde el no ser, lejos de estar excluido de la identidad esférica del Absoluto —el ser es y el no ser no es—, se instala en la entraña misma de lo que es, como la contradicción necesaria para que eso que es sea además algo determinado. Porque, siguiendo el principio spinoziano según el cual «*omnis determinatio est negatio*», en su absoluta positividad, el ser que es todo, un absoluto, es idéntico con la nada, porque en concreto no es (ninguna de las cosas que son). La filosofía tomista siempre se ha resistido a este vaciamiento dialéctico, diciendo que el ser no es un género. Si lo fuese, en la máxima y total extensión, tendría una mínima y nula comprensión. Pero, dicen, el ser más que un término lógico, expresa la actividad y la fuente de toda perfección. Lejos de ser un vacío de determinaciones, el *Ipsum esse subsistens*, Dios, es más bien la resolución intensiva de toda perfección, que solo «disminuida», modulada por los predicados, se da en los entes finitos, cuya concreción no añade nada a la riqueza ontológica del «mismo» ser. Bien, no voy a negar que el argumento tenga peso. [Sobre todo porque vuelve del revés el razonamiento de Spinoza, en el sentido ya expuesto del doble límite de la perfección, según el cual la negatividad ontológica no determina sino que restringe el sentido de la actividad; de modo que volar, por ejemplo, es en cuanto actividad una perfección positiva, aunque implique una restricción respecto de la «ubicuidad» u «omnipresencia» de Dios, y parece tendría poco sentido decir que es una imperfección respecto de los peces que saben nadar.] Pero esta no es la cuestión. Porque el ser que es objeto de la precomprensión, lo abierto, el horizonte universal que plantea el problema de la significatividad, no es *Ipsum esse subsistens*. Sencillamente porque en su finitud el hombre no puede reproducir la infinita reflexividad del ser. Si pudiera, el ser sería para él «intensión reflexiva» y «actividad pura». Y el hombre vería a Dios como el telón de fondo de su experiencia. A veces lo intenta, pero a muy duras penas lo consigue. *Prima facie*, Dios es para él más el Ausente que Presencia. Y el ser es entonces, en la medida de su incapacidad reflexiva, puro género, y entonces también, en el sentido de Hegel, puro vacío dialéctico, idéntico con la nada. Y lejos de ser Dios, el telón de fondo sobre el que se recorta todo ente, es ahora más bien la nada; sin que esa experiencia sea capaz de ofrecer respuesta a la pregunta que acompaña al ente en nuestra vacía precomprensión del ser: ¿por qué el ente y no más bien esa nada?

3. Es Heidegger el que se entusiasma con esta idea, y hace de la exposición a la nada condición de posibilidad para la apertura universal en la que ocurre eso, que las cosas *son*. La totalidad desde la que el ente es —*das Seiende im Ganzen*— y aquello que abre el *Da* del *Da-sein*, el «Ahí» en el que el existente se sitúa originalmente, la dimensión «Ex» que hace posible la existencia, viene dada por la nada. Y aquí no hay bromas: para Heidegger cualquier solución teísta cierra el necesario horizonte de la exposición a la nada. Con la religiosidad nos libramos, quizás, de la angustia existencial, pero al coste de perder la autenticidad. Porque ser sí mismo es para el existente, no algo resuelto, algo dado como esencia humana por un poder omnímodo que conjurase el vacío ontológico, sino proyecto de ser, existencia sin esencia (en el sentido sartriano). Arrostrar el abismo, asumir la infundamentalidad del Todo, es la verdadera fuente de una nueva significatividad; repito, no una dada como esencia, sino la originalmente abierta por la creatividad. El nihilismo es el paisaje heroico del artista. Porque sólo si Dios no existe puede el mundo ser re-creado.

4. Ante estos planteamientos tiene poco sentido escandalizarse o llamar a la conversión. En la medida en que, abierto por un lado a la totalidad del ser (mejor, a la totalidad desde la que los entes se muestran como *siendo*), pero incapaz de recoger esa totalidad en una reflexión absoluta que «diese razón» de ella, la esencial relación del hombre con el ser tiene necesariamente que resultar dramática. La imposibilidad de ese cierre reflexivo hace del ente y de la vida lo esencialmente problemático. La angustia, que es miedo cósmico, se convierte así en la forma adecuada de exposición a ese vacío. El miedo a la guerra nuclear inminente, al calentamiento global, a las vacas locas, o a la gripe de los pollos, son formas diversas de la exposición a ese ser problemático, en la que, como el jefe de Asterix, podemos no temer a nada en concreto, pero sí vivimos en el pánico constante a que caiga el cielo sobre nuestras cabezas; en el horror cotidiano al fin del mundo. Porque, no sólo nos sabemos mortales, sino, quizás por ello mismo, sabemos también que el mundo se va a acabar; en cualquier momento, ya que es un milagro inexplicable el que cada día, en todo instante, esté emergiendo de la nada.

## § 105. El ente y la esencia

El problema de la abstracción no afecta solamente a la cópula verbal. Como decíamos, la cópula «busca» el predicado y especialmente aquel o aquellos que expresan en el lenguaje la forma del ser en absoluto, esto es, la forma en la que el ente subsiste o es por sí. Es decir, buscamos en el lenguaje la expresión de la «esencia»; buscamos la verdad esencial. También podríamos hablar de la «significación» esencial, en el sentido señalado anteriormente, de «situar» al ente lógicamente en la universalidad del ser. Pero, una vez más, ello sólo sería posible para una mente capaz de decir (por ser) el ser mismo. Sólo Dios conoce *absolute* la esencia o última significación de las cosas. Para la reflexión finita, esa esencia es determinación formal que se busca (igual que la busca desde su potencialidad la cosa misma en su movimiento), (y/) o construcción sintética del entendimiento en la que objetivamos la experiencia. Y entonces, fuera de esta intuición que la rellena, la esencia es también un género vacío que nada significa. Lo que sea el hombre, por ejemplo, permite pues la definición sólo en la medida en que renunciemos a la densidad ontológica de la citada esencia. Y entonces deja de tener sentido afirmar con Platón que la esencia sea el ente *mismo*, lo ente del ente, lo real y verdaderamente real. A no ser que la esencia misma se nos vaya (*far, away and aloof*) al extraño cielo en el que, en efecto, todo gana su verdadera significación.

### EL IMPOSIBLE CIERRE DE LA REFLEXIÓN

1. Es igual a dónde nos dirijamos: ni en el todo, ni en la parte; ni en las cosas conocidas, ni en el sujeto cognoscente; ni en el ser, ni en el ente; ni en Dios, ni en el mundo, ni en el alma, puede el Yo que somos cada uno cerrar una reflexión que originalmente pretende ser infinita. Y la finitud consiste, para nosotros y para las cosas, en la imposibilidad de ese cierre. Que por otra parte sería el mismo para todas esas reflexiones. El acceso a la cosa *misma*, a la *ousía* o substancia de las cosas y a su esencia como determinación substancial, sólo sería posible en el mismo acto en que entendemos todas las cosas. Sólo Dios entiende todo, y por lo mismo que el todo, cada cosa; en el mismo acto, por lo demás, en que se conoce absolutamente a sí mismo. Para nosotros, precisamente porque no podemos cerrar esa reflexión que es el ser, la meta, que sería común, se nos escinde en tres. Y buscamos naturalmente saber todo, y conocer cada cosa; y al final en todo eso, abriéndonos a los confines del

mundo —explorándolo—, y encerrándonos en la profundidad esencial de cada cosa —*in-vestigando*—, lo que buscamos es cumplir el orden del oráculo: «conócete a ti mismo».

## § 106. El verdadero sentido de lo abstracto

Hemos hablado de la abstracción en un sentido negativo que refleja el límite ontológico de la reflexión en entendimientos finitos, límites también impuestos por el carácter más o menos material y potencial del ente. Para un cangrejo la «cangrejeidad» es algo más construido y general que la humanidad para Sócrates. Pero a este sentido negativo de lo abstracto se opone otro positivo, que procede del carácter ilimitado de toda actividad ontológica. En este otro sentido la substancia es abstracta respecto de sus circunstancias o accidentes. La humanidad es abstracta respecto de los déficits y límites de cada individuo, pero precisamente como aquello que cada uno de ellos más íntima y personalmente es, como naturaleza activa de la que procede el desarrollo de cada uno. El ser es abstracto como la actividad original que modalmente se despliega en toda forma de ser, de vivir y de pensar. Yo, tú, él, somos abstractos en tanto actividad sustantiva en la que trascendemos cada uno de los actos de nuestra vida. Dios es abstracto, como *Ipsum esse subsistens*, como Absoluto que trasciende todo lo que es en particular. En definitiva, es abstracto lo que se refleja como idéntico en la pluralidad de diferencias en las que se expresa y manifiesta. Es abstracto lo absoluto, puro, a priori; el *uberhaupt* del *Ich denke*; aquello a lo que compete el adjetivo «trascendental» (en contraposición a «empírico»), denominación kantiana que tiene que ver con el sentido escolástico del *transcendens* mucho más de lo que parece.

TRASCENDENTAL Y TRASCENDENTE: TIENEN QUE VER

1. Si lográsemos hacer plausible la interpretación de que «trascendental» en el sentido kantiano y «abstracto» en el sentido de la filosofía tradicional, se pueden entender casi como sinónimos, se nos abrirían en esa respectividad interesantes horizontes para la comprensión de ambos conceptos. Para ello hay que ver que «trascendental» es lo contrario de «trascendente» sólo en el contexto muy restringido de la crítica de la metafísica. Las condiciones de posibilidad de la experiencia son trascendentales, en el sentido de que son formas de experimentar, algo esencialmente ligado a la experiencia; y no formas de ser las cosas con independencia de la citada

experiencia. Pero esto dicho, Kant utiliza ese término porque tanto las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo), como las formas del entendimiento (categorías o formas de juzgar en absoluto), como las formas de totalizar regulativamente la experiencia a nivel de la razón (ideas de mundo, alma y Dios), y sobre todo la autopercepción subjetiva como un «yo pienso en absoluto» que tiene que poder acompañar todas mis representaciones, *trascienden* todos sus posibles contenidos. La experiencia en la forma de espacio-tiempo, de categorías o de apercepción trascendental, es siempre un «más». Y podemos decir: es lo que limita sin ser limitado: la incondicionada condición que impone a los objetos la regla de su formalización. Poco a poco Kant, y los kantianos tras él —pienso por ejemplo en Fichte o Novalis—, hablarán más bien del carácter trascendental como lo propio de la actividad incondicionada, ilimitada, de la reflexión infinita de un Yo pienso en absoluto, que hemos de suponer como un plus que trasciende toda experiencia precisamente como su condición de posibilidad. Al final, el paradigma de trascendentalidad es el Yo, ciertamente como forma, pero más esencialmente como actividad pura a priori, capaz de darse su propia determinación, es decir, como actividad libre. Esa actividad de pensar, que se pone a sí misma como incondicionada condición de toda experiencia, trasciende esa experiencia como un pensamiento *überhaupt*, que no piensa nada en concreto, que piensa en absoluto, o en general. ¿Y no podemos decir entonces «en abstracto», también en el sentido etimológico de «separado», del *horistón* de Platón y Aristóteles? El yo pienso en absoluto de Kant, que es límite que limita sin ser limitado, es el más patente ejemplo de lo que Anaximandro piensa como *Ápeiron*.

## YO SOY: FORMA DEL ABSOLUTO

2. Fichte da un paso más allá y dice que ese límite abstracto y absoluto, no es sólo un «yo pienso», sino más bien fundamento absoluto de toda reflexión, pura actividad que se pone a sí misma, *Tat-handlung*. Y es entonces más bien un «Yo soy». Ese Yo soy es la forma abstracta del Absoluto, original respecto de toda sus determinaciones. Yo soy en mi mismo lo abstracto, lo incondicionado respecto de la determinación de mi acción y de los contenidos de la experiencia.

## EL SER NO ES UN GÉNERO

3. Pues bien, este rodeo por los fundamentos mismos de una filosofía trascendental, nos puede servir para precisar el sentido trascendental del ser, pero tal y como lo entiende ahora la tradición

aristotélico-tomista. Porque tiene esencialmente que ver. Pero primero hay que, por así decir, «despredicamentalizar» el ser, esto es, invertir la tendencia a interpretar la cópula en su tensión hacia el predicado, de donde resulta a su vez la confusión del ser con los géneros predicables, como el género supremo, el de máxima extensión, y abstracto en el sentido peyorativo de estar vacío de determinaciones. Porque éstas proceden de las diferencias que, según el esquema de Porfirio, restringen la extensión a los géneros inferiores. Inferiores en extensión sólo, sin embargo, porque es la diferencia la que precisamente añade significatividad y una más rica comprensión. Este esquema predicamental (mejor, predicable), es el que recoge Platón de Parménides, metiéndose en una locura de aporías y contradicciones. Hasta que Hegel, cogiendo por así decir el rábano por las hojas declara la identidad (y no sólo «combinación» como en Platón) dialéctica del ser y su contrario que es la nada. Y es de este fárrago de donde quiere salir Aristóteles afirmando que el ser no es uno más de los géneros que se dicen del ente, sino expresión, como ya hemos visto en otro lugar, de la actividad substante. Por ello, el ser debe ser primariamente entendido en su tensión hacia el sujeto. «S es» es en el lenguaje la verdadera expresión del ente, antes de que añadamos «es P». Pero ese ser, como señalará la escolástica, es trascendental, en el doble sentido de que trasciende todos los predicados, y de que, como principio último de la perfección que éstos expresan restringidamente, es lo incondicionado que condiciona, el límite que limita sin ser limitado, *ápeiron*. El ser, y el ente, no se dispersan entonces en la generalidad del predicado. (Siempre fue voluntarismo ontológico la pretensión de Platón de que en lo genérico estaba la cosa en sí.) Más bien se recoge reflexivamente en la posición del sujeto, como el absoluto que trasciende como un sí mismo la significatividad que expresa el (los) predicado (s), que al fin y al cabo refleja como hemos dicho la relación al todo, y así el modo como cada cosa es espejo de todas las demás. De este modo el ser, la actividad del ente que es, puede ser entendida como abstracta, lo que significa lo mismo que incondicionada o trascendental. El ser es lo abstracto, lo que trasciende como principio todas sus determinaciones, pero no como un género, sino en el modo de la reflexión, como un *Ipsum*, que es en definitiva *subsistens*. «Dios existe», es el modelo de juicio abstracto. Pero «yo soy», «tú eres», o «esto es», serían derivaciones de ese sentido abstracto en el orden de la experiencia cotidiana.

¿ES EL BARÇA ALGO ABSTRACTO?

4. Decimos —normalmente cuando queremos eludir las obligaciones morales que este tipo de entes imponen— que España, por

ejemplo, es algo «muy abstracto». Así, peyorativamente, como algo que no va conmigo y a lo que se le puede discutir su entidad o peso ontológico. Lo mismo son abstractos la Iglesia católica, el Barcelona F.C., *The Blues & Royals Regiment*, o el Banco de Santander. Pero de un modo distinto a como es abstracta la humanidad o la redondez. Lo que significa que son entidades que trascienden incondicionalmente, como un límite que supera sus manifestaciones concretas, a elementos que se integran orgánica y reflexivamente en esa totalidad. En este sentido, abstracto no se contrapone a concreto, sino a lo *inmediatamente* dado. Una sucursal es la forma inmediata de presentarse el Banco de Santander, que es sin embargo una institución que trasciende y condiciona, delimita e incluso determina a esta sucursal como lo que verdaderamente es. El alma es el modo en que lo abstracto está presente en lo inmediato. España y el Barça, tienen alma, son espíritu; y como los seres vivos, se descomponen si la pierden. Así es abstracta la forma: no como un género predicable, sino como actividad integradora de lo diverso.

## § 107. El sentido trascendental de la verdad

Aquí es donde podemos recuperar la cuestión de la verdad o de lo que también podríamos llamar el sentido lógico del ente. Ya vimos que verdad era el desvelamiento, pero no de la «cosa», sino efectivamente de «lo que es». No es verdadero, ni falso: un apetitoso manjar, el rugido del león, o el atractivo de una bailarina de *strip tease*. Y sí lo es, o no: la española cuando besa, la sonrisa de un diplomático, un anuncio publicitario, o un tratado de metafísica. La pura presencia no es signo de nada, no es significativa. Y la verdad no es la simple presencia sino la manifestación *de* algo, al remitir a lo cual esa presencia se hace significativa. Ser es ser verdad, porque el ente se abre a la reflexión que lo acoge y que ese ente también recoge en sí, de modo que la presencia expresa el ser, que es aquello que unifica y da sentido a esa presencia. Pero por ello esa manifestación, para que tenga sentido de verdad, tiene que darse ante una reflexión abierta al sentido de la totalidad, ante un ente cuya existencia sea un ser-en-el-mundo y que consista en la comprensión (ya sea simplemente implícita) del ser. Y entonces, ante esa reflexión, el ente muestra lo que es y significa, de modo que el sujeto dice de las cosas que son y lo que son.

1. Por lo dicho anteriormente, una caracterización puramente apofántica de la idea de verdad es sumamente insuficiente. Heidegger debería haber estado más fino en este punto, porque en su mismo pensamiento están las claves para plantear correctamente este problema. El ente se presenta de múltiples formas, pero no en todas ellas como tal ente, como *lo que es*. En este sentido, la verdad del ente, el sentido onto-lógico y no meramente óntico de su presencia (¡hagamos esa concesión a la jerga heideggeriana!) tiene como condición de posibilidad la apertura del ámbito del ser, en cierto sentido la verdad del ser mismo que se da a partir de la irrupción del existente como ser-en-el-mundo, es decir, en el horizonte de la totalidad (*des Seienden im Ganzen*). Sólo así ganan «sentido» lo que de otra forma serían presencias mudas.

2. Aquí la clave está en la idea de «significatividad». Sólo en el marco de una reflexión —ya sea meramente incoada, como pre-comprensión del ser por ejemplo— que abarque la totalidad, se hace posible plantear la cuestión del significado, que sería algo así como el lugar lógico que ocupa un ente en el universo, el sentido de su referencia a la universalidad, en la que cada cosa es signo de todas las demás. Esa es su significación. Por eso no basta con que la cosa se manifieste, sino que es esencial el escenario onto-lógico de esa manifestación.

3. Sólo si estamos situados en esa totalidad tiene ahora lugar, no sólo el milagro lógico de la verdad como sentido, sino como significación *de* «eso que es», *del* ente, *de* la substancia. Porque esa significación no es una mera objetivación categorial —creo que aquí Kant se queda corto— que fuese de algún modo investida sobre el objeto. No se añade significatividad a la presencia. Porque lo que se muestra en esa reflexión infinita —en la que el alma es *quodammodo omnia*— es la reflexión activa en que cada cosa consiste. Se muestra que las cosas *son* y cómo, siendo, se abren ellas mismas en su significación. Se muestran, pues, no como objeto, sino como sujetos. Las significaciones son el modo de expresarse las cosas en el marco de la totalidad. De este modo su verdad, su ser verdaderos, es para los entes no otra cosa que su forma *de ser*; porque ser es ser verdadero, presentar-se, en el marco universal de la significatividad.



4. En lo que sí tiene razón Heidegger es en que el problema de la verdad, o el de la significatividad del lenguaje, no se dilucida mediante las reglas de la corrección lógica, del discurso o de la experiencia en general. Dicho de otra forma, la significación no es un problema de objetividad o de estricto sentido lógico, que hubiese que garantizar mediante una restricción metodológica del uso del lenguaje (que nos obligase a callar sobre lo que según esa restricción no se *puede* decir). El sentido del lenguaje no resulta de su estrechamiento metodológico, sino precisamente de su apertura al horizonte infinito de totalidad desde el que decimos las cosas. De ahí que en una discusión, en la que se trata, por ejemplo, de repartir dinero, o cargas, o cariño, podemos sospechar engaño o manipulación cuando el que decide introduce la justificación de su discurso con un: «seamos objetivos». Lo razonable suele estar reñido con lo racional.

## § 108. El origen del lenguaje

En este contexto es posible entender el origen del lenguaje. Que no es un simple código de señales para la comunicación. Ni siquiera el carácter simbólico de esa comunicación es suficiente para caracterizarlo. «*Decir* algo de algo», a saber, lo que eso es, es más que indicar dónde está el servicio de señoras o la salida de incendios. El lenguaje, aunque lo utilicemos también para eso, no está para avisar, advertir, dar miedo o insinuar amor, sino básicamente para ofrecer un ámbito onto-lógico de comunicación intersubjetiva en el que, en un contexto universal, se pone de manifiesto el ser, y la forma de ser, de lo que, más que como cosa, aparece en ese ámbito como ente y substancia. De este modo, el lenguaje, que así entendemos en su sentido (onto-) lógico, no es primariamente una expresión del sujeto que habla, sino, ciertamente por medio de este sujeto (al que Heidegger llama «pastor del ser»), manifestación de aquello de lo que se habla. La comunicación puede ser: rápida, o enojosa, o clara, o ambigua; y sobre todo eficaz o no. Pero del lenguaje, en su carácter esencial, lo que hay que determinar es si es verdad o no aquello que se dice en la comunicación; o correcto o no lo que se piensa en la reflexión. Esto es, si el ser dicho o pensado se

adecúa (de *adaequatio*) al substancialmente «sido»; si, como dicen los escolásticos, el ser virtual o intencional se identifica con el ente *in rerum natura*.

¿CASA DEL SER, O CÓDIGO DE SEÑALES?

1. Yo no sé cómo se comunican los ñus en la sabana africana. Supongo que su interactividad será más bien mínima, probablemente casi reducida a las relaciones entre macho y hembra y entre madre e hijo, y con el rebaño a la hora de iniciar las emigraciones estacionales. Pero no sería extravagante suponer que estos bichos, que no parecen especialmente inteligentes, tuviesen algunos códigos compartidos para avisar, por ejemplo, de la presencia de leones. Esa señal tendría ciertamente un cierto sentido lógico, como símbolo único de muchos, leones en este caso, que quedan lógicamente subsumidos en el significado del signo. Hablar en este caso de un protolenguaje, no parece exagerado. Sin embargo, sostengo aquí que este uso de símbolos es insuficiente para la caracterización específica del lenguaje humano. Así, un semáforo, aunque tenga elementos lógicos, no es un discurso; ni lo es el muñequito que corre hacia la puerta, que señala (y significa) la salida de emergencia. Porque el lenguaje es más que un código para la trasmisión de significaciones. Es más bien el ámbito en el que las cosas se expresan, es decir, se muestran como sujetos y substancias, allí donde otro sujeto y substancia dice, en el marco de la totalidad ontológica, lo que esas cosas son. Que el lenguaje es la casa del ser es una metáfora interesante, creo que adecuada en general, pero sólo si matizamos que esa casa, no es el lugar de nacimiento del ser —eso sería nominalismo—, sino el habitáculo o instrumento que el ser mismo genera para su expresión, mejor, para que las cosas se expresen y sean dichas (según su mayor o menor grado de reflexión). Lo que quiero decir es que el ser, o lo que es lo mismo, la precomprensión reflexiva de la totalidad onto-lógica, es condición de posibilidad para el desarrollo de un sistema simbólico adecuado para expresar el ser, o sea, para describir las cosas. Los ñus pueden tener un sistema simbólico; las señales de tráfico o el cálculo diferencial pueden ser sistemas simbólicos. Pero eso es el género próximo. Lo específicamente diferencial del lenguaje es, más bien, que es un sistema simbólico *capaz de describir la realidad*, de expresar el ser, de decir lo que las cosas son. Los ñus quizás puedan decir: «¡león a la vista!». Nosotros podemos decir —hasta cierto punto, en la medida de las capacidades reflexivas del león y nuestras— qué es un león.

2. En los genéricos sistemas comunicativos la significatividad se refiere a los símbolos, discriminando si el muñequito que corre a la

puerta se refiere a la salida de incendios o indica en qué dirección está el servicio de caballeros. Pero el lenguaje da por supuesta esa significatividad lexical, por ejemplo los modos distintos de decir «león» en inglés o en castellano. Y lo que se plantea no es el significado de los signos, sino en qué medida es signo la cosa, es decir, lo que significa la realidad misma. Por eso, porque en sí misma significa, la realidad «busca» el lenguaje, y no es lo constituido por él. El amor, por ejemplo, «quiere» ser expresado, y se busca símbolos, siempre nuevos en la medida en que sean insuficientes. Y así, de la Venus de Willendorf, pasando por las odas de Horacio y el Evangelio de San Juan, hasta llegar a Romeo y Julieta o el Beso de Rodin, el amor busca expresarse, mejor, busca poetas, científicos o artistas, que digan lo que es, porque el amor es por sí una realidad tremendamente significativa, en español si lo dice Garcilaso, en inglés con Tennyson, o en los haikus japoneses.

#### EL LENGUAJE NO DA, RECIBE SENTIDO

3. Dice Kant que la síntesis conceptual que realiza el juicio confiere sentido, constituye como objetos lógicamente estructurados a las representaciones de la experiencia. De ahí viene la idea de que es el lenguaje el que «da» sentido. Es una idea que tuvo desde el principio la vocación de generalizarse: en Nietzsche, el estructuralismo, Wittgenstein, Foucault, etc. Pero la posición de Kant merece ulteriores matizaciones, porque los juicios y el lenguaje en modo alguno constituyen una última instancia trascendental, y por tanto una original fuente de sentido lógico. No articulamos objetiva y lógicamente la experiencia *porque* hablamos, sino que hablamos, decimos lo que las cosas son, *porque* somos, por un lado, una actividad pura a priori; y por otro seres limitados por nuestro contacto físico con lo distinto, contacto que se constituye en experiencia —sensible primero, y objetiva y lógica después— *porque* esa actividad pura a priori acompaña a esas representaciones de la experiencia, a fin de poder *reconocerse* en ellas como autoconciencia. La síntesis suprema del entendimiento y todo nuestro esfuerzo por construir significativamente la experiencia, depende de la necesidad de ser sí mismo que tiene un sujeto en medio de su determinación empírica. No es el lenguaje el que constituye la reflexión lógica en el objeto. Es más bien la reflexividad original del sujeto la que tiene que reconocerse a sí misma en su determinación, de forma que esta no puede ser intuición ciega, sino expresión significativa. *Decir* lo que las cosas *son* es el modo de reconocernos a nosotros mismos en nuestra relación con ellas. Y por eso Kant se equivoca, en mi opinión, cuando pretende limitar esa actividad sintética, que tiene su origen en la actividad infinita (eso significa «incondicionada») de un

sujeto, a la «objetivación» lógica, renunciando expresamente a que esa objetividad sea manifestación *de* un sujeto o cosa en sí. ¿Cómo podría un sujeto libre e incondicionado reconocerse a sí mismo en un objeto, condicionado y necesario? Es imposible: el problema del conocimiento, la cuestión lógica, lo que las cosas son, queda sin resolver, es saber que se busca y no se tiene, hasta que el sujeto diga, no cómo nosotros entendemos las cosas, cómo las objetivamos, sino cómo ellas se expresan y significan, cómo son sujetos y substancias, como son en absoluto, esto es, en sí mismas.

#### ¿QUÉ EXPRESAMOS AL HABLAR?

4. Por eso, la esencia del lenguaje la expresa Aristóteles con una precisión que frecuentemente se olvida cuando dice que es un *ti kata tinós*, «algo» (que se dice) *de algo*. No es el sujeto hablante el que se expresa. Ahí tiene razón Wittgenstein. Cuando yo digo: «que viene el león», no intento expresar algo sobre mi percepción subjetiva, sobre lo que ven mis ojos, o sobre el miedo que tengo. Digo algo, a saber, que viene, y lo digo *del* león. Lo digo, por así decir, en general, «a quien pueda interesar». Tanto es así que lo específico del lenguaje, que es su capacidad de describir la naturaleza, se pone de manifiesto en un contexto «desemocionado» en el que se muestran los principios de las cosas, lo que las cosas *son*, mediante un discurso que se llamó *episteme* y que hoy llamamos ciencia. Pero es también cierta otra cosa: esa expresión de la identidad subjetiva tal y como se refleja en sus circunstancias y en las relaciones que pueda tener con otros sujetos, depende de la capacidad, «sintética» dice Kant (yo prefiero decir «reflexiva»), de esos sujetos que así se hacen capaces de explicitar esa expresión en la simétrica reflexión comprensiva. Y esa reflexión, para que se constituya en un discurso que diga lo que las cosas *son*, tiene que poner de relieve la significatividad ontológica —*tinós*— de aquello de lo que habla, situándolo en el horizonte universal del ser, esto es, de la precomprensión de todas las cosas. Así, desde esa apertura del ser, surge el lenguaje, el *logos*. Es la casa que, mediante el sujeto capaz de esa apertura, el ser se construye a sí mismo.

#### PROTAGONISMO LINGÜÍSTICO DE LA 3ª PERSONA

5. En el uso del lenguaje es evidente el protagonismo de la primera persona, de la que habla. Desde distintos puntos de vista —Habermas, Buber, Levinas— se ha llamado recientemente la atención sobre la importancia lógica e incluso metodológica de la segunda: del tú o vosotros a los que se habla. Y ahí olvidada queda la tercera, aquel o aquello de lo que se habla, inerme frente a lo que pasiva-

mente recibe, como discurso de otros en el que es mencionado, objetivado, clasificado, juzgado; no pocas veces maltratado, y más condenado que absuelto. Era el caso del viejo (y machista) dicho acerca de las señoras que se resistían a abandonar una reunión, por no convertirse de inmediato en personas terceras y así en objeto de maledicencia. Pues bien, en lo que aquí queremos seguir al viejo Aristóteles es en el radical protagonismo que él quiere reservar a esa tercera persona, a eso —*tinós*— «de lo que» se habla. Y eso es la substancia del discurso, convertida precisamente en sujeto, en lo que subyace a la verdad, que lo es del discurso por serlo precisamente «de las cosas».

#### LA SUBSTANCIA BUSCA EL LENGUAJE

6. Por eso, lo que se expresa en el discurso, su verdadero «quién» es el sujeto (que no mero objeto) de lo que se habla. Creo no tener que forzar el sentido de las cosas si con una ligera licencia poética digo que la substancia «busca» el lenguaje, «quiere» ser dicha, a saber, bien, de verdad. Las cosas quieren ser así más que cosas, y objetos, quieren llegar a ser sujetos. No, las flores, o los leones, o la naturaleza, no hablan; tampoco los jeroglíficos, o los mensajes cifrados, significan; pero quieren ser expresados, y buscan aquel que los descubra y descifre, en un sentido universal en que pueda ser dicho lo que son. También nosotros buscamos, no al experto que nos explique, sino siempre al otro que nos diga quienes *somos*. Buscamos en la historia, en la fama, en el amor, al amante, al poeta, al Dios que sólo puede expresarnos y decir lo que de verdad significamos.

## § 109. Los límites de la reflexión lógica

Ser y pensar, o si se quiere, ser «sido» y ser «dicho o pensado», deberían ser lo mismo. Que no lo sean, la necesidad de distinguirlos, o mejor de cuestionar su «adecuación», es signo de que se trata de una reflexión limitada. Y hablamos de límites internos: se trata de un saber que no sabe, de un pensar que sólo siente, de una experiencia que no conoce su objeto (en sí), en fin, de un logos a veces un poco absurdo. Ese límite, en primer lugar, se muestra en la posibilidad de la falsedad (ya sea error o mentira), que se abre tanto por el lado objetivo, cuando la cosa se manifiesta como lo que no es; como por el lado subjetivo, cuando el sujeto se equivoca (voluntaria o involuntariamente) y constituye en el discurso una reflexión que no alcanza la identidad substancial de su objeto. Los límites de esa reflexión, que

hacen pueda ser engañosa, mendaz, errónea, equivocada, y en cualquier caso falsa, hacen de la verdad algo esencialmente problemático, que nos obliga a probar una adecuación que es sólo evidente precisamente si reducimos el discurso a la mera sensación, renunciando a que trasparenca en él la esencia de las cosas. Es signo de nuestra finitud que las reflexiones en que consisten sujeto y objeto no se cierran en una. Y esta es la razón por la que toda verdad tiene que ser adecuación, que tiene además que ser probada.

#### EL DRAMA DE UNA LIMITADA REFLEXIÓN

1. Todo el «drama» de la filosofía procede de la contradicción que supone una «limitada reflexión». Lo mismo, como ya hemos visto, se podría decir de un «relativo absoluto», de un «mínimo infinito»; o como se ha expresado poética y provocativamente de un «semi-dios», o incluso de «un Dios menor». El límite lo pone siempre algo «otro», porque sólo lo distinto delimita, como el mar la tierra. Pero por lo mismo, eso otro que determina desde fuera, rompe la reflexión; que sería para cualquier cosa terminar en sí misma o *auto*-determinarse. Reflexión y límite externo, y respecto de lo mismo, es pues una contradicción. La misma en que consiste el ente en su finitud —no vamos a insistir aquí en las formas contradictorias de la finitud a nivel ontológico, como son la potencia o el movimiento—, y el conocimiento en ese mismo carácter por el que por un lado es reflexión y autoconciencia, es decir, inmanencia y pensamiento; y por otro es experiencia, es decir, conocimiento de lo otro trascendente, y sensación entonces.

#### EL PROBLEMA DE LA ADECUACIÓN ES IRRESOLUBLE

2. De ahí se siguen las distintas escisiones que ya hemos visto, como que toda verdad es en su particularidad distinta de «la» verdad, y por tanto sólo relativa; y por lo mismo también relativa falsedad. Esto significa una cosa que es necesario asumir y sobre la que sólo la Escuela de Frankfurt ha llamado la atención, a saber, que, por lo mismo que se plantea, el problema de la «adecuación» es irresoluble (absolutamente). Y es que la pregunta por la adecuación surge porque la reflexión lógica (digamos subjetiva), que es lo que yo entiendo de algo, y la óptica (digamos objetiva, aunque sería más bien en la que consiste el *sujeto* conocido), que es lo que algo *es*, no se resuelven la una en la otra. Aunque, por otra parte, esa resolución de la escisión sujeto-objeto, la tengamos que presuponer, como una reflexión onto-lógica o precomprensión del ser, que sería, como vamos viendo, algo así como la condición de posibilidad de

cualquier conocimiento en absoluto. Lo vemos en el esquema dialógico entre dos sujetos onto-lógicamente simétricos: lo que el uno entiende nunca se cubre con lo que el otro quiere decir.

LOS HECHOS NO VERIFICAN NADA

3. Sustituir la reflexión como criterio de veracidad por la constatación fáctica, como si fuese el contenido de la experiencia lo que valida los discursos, bien puede «positivizar» la epistemología, pero vacía por completo la noción de verdad. Dicho negativamente: las teorías verifican los hechos porque los invisten de significaciones reflejas, y nunca al revés. Eso no es quitar importancia a la validación positiva, que ocupa un lugar clave en la comprobación exigida por una determinada metodología, teórica o forense. Los hechos prueban en un momento dado. Pero la verdad de la Teoría de la Relatividad, por ejemplo, se sostiene en sí misma, antes que Michelson-Morley realizasen su famoso experimento. Mejor que verificar, e incluso probar, el verbo pertinente aquí sería «contrastar», mucho mejor que «falsar». Lo que creo que quiere decir Popper es que el discurso que pretende expresar el ser de las cosas, no se puede sustentar en la reflexividad (propia y de las cosas) sin buscar la posible refutación fáctica. No basta con que las cosas sean sugerentes, estén claras, o incluso sean evidentes. Tampoco es suficiente la gran inteligencia o capacidad reflexiva de un sabio sujeto. Debido a su intrínseca limitación, ningún discurso es autosuficiente, ni puede garantizar la adecuada reproducción de la reflexión onto-lógica que describe. De ahí la necesaria referencia empírica para su validación. Como los conceptos kantianos, las teorías sin contraste empírico, por brillantes que sean, están vacías; del mismo modo como los hechos, por muy protocolizada que esté su recogida, son ciegos. La observación se ilumina, gana significado, en el discurso teórico que recoge los hechos como expresión de una identidad onto-lógica. Pero, debido a que esa reflexión es limitada, las teorías tienen una tendencia natural a la inconsistencia, o tienen que ser constantemente revisadas, so pena de convertirse en pantalla que bloquea el acceso a lo real, en vez de ser su manifestación veritativa. Por eso, toda teoría verifica a la experiencia, pero se valida en ella. Lo primero porque la experiencia sólo en el *logos* se hace manifestación o desvelación de la realidad; y lo segundo porque sólo en la experiencia, sólo en el límite negativo de su finitud, sólo pues en la restricción que el experimento pone a una reflexión que de otro modo tendería a cerrarse en sí misma; sólo entonces, al evidenciar la posibilidad de su falsación, se valida la verificación en que la teoría consiste. Sólo en su límite experimental y en la medida en que en él puede resultar falsa, se hace la teoría relevante respecto

de lo finito en cuanto tal. Dicho de otra forma: la verdad *de las cosas* es tal sólo en la medida en que puede ser falsa, lo que se evidencia en el límite empírico de su reflexión, en su «contraste» con lo real.

## § 110. La inadecuación de la verdad

Hay que insistir en que el límite de la reflexión en la que el objeto (que en cuanto ente es también sujeto y consiste asimismo en la actividad refleja de su propio ser) se abre y manifiesta al sujeto, es interno a esa misma reflexión. Y ello significa, no sólo que la *adaequatio* puede fallar, sino que falla *siempre* en alguna medida; y en consecuencia, que todo discurso es sólo relativamente verdadero. Ya lo dijimos anteriormente: verdadero, *absolute dictum*, es sólo el juicio final (¡y no es un juicio!). Cuando ni siquiera «el ser es y el no ser no es» es algo que podamos afirmar sin restricciones, todos los demás juicios en los que ese primero se explicita, despliega y concreta, estarán ya relativizados por el carácter limitado de la cópula. La verdad, pues, será la *relativa* adecuación, e inversamente la *relativa* inadecuación, del discurso, o del intelecto, y la cosa. Sólo un discurso en sí mismo negativamente limitado puede adecuarse a una realidad que *es* sólo relativamente. De otra forma: sólo la inadecuación lógica nos permite adecuarnos a lo en sí mismo inadecuado. Coloquialmente: sólo mintiendo podemos decir la verdad acerca de lo que en sí mismo «no es» (añadiendo por supuesto el adverbio «relativamente» ahí donde corresponda). Por lo mismo podemos decir que no hay nada más falso que una verdad absoluta cuando nos referimos a lo relativo. A continuación exploremos cómo repercute en otras esta básica relativización de la adecuación veritativa.

### INSOLENCIA EPISTEMOLÓGICA

1. En el trato con aquellos que van «diciendo las verdades» tenemos una experiencia de lo que podríamos llamar «insolencia epistemológica», por la que todo juicio de la forma «S es P» pretende generalizar lo que tiene de verdad absolutizando la identidad que expresa la cópula. Ocurren aquí varias catástrofes ontológicas. En primer lugar, se *identifica* lo particular con lo general. Por ejemplo, cuando apoyándonos en que alguien es «una mujer», la tratamos simplemente como «una tía»; o cuando, al revés, tratamos como cliente del supermercado, que lo es, a la señora que lo que pre-



tende es ligar con el cajero. El lenguaje, como proceso de generalización abstracta, «clasifica», reduce la realidad a clases lógicas, y distorsiona de este modo la realidad y nos confunde, tratando de objetos sexuales a los clientes y al revés. Y todo porque «dice» la verdad. De este modo el lenguaje, no es que pueda ser injusto, sino que fácilmente se hace «impropio», impertinente e inadecuado en virtud de su propia adecuación original. Por eso no puede ir uno por ahí «diciendo siempre lo que piensa», sobre todo si es verdad.

¿SON LAS COSAS COMO SON?

2. Todo el mundo ha tenido experiencia de lo insufrible que puede resultar un padre, un guardia de tráfico, o cualquier autoridad espiritual, política, o moral —como la Inquisición o el Partido—, cuando siempre quieren tener razón y especialmente cuando, al grito de «es que las cosas son como son», efectivamente la tienen. Llamamos a esa actitud dogmatismo, y la consideramos amenaza en aquellos que logran transformar la lógica en poder de realizarla en nosotros.

HUMOR Y HUMILDAD

3. Por todo ello, pertenece a la intención veritativa del lenguaje, por un lado la discreción; pero también el sentido del humor, el *Witz* del que hablan los románticos. Humor que, curiosamente, tiene dos características contrapuestas: la exageración por un lado, que conduce a la caricatura, y el *understatement* por otro, en el que el lenguaje reconoce en la disminución de su sentido que lo que quiere decir de algún modo se le escapa. El humor es así humildad epistemológica, y a la vez lo que habilita al lenguaje a expresar inadecuadamente lo inefable.

## § 111. La inadecuación del objeto consigo mismo

Por el lado del objeto y en tanto que es finito la reflexión es incapaz de unificar la identidad substancial con su apariencia, que en esa insuficiencia resulta más bien falseamiento. El no ser, y el límite que esa negatividad supone en la reflexión, obliga a distinguir entre apariencia y realidad, siendo ésta algo que el ente se reserva, más allá de lo que se da siempre en perspectiva, es decir, en una relación parcial en la que se niega el carácter absoluto e inadecuado de la imagen. La inadecuación no es externa al ente. El reproche: «te equivocas conmigo», por ejemplo, siempre tiene la primera culpa en la equivocidad de mi conducta.

De este modo, la substancia se hace, en efecto, un *hypokeime-non*, ahora en el sentido de ser, como la semilla, lo que está oculto bajo tierra en espera de un fruto por venir. Por eso los modernos critican a Aristóteles su idea de naturaleza —que es precisamente aquello que se abre y manifiesta— como «causa oculta»; por no entender que en la insuficiencia de su actividad refleja, en su particularidad, cada imagen es inadecuada respecto del todo substancial, y oculta en su interior más de lo que muestra y exterioriza de él.

#### LOS ACCIDENTES SON ESENCIALES

1. Tendemos a pensar la accidentalidad como una segunda superficie (superficial) que recubre el núcleo duro substancial en que propiamente consiste un ente y que está por debajo de su variabilidad o circunstancialidad. Contribuye a esta idea la imagen aristotélica de la substancia como lo que permanece en el movimiento, y también la distinción escolástica entre forma primera substancial, que se compone con la materia prima, y forma segunda accidental, que se compondría con una materia segunda, la cual sería algo así como la indeterminación que queda en la substancia más allá de su determinación substancial; por ejemplo para Sócrates ser varón, o filósofo, o ateniense, *además* de ser hombre. Y esto serían los accidentes. La simplificación que supone este esquema, es catastrófica, en un punto que aquí nos interesa especialmente. En concreto: para los entes materiales la accidentalidad no es un añadido, sino ella misma esencial, porque esa accidentalidad no es otra cosa que la inidentidad, el límite mismo, de la substancialidad. Por eso, por ejemplo la virilidad o la feminidad, son formas de ser hombre, porque se es hombre siempre de forma inidéntica o limitada, corporalmente en este caso, esto es, de forma diferenciada. Se trata en ambos casos de formas diferentes de ser lo mismo. Y en ningún caso podemos decir que virilidad o feminidad sean «añadidos» accidentales, aunque sean efectivamente formas accidentales de humanidad. Lo mismo con «ser filósofo», o incluso «ser ateniense». Todo accidente es manifestación de la substancia, en la que se pone de manifiesto una forma limitada de ser (la accidentalidad de un pájaro es distinta de la de un pez). O lo que es lo mismo, en la que se revela, junto al ser, también el no ser de cada cosa, su interna limitación, o su inadecuación esencial. Y ahora viene la conclusión que aquí nos interesa: todo conocimiento epistémico, sistemático o esencial, o como queramos llamar al destilado racional que abstrae de la circunstancialidad empírica, es esencialmente falso en la misma medida en que el ente es esencialmente accidental. Dicho

más provocativamente: sólo el conocimiento (relativamente) inadecuado es (relativamente) verdadero. Mientras que toda epistemología de la identidad, desarrollada *sub specie aeternitatis*, es en su carácter absoluto, en su esencialismo, absolutamente falsa. Lo que es *en sí mismo* inadecuado sólo puede ser inadecuadamente conocido, expresado y dicho. Todo saber verdadero es jugar al escondite con lo que sólo relativamente se muestra.

#### ¿CONOCEMOS LAS ESENCIAS DE LAS COSAS?

2. Este asunto tiene mucho más alcance de lo que parece (como todo). Aquí radica la primacía frente a la teoría tradicional de lo que los frankfurtianos llaman «teoría crítica», y Marcuse en concreto pensamiento bi-dimensional. También el primado de la poesía, de la descripción metafórica frente a la ciencia positiva, que defiende el Romanticismo. En definitiva, se trata de reivindicar el carácter insuperablemente dialéctico del conocimiento, que necesariamente ha de incorporar la (relativa) contradicción de lo finito en los límites, en la contradicción relativa, de su mismo ser. Pero nos interesa señalar aquí algo que se sigue del carácter limitado de toda reflexión, a saber, que el conocimiento que nos es dado como sujetos finitos y acerca de sustancias finitas, no es «definitivo». Y hay que señalar también la ambigüedad de esta calificación, en el sentido de que todo conocimiento es provisional, susceptible siempre de ser ampliado, porque ninguna sustancia se da del todo; pero también en el sentido de que, como señala Sócrates, si bien la «definición», es decir, la representación discursiva de la idea o esencia de la cosa, constituye el fin del conocimiento, por otra parte, «decir la esencia» de las cosas es un ideal inalcanzable. Las definiciones son sólo posibles de los constructos ideales: en la geometría, la aritmética, o en las ciencias formales. Pero no podemos definir la esencia de una hormiga, no digamos de un hombre, sino de forma puramente clasificatoria, o aproximativa, o regulativa; y en cualquier caso de forma controvertida y plural, en la que lo mismo vale decir que el hombre es el «bípedo implume», que el «animal racional», o el «animal político». Y no sólo porque la esencia sea inaccesible, como algo oculto debajo de sus accidentes; que tuviese quizás que ser descubierta por alguien especialmente inteligente. Más bien, no está claro que la esencia sea algo que «haya»; o que una hormiga «tenga» una esencia igual como tiene seis patas. La esencia es un ideal regulativo que está oculta, no sólo porque esté «debajo», sino por ser el límite positivo del ser de cada cosa, infinitamente más allá de sus límites negativos, de su particularidad accidental. Dicho de otra forma: en la medida de su «densidad ontológica», el ente tiene

una esencia. Un hombre más que una hormiga. Y en la medida inversa la esencia es, bien un ideal por alcanzar, bien un constructo teórico o sociolingüístico, bien una simple clasificación. En cualquier caso es lo inadecuadamente reflejado en la determinación mediata de una cosa.

## § 112. La inadecuación sujeto-objeto

Por más que se pretenda poeta, ningún narrador logrará hacer trasparecer en el relato la identidad ontológica de aquello a lo que se refiere. Toda historia falsea. Así como es falsa la imagen que nos hacemos de las cosas, también porque el sujeto es incapaz de elaborar el concepto que la realidad necesita. De igual modo como el objeto intenta, por así decir, superar el límite de su reflexividad en la proliferación de imágenes sucesivas (la tentación es entonces la superficialidad), así el sujeto intenta inútilmente cazar al objeto en una red de conceptos y predicados, que en su generalidad precisamente desfiguran al sujeto que se describe. Y éste se escapa, como cosa en sí, de nuevo como un «*X ignotum*», más allá de una experiencia que deja de ser frontera abierta y se convierte en límite que cierra. Se da, no sólo una fractura sujeto-objeto, sino otra también entre objeto y sustancia o cosa en sí. Y toda ciencia, como constructo subjetivo-objetivante en el sentido de la revolución copernicana de Kant, termina siendo un velo artificioso que oculta más de lo que enseña. Mientras, el sujeto, como *solus ipse*, se ve también encerrado en una capsula lógica, tan absoluta como aislada, en la que remeda en soledad el «Yo soy» de Dios.

A VECES LAS COSAS... SE CUENTAN

1. A veces, cuando le preguntas a un niño la lección que se ha estudiado y le pides que defina un concepto abstracto o una idea esencial: qué es la crisálida, o la reforma protestante, por ejemplo, desde la insuficiencia de su conocimiento, te dice: «no, si lo sé, lo que pasa es que no sé decirlo, te lo voy a contar». Y empieza a hablar de sus gusanos de seda. Más o menos, eso decimos los filósofos cuando, tras realizar una crítica de la metafísica y declarar la imposibilidad de definir la esencia humana, nos refugiamos en las ciencias sociales. Cuando no sabemos decir qué es el hombre, nos ponemos a «contar» los sistemas de parentesco en el Kalahari, cómo funciona el sistema reticular ascendente (¿existirá eso todavía?!), o qué ocurrió en las guerras médicas. En general, para justificar que

podemos contar lo que hace, pero no decir lo que es, terminamos diciendo que el hombre es su existencia, y que la historia sustituye a su esencia. Tiene ello más que ver con la insuficiencia de nuestro estudio que con la realidad de las cosas, aunque también influya la limitación de éstas.

#### HISTORICIDAD DE LA VERDAD

2. La inadecuación de todo discurso, su insuficiencia, y el carácter relativo de su verdad, es reflejo de su condición finita. Ello impide, mejor prohíbe, que el discurso se cierre en sí mismo; le impone una provisionalidad y por así decir la obligación de buscar el continuo contraste con la realidad a que se refiere. Por eso sucede que las verdaderas historias son todas interminadas, tanto más cuando quieren ser terminables. Siempre hay que seguir contando, precisamente porque queremos contar «todo». La historicidad es así un carácter propio de las cosas precisamente que trascienden el tiempo, de aquellas que «han pasado a la historia»; y son dignas de ser contadas, por lo mismo que cualquier narración será siempre insuficiente para ponerlas definitivamente de manifiesto.

### § 113. La inadecuación del sujeto consigo mismo

La contradicción en que consiste una reflexión limitada (lo mismo que una relativa absolutez, o una finita perfección) repercute ahora también en el sujeto, que es incapaz de recoger lógicamente la pluralidad de sus relaciones en la identidad de su autoconciencia. Entonces no se reconoce a sí mismo en los contenidos de eso que sólo es experiencia de cosas externas, y por lo mismo inadecuación en ellas del sujeto consigo mismo. En tanto que reflexión, esa actividad es pensamiento, y se recoge en el concepto que reproduce la reflexión de la cosa misma. Pero en tanto que esa reflexión es limitada, se trata sólo de una unificación elemental, según la síntesis de espacio y tiempo, en la lógica meramente incoada de la percepción sensible. Y en ella el sujeto, que es interioridad en el pensamiento, se hace exterior a sí mismo, extenso y sucesivo en la pluralidad de la sensación. Sensación en la que el sujeto está «distráido», «desconcertado», es decir, instalado en la inadecuación consigo mismo, en la simple tangencia sensible con una realidad *distinta*.

¡YA LO TENGO! ¿O NO?

1. En la medida en que la verdad es adecuación, todo conocimiento debería ser reconocimiento del sujeto en el objeto, culminando así

en un triunfal «¡ahá!», en que este objeto se proclama propiedad del que conoce. ¡Ya lo tengo!, decimos entonces. Qué duda cabe que esta soberbia epistemológica forma parte de toda experiencia de la verdad. Y sin embargo, en la medida en que la reflexión cognoscitiva está limitada o se da en la forma de la finitud, pertenece también al conocimiento la experiencia contraria, de que la verdad es lo novedoso, lo que irrumpe y se nos revela como extraño. Es entonces la verdad, como para Moisés en el Horeb, revelación de lo que es: un Yo soy absoluto y sagrado, que pide sumisión y reverencia. Y así, oscilando entre la sorpresa y la seguridad en nosotros mismos, recorreremos el camino de la ciencia.

*NACH INNEN GEHT DER GEHEIMNISVOLLE WEG!*

2. Platón incorpora esta contradicción como la que se da entre asombro y memoria, y que es propia de la filo-sofía, del saber de sí que es a la vez sorpresa ante lo otro y saber que se busca. Por eso es la idea por un lado lo sublime y trascendente, lo que está siempre más allá, lo divino; y a la vez lo más íntimo y propio. Y el asombro de encontrarla es para el alma redescubrimiento de sí misma, como lo olvidado y perdido. «*Nach innen geht der geheimnisvolle Weg*», dice Novalis. Lo podríamos traducir: «hacia dentro conduce el camino del asombro».

## § 114. Ser e idealidad

Una vez señalados los límites de la reflexión y la triple escisión que esa negatividad ontológica produce, podemos entender ahora en qué medida el ser, elevado a nivel de pensar, representa la síntesis lógica: de la substancia consigo misma, de substancia cognoscente y substancia conocida (sujeto y objeto), y del pensar consigo mismo como identidad de autoconciencia y experiencia. Y eso, sin que esta triple síntesis, desde el límite que el no ser representa, deje de mantener abierta una trascendencia tridimensional. Esa trascendencia sería lo que el *idealismo* crítico de raíz kantiana llama el carácter *trascendental* o *nouménico* de lo que al final Kant mismo denomina el Ideal de la Razón. Platón lo llama simplemente *idea*, que es a la vez: la cosa misma o *ousía*, la identidad del alma consigo misma como vuelta en sí desde el olvido, y la unidad del alma con aquello —dice Platón— en lo que todas las cosas estaban juntas. Más allá del límite del no ser, que es devenir, sensación y experiencia, el ser es pensar. Platón tiene razón: es él mismo idea.

1. Idealismo es, desde todos los puntos de vista pero especialmente en su más común, por no decir vulgar, significado, teoría del espíritu. Pero no —lo que sería contradictorio con su misma esencia— del espíritu que se cierra en sí mismo como conciencia empírica. (De ahí que sea perversa la interpretación de Berkeley del idealismo como un *essse est percipi*.) Antes bien, idealismo es comprensión de algún modo infinita del espíritu, en la que éste se hace *Weltanschauung*, y en último término interpretación de la Historia Universal. Idealismo es ciertamente, y por antonomasia, el Gran Relato, en el que al menos como pre-tensión, queremos decir todas las cosas, tal y como son en su esencia total. Son palabras mayores: que el ser es la idea, y ésta lo que en verdad las cosas *son*, significa que el ser, *das Seiende im Ganzen*, transparece en el espíritu; y que éste, siendo *logos*, tiene al final la responsabilidad de decir todas las cosas, tal y como son. Pero al mismo tiempo, esa idealidad no es algo inmediato. No es, permítaseme la expresión, una idea que a alguien se le ocurre, una ocurrencia. Esa síntesis final en que el espíritu consiste, de sí mismo *con* el mundo *en* los principios de las cosas, es el Ideal de la Razón: la Cosa en sí, la esencia nouménica de lo real en cuanto tal, el ser mismo en la forma de reflexión subsistente, *Ipsum esse subsistens*. El Ideal, al que más allá de sus límites, remite siempre el espíritu, es Dios mismo.

## § 115. La luz

La idea es para Platón la imagen que tienen las cosas a la luz; el verdadero aspecto de una cosa, en el que la cosa no se esconde sino que se manifiesta como es, como *ontos on*, como lo ente del ente, como *ousía*. Como ya hemos dicho, más allá de los límites finitos del entendimiento, la razón, al referirse a la síntesis de las síntesis, a su propio ideal, tiene que recurrir a la metáfora. Y una y otra vez aparece aquí la luz, como aquello en lo que trasparen todas las cosas; como lo que unifica el ojo con lo visto, y la visión consigo misma. La luz es la imagen sensible de la reflexión absoluta, como *logos* que unifica la totalidad en una identidad comunicativa. Eso es pues la idea: la imagen que tienen las cosas más allá de su coseidad, en su carácter trascendental, a la luz del logos y en la inmanencia del *verbum*, del concepto universal en el que está «comprendido» el ente en su totali-

dad; el *ipsum esse*, el ser mismo como fuente y objeto subsistente de la actividad en la que se refleja a sí mismo. La idea es el mundo como Dios lo ve.

¿CONOCEMOS O VEMOS?

1. No sólo las metáforas, incluso los mitos y simples parábolas se convierten en (in-) adecuados medios de expresión, allí donde la razón pretende, tiene que, ir más allá de sus propios límites para intentar expresar lo que no se puede identificar con esa expresión limitada. De todas formas, la metáfora de la luz es algo más que metáfora, en el sentido de que la equivocidad —nombrar una cosa por otra— es más bien débil. Entre entender y ver, y entre ser y mostrarse, hay más que una lejana similitud. De hecho, no pensamos que entender sea respecto de ver un modo más elevado de conocer. Más bien lo contrario: que todo verdadero conocimiento se parece más a una «visión» que a una reflexión abstracta. El cielo, que es, como hemos visto, imagen de la plenitud inteligible —juicio final— consiste en ver, a saber, las cosas como son, en su origen.

LUZ ES SÍNTESIS

2. La luz es síntesis, unifica lo percibido, en un campo o golpe de vista; distingue a los objetos, a la vez que los abraza y los pone unos junto a otros. Lo que está a la luz se ve todo de una vez. Por eso la vista es el sentido lógico por excelencia: lo que unifica lo diverso de forma que podemos decirlo. La verdad es eso: decir lo que vemos. Pero esa unificación no es un cierre. La esencia de la luz es la transparencia. Y transparecer es comunicarse, remitir de unas cosas a otras, de modo que la luz es símbolo de lo abierto. Por eso significa también la reflexión, la unificación de lo diverso que es a la vez despliegue de lo uno en lo múltiple.

LA LUZ LOGIFICA

3. Por todo ello, la luz es el medio en el que verdaderamente tiene lugar la *adaequatio*: esa identidad de lo sensible y el sentido con que Aristóteles caracteriza el conocimiento. Porque esa identidad no se dice lo mismo de todos los sentidos. Lo característico del tacto es constatar la impenetrabilidad y opacidad de las cosas, unas respecto de otras y todas ante el sentido. La vista, la luz y la imagen, son por el contrario la respectiva fusión en lo mismo. Y entonces, como la masa opaca e inerte lo es de los cuerpos, la luz es el medio del alma, por el que ésta se hace, de algún modo, todas las cosas.



¡HÁGASE LA LUZ!

4. La luz se define también por su carácter energético. No es algo que simplemente «esté», como están las cosas, sino que es aquello que se hace, el resultado del acto original en el que se inicia la historia de todas las cosas. Es la actividad primera.

## § 116. El intelecto agente

Lo que para Platón —también para San Agustín y el mismo Santo Tomás de Aquino— es todavía una metáfora, se articula para Aristóteles en la (aún confusa) teoría del intelecto agente. El Estagirita entiende (como lo hará Kant) que en el desarrollo de la idealidad hay para toda mente finita un momento de pasividad en que el entendimiento recibe las formas de las cosas a través de la experiencia empírica (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*), esto es, como potencia. Pero Aristóteles entiende que el entendimiento no puede ser sólo pasivo; que el acto que está aquí en juego no puede ser sólo exterior. El hombre no se hace de piedra cuando estudia geología, ni rebuzna o ruge cuando se hace veterinario. No hay una actualización directa del entendimiento por las formas substanciales de las cosas, como si ese entendimiento fuese materia. Antes bien, las formas de las cosas son tan potenciales en esas cosas, *in rerum natura*, como en el entendimiento que recoge las modificaciones sensibles de la experiencia. Y del mismo modo como la actividad de ser actualiza la potencia formal en las cosas, igualmente la actualiza en el entendimiento (en tanto que es actividad refleja). Entendemos las cosas por lo mismo que nos reconocemos a nosotros mismos en nuestra experiencia de ellas.

1. Hay en la historia de la filosofía más consensos de los que a primera vista parece. Que el conocimiento es una cierta asimilación de quien conoce a lo conocido y/o al revés, es un lugar común. Y todo el mundo entiende cuando Aristóteles dice que el alma se hace de algún modo todas las cosas. Al mismo tiempo, todos sabemos también que esa asimilación, aneación, o, en efecto, *adaequatio*, no es inmediata, es más, que es sumamente problemática y requiere de una justificación que trasciende tanto a quien conoce como a lo conocido. Todos los racionalistas y explícitamente Malebranche reconocen en la actualización cognoscitiva una acción infinita que sólo pueden atribuir a Dios. Así hasta Hegel, para el que no

hay verdad sino en la reflexión absoluta de una Idea, de la que Concepto y Esencia son sólo momentos de su autoposición. Sólo la totalidad, el Absoluto, es verdadera. Otra vez: aquí no hay más juicio cierto que el final. Y con esto tiene que ver la doctrina aristotélica del Intelecto agente. Lo que yo creo que Aristóteles quiere decir es que el entendimiento es capaz de recibir las formas de las cosas, pues conocer es saber lo que las cosas *son*. Y eso es su forma. Esa forma es naturaleza o esencia en la cosas (*in rerum natura*), concepto en el alma, y *logos* o juicio en la expresión veritativa que dice lo que las cosas son y en la que se produce la *adaequatio* —formal que no material— entre los dos extremos que son el alma y la substancia. Pero la forma no puede reproducirse en el entendimiento en lo que éste tiene de pasivo, como una mera reduplicación. Ya no es sólo que esa reproducción no es material y el geólogo no se hace de piedra. Es que la forma entendida es en el entendimiento la «misma» en un sentido diferente, que llamamos virtual o intencional. Esa identidad en la diferencia es la esencia del pensamiento, concepto o experiencia. Pues bien, lo que dice Aristóteles en su teoría del intelecto agente es que la activación del concepto o forma en la mente —en el intelecto paciente— procede, no de la forma substancial de la cosa conocida sino... ahora lo vemos.

#### CARÁCTER EMPÍRICO, CARÁCTER TRASCENDENTAL

2. Kant aborda este mismo problema de una forma a mi entender más flexible e ilustrativa. Más que hablar de un intelecto paciente, prefiere hablar del carácter empírico de todo conocimiento por el que el sujeto finito recibe pasivamente y «de fuera» la materia de su experiencia. «Materia» significa aquí el contenido diverso y plural, la modificación de ese conocimiento. En su circunstancialidad empírica, esa experiencia no es «lógica», carece de significación. Y para ganarla tiene que ser formalizada. Y esta «formalización» no puede —dice Kant— venir de fuera, precisamente porque la función de la forma es la de sintetizar efectivamente el material sensible, pasivamente recibido. Esa formalización sintética ocurre a distintos niveles de la recepción empírica: en el de la sensibilidad, mediante las intuiciones puras de espacio y tiempo; en el del entendimiento, mediante las categorías, que son las formas posibles de los juicios que expresan el ser de las cosas; y en el de la razón, mediante las ideas, que son conceptos sin intuiciones cuya función no es sintetizar en objetos la experiencia, sino organizarla en los marcos de totalización regulativa que son el mundo, el alma y Dios. Frente al carácter empírico o circunstancial del material sensible, las formas del conocimiento tienen un carácter «trascendental». Aquí rápidamente, en la recepción más vulgar que se hace de Kant a nivel de

manual de Historia de la Filosofía, se asimila esa contraposición empírico-trascendental a la de objeto-sujeto. Esto es una simplificación. Aunque es Kant el que tiene la culpa, por la imagen que propone de la revolución copernicana. En medida importante Kant se vulgariza a sí mismo. Y digo que es una simplificación, porque la contraposición citada tiene más que ver con la que se da entre lo *condicionado* en cada experiencia, que es efectivamente el material empírico, y las *condiciones* de toda experiencia posible. Es la contraposición entre lo que condiciona y lo condicionado. Es pues la diferencia, respecto de los referentes materiales del pensamiento o experiencia (lo condicionado, *das Be-ding-te, die Dinge*, las cosas), de lo que hay de incondicionado en el pensamiento (*das Un-be-ding-te*). Y esto último es el pensamiento mismo, *überhaupt*; no el que piensa esto o aquello, sino el «Yo pienso» que tiene que poder acompañar todas mis representaciones. Esto es la autoconciencia, como pensamiento absoluto que sólo se piensa a sí mismo. Lo verdaderamente interesante aquí es por tanto la contraposición entre la pasividad empírica y la actividad trascendental, porque ese pensamiento incondicionado es la fuente original de toda síntesis de la experiencia. La autoconciencia es la síntesis de las síntesis, la última condición de posibilidad de toda experiencia posible, porque las formas de esa experiencia, a los distintos niveles de integración experiencial, son las formas que tiene un pensamiento finito de reconocerse a sí mismo en las modificaciones pasivas de la citada experiencia. Situar las cosas, entenderlas, formalizar objetivamente lo que ocurre, son los modos que tiene la actividad cognoscitiva de reconocerse a sí misma en sus afecciones; la forma, pues, de reconocerse a sí misma en lo que le pasa. Por eso es la autoconciencia la forma de todas las formas (*forma formarum*).

## PENSAR LO PENSADO

3. Esto tiene que ver ahora directamente con lo que Aristóteles llama intelecto agente. Éste es el que activa las formas de las cosas en las representaciones de ellas que elaboran los sentidos externos y sobre todo internos. Esa operación se llama abstracción. La forma mental o concepto se activa allí donde el pensamiento piensa lo pensado *überhaupt*, esto es, sin pensar, o haciendo abstracción de, sus modificaciones empíricas. Y eso quiere decir: cuando se piensa o reconoce a sí mismo en lo que conoce. Es lo mismo en Kant: las formas de las cosas aparecen en la experiencia cuando pensamos lo pensado en ellas. O sea, cuando pensamos lo que la experiencia tiene de pensamiento puro, que es aquello que aporta un *logos* o significado, tal y como se expresa en el lenguaje que dice lo que la cosa es.

4. La diferencia con Kant es que, reconociendo que las formas mentales o conceptos objetivantes están activados por la forma pura del pensamiento que es la reflexión, sin embargo Aristóteles no renuncia a que esa forma, que lo es de pensar, sea a la vez forma substancial o forma de ser de la cosa. Por eso, el pensamiento es una *adaequatio intellectus et rei*. Y sólo así es verdadero. Pero, ¡es que no puede ser de otra manera! Suponer que la forma de pensar (que es la forma de reconocernos a nosotros mismos en la circunstancia empírica) es la forma de ser, es a su vez la forma del pensamiento en absoluto. Dicho de otra forma: suponer en sentido contrario, como parece hacer Kant, una cesura total (relativa por supuesto que la hay) entre el objeto conocido, que es en cuanto tal fenómeno, y la cosa misma, implicaría igualmente aceptar que nada tiene que ver lo que la cosa es con lo que el entendimiento dice que es. Supondría aceptar que no conocemos (en sí) lo que conocemos (como objeto de experiencia). El pensamiento, de esta forma desconectado del ser, sería pura virtualidad, pero ahora en el sentido de ficticio. Kant tiene problemas para explicar cómo una determinada síntesis experiencial es reflejo de la realidad y no un simple *fictum* de la imaginación. Para Aristóteles, a su vez, el problema consiste en dar cuenta de cómo una activación del entendimiento pasivo de la que se hace responsable un infinito intelecto agente, corresponde a la misma forma que activa el ente que pretendidamente conocemos.

5. San Agustín tiene una solución de inspiración más o menos platónica, que es la que de alguna forma siguen Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. El verdadero conocimiento sigue la vía de la memoria y profundiza en la estructura reflexiva de la mente. En el fondo, en lo interior, busca entonces el foco incondicionado de infinita reflexión en la que el alma supera su mutabilidad empírica hacia la fuente absoluta de toda idealidad. La verdad no es *adaequatio* sino conformidad del alma consigo misma. Una conformidad, sin embargo, que el alma sólo encuentra trascendiéndose a sí misma en Dios. Verdad es acuerdo del alma, más bien con la fuente luminosa de toda reflexión. Sería una especie de solipsismo dialógico (en el sentido de que sería un diálogo «interno»), si no fuese porque en Dios el alma encuentra también la luz a la que toda realidad gana su forma o idea, esto es, en sentido platónico, su verdadero aspecto. Conocer es —una vez más— ver el mundo como Dios en sí mismo, como pensamiento y reflexión, lo ve. Dios es el medio de toda ciencia verdadera, que es —dice Spinoza— conocimiento *sub specie aeternitatis*

6. Dice Aristóteles en el *De anima* que el pensamiento en su pura actividad es el origen de todas las formas: *forma formarum*. Esto es en cierta medida lo mismo que dice San Agustín, cuando ve en Dios un pensamiento puro, la Idea de las ideas, o, como él se expresa, la razón seminal de toda realidad. ¿Conocemos entonces las cosas más bien porque en Dios, o en la razón pura, alcanzamos la forma innata, el modelo ideal según el cual Dios las hace? Aristóteles no es partidario de ese rodeo teológico. Tampoco Tomás de Aquino. Éste, por cierto, utiliza la misma expresión, *forma formarum*, también para referirse al *ipsum esse*. Éste nos lo encontramos, por supuesto en Dios, en quien el *esse* no solo es *ipsum* sino también *subsistens*. Dios entonces existe como una actividad pura de ser que subsiste en su absoluta mismidad como reflexión infinita. El ser mismo es en Dios pensamiento que se piensa a sí mismo. No es un «A es A», sino un «Yo soy». Pero el *ipsum esse*, ahora *in aliquo receptum*, nos lo encontramos ahora en las cosas finitas. Y en ellas es también el principio de su reflexividad, lo que da a las cosas el carácter reflexivo de una identidad que recoge la pluralidad de su dación en una identidad en la que esa pluralidad se hace lógica y significativa. El puro ser es, pues, en las cosas el origen de su reflexividad lógica. Es por ello *primum formale*, o el principio de donde procede la forma. Luego es igualmente aquí *forma formarum* y *perfectio omnium perfectionum*. Sólo que esa recepción supone una limitación que hace, por así decir, contradecirse al ser en cada ente, de modo que sólo relativamente ese ser es un *ipsum*, y menos aún es absolutamente un *subsistens*. De este modo ese límite impide la identificación del ser con la forma («ser hombre», por ejemplo, es sólo «una» forma de ser); y la de la forma con la materia, que constituye el límite por el que todo ente está incluso lejos de su forma propia, y sin ser además dueño de su ser. Por último también, el *ipsum esse* lo encontramos también como actividad reflexiva en todo ente capaz de recoger en sí las relaciones que lo determinan. De este modo, al igual que en Dios, esta actividad es pensamiento, en primer lugar, como hemos visto, en cuanto causa formal y principio capaz de hacer significativa la realidad, de hacerla pues inteligible. Pero además, y en la medida de una reflexividad que se entiende como sensación más allá de los límites finitos de su propia corporalidad, esa actividad de ser es pensamiento como capacidad de hacerse todas las cosas, de incluir en la propia reflexión las reflexiones ontológicas en que cada ente consiste. Por tanto, en virtud de la propia reflexividad ontológica que se hace pensamiento, algunos entes reproducen en sí las formas de otros entes, actualizándolas en la determinación sensible de sus relaciones con esos

entes, que eran potencialmente significativas. Esa reflexividad ontológica que como pensamiento es capaz de reproducir en sí, de actualizar por su propia virtud, esas reflexiones ontológicas en que otros entes consisten, eso es, creo yo, lo que Aristóteles llama «in-telecto agente».

#### LOS PÁJAROS NO SABEN DE PÁJAROS

7. Pero, ¿cuándo alcanza la forma de un ente esa capacidad de reproducir en sí la forma de otros entes? Veamos un ejemplo. Lo que Aristóteles —lo mismo que Kant— nos dice es que no aprendemos ornitología o la ciencia de los pájaros, contemplando la divinidad o por revelación de Dios, sino relacionándonos con los pájaros. ¿Serían entonces los pájaros lo que más saben de pájaros? Pues parece que no, porque no basta esa relación para entender. Los pájaros y otros animalitos se relacionan con pájaros, y no sólo física sino psíquicamente, en tanto que los discriminan, diferencian, buscan, temen, etc. Pero no entienden. Ni siquiera ese animal que es el hombre tiene garantía de que todas sus relaciones con los pájaros sean «abstractas», cosa que ocurre sólo cuando reproduce en sí la forma de los pájaros. Y eso no le sucede a los cazadores por ejemplo, cuya relación con el mundo avícola es meramente fáctica, aunque sea en gran medida racional. Tampoco un inteligente cetrero «piensa» propiamente en la «pajarez». Y aunque racional también, ese arte se funda en algo que llamamos más instinto que sabiduría. Ahora ya lo sabemos, para actualizar en la propia reflexión la forma de las cosas, que es forma de *ser*; para llegar, pues, a ser intelecto y sólo entonces agente, el sujeto pensante tiene que ser capaz, en una actividad en cierta forma infinita, de hacerse *quodammodo omnia*, de situarse en el horizonte de la universalidad, porque sólo ahí entendemos, primero que las cosas *son*, y luego —siempre sólo en cierta medida— lo que son.

#### AUTOCONCIENCIA Y ENTENDIMIENTO

8. Es en ese marco universal donde los hombres entienden primero el ser y luego la mismidad del ente, a la vez que la propia. Entienden que algo es, que ese ser es mismidad; y en el mismo acto, que yo soy. Y sólo entonces se le plantea como problema qué sea un pájaro, es decir, se le abre la posibilidad de la ornitología, si actualiza la forma de esos pájaros que viene implícita en las relaciones que, como cazador, cetrero o simple *bird watcher*, ya tiene con ellos. La abstracción, o la síntesis inteligible de la experiencia, es así sólo posible desde la autoconciencia (Kant), pero también sólo desde el horizonte infinito de totalidad reflexiva desde el que se abre el ser en absoluto. Ser, pensamiento, Yo, son formas de lo incondicionado

que es *forma formarum*. ¿Y Dios? ¿No es Él la última forma de las formas, el *Ipsum esse subsistens*, Yahvé, Yo soy, y por tanto la última fuente agente de toda intelección? ¿No es toda ciencia también teología? Pues también lo hemos dicho: No, porque esa reflexión infinita en que consiste el ser, el hombre no la puede actualizar en sí. Por eso, nos situamos en una precomprensión del ser y no en la intelección actual de la mente de Dios. Y por eso también es el ser más un problema que respuesta a las preguntas que el ser de las cosas plantea. Y así incluso la ornitología, no digamos el discurso acerca del ente en absoluto, es saber que se busca. E indisponibles las esencias de las cosas. A la vez, el intelecto se hace en la medida de su relatividad simple «inspiración», metáfora, luz que se enciende: la bombilla de los comics.

REFLEXIO AD PHANTASMATA, O SEGUIMOS EN LA CAVERNA

9. ¿Qué significa, pues, actualizar? ¿En qué consiste la actividad del intelecto «agente»? La metáfora de la luz es muy socorrida, porque en ella se nos hace imaginable una actividad, una energía, que no es movimiento, y en este sentido que no es material, y se convierte así en imagen del espíritu como aquello que reproduce en sí, reflexiva y no materialmente, en una horizonte de totalidad formal, las cosas con que se relaciona. De esta forma el entendimiento reproduce el acto más allá de su potencialidad física, y la forma más allá de su límite material. Podemos comprender una historia (recordarla) sin repetir su sucesión; o saber de pájaros sin necesidad de piar, volar o hacer nidos. Si ese entendimiento, que de este modo recoge en sí toda realidad (de forma esencial, esto es, más real que en la naturaleza misma) realizase en sí su propia infinitud, toda intelección sería reproducción de la mente de Dios y en ella de toda realidad en el modo de una infinita reflexión. Y como eso no puede ser, como lo que entendemos (*quodammodo omnia*) supera también nuestra propia capacidad reflexiva, esa irrealizable reflexión se hace abstracta en el peor sentido, y tiene que volver sobre sus contenidos empíricos para no estar al final vacía. Eso es lo que llaman los escolásticos la *reflexio ad phantasmata*, que es más bien una recaída (des-reflexión) en los contenidos de una experiencia que así se nos hace insuperable. Eso sí, de modo tal que esa experiencia queda ahora «iluminada»; y se nos hace algo que podemos comprender y en lo que (sólo relativamente) nos reconocemos a nosotros mismos. El ornitólogo tiene entonces que ganar en humildad y reconocer que son cazadores y *bird watchers* los que dan contenido a lo que su ciencia meramente *ilustra*. El acto de los actos, la forma de todas las formas, son sólo «principios» de reflexión que no eliminan el carácter pasivo y posible del entendimiento, que queda

así insuperablemente anclado a la *empireia*. Del mismo modo como la luz se nos hace visible sólo en el contraste de las sombras. Nuestra experiencia del principio (de la actividad de todos los actos y de la forma de todas las formas) es al final inactualizable, es «meramente» pensada. Ha sido sólo una excursión «virtual» por el mundo de la luz verdadera, y aunque sabemos que ésta existe, seguimos en la caverna. Eso sí, sabemos también que ésta no es definitiva, ni fuente de definiciones.

## § 117. ¿Con qué se adecúa el pensamiento verdadero?

Que el entendimiento sea, como acto él mismo, el origen de la comprensión formal; que la misma autoconciencia se nos muestre como *forma formarum* a la vez que como precomprensión del ser, nos hace entrever que la verdad, como manifestación ideal de lo real (a la luz de la reflexión infinita que es el mismo ser), no es una mera adecuación a la coseidad, al carácter empírico. Ningún hecho verifica nada. Más bien, la verdad en la que el entendimiento se actualiza es, en su carácter ideal, el paradigma que mide tanto al discurso como a la realidad misma, como aquello a lo que ambos se adecuan o no. La verdad es un reproche o una reivindicación, y en cualquier caso la síntesis ideal, en la que las cosas serían si mismas y unas con un entendimiento infinito; pero respecto de la cual, no sólo la limitada reflexión subjetiva, sino también la cosa (que no es) misma, que consiste igualmente en una limitada o potencial reflexión ontológica, se queda corta. Este déficit de reflexión se llama: materia en las cosas, y mera sensación en la conciencia. Una vez más, la verdad es el mundo como Dios lo ve. Desde nuestro punto de vista, sumido en la inidentidad del tiempo, más bien como Dios lo *verá*. Y es la adecuación consigo misma de la totalidad del ser: *Ipsum esse subsistens*. Dios es la verdad, la vida, y para todo lo demás... el camino.

LOGOS, ARKHÉ, PHYSIS

1. En varias ocasiones hemos hablado de ese triángulo cuyos vértices son *arkhé*, *logos* y *physis*; o Dios, alma y mundo. La verdad, como adecuación, parece, como los lados del triángulo, ligar los vértices a pares. Sería verdadera, pues, la adecuación del logos, o del alma, a la naturaleza, allí donde el discurso particular expresa lo



que las cosas son. Esa sería quizás la base del triángulo. Pero conocer es, dice Aristóteles, no una simple constatación de hechos, sino saber «por causas». Es por tanto aquel discurso que se remonta a los principios para expresar lo que cosas «verdaderamente» son, es decir, para expresar la «esencia» de las cosas. Y entonces, la adecuación lo es, más a los principios, a la forma ideal, que a la facticidad empírico-material. Y está bien así, porque las cosas son verdaderas, no ya sólo, o no fundamentalmente, en su facticidad y en la inmediata impresión que producen en la psique que las percibe, sino igualmente en tanto que ellas se ajustan con sus propios principios. Un «verdadero» caballo no es el penco que estoy viendo; de modo que mis sentidos posiblemente «se engañan» cuanto más se ajusten a una realidad deficiente de sí misma. Por todo ello, podemos concluir que la *adaequatio* —Kant la llamaría *synthesis*— no es un ajuste inmediato. Más bien sería el universal ajuste de cada vértice con, o en, los otros dos. Esa síntesis es el ideal de la razón. Hegel la llama Idea, como síntesis de Esencia y Concepto. Y una vez más se pone de manifiesto cómo esa verdad no puede ser sino el contenido de un Juicio Final, que es a la vez el último «ajuste», o la realización escatológica de la justicia.

#### LA VERDAD ES CRÍTICA DE LO DADO

2. También aquí se ve la esencial dimensión crítica del pensamiento verdadero. Pues la adecuación no es algo inmediato, sino el resultado de un proceso reflexivo en el que cada uno de los vértices, al menos pensamiento y naturaleza, llegan a sí mismos. El «jojo al dato!», es sólo el inicio de un camino, no el final. La verdad no es un hecho objetivo, ni una mera experiencia subjetiva, sino precisamente la crítica de lo que inmediatamente se da, que muestra su insuficiencia allí donde, lo mismo facticidad que experiencia son lo medido por principios que las trascienden (trascendentales, pues, tanto onto- como gnoseo-lógicamente).

3. El concepto kantiano de «incondicionalidad» es aquí de buena ayuda. Ese proceso veritativo es un ascenso desde lo condicionado —objeto, naturaleza, materia— a las condiciones de su síntesis. Hay una forma de entender esa condicionalidad como respectividad; de modo que, por ejemplo, el objeto se entiende condicionado por la experiencia subjetiva, y viceversa. El resultado de esa doble respectividad es la absolutización de la relación en la que los dos términos son los polos. Con ello se renuncia a la idea de fundamentación, y efectivamente se consagra como definitivo el relativismo. Kant ha visto en el empirismo radical —por más que sea un buen desperta-

dor del sueño dogmático— que este relativismo es inviable. La condicionalidad de lo «dado» no se puede apoyar en la recurrencia que supone remitir los fenómenos a la experiencia y la experiencia a los fenómenos. De ahí la necesidad de una instancia trascendental, ciertamente nouménica e indisponible, pero que como actividad pura tenga carácter fundante y vocación de soporte. Probablemente Kant no pretendía tanto. Es más, su revolución copernicana revela intenciones más bien relativistas. Pero la criatura —el *Ich denke überhaupt*— cobró vida propia, y terminó en los idealistas siendo el Absoluto mismo. Ni siquiera disminuye ese absolutismo ontológico el «hecho» de que ese Yo sea yo. Al final, lo que queda es que la mediación entre experiencia y realidad requiere una condición incondicionada, una *un-be-ding-te Bedingung*. Y que aquello por lo que las «cosas» (*Dinge*) son, siendo ello mismo lo no-cosa, bien puede ser denominado «espíritu». Toda realidad es una *Phänomenologie des Geistes*. Y sólo ahí tiene lugar la mediación, que es lugar «adecuado» de la verdad.

### § 118. ¿Hay una representación sensible?

Kant monta toda una teoría de la experiencia en torno al verbo *vorstellen* y su sustantivo abstracto *Vorstellung*, que se puede traducir al castellano como re-presentación (también Kant usa el nombre latino). Aunque a veces no está claro si no se refiere más bien, en el sentido de una experiencia sensible, a «imagen» o «imaginación». Sería entonces algo parecido a lo que los empiristas británicos llaman «idea». Sin embargo, a tenor de lo dicho anteriormente, yo entiendo que representarse, en el sentido de la constitución de una objetividad, es algo que sólo puede hacer la reflexión subjetiva, en la misma medida en que se reconoce a sí misma en su objeto. Reconocer substancias que *son*, y no meras imágenes que atraen o repelen, requiere una conciencia que va más allá de la imaginación y ha dado el paso a la autoconciencia. Pero en esa misma medida, la representación no es una mera construcción subjetiva, sino efectivo reconocimiento del ente en el objeto, que ya no es sólo objeto, sino él mismo sujeto y substancia. La representación sólo es posible en el horizonte y precomprensión del ser. Representarse algo es reconocimiento de lo otro como sujeto que es, además de reconocimiento de sí mismo.

1. Kant no se da cuenta de lo inestable que es su posición. La cesura fenómeno-cosa en sí es insostenible, so pena de renunciar a la forma misma del *logos* que consiste en su pretensión de verdad, de poder decir —de hecho lo dice— lo que las cosas *son*. El conocimiento no se queda, pues, en la «re-presentación», sino que, como señala Heidegger, asiste a la misma «presentación» de lo que es. Además, una *Ding an sich* absolutamente inaccesible es un oxímoron. La «cosa» es el ente «fuera de sí», en tanto que está condicionado por sus relaciones y tiene entonces la forma de la alienación (con razón para Marx y Lukàks, *Entfremdung* y *Verdinglichung* son lo mismo). «En sí» la cosa no es cosa. Aquí estuvo Aristóteles más agudo: esa cosa que no es cosa, es *hypokeimenon*, *subjetum*, «este algo», lo que transparece y se expresa en forma de *logos*. Y Kant vuelve a estar acertado cuando dice que es *noumenon*, lo pensado; en vez de *phainomenon* o lo simplemente percibido. Pero todo el interés está precisamente en la tensión que se da entre el foco nouménico y la manifestación, porque ahí es donde se plantea el problema de la verdad. Y además Kant no se quiere dar cuenta de que al final esa cosa en sí —que es el origen activo, incondicionado y espontáneo de las modificaciones empíricas de la experiencia— se ve investida por los mismos atributos que el Yo trascendental, que es por el lado del sujeto la instancia simétrica, igualmente nouménica, de esa cosa en sí. Tanto es así, que la posibilidad misma del conocimiento en concreto, en su uso empírico, está condicionada por el ideal de una síntesis suprema, en la que el sujeto —el alma— se reconocería a sí mismo en el objeto —mundo—, que ya no sería cosa, sino él mismo otro Yo; de modo que ninguno fuese un límite para el otro. Ese Ideal de la Razón, presupuesto de toda síntesis objetiva, es lo que los idealistas van a llamar el Absoluto. Kant insistirá una y otra vez en el carácter puramente formal de ese Ideal, y en las obligaciones restrictivas que impone una crítica de la razón para impedir la hipostatización ontológica de esa síntesis suprema (autoconciencia, cosa en sí, o Dios: ya da lo mismo). Para insistir en que es misión de esa crítica más evitar el error que descubrir la verdad. Pero el discípulo idealista de Kant ya ha traspasado los umbrales del Templo de Säis, y levantar el velo que cubre el rostro de la diosa es ya para él una pasión irrefrenable. Porque le va en ello, no sólo descubrir el secreto de las cosas, sino sobre todo el de la propia identidad.

2. En definitiva, lo que al final concede Kant es que, si toda ciencia tiene lo incondicionado, *das Unbe-ding-te*, como presupuesto de su ejercicio, todo saber ocurre entonces, por así decir, en la presencia

de Dios. Es lo mismo que dice Tomás de Aquino: que el ser es el *Ipsum esse* preconcebido como condición de todo juicio, que dice (que quisiera decir) lo que cada cosa es. La verdad sería la adecuación absoluta del alma con la cosa, con una cosa que entonces ya no es mera cosa sino ella misma forma y sujeto; y que esa verdad sólo es *ad limitem* posible presuponiendo el ajuste final, del *esse* que piensa, con el *esse* pensado, en la identidad del *Ipsum esse subsistens*. Por eso es la verdad, nunca un hecho, sino una reivindicación contra él: deseo de justicia y afán porque el mundo sea «como Dios manda».

3. En este caso tiene razón Platón: el conocimiento «sensible» es otra *contradictio in terminis*. Es más bien un desconocimiento: aquello por lo que los tres vértices del triángulo se escapan unos de otros y las cosas se hacen respectivamente, en efecto, cosas, y entonces algo opaco, que sólo permite la mera tangencia del tacto, o mejor, del mutuo empujón. Igual como el conocimiento se pierde en sensación, el ser se descuelga como masa, y deja de ser transparencia para degradar en impenetrabilidad. Y entonces sí, de igual modo como las cosas se hacen unas para otras átomos, que se condicionan respectivamente sin comunicarse, el conocimiento tiene que convertirse en representación, en una experiencia que se hace bloqueo, que construye objetos más que conoce sujetos y se reconoce en ellos.

## § 119. Verdad y crítica

Si atendemos al carácter reflexivo de la actividad cognoscitiva, verdadero es el intelecto o discurso, en la medida en que en él se manifiesta el ser del ente. Pero, en la medida inversa, en que esta reflexión está limitada (tanto en el sujeto como en el objeto) y no se cierra en sí misma, la verdad es algo sólo relativamente alcanzado. Todo discurso tiene entonces que ser criticado, a fin de contrastarlo con su no verdad. No es que el discurso finito *pueda* ser falso y deba entonces ponerse a prueba; más bien es seguro que (en cierta medida) lo es. En este sentido todo discurso tiene un punto insuperable de *mera* opinión.

### VERDAD ABSOLUTA, OPINIONES RELATIVAS

1. Parece claro, y también de sentido común, que la verdad tiene esencialmente que ver con el Ideal de la Razón tal y como Kant lo describe. No caben aquí medias tintas: si algo así como verdad existe, no como coherencia de las representaciones, sino como verdadera adecuación y síntesis con, como desvelamiento de, la «cosa

misma», no cabe entonces más que la «verdad absoluta». Sólo que, en efecto, semejante síntesis en la que las cosas dejan de ser un límite empírico y se hacen transparentes para el intelecto; en la que ser y pensar, y ambos con la realidad, se hacen idénticos y se incluyen el uno en la reflexión en que el otro consiste; en la que la transparencia supera toda opacidad en una visibilidad plena, es la propia de un sujeto-objeto infinito. Eso que Hegel llamará la Idea, es —tiene razón Kant— el ideal inalcanzable de la razón.

2. Pero todo escepticismo está fuera de lugar. Esa síntesis es la forma siempre presupuesta en todo conocimiento, por limitado que éste sea. Es más, es precisamente lo que limita el conocimiento, como aquello que definiéndolo está a la vez fuera de él. Límite en este caso positivo, contra el que se recorta el otro límite negativo que es entonces la sensación, el insuperable carácter empírico-fáctico.

TODO CONOCIMIENTO ES CIERTAMENTE DUDOSO

3. Por eso tiene razón Descartes: todo conocimiento es dudoso. A saber, todo conocimiento interesante, que pretenda afirmar más que tautologías formales, que además son falsas allí donde hablamos de lo inidéntico, pues a veces resulta que la parte es mayor que el todo (por ejemplo, el alma se extiende más allá del compuesto). Pero, efectivamente, de la duda no nos salvamos refugiándonos en un ámbito de reflexión y evidencia, exento de falibilidad. Antes bien, el conocimiento, allí donde es finito, lo es siempre de lo desconocido. De ahí su límite empírico, y la duda, y el olvido.

4. Tendría entonces razón también Popper: incluso la falibilidad sería la madre de una ciencia que siempre supone un éxodo de falsos consensos. Es en el desierto, fuera de las domésticas certezas, por donde discurre el camino del saber. Sólo que no se trata de una búsqueda sin término. Como tierra prometida, la verdad —como el fin en el movimiento— es lo siempre ya alcanzado y formalmente presupuesto; porque de otra forma no hay camino, ni se sale de las ingenuas certezas. La crítica es inviable si no se sigue desde el Ideal que la razón anticipa en su forma elemental.

## § 120. Opinión y verdad: filosofía

Por otra parte, al igual que el no ser, que limita negativamente al ser, está a su vez limitado positivamente (medido) por el ser, así de igual modo la opinión (y lo mismo cabe decir de la mera experiencia sensible), que impone a la verdad un límite negativo, está positivamente medida por la verdad, como el más

allá que toda opinión busca. Si hacemos de la opinión el límite último del discurso (como cuando cerramos una discusión diciendo: «tú tienes tu opinión y yo la mía») la absolvemos de toda negatividad y la hacemos absoluta. El «opinionismo» absoluto, como el escepticismo que es, es idéntico a su contrario el dogmatismo. Y al revés, el criticismo, como muy bien ven los epígonos kantianos, es idealismo, en el sentido de que es la idea absoluta la que, trascendiendo el discurso, lo relativiza. Sólo el carácter absoluto de la verdad que es fin del discurso, relativiza a éste. Es el carácter absoluto de la verdad lo que hace opinable, discutible y criticable, todo intento siempre relativo de alcanzarla en el discurso. Por eso la verdad, para una reflexión finita y acerca de una igualmente finita substancialidad por el lado del objeto, si en un sentido no puede renunciar a ser conocimiento de las esencias, es por otro saber que se busca. Y del mismo modo como cada cosa busca desde su materialidad y en el movimiento la forma que desea, así, desde la experiencia sensible el entendimiento finito desea todas las formas, la forma de las formas que es *Ipsum esse*, en la perfecta reflexión de la subsistencia. Saber es para nosotros filo-sofía; que es lo mismo que discusión y crítica de la verdad que tenemos.

#### TOLERANCIA Y ESCEPTICISMO

1. Tolerancia aparece como valor moral de convivencia en Inglaterra, a finales del siglo XVII y de su largo periodo de convulsiones civiles. Mientras, en Centroeuropa las guerras de religión terminaron en una paz de Westfalia que limitaba la tolerancia a la convivencia entre los príncipes, reforzando internamente el dogmatismo bajo el lema *cuius regis eius religio*. El mundo anglosajón, especialmente en las colonias americanas después de un periodo inicial de furioso fanatismo (Brujas de Salem), resultó ser tan complejo que el derecho al libre culto y con él a la radical opción teológica, tuvo que ser resuelto internamente como un derecho de los individuos y no de las comunidades. El príncipe, en muchos casos lejano, perdió su control sobre las conciencias de sus súbditos, que tuvieron que empezar a convivir en un ambiente pluralista. De este modo, la Ilustración, al emerger a lo largo del siglo XVIII, tenía por así decir ya resuelto el problema de la tolerancia. La consecuencia fue que el libre pensamiento no tuvo necesidad de hacerse antirreligioso. No así en Europa continental, donde la emancipación y autodeterminación tuvo enfrente a la alianza, por motivos de orden público, del poder con las iglesias —no sólo en los estados católicos—, y la

reivindicación de tolerancia hubo de hacerse crítica de los fundamentos teóricos de la tradición. Era una necesidad fáctica, no intrínseca; pero de hecho el liberalismo se convirtió en crítica de las bases metafísicas que se pensaban eran consubstanciales al absolutismo, al que inmediatamente se añadía el calificativo de dogmático. La consecuencia fue la expansión cultural de relativismo. Tanto los pensadores del antiguo régimen como los críticos que promovían el nuevo, entendieron que había una necesaria conexión entre el absolutismo y una idea de verdad que servía de punto de apoyo para la voluntad autoritaria. Y en consecuencia se pensó, también en los dos bandos, que la tolerancia requería una deconstrucción escéptica de esa noción de verdad. Frente a toda afirmación —la forma categórica del juicio hacía temer ya su imposición— se levantó la filosofía de la sospecha, y luego la acusación de encubrimiento (ideológico). Y al final, en efecto, se exigió la muerte de Dios, de la instancia despótica que garantizaba las verdades. Sólo entonces cabía esperar que todo estuviese permitido, aunque fuese, de momento, sólo en el orden de los discursos.

2. La apoteosis postmoderna que actualmente vivimos, es la directa consecuencia de ese conflicto tan mal planteado en su origen. «Liberada» de la idea de verdad, la cultura se queda sin medida, se convierte en desmesura y en absoluto desafío de lo adecuado. Matrimonios homosexuales, feminismos machorros, médicos que matan, docentes dogmáticos que presumen de ilustrados, ministros de defensa e incluso generales pacifistas, jueces arbitrarios y obispos filoterroristas: todo vale. Era lo que se pretendía, ¿no? Si uno dice, por ejemplo, que el matrimonio en sus formas romana, cristiana o napoleónica, es una institución que tiene por objeto dar un marco jurídico a la procreación y educación de la prole y a la transmisión intergeneracional de derechos de propiedad; que en consecuencia no son lo mismo hijos legítimos que ilegítimos; que como institución contractual reclama una cierta estabilidad y al menos difícil disolución; y sobre todo que su más elemental condición es que los contrayentes sean hombre y mujer, pues uno es intolerante, porque no considera que todo esté permitido. El tabú del incesto caerá un día de estos: todo es cuestión de experimentar. Sería lo que falta para que con el sentido de la verdad, y el del bien y del mal, se pierda también todo sentido común, todo criterio racional de articulación social, y la convivencia se convierta en un magma fluido en el que, suelto el freno de la verdad, de la adecuación, cualquier cosa sea posible. Por ejemplo que una cultura así concebida se haga radicalmente totalitaria, agresiva e intolerante.

3. Y es que la fluidez lógica del relativismo es mucho más peligrosa como base de construcción social que el temido absolutismo epistemológico. Por cierto que el experimento ya se hizo en la antigüedad y Tucídides lo describe en su crónica de la embajada ateniense a Melos. La muerte de Sócrates es el colofón de la crisis relativista que promueve la sofística tras el colapso del logos mítico. Cuando la verdad se disuelve en una pluralidad de opiniones indirimibles, la retórica sustituye a la lógica, y al final esa verdad termina siendo decisión política. Y una vez que cualquier cosa puede ser verdadera, también cualquiera se puede decidir. La democracia, como poder instaurado, deja de estar condicionada por instancia alguna que pretendiese estar por encima del proceso político; y éste deja entonces también de estar limitado. El intento de limitarlo mediante su división y mutuo *check and balancing*, por declaraciones de derechos o constituciones de difícil cambio, dura un poco. Pero un sentido de la justicia que trascienda el ejercicio del poder es insustituible; porque de otra forma es el poder el que se hace nuevo incondicionado, y entonces absoluto, sin que instituciones, derechos individuales declarados, tribunales de garantías o constituciones, sirvan, desde su condicionada facticidad, para detener su infinita expansión. El delirio postmoderno ha hecho de la verdad resultado del proceso político. Lo malo es que con ello pierde toda capacidad de criticarlo. Y sin metafísica el poder se convierte en tiranía.

## § 121. Verdad e interpretación

En el contexto más reciente de la postmodernidad filosófica, se ha recurrido a la idea de hermenéutica, interpretándola, valga la redundancia, en un sentido escéptico como relativismo gnosológico, en contra del pretendido carácter epistémico que la modernidad atribuye a la teoría verdadera. Nos olvidamos con ello de que hermenéutica es en su origen interpretación de la Palabra de Dios en el contexto del «libre examen»; el cual, si por un lado relativiza la recepción del Texto en la histórica particularidad de la comunidad y del creyente individual (Dios habla a *cada* uno, y por tanto su mensaje está ligado a esa recepción con una insuperable dosis de ambigüedad), por otro se trata, en virtud de su Emisor, de un mensaje absoluto, que obliga a ese receptor a una escucha reverente, solo en la cual lo entendido del mensaje queda efectivamente relativizado como «mera» interpretación. Pero, una vez más, ese relativismo del discurso tiene



sentido sólo en la medida en que, en su carácter indisponible, es absoluta la verdad que lo mide. De otra forma cualquier interpretación sería inconmensurable con todas las demás, y por tanto indiscutible.

## RELATIVISMO Y ABSOLUTIZACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES

1. Para calificar la inversión que la postmodernidad hace de la tradición y método hermenéuticos, hay que recurrir a palabras gruesas: es un crimen epistemológico. Precisamente la hermenéutica nace de la suposición de un sentido total, de un absoluto que trasciende al discurso y lo limita a ser «mera» interpretación, en el sentido de una expresión insuficiente, y siempre criticable desde el sentido total que se anticipa, que es la medida de su verdad. La idea de verdad que sostengo en estas páginas es esencialmente hermenéutica, porque todo juicio que pretende decir el ser, siempre dice menos, y más, de eso que pretende. Más, porque efectivamente expresa la substancia y el ser, e implícitamente quiere de algún modo decir todo de lo que afirma algo, y de ello también todas las cosas. Por eso hemos dicho que la verdad es un proceso en el que todo juicio es revisable, un discurso en el que no hay una última palabra. Y entonces efectivamente, toda expresión es en su facticidad, en su modo categórico finito, menos de lo que pretende ser; falsa, pues, si se empeña en solidificar esa forma categórica. De ahí que todo lo que alguien dice sea criticable, y la verdad saber que se busca.

2. Como Gadamer ve correctamente, la interpretación es la esencia de la obra de arte. Y lo es porque —y en eso consiste su belleza— es la expresión sensible y libre de la forma, del Absoluto, dice Hegel; es la forma empírica de lo incondicionado, la expresión limitada del carácter trascendental. Por eso, porque en la «puesta en escena» se queda siempre por debajo de sí misma, la obra, es reproducción plural de lo absoluto que significa y «quiere decir». Lo que supone que la V Sinfonía, por ejemplo, sea algo que trasciende a todas sus representaciones, a la de Von Karajan y la de Toscanini. Y precisamente porque es aquello que las mide desde fuera, es también lo que las legitima en su plural particularidad. La trascendencia de la obra es lo que justifica el pluralismo de las interpretaciones, y la tolerancia: en la variedad está el gusto. Y lo mismo sucede con la verdad.

3. Este carácter trascendental, que es primacía de la verdad sobre el juicio, queda disuelto por el relativismo postmoderno en una pluralidad de expresiones que se hacen ahora inconmensurables y ab-

solutas al desaparecer su término de comparación. De nuevo la arbitrariedad hace ahora de la puesta en escena lo decisivo. Y si representamos a *Otelo* en el marco de Chicago años 20, pues así es más novedoso y rompedor, y además el vestuario más barato. Rota su conexión vertical con lo absoluto —¡De qué, va a ser el *Éxodo* revelación de lo absoluto y divino!—, el texto se entiende a continuación desde el contexto —y entonces el *Éxodo* es más bien expresión del conflicto entre los pueblos nómadas y los poderes agrícolas del Creciente Fértil—. Y en vez de ser manifestación de un absoluto que mide la verdad de sus relativas expresiones, el discurso se hace mero reflejo de la historia.

## § 122. Ontología y hermenéutica

Ha sido Heidegger el que ha señalado, siguiendo a Dilthey, el carácter hermenéutico de la ontología, por cuanto el *Dasein*, dice él, como ser-en-el-mundo se enfrenta al ente en el horizonte universal de una pre-comprensión del ser. Aquí hemos dicho lo mismo con otra terminología: toda reflexión en la que se abre y manifiesta el ente, las cosas en tanto que son, se constituye en el horizonte del *ipsum esse*. Pero, en la medida en que es finita, esa reflexión no es el ser mismo como autoconciencia. Dicho de otra forma: el ser «*quod primus cadit in intellectu*» no es el explícito «*actus essendi*», sino una universalidad abstracta implícita en toda afirmación en la que nos representamos lo real como *siendo*. Esta precomprensión (esencialmente ligada al *Ich denke überhaupt* que acompaña las representaciones) es condición de posibilidad de la síntesis judicativa del entendimiento. Y en esta síntesis, en cada caso, vamos *interpretando* el mismo ser, comprendiéndolo, no en sí mismo, sino en la particularidad concreta en la que decimos cómo cada ente *es*. Todo discurso verdadero es así una interpretación finita del ser del ente, que hacemos, sin embargo, en el contexto infinito del ser en absoluto. Todo juicio es una interpretación de Dios, en la misma medida en que es verdadero (*sub specie aeternitatis*).

1. Hemos dicho que cuando disuelve su referencia a la verdad, toda interpretación se hace arbitraria. Y entonces la originalidad de un intérprete que al final sólo se expresa a sí mismo, se convierte en extravagancia. Pero sí es cierto que la interpretación es un acto esencialmente libre. En Kant la libertad se presupone y es el término de la deducción trascendental que pasa de la experiencia a sus condiciones, de las cuales la última es la actividad pura a priori

del pensamiento *überhaupt*, en absoluto. Pero con su ejercicio concreto, la síntesis categorial de la experiencia está determinada por lo posible de esas conexiones categoriales, tal y como, por así decir, vienen obligadas por los esquemas temporales de la imaginación. A partir de condiciones dadas, podemos pensar, por supuesto no cualquier cosa, sino sólo lo categorialmente necesario. Estamos ante una epistemología más *heavy* que *light*. Y su modelo es, no ya la ciencia o filosofía natural, sino la física matemática. La libertad no pasa del presupuesto al ejercicio. No hay nada lúdico, ni siquiera imaginativo, en la síntesis categorial de la experiencia. ¿O no?

2. Pues no. La ciencia es más postmoderna, o romántica, de lo que parece. Y los modelos tienen un sentido interpretativo que anticipa una síntesis final por medio de un intelecto totalizador, y en absoluto se sigue de la protocolización de datos empíricos. Newton podía haberse pasado la vida viendo caer manzanas y orbitar planetas sin llegar a darse cuenta de que el factor que altera la velocidad de los cuerpos respecto de los demás tiene que ver con sus masas y con la distancia entre ellos; según una proporcionalidad directa y otra exponencial inversa respectivamente. Y para llegar a eso no hay que ser observador, sino un poeta, no menos creativo que un diseñador. Que hay que cuantificar la poesía y poetizar la ciencia, es precisamente una de las exigencias del programa romántico, tal y como lo formula Fr. Schlegel. Y a la postre es Popper el que reconoce en la ciencia un impulso creativo, que sólo a posteriori se valida, en la medida en que la teoría resultante resiste su confrontación empírica. En garantizar las condiciones de ese contraste con hechos posiblemente contrarios es donde radica la exigencia metodológica de una ciencia que, como todos los saberes, tiene su impulso original en la creatividad que conduce al diseño de esos modelos interpretativos, que son anticipos de sentido en los que los hechos observados deben encajar, de modo que encuentren en ese sentido total la explicación de su particularidad.

#### CULTURA CULTURANS Y CULTURA CULTURATA

3. Esa totalización anticipada en que consiste la teoría no es algo deducido sino de alguna forma libremente generado. «Diseño» no es una mala palabra para describir ese proceso en el que, dice Heidegger, se abre el mundo como un *Sinn-Zusammenhang*, como un horizonte o contexto universal de sentido, podríamos traducir. Una *Welt-Anschauung* es, en efecto, el ámbito universal de proyecto, ciertamente colectivo, en la medida en que esa visión totalizadora se articula en un lenguaje compartido. Por eso, todo saber, que es una interpretación del mundo, es el producto o *poiesis* de esa praxis

comunitaria que solemos llamar cultura: cultura *culturans*, como acción común de esa colectividad histórica que usa un lenguaje; y cultura *culturata*, como *factum* resultante de esa acción, tal y como se decanta en ese mismo lenguaje.

4. En cualquier caso, la libertad no es mera condición, sino el auténtico ejercicio de la interpretación misma. Por eso, en esa interpretación no nos quedamos en la mera mimesis, o en la simple reproducción, sino que hablamos de creatividad. Tan artista ha de ser el autor como el intérprete. Y así podemos decir que el discurso hermenéutico de algún modo «regenera» la verdad. O que hay dos verdades: absoluta una, total, que mide el discurso desde fuera dejándolo en «mera» interpretación en cierto sentido siempre inadecuada; y otra relativa, en la medida en que ese discurso *sí* se adecúa y en sí mismo regenera ese su espíritu absoluto. Cada miembro regenera la familia, cada soldado el regimiento, cada ciudadano el Estado, cada fiel la Iglesia, y al final cada sermón renueva la palabra de Dios.

#### LA NECESARIA HUMILDAD DEL GENIO

5. Pero este milagro de la libre reproducción, de la regeneración del texto, incluso del tolerante pluralismo de sentidos, es precisamente lo que hace imposible el relativismo. Porque si el discurso se absuelve de su deber de adecuación al texto, es decir, si se cuestiona el carácter incondicionado y absoluto de *la* verdad, *mi* verdad pierde el encanto de ser renovación y recreo, por lo mismo que se hace inaccesible a la crítica. Esa verdad, en su particularidad, se hace absoluta entonces; pero ya sólo como «opinión». La gracia de la reproducción hermenéutica del ser y del sentido, está en la tensión entre una doble originalidad: la que la interpretación debe al autor, al origen principal del *interpretandum*; y la que el intérprete aporta en su libre acción. Expresar originalmente lo mismo; o también hacer de la expresión de lo absoluto a la vez libre expresión de la propia particularidad: en eso está el milagro del arte, que a su vez recrea el milagro del ser. Sólo la humildad nos convierte en oráculos del genio.

### § 123. Ser y dialéctica

Desde múltiples perspectivas venimos viendo cómo la contradicción, lejos de ser el *tertium exclusum* entre el ser y el no ser, representa la «síntesis» de ambos en que consiste la realidad misma, y el conocimiento de ella, que es esa realidad en la

forma de la reflexión. Si entendemos por realidad el ente limitado por el no ser a la particularidad material —esto es, el ente como cosa—, hemos de reconocer que el no ser es un límite *interno* del ente finito, y que por tanto este ente es y no es a la vez y respecto de lo mismo. Como por otra parte parece evidente, el principio de no contradicción no se aplica al ente en tanto que no es, por ejemplo al movimiento, que es la actividad del ente en potencia en tanto que está en potencia, es decir, el ser de lo que no es, en tanto que no es.

#### BIDIMENSIONALIDAD CRÍTICA

1. Dice Marcuse que la dialéctica es la expresión adecuada de la razón crítica. Sólo la negatividad introduce una bidimensionalidad que permite un contraste (*contrafáctico*) entre la inmediatez empírica y un ideal, negado en ésta, que debe convertirse en término reivindicativo, en paradigma, por ajuste con el cual se define en efecto la justicia. Lo contrario sería el imperio de la positividad, el positivismo, en el que los hechos constituyen el límite en el que fracasa todo deseo de que las cosas sean distintas.

#### DIALÉCTICA: INCONFORMIDAD DEL ENTE CONSIGO MISMO

2. Dialéctica es la ruptura interna del ente entre la *res*, limitada y condicionada por la materia, y la *forma*, que constituye el límite positivo, el *ápeiron* principal que determina desde su incondicionalidad esa realidad. Dialéctica es, pues, la tensión entre el carácter empírico, entre el movimiento, y su definitiva (y definitiva) culminación. Dialéctica es entonces expresión de la inconformidad, a saber, de la realidad consigo misma. El movimiento y el tiempo; la emergencia de la *hóresis* o insatisfacción; la expresión del ser como *conatus*; también la escisión entre verdad y apariencia, o entre concepto y sensación: son todos signos de esa esencia dialéctica del mundo finito.

3. De este modo, dialéctica es la tensión que provoca la escisión triangular de los tres vértices que son *logos*, *physis* y *arkhé*; o alma, mundo y Dios. Escisión que es interna a los dos primeros (y sólo a ellos, porque esa escisión se haría absoluta e insalvable si afectase también al vértice principal). Y así la dialéctica se expresa en una doble y paralela dimensión: como movimiento de la *physis* hacia su principio; y como movimiento del *logos*, también hacia ese mismo principio, en el que el pensamiento tiende a superar su límite sensible y a adecuarse con su objeto en la identidad incondicionada de dicho principio.

## § 124. Pensar y dialéctica: sensación y memoria

¿Y cómo podríamos enfrentarnos con un pensamiento hecho él mismo de identidades a la inidentidad propia del ente finito? Parece más bien natural que el pensar del no-ser sea al mismo tiempo un no-pensar, o un conocer que no sabe. Como venimos diciendo repetidamente, el pensar en el que trasparece el ente finito, tiene él mismo un límite interno que igualmente lo hace inidéntico consigo mismo. Esta inidentidad tiene ahora dos formas: la sensación y la memoria. Como ya hemos visto, la sensación pura es una forma de *dis*-tracción, de *des*-concierto; una *ex*-experiencia. En ella el sujeto está de algún modo fuera de sí, en cierta medida *cosi*-facto, hecho cosa, que es lo mismo que *es-tupe*-facto o entontecido. De modo que, en efecto, la sensación es el límite dialéctico en el que el pensar no pensando corresponde a la materia. Y ello en la forma ahora de una *dis*-tensión interna o temporal, que hace de ese pensamiento más bien memoria u olvido de sí, según se identifique o no consigo mismo. De alguna forma, la sensación corresponde a la inidentidad del sujeto consigo mismo que tiene la forma del espacio; y la memoria a la distensión, esta vez interna, que para ese sujeto representa el tiempo. En ambos casos, el pensar se hace conciencia disminuida, que pierde la forma pura de la reflexión, esto es, conciencia que no lo es de sí, que no es *auto*-conciencia. Pero, una vez más, eso tiene carácter dialéctico: una conciencia sin reflexión es una *contradictio in terminis*; un saber que no sabe, semejante al ente que no es, y la forma *adecuada* de darse este ente en una reflexión igualmente limitada.

1. Los dos momentos alienantes que son sensación y memoria, se superan en un movimiento reflexivo en el que el pensamiento vuelve en sí: desde el olvido, como recuperación de la propia identidad subjetiva; y desde la dispersión sensible como síntesis conceptual del objeto. En ambos casos, el protagonismo del proceso, como causa eficiente, pero mejor como causa final, lo lleva la autoconciencia. La síntesis de la experiencia, en la que ésta pasa del caos sensible a articulación de complejos objetivos en el marco total de un mundo, ocurre en el mismo proceso en el que el sujeto se reconoce a sí mismo, o el alma supera esa distensión que para ella supone su finitud y que llamamos tiempo. Esa es la gran intuición de Platón: que conocer es (re-) conocerse, y que ese reconocimiento

tiene lugar allí donde el alma recupera su connaturalidad con la idea, que es para Platón la cosa misma.

## § 125. El saber como proceso

Del mismo modo como el ente como naturaleza consiste en el infinito proceso de superación de su potencialidad, en un paulatino y evolutivo «paso al ser», así la reflexión adquiere un ritmo evolutivo y procesual. En un doble sentido: hacia fuera llevando la experiencia a los confines del mundo, hasta que el alma se hace *quodammodo omnia*; y hacia dentro, intensificando la reflexión, hasta que el sujeto se hace idéntico consigo mismo en sus contenidos. Y ello implica la paulatina integración de la sensación en el concepto, lo que supone la progresiva logificación del mundo, que poco a poco se convierte en significativo, en «lo dicho», en lo manifiesto en juicios verdaderos, tal y como esos juicios se realizan —se van realizando— en el horizonte precomprensivo, siempre anticipado hermenéuticamente como prejuicio, del ser. De este modo, ese infinito proceso del saber, se hace esclarecimiento del ser y auto-esclarecimiento, y así manifestación reflexiva de todas las cosas a la vez que expresión de la propia mismidad. Pues eso es el saber: a la vez autoexpresión y manifestación del mundo, síntesis de sujeto y objeto, y «fenomenología del espíritu».

1. Una vez más asistimos aquí a la patentización de esa unidad de la tradición filosófica, que en este caso se evidencia en el carácter dialéctico de la teoría platónica del conocimiento, en el que la realidad misma se manifiesta en la ciencia de la experiencia de la conciencia, a saber, del camino que la conciencia emprende desde su fracaso empírico hasta el reconocimiento de sí misma en la verdad de las cosas. Verdadera ontología no puede ser sino idealismo.

### FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

2. La gran aportación de Hegel —recogiendo por supuesto aportaciones previas de Herder y Schelling— consiste en haber visto cómo al desarrollo personal de la reflexión (como un proceso que conduce a la emancipación y a la autoconciencia desde la inmediatez natural —perdón por el anacronismo— de un óvulo fecundado) reproduce y es reproducido por el mismo desarrollo de las formas históricas (desde las elementales sociedades de cazadores-recolectores hasta el Estado y las formas del Espíritu Absoluto —arte, religión

y filosofía—), que son formas de reflexión, de constitución de mismidad y de despliegue de la libertad, de *mi* libertad. De este modo, lo que Yo soy, tiene que ver con la evolución biológica primero y después con el progreso de la historia universal, que constituyen el desarrollo de ese vector de mismidad reflexiva, de autoconciencia y autodeterminación, que emerge desde su contrario como paulatina emancipación, y como la totalización en la que todos nos reconocemos en esa historia a nosotros mismos. En esa tensión pues entre historia y madurez personal, el concepto de «espíritu» se convierte en la clave para interpretar la onto-logía, efectivamente como una Fenomenología del Espíritu

## § 126. Sujeto y substancia

Podría parecer, y así se ha entendido en numerosos sistemas filosóficos, que en la medida en que se trata de la progresiva extensión e intensificación de la inmanencia, ese proceso parece la progresiva fagotización del mundo en un abismo solipsista, en el que al final sólo quedaría, flotando sobre la nada, el Yo que aniquila en sí todas las cosas. Algo de eso hay, en la medida en que ese sujeto es finito; y hace entonces de lo que es, mera apariencia: fenómeno y objeto. La reflexión que se hace sobre un sujeto insuficiente es, en efecto, aniquiladora, por lo demás en la misma medida en que sus juicios son opiniones, y no verdaderos o manifestación del ser de otros. Por el contrario, la reflexión que realiza el sujeto, en tanto que es *verdadera* reflexión, pone de manifiesto, sin romper la identidad de esa reflexión, el ser como lo *otro*, como lo que es por sí un «ipse» y «horistón», un *tode ti*. El sujeto entonces, por así decir, se descubre a sí mismo liberando a la vez el ser de todas las cosas. Y lo que se pone de manifiesto y se hace verdadero como *ontos on* y *ousía*, es la múltiple substancialidad del ser. Lo «interior» del sujeto es a la vez lo abierto de la transparencia, la luz del ser, en el que las cosas *son* y yo *pienso*. Ser lo «mucho» y pensar lo «uno» se hacen lo «mismo».

### EL NIHILISMO EMPIRISTA

1. Es la idea, el principio, lo que permite la salvación del alma y que el camino de la memoria —conócete a ti mismo— sea igualmente redentor de la realidad misma. Se trata aquí, una vez más, de la idea de trascendentalidad, en sentido kantiano, que se expresa también en el *noli foras ire* agustiniano. Pero el consecuente *in teipsum redi*,



el mandamiento de la reflexión, caería en un abismo nihilista si ese movimiento reflexivo, al toparse con su propia finitud, no se trascendiese a sí mismo, hacia allí —dice Agustín— de dónde viene la luz de todo entendimiento. Ese «salto a la trascendencia», de lo condicionado a la condición, y a lo incondicionado, es lo que se niega a hacer el otro idealismo empirista, en el que se identifica el ser con la idea, pero por el lado de la diversidad condicionada que es la percepción *sensible*. Y el resultado es una catástrofe metafísica. Aunque el obispo Berkeley pretende salvar así la espiritualidad de lo real, de hecho consagra el carácter esencialmente condicionado, cósmico, de esa realidad, y la disuelve en una conciencia que en su particularidad empírica es incapaz de fundamentarse a sí misma, y recibe pasivamente lo que resultan ser meras «*impressions*». La subjetividad, o lo que Platón llamaba el alma, se convierte en instancia de desajuste o inadecuación —nada es verdad ni mentira—. E incapaz de ofrecer un punto de apoyo incondicional, esa conciencia termina siendo un remolino que succiona todo juicio descriptivo, toda expresión del ser, en el relativismo —todo es según el color del cristal con que se mira—. Y al relativismo gnoseológico le sigue ontológicamente el nihilismo. Eso sí, por lo mismo que toda afirmación puede ser cierta, también entonces todo está permitido. Todo depende de si se puede. La voluntad de poder puede entonces —si vence su infinito choque con toda otra voluntad, esto es, si «efectivamente» puede— sustituir a Dios, o mejor pretender sustituirlo.

2. Por el contrario, la filosofía tradicional —incluimos a Kant en ella— como hemos dicho «redime» el mundo de las cosas en el reino del alma. O si se quiere, de la conciencia. Sólo que esa conciencia es *ápeiron*, condición incondicionada de la síntesis de la experiencia, actividad reflexiva, que pone de manifiesto, en el ser que ella misma es como actividad sin límite, el ser mismo de las cosas. Y así, abstrayendo de las circunstancias empíricas, puede hacerse *logos*; y expresar lo que, a la luz de todas las demás, de una pre-comprendida totalidad ontológica, cada cosa es. Al menos relativamente, en la medida en que ese juicio que expresa el ser y sintetiza la experiencia sea criticable, o lo que es lo mismo, en la medida de su posible falsación en una experiencia siempre abierta.

3. Pero incluso en su provisionalidad, esa conciencia lógica, que dice el ser, al decirlo, por así decir lo «pone». Pues dice de ese algo al que se refiere, que es en primer lugar sujeto de eso que expresamos; y que es entonces, más bien, expresión de lo que como tal sujeto es. La conciencia lógica dice, pues, en primer lugar la sustancia. Lo que quiere decir, la independencia o absolutez ontológica

de aquello de lo que hablamos. Y así, esa conciencia no puede decir cualquier cosa, sino que se impone sobre ella la obligación de la verdad, en la que el ser que ella dice es la misma actividad de la substancia, y por tanto expresión de lo que esa substancia es. Lo que es entonces relativo, no es la realidad, sino su expresión. No vale cualquiera, sino sólo la adecuada. Una tal ontología es frente al absoluto poder de la retórica sofística, reivindicación del derecho de las cosas a ser lo que son; más allá de lo que decimos de ellas, que es sólo relativamente verdadero. La percepción es sólo relativa y posiblemente errónea sólo si el ser es frente a ella lo incondicionado que la limita, sin adecuarse del todo con ella, al menos no en el orden empírico de la experiencia. Que «*esse non est percipi*», es condición de posibilidad de la libertad y pluralidad de lo que es, de que no todo está permitido. Por el contrario, suelto ese freno de la substancialidad ontológica, el hombre se hace medida de todas las cosas. Mejor: «los» hombres, sobre todo los que puedan convertir en decretos sus opiniones.

## § 127. El conocimiento como liberación

Haciendo consciente uso de la ambigüedad propia del verbo auxiliar *lassen* en alemán, dice Heidegger que el verdadero pensar *läßt das Seiende sein*, «hace ser» y «deja ser» al ente. Podemos traducir diciendo que el pensar libera al ente en su verdad. Ello ocurre en virtud de una actividad del sujeto. Pero esa actividad no impone, como ocurriría en una falsa y forzada objetivación, una forma extraña, sino que precisamente ofrece el ámbito en el que lo pensado libera reflexivamente su propia actividad. Por eso la reflexión lo es desde el sujeto y sobre el objeto, de modo que éste es reconocido como lo que por sí mismo actúa, como *physis* y sujeto él mismo. Por eso, conocer, que es *reconocerse*, es también *reconocer* lo otro, y afirmación por tanto de eso otro como absoluto. Esta reflexión, que es afirmación de sí y de lo otro, la llamamos también voluntad, y ante ella el ente se muestra como lo bueno, el ser como el bien, Dios como del mismo Bien subsistente, y el saber como el acto propio de la *buena* voluntad. *Filo-sofía* es entonces el proceso que acompaña al ente hacia su plenitud; en muchos sentidos, como quiere Schopenhauer, como compasión, pero mejor aún como alegría en el ser de todas las cosas.

1. El relativismo hace del ente (*des Seienden im Ganzen*) lo esencialmente manipulable. Este es el subjetivismo que al declararse absoluto en su inconsistencia hace infinita sólo su vaciedad, y se convierte en algo así como un agujero negro ontológico desde el que el desierto —la pretensión de que todo sea cosa y material disponible— se extiende hacia la universalidad. La Escuela de Frankfurt ha dedicado a este agujero negro lo mejor de su reflexión, criticando desde ella una cultura para la que la actividad y valor esenciales son consumo y fungibilidad. Que tenga fácil repuesto, es lo que permite reconocer un bien como lo esencialmente renovable. Energías, coches, viviendas, ciudades, esposas, trabajadores, ámbitos de trabajo: tienen sobre todo que no ser obstáculo a una vida que pretende siempre empezar de nuevo y que requiere de todo lo que reconoce como valioso que pueda siempre ser repuesto. Eso es lo que entendemos como riqueza: cuando todo valor es algo que podemos adquirir como mercancía; sin darnos cuenta de que esa universal extensión del comercio es la última expresión de la infinita pobreza. Porque desde esta idea nihilista, relativizada, de riqueza, obligamos a que en sí mismo ya nada valga nada.

2. Kant entiende el reino de los fines como un espacio en el que los sujetos se reconocen unos a otros como incondicionados y absolutos, capaces de actuar por sí o libremente. De este modo, establece dos dominios: el del conocimiento, en el cual el sujeto sintetiza objetivamente los materiales de la experiencia; y el del, por así decir, «reconocimiento», en el que el sujeto se reconoce a sí mismo en los otros sujetos que aparecen como agentes libres en el marco de esa experiencia. Kant entiende que se trata de dos dominios absolutamente heterogéneos, regidos incluso por principios divergentes. Uno es el de la experiencia objetiva, en el que aparecen los fenómenos, y que efectivamente consta de objetos físicos organizados según las leyes y condiciones de la sensibilidad y el entendimiento; y el otro es el de la experiencia moral, en el que el sujeto, por lo mismo que determina incondicionada y categóricamente su acción, reconoce también en otros la misma acción también incondicionada. Sabemos ahora que lo que abre ese ámbito moral del reino de los fines, en el que los sujetos son en y por sí mismos, es la pura buena voluntad. Ésta, en efecto, percibe los objetos como lo no manipulable, como lo que no está sometido al principio de utilidad ni sometido a condiciones extrañas. De modo que si en ellas no podemos reconocer lo que es «en sí», es porque a la actividad que está en la base de esa síntesis objetivadora le falta la citada buena voluntad. Algo así parece reconocer la epistemología neokantiana

cuando distingue *erklären* y *verstehen*, explicar y comprender, como dos diferentes «actitudes» o *Gesinnungen* epistemológicas, que dan lugar, una a las *Naturwissenschaften* y la otra a las *Geisteswissenschaften*. Sólo estas requerirían de la buena voluntad.

## CIENCIA Y BUENA VOLUNTAD

3. Podríamos objetar que la ciencia no es cuestión ni de buena ni de mala voluntad. Conocer no es querer; y que en esa medida todo conocimiento es más explicación que comprensión. Pero esto requiere de más matices. La actividad sintética que fundamenta el conocimiento y que, supuestamente, «construye» a priori la experiencia y la organiza objetivamente —aquel «yo pienso en absoluto» que «puede» acompañar todas mis representaciones— es una actividad pura a priori, ella misma incondicionada. Propiamente no es un «*cogito*», sino su última condición de posibilidad. Dicho de otra forma, Kant no es en el fondo un gnoseologista. No en el sentido de que el conocer sea algo absoluto y primero. Más bien es el resultado sintético, lógico en el sentido de la reflexión unificadora, de una actividad más originalmente reflexiva; de una actividad incondicionada que es por sí y no por otro. La última condición de posibilidad del conocimiento es la libertad; y el *cogito*, el «yo pienso», es consecuencia de un más radical «yo soy», en el que el «ser» aún no se ha escindido en un «conocer» y en un «querer» divergentes. Y si buena es la voluntad que tiene en sí el principio de su determinación, entonces esa buena voluntad es igualmente principio de toda ciencia. Y no se entiende por qué iban a ser absolutamente divergentes el conocimiento de objetos y el reconocimiento de sujetos. En consecuencia, tampoco por qué todo conocimiento no «deba» ser también apertura y reconocimiento de un absoluto en sí: de la cosa misma. No sólo es, pues, un «hacer ser», sino también un «dejar ser».

## V. DE BONO

### *La pasión de existir*

#### § 128. Ser es querer

Es ahora el momento de abordar otra dimensión ontológica coextensiva con el ente en la que se pone de manifiesto que ser es querer. No además. El ser es originalmente voluntad. Ser es querer ser. Lo que significa que el ser no es una actividad inerte, sino, como diríamos hoy, proactiva, interactiva, reactiva si de ello se trata. No entendemos qué significa querer (ni ser) si pretendemos ver en la voluntad un añadido al ser. Por el contrario, es más bien la voluntad lo que clarifica el ser, en el sentido de que hemos de atribuir al ser precisamente la «tensión», la «persistencia», la «resistencia», en general esos campos semánticos que asociamos a la voluntad. Se trata en esos casos del despliegue del ser en esos conceptos de carácter dinámico, en los que se pone de manifiesto que el ser no es la simple clasificación predicativa de la realidad, sino, en efecto, tensión activa, o sea, sin más, actividad. Por lo demás, como no puede ser de otro modo, se trata de una tensión de carácter reflexivo, por la que podemos entender la voluntad como autoafirmación o en general como *re-fuerzo* de la posición absoluta en qué consiste el ente como substancia. Ser es querer ser *sí mismo*.

1. Querer y ser no se entienden como verbos uno sin el otro. Querer es querer que algo sea, o que no deje de ser. Podemos también decir que ese querer es una reafirmación del ser, en el sentido de que la afirmación de sí que compete al ente en cuanto tal («A es A») parece queda reforzada con ese verbo «querer» («A es y quiere ser A»). Pero digo «parece» porque en realidad ese refuerzo está ya incluido en el carácter originalmente reflejo del ente. Querer sólo explicita el «re-» de la original afirmación ontológica. Ser es ya originalmente un querer ser. Dos objeciones se plantean aquí. Una es que parece un poco entusiasta aplicar esta identidad a lo que la tradición llama entes de razón. «Afrodita es hermosa» y «el triángulo es un polígono de tres lados», son afirmaciones verdaderas en las que difícilmente podemos decir que se expresa una «voluntad de ser». Pero ya hemos dicho que el verbo «ser» en estos casos está dicho según una restricción básica en la que, reduciéndolo a la mera atribución y a la expresión de identidad, se excluye precisamente la

afirmación de existencia, que es a lo que se refiere el verbo «querer», cuando decimos por ejemplo que Sócrates es y *quiere* ser un hombre. Con lo que queda ahora claro que el querer es el ser en la forma de su pleno significado, en el que el ente reafirma su existencia, que sabemos es su original actividad de ser por sí y no por otro. Querer y ser son uno porque ser quiere decir existir libremente, por sí y no por otro.

2. La identidad original de ser y querer se ha puesto de manifiesto de múltiples formas en la tradición filosófica, desde Empédocles que ve en el amor y el odio los principios de todas las cosas; pasando por supuesto por Platón, hasta llegar más recientemente a Schopenhauer y Nietzsche. Se suele citar de pasada a Spinoza y su idea de *conatus*; y a Leibniz cuando afirma que la mónada además de representación es «apetito». Sin embargo, pocos ven en Kant al padre del voluntarismo ontológico contemporáneo. Si acaso se le reconoce como un filósofo de la libertad en su teoría moral. Pero el compromiso de Kant con la idea de una acción libre como fundamento ontológico es mucho más radical, y está implícito en la idea de espontaneidad sintética que permea toda la *Crítica de la Razón Pura*. La última condición de posibilidad de la síntesis experiencial es una actividad pura a priori que constituye esa experiencia en reflexión; de modo que dicha reflexión, como actividad original e incondicionada, como actividad libre, es la fuente incondicionada de la citada síntesis. Kant, que inicia su andadura filosófica como un epistemólogo, termina siendo, y ya en su teoría del conocimiento, un filósofo de la acción libre. Y es por esa vía por la que le siguen los kantianos de primera generación. En primer lugar Fichte, que entiende el fundamento, no como Spinoza, como Substancia idéntica consigo misma pero distinta de todas sus modificaciones; como un absoluto, pues, que se dice en tercera persona («A es A»); sino como acción que se pone originalmente a sí misma (*Tathandlung*), siempre como primera persona, esto es, como un «Yo soy». Pero ese ser no es como sujeto mero reflejo de un mundo exterior, sino, como ya lo ha visto Kant, acción espontánea. Nada hay más lejos del idealismo que la idea (neokantiana) de un sujeto trascendental, abstracto en el sentido de impersonal; supuesto sostén de las formas del conocimiento y responsable sólo de una visión científica y objetiva del mundo. Y así, será por último Schelling el que reconozca en la acción libre el fundamento no sólo de la subjetividad consciente, sino incluso de la naturaleza misma, la cual sería entonces la tensión emergente de una reflexividad original que busca evolutivamente en las formas vivas, en los procesos de desarrollo, en el desarrollo de sí misma, su propia esencia como voluntad libre.

## § 129. Voluntad y afán

En muchos sentidos, cierta tradición filosófica, por lo mismo que interpreta el ser como devenir, confunde la voluntad con sus manifestaciones dinámicas, como son el deseo, el esfuerzo, el afán; y en general con aquello que en nosotros provoca inquietud, insatisfacción o inconformidad. En este sentido se ve en el querer una voluntad de cambio y afán de lo otro, y en general como el impulso interior que nos impide reconocer como definitivo cualquier *status quo*. Así interpreta la voluntad Schopenhauer, y el primer Nietzsche, para el que el principio dionisiaco, como afán de novedad, es también principio de destrucción de lo ya dado y conformado. De igual modo, cuando Leibniz caracteriza a la mónada como «apetito», entiende el ser como tendencia a lo otro que falta; y el «*conatus*» spinoziano es igualmente una expresión del carácter deficitario de la realidad. Por eso, desde esta perspectiva, la perfección y la quietud que supone el movimiento logrado, tiende a ser vista como inanidad, y la satisfacción o plenitud como el origen de todo aburrimiento. A Dios sólo le quedó la poco divertida opción de ser el relojero primero que puso orden y regularidad en el curso del universo, como responsable de que siempre ocurra *lo mismo*, de que no haya nada nuevo bajo el sol.

EXISTENCIA SIN ESENCIA: TODO PERMITIDO

1. Recordemos aquí la idea de Sartre de que el hombre es existencia sin esencia. Lo que el parisino quería decir es que la actividad humana no estaba medida ontológicamente por una forma abstracta que delimitase lo correcto, es decir, por un deber ser que imperase sobre la facticidad histórica. Algo parecido pretende Ivan Karamazov cuando dice que si Dios no existe todo está permitido. Nietzsche se suma con entusiasmo a lo que en Dostoievski aún es advertencia. Porque entiende que todo esencialismo moral, de raíz soocrática y que la idea de Dios viene a consolidar, representa un freno debilitador de la voluntad creativa. Desde cualquiera de estas perspectivas se valora la voluntad primariamente como innovación, como constante reformulación de valores, que resultan de esa voluntad creativa y en absoluto pueden ser freno para ella. Es como el chaval que anhela una plenitud por venir en el horizonte de nuevas experiencias que descerrojan la estrechez doméstica («Y se marchó, / y a su barco lo llamó «libertad»). Vivir es abrirse a lo

nuevo, traspasar fronteras, reinvertar la vida como propia y exclusiva. Naturalmente todo fruto se anhela precisamente como prohibido. Es más bien la existencia *contra* la esencia. La trasgresión, el león contra el camello, es la senda que conduce al juego de niños en que se convierte esa existencia.

D. JUAN TENORIO Y PETER PAN

2. Por cierto, que a partir de ahí el mal definitivo no puede ser otro que el aburrimiento. Efectivamente, al grito de «me aburro» abren los niños puertas prohibidas, arrostran peligros y desafían autoridades. Al final va a tener razón Nietzsche, y por eso estamos, en una cultura de la muerte de Dios, dominados por lo que llaman los psiquiatras el complejo de Peter Pan, o por el afán de ser indefinidamente niños, que es lo mismo que el afán por la continua novedad. Claro que también se le llama a eso inmadurez. Especialmente dramática es la influencia de esta actitud sobre el erotismo, o como se dice ahora, sobre las relaciones de pareja. Porque si el ejercicio de la voluntad es unilateralmente entendido como innovación, el amor se hace incompatible con lo cotidiano, y el hogar se convierte en paisaje insufrible del tedio. Así vamos: de Tenorios a los 60. Agotador.

### § 130. *Hóresis*

Esta tradición del «voluntarismo dinámico» no se da cuenta de que, una vez más, interpreta el tapiz desde el revés de los nudos, atribuyendo realidad a lo que precisamente no la tiene, a saber, al no ser que limita al ente y hace de él lo inacabado; y ser es entonces para ese ente la inquietud que busca superar el límite que separa a cada cosa de sí misma. Esto ya lo hemos visto al hablar de actividad y dinamicidad en general. Y ahora en el contexto moral, deseo sería lo que tiene el ente en la materialidad de su propia forma, como *re*-afirmación o *re*-fuerzo de lo que originalmente es, y así como resistencia a la descomposición. Para las cosas imperfectas su limitación ontológica es déficit de sí mismas, y entonces su ser es la voluntad dinámica, el afán, de llegar a ser lo que son. Pero en ese dinamismo, como señala Aristóteles, el acto precede a la potencia, el ser al no ser, y la forma como naturaleza a esa misma forma como fin. Toda *hóresis* es así una reflexión, y el *Streben* que Fichte describe como la esencia del Yo, resulta de que el sujeto es ya originalmente la infinitud a la que aspira. El querer no es entonces, como



pretende Schopenhauer, el vano intento de rellenar con novedades un infinito vacío, sino, en efecto, originalmente *poder y fuerza*, multiforme manifestación de lo perfecto.

1. Frente a la antropología de la innovación en la que prima la arbitrariedad infantil, los antiguos valoraban el concepto de virilidad. No es extraño que ahora no sepamos qué hacer con él, bajo el miedo de interpretarlo como elemental machismo biológico, precisamente cuando se trata de todo lo contrario. De hecho la civilización, si por ella entendemos una cultura de la libertad tal y como surge en Grecia y Roma, se consolida allí donde el macho biológico fija en un proyecto unificador, de carácter familiar primero y político después, lo que era una original proliferación sexual y una conducta depredadora. Se habla en este contexto de «tener los pies en el suelo», de «raíces», de ser «hombre de principios», también de «reciedumbre», como permanencia en sí, erguida, de la vida expuesta a la intemperie. Podríamos hablar también de una «voluntad asentada». En definitiva, frente a la infundamentalidad de la continua novedad, la voluntad «viril» (virtud por cierto muy femenina en los paradigmas clásicos, como Andrómaca y Penélope) representa en su reflexividad una apropiación del fundamento, de los principios; y esto lo podemos llamar «solidez», pero también desde un punto de vista ontológico, «substancialidad» de la conducta.

#### MADUREZ Y MISMIIDAD

2. Siguiendo la metáfora vegetal, desde las raíces principales se proyecta la vida en lo abierto del cielo. Así, desde el punto de vista de la voluntad, de su querer ser, el ser es proyecto. *Dasein* es *Entwurf*. Pero eso con tal de que, como ocurre en Heidegger, el ser no niegue la substancialidad que da sentido a ese proyecto. Es el sí mismo mantenido como fin (la identidad que subyace al movimiento) lo que distingue la *hóresis* proyectiva, el *querer* ser, del capricho arbitrario. Recurriendo a las expresiones valorativas que se decantan en el lenguaje ordinario: el «hombre de principios» «sabe lo que quiere», esto es, es capaz de dirigir su voluntad, no hacia la mera novedad arbitraria, sino reflexivamente, hacia el refuerzo de sí mismo según su naturaleza. Eso, y no la creatividad sobre el vacío de la propia existencia, es lo que significa el mandato clásico de devenir lo que se es: «*werde, der Du bist*», en expresión de Nietzsche (de significación justo contraria).

## § 131. Juego

Desde aquí podemos entender cómo esa manifestación de la actividad perfecta y satisfecha, lejos de ser aburrimiento, es precisamente el juego. La inquietud es lo propio de la actividad que más allá de su límite potencial pretende fines. Ese fin de lo imperfecto, es el bien que falta. Pero para la actividad satisfecha, que descubre que ella es *entelékheia*, su bien es ella misma, y lo que ella desde sí es capaz de generar. Eso es el juego: la actividad sin movimiento, en el sentido de que nada pretende que no tenga en sí. Y una voluntad así se hace voluntad que no busca sino que genera el bien. Como la mágica voluntad del niño, que hace caballos de escobas. Una tal voluntad es divertida, produce hacia fuera nuevos mundos... donde «el canal era un río, / cuando el estanque era el mar, / y navegar / era jugar con el viento, / era una sonrisa a tiempo, / jugando a ser feliz, / de país en país, / entre la escuela y mi casa...».

1. El juego está de moda; hemos querido cambiar una cultura del esfuerzo por otra lúdica. En la educación, por ejemplo; pero muy especialmente en el amor, en el que se ha sustituido por ese juego las viejas exigencias del compromiso y el esfuerzo. Un padre preguntaba antes a un pretendiente cómo iba a mantener a su hija, con qué renta, esfuerzo o trabajo. Ahora se supone que le preguntará, el padre o la madre, a ese o esa pretendiente, si lo o la va a divertir (¡aunque así, claro, esos progenitores ya no pintan nada en el proceso!). Pero el caso es que, por mucho que desde una moral tradicional se cuestione esa exaltación de lo lúdico, el planteamiento tiene inicialmente razón y precisamente desde un punto de vista moral: la actividad plena, la que da sentido a todo esfuerzo, es la que no tiene ningún fin fuera de sí misma. Y eso, que es el bien que ya se tiene y no se busca, es ciertamente juego (como actividad *amateur*, basada en el *fair play*, y no la competición profesional). El juego es la actividad propia del amor, por contraposición a los trabajos del deseo; y lo es en el erotismo y en el cielo. Los dos son divertidos. Así, el juego es la exuberancia y recreo de la actividad satisfecha en el fin logrado.

BIEN Y LUJO

2. Por eso, pertenece a la esencia del bien moral el ser «lujoso». En otro de sus grandes errores, la moral tradicional se empeñó, desde Catón el viejo, pasando por franciscanos, puritanos calvinistas y dictaduras revolucionarias, en una cruzada, eso sí siempre perdedora,

contra lo lujoso. Sin darse cuenta de que el bien en que descansa el deseo, el fin último, el bien que se dice por sí y no por otro, es el esencialmente inútil, el que no vale para nada y está fuera de toda funcionalidad; el que es tan prescindible como absolutamente amable. Es más amoroso decir a alguien: tú eres un lujo en mi vida, que: te necesito. Curiosamente, los escolásticos hablaban aquí de un «bien honesto». Y Kant, puritano él, entiende que sólo los sujetos racionales, los otros Yos, gozan de esa absoluta incondicionalidad que nos permite reconocerlos como absolutos, nunca utilizables como medios, en el «reino de los fines» (lo más cercano que un pietista ilustrado puede imaginar de la «comunidad de los santos»).

3. Pero Kant se equivoca al reclamar la exclusividad para el ámbito moral e intersubjetivo de este bien incondicionado. Y ello se pone precisamente de manifiesto en la inmediata recepción que hacen de él los románticos, que entienden en la poesía la capacidad de captar lo incondicionado y nouménico, lo absoluto, en la naturaleza misma. De ahí el descubrimiento de la belleza y de lo sublime, no sólo en la conducta heroica, sino en una naturaleza que en su carácter esencialmente lujoso y fecundo, ya no mecánico y material, pone de relieve precisamente el arte.

LO MEJOR ES, A VECES, ENEMIGO DE LO BUENO

4. ¿Estaba entonces tan equivocada la tradición moral al prevenir contra el lujo y la frívola confusión de la vida con un juego? En absoluto. Todo depende, una vez más, del acto y la potencia. La alegría de vivir está en la actualización de las potencias, pero no de cualquiera, sino de aquellas que dejan abierto el camino hacia la máxima actualidad. Toda esa alegría, los placeres, constituyen el lujo de vivir, el juego del *carpe diem*, si y sólo si son remansos de un proceso infinito en los que la vida se encuentra consigo misma en el camino hacia su máxima expresión; y de modo que esos remansos no se conviertan en charcas en las que dicha vida, desviada de su fin, se pudre en lo que, entonces sí, son engañosas satisfacciones. La droga, por poner un ejemplo palmario, es el prototipo de esta plenitud engañosa.

## § 132. Voluntad de señor, envidia de esclavos

Esa voluntad satisfecha, que se divierte en lo otro y se expande positivamente generando alteridad y diferencias, es caracterizada por Nietzsche como voluntad del señor. Lo que pretende es una radical revisión de esa idea de voluntad que pro-

cede en Schopenhauer de la insuficiencia. Es la verdadera voluntad de poder, en el sentido de que puede lo que quiere, y no tiene su raíz en la impotencia. Este último es el caso de la voluntad del esclavo, que desde el límite de su finitud, más bien desea lo que no tiene, de modo que el bien es para ella lo extraño. Y poder es, si acaso, apropiarse de lo ajeno. Toda riqueza es entonces robo, centrípeta fagotización de lo que la voluntad no tiene y necesita. Al contrario de la del señor, para el que riqueza es más bien lo que se da: dispendio, y exuberancia de lo lujoso. Se trata de nuevo de la contraposición entre recurso y miseria, de Poros y Penia. Y de ese ayuntamiento, nos decía Platón, nace Eros, el demon que es símbolo de nuestro humano querer: *hóresis* que se asoma más allá del límite de la finitud, buscando envidiosa el bien en la multitud extraña de las cosas; pero también voluntad que bendice y reconoce lo perfecto y acabado en esas cosas que ella misma es capaz de generar, que constituyen así el mundo mismo como recreo y jardín de señores, que no campo para saciar hambres. Es el Universo como Dios lo quiere. Esa voluntad es la que descubre en sí, más allá del deseo, la capacidad de amar. Porque amor es la voluntad que antecede al bien, que, en el sentido de ese juego, se vierte en lo perfecto y se divierte con ello. Frente a la voluntad del esclavo, que relativiza y descubre utilidades, y que todo sirve entonces para algo distinto, la voluntad del señor descubre amando lo absoluto en las cosas, el valor que estas tienen en sí mismas. La voluntad esclava interpreta el bien en el sentido de lo útil, la señorial y libre en el sentido de lo honesto, que es lo substancial.

AMAMOS PORQUE SOMOS FELICES, NO AL REVÉS

1. No somos felices porque amamos, sino que amamos porque somos felices. Dicho de otra forma y contra lo que cierto moralismo sugiere: la satisfacción precede al amor, y no al revés. Cuando San Juan nos dice que Dios es amor, ello se sigue de su absoluta perfección, de su actividad pura, que nada necesita fuera de sí mismo y que por eso se recrea en la producción de lo diverso y en la afirmación de lo otro como diferente. El amor no es necesidad, ni resulta del suspiro de insuficientes quinceañeros, sino máxima expresión, sí, lo siento, de la autosuficiencia. Lo que ocurre es que esa autosuficiencia no es despectiva, sino que precisamente se reproduce reconociendo a los demás: es la recreación de sí en el otro. Por eso también, no hay imagen más incoherente que la de un supuesto

Dios, supuestamente Acto Puro, que sea a la vez impersonal. ¡Como si Aristóteles viese en el *Theos* una voluntad que se aburre! Dios, precisamente como lo entiende Aristóteles, y en general eso que los griegos piensan como divinidad, es lo di-vertido. Por eso es lo que gobierna el mundo como un fin y es lo esencialmente atractivo. Contemplarlo es «pasarlo bien», y a eso es a lo que, si no bloquea y pervierte el movimiento natural de las substancias, todo placer tiende.

2. Lo contrario de esta idea señorial de Dios y de su amorosa voluntad, es la concepción moralista de Empédocles según la cual, el origen principal se aburre en su indiferencia, en su pura bondad; y por eso, por así decir para divertirse (como el hijo pródigo), emprende el camino de la discordia y el mal, de la guerra contra sí mismo. Hasta que en la pecaminosa pluralidad, afirmando su diferencia, se pone de manifiesto su insuficiencia y la necesidad de recuperar la armonía consigo mismo. Ello le hace recorrer de vuelta hacia su fundamento el camino del amor. Camino que es también, para todas las cosas, la vía de la purificación, que lleva a la superación de la particularidad y a la disolución de cada una en el todo. El amor sería entonces el reverso del pecado y el mal, porque surge en la lejanía en la que cada cosa se afirma a sí misma en la diferencia respecto del principio; amor que es camino de vuelta hacia el fundamento, pero también hacia la autodisolución penitencial. Se trata de una visión evidentemente dialéctica, que tiene una fuerza original, porque se repite una y otra vez en las distintas concepciones morales: de Empédocles a Buda y Schopenhauer, pasando por la mística cristiana. Hegel también, frente a la pureza del «alma bella», ve en el pecado el paso necesario para la maduración y la definitiva salvación. Eso sí, salvación que tiene lugar en el amor, en el que se muestra *die ungeheure Macht des Negativen*, levando el vuelo, junto al Búho de Minerva, también al anochecer. Son todas variantes, dirá Nietzsche, del nihilismo moralizante que se consagra en la adoración cristiana —dice— de un Dios muerto. Yo estoy un poco de acuerdo con él. Ah, y por eso creo en un Dios, que, como dice San Pablo, quiso llamarnos amigos, iguales y hombres libres. El cristianismo no es sumisión: es la «tabla redonda» de Dios.

#### EL ANDRÓGINO Y LA MEDIA NARANJA

3. El mito del andrógino —los dioses dividieron al hombre en varón y mujer, para impedir que fuesen perfectos e inmortales como ellos, y desde entonces cada género busca en el otro la mitad que le falta— es otra imagen poderosa para la comprensión del amor, precisamente ahora en su dimensión sexual, en la que buscamos en

la «media naranja» que nos falta la plenitud necesaria para ser de nuevo como dioses y capaces de reproducirnos. Pero en esta imagen la escisión (en la que uno llama por ejemplo «vida mía» a otro) no es el reflejo de un vacío interior o de una indigencia original, sino algo perdido que originalmente nos corresponde, por lo que uno efectivamente «siente» que tiene derecho a la correspondencia, a que le devuelvan una plenitud que, si no, se percibe como «robada». El romanticismo va a desarrollar esta idea de que el amor es, tanto en la sentimentalidad como en la corporalidad erótica, la vía natural para la recuperación reflexiva de la propia mismidad.

### § 133. La libertad

Cegada por su propio límite y por la imposibilidad de afirmarse en él reflexivamente, la voluntad finita percibe ese límite en todo lo que ve, y sólo descubre en las cosas el valor extraño al que sirven: que todo es medio para otra cosa. Su acción sobre ellas refuerza su relatividad utilizándolas, y tiene la forma del poder que impone formas extrañas. Por el contrario, la acción que se extiende desde su suficiencia y satisfacción como acción de un sujeto infinito y que tiene en sí su propio principio, es acción que libera. No tiene el bien fuera de sí, sino que es por sí misma «buena» voluntad. Y es entonces poder respetuoso, que percibe en las cosas valores propios, como aquello que merece ser. Sólo esta acción libre, que tiene ella misma la forma de la reflexión, deja *ser* a las cosas; sólo la libertad abre el horizonte infinito de trascendencia en el que las cosas llegan a ser más que cosas, a saber, lo que por sí es: naturaleza y substancia. Sólo la libertad como acción que es por sí, reconoce, en sí y en otros, sujetos. Y sólo la libertad abre por tanto el sentido nouménico y trascendental en el que lo que es se manifiesta y vale, y es a la vez lo bueno y verdadero. La buena voluntad es así el principio de la sabiduría.

LIBERTAD ES TAREA

1. La libertad la hemos tratado ya en el contexto ontológico como la característica del ente que tiene en sí y no en otro el principio de su movimiento. No hay pues una oposición entre libertad y determinación, sino entre auto- y hetero-determinación. Mucho menos es la libertad mera in-determinación, aunque en este sentido se haya querido entender la libertad por la filosofía de la existencia como inesencialidad; y el libre arbitrio como arbitrariedad lúdica

por la que el hombre puede pretender ser «cualquier cosa». Al contrario, libertad es tarea, trabajo y esfuerzo, por el que el ente —especialmente el hombre— pretende llegar a ser lo que él mismo es. El problema se plantea ahora si consideramos que el horizonte de ejercicio de la voluntad es —siendo el alma, el ánimo, el espíritu que la impulsa, *quodammodo omnia*— de algún modo infinito, de tal forma que esa tarea de ser sí mismo equivale a una infinita expansión del foco subjetivo y se hace así un proyecto universal de transformación. En terminología fichteana, la voluntad pretende superar lo que el no-yo tiene de límite, hasta convertirlo en infinita expresión de un Yo. La necesidad que nos determina desde fuera en el origen «natural» —«inerme» es el calificativo que corresponde a la vida recién nacida— ha de ser transformada en infinita expansión libre, que hace de dichos límites medios de la propia determinación.

#### HAZ EL AMOR, NO LA GUERRA

2. Rápidamente podríamos objetar que esta visión idealista-romántica de la humanidad recorre al revés el camino nietzscheano de las transformaciones. El niño deja de jugar, se rebela como un león contra su determinación empírica, contra la naturaleza, y termina siendo, si no el camello —la figura es despectiva—, sí el titán que se hace responsable de la totalidad y soporta sobre sus hombros el peso infinito de las cosas. No hay juego, todo es un prometeico trabajo, que tiene de infinito precisamente el esfuerzo por hacer del mundo la expresión de su voluntad. Y lo que es peor: tampoco hay amor, porque esa voluntad titánica es inconformidad. Lo que en un principio es límite de la propia voluntad se interpreta ahora como defecto en las cosas, que éstas tienen que superar. La voluntad se expande por el mundo como un infinito afán que impide a todas las cosas conformarse con lo que son, que siembra por doquier la insatisfacción y que impide todo recreo. La voluntad es como el padre que agobia; y las cosas, todas, como los hijos que tienen que alcanzar, siempre más allá de sí, lo mejor de sí mismos. No es amor, es la guerra, de todo contra sí mismo. Como un universal grito de «¡déjame en paz!», nació en los años sesenta el movimiento hippy. Es la rebelión de la naturaleza contra la infinita libertad moral. De ahí el afán por recorrer al revés el camino de las transformaciones, de volver a ser niños, y jugar.

#### LA RAZÓN ADOLESCENTE

3. Pero este planteamiento es injusto. Es cierto que la objeción anti-titánica tiene algo de razón, como la de los adolescentes que reclaman libertad antes de madurar y de asumir como propia la tarea de

ser sí mismos. Pero esta «razón rebelde» es limitada y mal apoyo para un proceso político y moral. De hecho, históricamente está resultando regresiva y freno de ese proyecto emancipador que fue la Ilustración. Así en la educación, por ejemplo como deconstrucción del humanismo gimnasial de los románticos (Pestalozzi, Napoleón y von Humboldt, son los padres del gran proyecto de la escuela media, que hoy vemos por doquier destrozado). En la economía, como regulación —que es freno, no siempre necesario— de la industria, la invención y la libre empresa, siempre a favor de supuestos derechos naturales que sin tapujos reivindicamos como edad de oro una ecología paleolítica, de la que el hombre salió (¡para su mal y, parece, el de la naturaleza en su conjunto!) en esa madre de todas las transformaciones revolucionarias —problemáticas todas, ciertamente— que fue el Neolítico. Igualmente, desengañada de todo afán universalizador, o mejor cansada de la tarea que este afán supone, la razón adolescente encuentra apoyo para su rebelión en la vuelta a supuestos fundamentos, no racionales y reflexivamente compartidos, sino sentimentales y por tanto excluyentes (mis sentimientos son sólo míos, o «nuestros» que no «vuestros»). Y surge así el fundamentalismo religioso, que consiste en el sentido de pertenencia a una comunidad elegida, que refuerza sus lazos mediante una praxis rigorista que la diferencia de una humanidad réproba. Y el fundamentalismo nacionalista, en el que la misma asimetría se apoya ahora en un hecho «diferencial», en el que casi siempre el lenguaje, pero también folklore, restos forales de derechos antiguos, y por lo general una historia de la que se entresaca hasta la grotesca caricatura eso diferencial, se convierten en justificantes de la discriminación, contra una comunidad original, contra el Estado como principio racional, que insolentemente aun pretende reclamar la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Desde la religión o desde la comunidad supuestamente histórica, se levanta así el desafío de la particularidad grupal, no como el derecho a ser diferentes, sino a romper la idea universal, esencialista, que en su día encarnaron los estados ilustrados. A estos se les acusa de «ateos», cuando pretenden sostenerse sobre una idea reflexiva de lo justo, no revelada a un grupo histórico; de «centralistas» cuando pretenden salvaguardar junto a esa idea de justicia también un sentido compartido de la administración pública; y por último de «etnocéntricos» —el mundo al revés— cuando se resisten a ceder a la tribu el protagonismo del espacio público, que se debería caracterizar más por el diálogo racional que por el sentimiento grupal. A ese espacio público lo llamaron los griegos *polis*, los romanos *res publica*,



los medievales «reino», y los modernos «estado»; y ahora ya no sabemos qué hacer con él, porque hemos olvidado que eran salvaguarda de la libertad.

LA BUENA VOLUNTAD Y EL VERDADERO CONOCIMIENTO

4. Pero es cierto —y es la razón que tienen estos movimientos post-modernos— que la libertad es algo más que una tarea titánica o una arbitrariedad lúdica. Son Kant y luego Heidegger los que ponen de relieve el sentido trascendental de la libertad: como el origen focal de la actividad sintética y última condición de posibilidad de la organización objetiva de la experiencia, por un lado; y por otro, como horizonte en el que tiene sentido la apertura del ente como algo que es. Porque la libertad no es una mera actividad constructiva que fuerza a las cosas, como en un molde, a una funcionalidad servil. Más bien, como señala Heidegger, es el poder-ser-sí-mismo desde el que se abre el mundo como horizonte de trascendencia. De forma que la existencia humana se hace ser-en-el-mundo; y de forma también que esa existencia abre el ámbito de trascendencia y totalidad, eso que Heidegger llama *das Siende im Ganzen*. Sólo que esa apertura desde la que las cosas *son*, no es, por así decir, neutral o indiferente; como no lo es la acción pura a priori, la espontaneidad activa, que constituye la experiencia. Precisamente tiene lugar aquí una esencial ruptura de la indiferencia por la que el conocimiento, que es a la vez objetivación y manifestación del ser, se hace radicalmente «atención» en el sujeto y «relevancia» en las cosas (que no me gusta llamar objetos, porque son entonces, más bien, también ellas mismas sujetos). Por eso, y porque la voluntad libre es originalmente buena, el principio del verdadero conocimiento, de la sabiduría que deja a las cosas ser lo que son, es... la buena voluntad. Ser sabio —repito— es ser libre, y bueno.

### § 134. El reino de los fines

Ese ámbito abierto en el que el sujeto se reconoce a sí mismo, no en la objetivación o aniquilación de la subjetividad ajena, sino en el reconocimiento del valor absoluto y por tanto subjetivo de lo otro, es lo que Kant llama «reino de los fines». En él la subjetividad deja de ser un cierre solipsista y egocéntrico, y se hace más bien espacio intersubjetivo en el que se diversifica la absolutez en una pluralidad de fines, de *entelékhiai*. Si entendemos por sabiduría el acceso al ser de las cosas en el que éstas muestran su identidad substancial en la pluralidad de sus determina-

ciones, entonces sólo la autenticidad moral descubre en los fenómenos la autenticidad veritativa, y sólo entonces se pone de manifiesto en los fenómenos un mundo verdadero de substancias. Sólo los buenos entienden. La buena voluntad es el órgano capaz de descubrir libertades en el mundo, y con esa libertad el carácter nouménico y trascendental de lo que, más que cosas, son ahora substancias, *entelékhiai*: lo que tiene en sí mismo el fin. Así, poblado por substancias, por sí mismas activas, espontáneas, naturales, es el mundo, y no sólo la comunidad política, el reino de los fines. Porque en su substancialidad, todo se muestra como lo que desde su forma propia tiene derecho a ser. El mundo resulta de un infinito latir de reivindicaciones; es un universal clamor de justicia, en el que todo reclama que le den *lo suyo*.

#### LA UNIDAD MORAL DE LA RAZÓN

1. A mi modo de ver, Kant se equivoca en la radical escisión que propone entre razón teórica, objetivadora, y la razón práctica y moral. Mejor dicho, se equivoca en la restricción que hace de esta última, que conduce sólo al reconocimiento del otro como sujeto en el ámbito moral de la comunicación intersubjetiva, en el que los hombres se reconocen como iguales, sin darse cuenta de que el alcance de una y otra es el mismo, a saber, universal. Si bien es cierto que la «objetivación» teórica puede cerrar el paso al reconocimiento intersubjetivo, y que ese cierre es por así decir más dramático cuando tiene lugar con personas (por ejemplo cuando en el ámbito de la administración pública se nos trata como simples «números»), sin embargo no hay un mundo de objetos y otro de sujetos, un mundo natural explicable y otro moral comprensible. El mundo moral es el mismo mundo objetivo que se abre a la pura buena voluntad. De modo que esa objetividad no es entonces un simple troquel teórico, una categorización de la intuición sensible, sino manifestación de la identidad, ella también subjetiva (hasta cierto punto al menos), de ese objeto, que más bien es entonces *hypokeimenon*, substancia. Toda ciencia es comprensión, porque todo ente, lo que es, se expresa y dice lo que quiere ser. Y por eso requiere «atención» más allá de la pura intención clasificadora. No se puede hacer entomología sin, al menos hasta cierto punto, amar los escarabajos.

#### EL BOSQUE ANIMADO: CIENCIA ES POESÍA

2. Los románticos son los que descubren como «moral» esa naturaleza que para Kant era todavía mera necesidad mecánica. Y «moral» quiere decir «libre». Que la naturaleza es mero material inerte, algo

que puede ser forzado como medio en un proyecto extraño en el que nos aprovechamos de ella, es algo «natural» sólo para la voluntad manipuladora que no reconoce otro bien que el propio. Ni siquiera. Porque en la generalización de esa actitud, la voluntad queda en su misma raíz igualmente mediatizada. Se siega, por así decir, la hierba debajo de los pies. Y el mismo sujeto que quiere apropiarse de todo, se ve igualmente arrollado por un mecanismo que se ha hecho absoluto. Charlot devorado por la cadena de montaje en *Tiempos Modernos*, es la imagen de lo que como sistema —«la totalidad de lo falso», lo denomina Adorno— teoriza la Escuela de Frankfurt. Pero hay otra visión en la que esa naturaleza aún, o de nuevo, es vista como morada de ninfas, duendes y espíritus; como un «bosque animado», que nos interpela, que exige de nosotros atención, cuidado y respeto. Y ésa es la naturaleza, ciertamente romántica, que descubre la buena voluntad. Curiosamente la ciencia, que es reconocimiento de la verdad como sentido que *desde sí* manifiestan las cosas, es el fruto de esa buena voluntad, que no de la manipulación. Pero entonces, como efectivamente quieren los románticos, ciencia es lo mismo que poesía.

#### BUENA VOLUNTAD E INTELLECTO AGENTE

3. Kant divide la razón en una teórica, que explica las cosas reduciéndolas como objetos a sus condiciones (hipotética) empíricas, y otra práctica, o mejor, moral, que parte de la actividad pura del sujeto capaz de imperar a priori o incondicionadamente sobre su propia voluntad (categórica). Esta acción que se determina a sí misma, que no está determinada por condiciones o necesidades externas, es una pura buena voluntad. Y es por ello que no somete a condiciones, a los fines extraños de un imperativo hipotético, a aquello de lo que tiene experiencia. Antes bien, se hace capaz de reconocer lo otro como sujeto igual a ella misma, abriendo así lo que Kant denomina el Reino de lo Fines, que es el ámbito en el que sujetos libres, capaces de autodeterminación, se reconocen unos a otros como igualmente libres. La pena es que Kant limite al ámbito de la intersubjetividad humana esta capacidad de reconocimiento, de sí en lo otro. Porque el potencial de aplicar este esquema a todo conocimiento es inmenso, y precisamente permitiría abrir la experiencia, desde la mera constitución de objetos, al reconocimiento de substancias y cosas en sí. Pues bien, creo que esto ocurre precisamente con la noción aristotélica de intelecto agente. Al igual que la apercepción trascendental kantiana, se trata de una actividad pura a priori, ilimitada por la materialidad empírica (que determina al intelecto pasivo), y que es lo que permite, en el ámbito de universalidad que abre esa actividad autoconsciente, actualizar en

nuestra experiencia la forma de las cosas, como aquello que las determina como *ousíai*, esto es, como cosas *mismas*, y por tanto como sujetos que subyacen a la objetivación formal que hacemos de ellas. De tal forma que esas formas, más que las nuestras de conocer, son las suyas de ser. De este modo, por lo mismo que la pura buena voluntad (que es acción que se determina categóricamente a sí misma) nos permite reconocer a los otros como sujetos, que no meros objetos, en el ámbito de una experiencia moral, de igual modo esa misma acción, originalmente moral, es el principio no ya del re- sino de todo conocimiento, allí donde éste quiere ir más allá de las condiciones de objetivación de la experiencia y abrirse hacia las cosas mismas en su determinación substancial. Entonces, la sabiduría (en el sentido moral), que es buena voluntad y que abre como tal el reino de la reflexión infinita, sería el principio de todo verdadero saber que pretendiese ir más allá de la objetivación y manipulación de las cosas. Que una rosa para un poeta, un gato para una señora británica, la foca morse o el atún rojo para un conservacionista, son, más que objetos, valores absolutos que desde sí se expresan y que requieren ser respetuosamente reconocidos, y así conocidos y estudiados por sí mismos, eso es una posibilidad que se la abre sólo a la buena voluntad que a sí misma se reconoce en ellos y en todas las cosas. Y eso, que es pura buena voluntad, creo que tiene esencialmente que ver con lo que Aristóteles llama intelecto agente.

### § 135. Serés como dioses

El primer mandamiento, el fin de toda actividad, lo que todo ente pretende, es ser; simplemente existir, vivir. Y tratándose de una actividad reflexiva, hay que añadir: por sí mismo. Y a la vista de lo que este mandamiento representa en ilusiones, gozos, desengaños, errores, fracasos y esperanzas, podemos concluir que eso de ser es al menos complicado, a veces trágico, con frecuencia algo dramático, y en cualquier caso lo que día a día se logra o no. En ningún caso es un simple hecho mostrenco. En concreto, ser es algo que constantemente, como si el ente pendiese sobre la nada, tiene que ser rescatado del no ser que lo limita y lo persigue. Dejar atrás los límites del no ser, la propia potencialidad, sería pues la otra fórmula del mismo mandamiento. El ser es una posibilidad que nos llama como fin y nos obliga a no conformarnos con sus disminuciones, límites, déficits y potencialidades. «Sé, existe», significa entonces, «sé más, existe mejor, vive más

intensamente». O como lo dice San Agustín: «dijiste basta, ¡pereziste!». Por eso, cuando la serpiente ofrece a los Primeros Padres un atajo que ahorrase a la humanidad el eterno camino de su (dinámica) semejanza con Dios, bien sabía que formulaba el compendio de toda tentación: «ser como dioses, *ya*».

1. Desde muchos puntos de vista se nos hace manifiesto que el «ser» humano, que también llamamos vida, como cuando decimos «¡qué vida ésta!», es existencia en el sentido más dinámico y sartriano del término. También en el sentido en que Schopenhauer ve ese ser, más allá de la representación y la apariencia, como voluntad. Sólo que Sartre y Schopenhauer entienden eso que también Bergson denominará *élan vital*, como un indeterminado afán de ser «cualquier cosa». La libertad es entonces condena a rellenar a toda costa un infinito vacío original. Por eso es también una amenaza contra cualquier otra individuación de esa misma voluntad, que de ese modo se devora a sí misma mientras pretende ser explotación de lo diverso. El «seréis como dioses» lo interpreta aquí la voluntad de vivir como un universal derecho a la rapiña, sin más límite que el poder de practicarla. La dinámica existencial es centrípeta, acaparadora; y huye en vano intento de esos «otros» que son el infierno que cuestiona nuestra falsa pretensión de absolutez. Claro que para tener el campo abierto a la universal manipulación, es necesario que Dios no exista. Sólo entonces está todo permitido, especialmente ser como Dios, que sería el guardián de los derechos de las cosas. Si lo sustituimos nos convertimos en su dueño y ellas en esclavas.

SED PERFECTOS COMO VUESTRO PADRE CELESTIAL LO ES

2. Por el contrario, la idea dinámica de existencia que aquí propongo es centrífuga, o expansiva. El mandato de ser como dioses («perfectos como vuestro Padre celestial», reza la expresión positiva del Evangelio) no consiste entonces en rellenar ese vacío interior con las cosas de fuera, sino en, por así decir, sacar afuera el Dios que llevamos dentro. Puede parecer escandalosa la afirmación, pero eso es lo que significa San Agustín cuando dice que Dios «está en el fondo». Pero estamos acostumbrados a una idea quietista, contemplativa, de vida interior, como si ésta tuviese por objeto una verdad desvinculada de la acción; como si esa contemplación fuese —así lo interpreta la mística, tanto cristiana como oriental— «abandono» o «anonadamiento», algo así como rendimiento de la voluntad a un destino inexorable. Y no es así. Ese fondo íntimo en el que se anclan, antes de proyectarse, nuestras raíces existenciales, la pa-

sión de ser nosotros mismos, es lo esencialmente activo; es actividad incondicionada, pura, sin límite, infinita; es vida que tiene en sí su propio principio, y se llama libertad. El Dios que queremos ser, es el que «en el fondo» ya somos, como imagen que plurifica en infinitos focos vitales la perfección activa del principio. Y entonces esa actividad no es relleno de un vacío. En primer lugar es inconfortosa, que se niega a aceptar los límites fácticos de su contradictoria finitud (ser Dios «en imagen» es una contradicción necesaria allí donde ese Dios quiere hacer «múltiple» su actividad), su materialidad existencial, le imponen. En segundo lugar, esa actividad es transformación, a saber, de ese límite fáctico, de la contrariedad de la vida, que debe convertirse en momento, en medio, de su auto-despliegue. Hasta que, por último, eso que se le resiste se hace expresión de la propia interioridad. Ser como dioses es —tarea infinita— hacer del mundo expresión de sí mismo. Eso es, al principio trabajo, y al final arte. Son los artistas los que rehacen el mundo como Dios lo creo, o lo terminará de crear algún día. Eso sí, sólo cuando en el origen de su acción esté la pura buena voluntad.

#### TRANSFORMAR, EXPLOTAR: LIBERTAD Y SUBJETIVISMO

3. Uno de los problemas de nuestra cultura es que no sabemos distinguir entre esta voluntad transformadora del mundo y la simple mediatización explotadora que, mientras se apodera de la naturaleza, de lo otro, como mero «material», sólo sabe exportar al exterior su propio vacío, convirtiendo todo paisaje en desierto. De este modo, la fobia luddita contra la técnica se generaliza en una crítica de la idea moderna de un sujeto absoluto. Y al final, a Descartes y a Fichte, a los padrinos teóricos del Yo con mayúsculas, se les hace culpables, como quiera que queramos llamarlo: de la desesperitualización del mundo, de Auschwitz, o de la inminente catástrofe climática; nombres todos de la universal mediatización y materialización que impone el subjetivismo. Y entonces no se entiende que la libertad de los unos no acaba donde empieza la de otros, sino que esas libertades se superponen y trenzan, de modo que los fuertes no esclavizan sino que liberan a los débiles. La libertad es ese impulso creativo infinito que se extiende a la totalidad de lo que es, como un proyecto de universal transformación en el que se liberan las fuerzas de la naturaleza. La voluntad subjetiva es la que hace y deja ser, es el principio universal de responsabilidad. Seréis como dioses, señores del mundo, quiere decir: responsables de su mejor destino: libertadores. Y así, el trabajo, que convierte la naturaleza en expresión de lo que somos como sujetos libres, es también en cada cosa el causante de su plenitud. La rosa es un brote natural y

producto del trabajo humano. Estamos llamados a ser jardineros del mundo, y así colaboradores de la creación.

### § 136. Fausto o Epicuro

La inconformidad, la percepción de toda determinación como límite y negación, y en cualquier caso como insuficiente; el eterno afán de dejar atrás lo conseguido, parece ser el destino trágico del hombre, tal y como lo describe Goethe en la figura del Doktor Faustus. En ella la sabiduría va por delante, anticipando un fin absoluto, desde el que todo logro parece criticable, y en el que la voluntad, movida por el aguijón de lo negativo, se prohíbe a sí misma descansar. En la insaciabilidad tiene esa voluntad la eterna penitencia de su pecado de ambición. Frente a este insoluble drama, que también reflejan los mitos titánicos, Epicuro propone una domesticación de la infinita *hóresis*, que es la Pandora causante de todos los males. Si en Fausto el deseo infinito aniquila toda satisfacción, se trata ahora de reducir ese anhelo a la medida efectivamente doméstica de los pequeños placeres parciales que la naturaleza da «de sí», y que sean éstos el límite del deseo. La conformidad se hace así la clave de la sabiduría, bajo el lema: «bástele a cada día su afán». El día, pues, lo cotidiano, se acepta como límite de la ambición, y así de la misma existencia. *Carpe diem!*

1. En el ejército, en mis tiempos, aquel que quería cumplir hasta en los mínimos detalles con las múltiples exigencias del servicio, recibía el calificativo de «asfixia». Se juntaban en el sustantivo abstracto la dimensión presente y pasada del participio, porque el tal individuo resultaba tan asfixiado como asfixiante. Y esto es lo que fácilmente ocurre con la moral, que al poner todo valor en el ideal ausente, supone, como señala Nietzsche, una devaluación, una «desoxigenación», de lo presente. Y lo que es peor: el resto de valor que aún percibimos en lo dado, sirve tan sólo como impulso dinámico del inconformismo. Un entrenador «maltratará» más a los buenos atletas cercanos a los records que a los más flojos, a los que dejará vegetar en el gimnasio. Así le ocurre también a los hijos buenos y a los buenos alumnos, que muchas veces reciben más el cuidado agobiante de padres y maestros que aquellos a los que se da por imposibles. La absolutización de este afán de superación «asfixia» pues la vida y la convierte en un páramo de insatisfacciones. Es, una vez más, el paisaje desértico del camello. Por el contrario, el epicureísmo es la mirada agradecida de la voluntad sobre un

mundo lleno de satisfacciones, que se abre allí donde no dejamos al deseo remontarse a un fin último, infinito y titánico. Es el mundo risueño de los niños que juegan; o de los que practican deporte como *amateurs*, en el sentido etimológico del término francés. Naturalmente aquí la tentación es la indolencia, y su posible consecuencia es el fracaso total de la vida ante las contradicciones, que siempre terminan por presentarse. Porque, al fin y a la postre, siempre habrá un conflicto entre expectativas infinitas y el mundo finito en que tienen que realizarse. La fáustica hormiga mantiene siempre la razón. O no —responderá la cigarra—, porque si al final el fracaso es seguro, de nada sirven los infinitos esfuerzos; y la cigarra siempre responderá: ¡que me quiten lo cantado!

LA VIDA HAY QUE TOMARLA COMO VIENE

2. *Carpe diem!*, «vivir al día»: es la receta epicúrea. Tiene, en efecto que ver con el tiempo. El espíritu fáustico ve el transcurrir como camino hacia una plenitud que nunca termina de llegar, que está en el eterno e inalcanzable futuro. Lo contrario es entender el bien como lo que la vida continuamente «da de sí», con tal de que no la comparemos constantemente con una plenitud que necesariamente tendría que superar su carácter temporal y en la que la esperanza nos impide cerrar la caja de Pandora y así en fuente de todas las desgracias. Sin necesidad de citar a Horacio, rebajándonos a un olvidado grupo pop llamado Los Surf, también podemos recordar aquella letra de mis años mozos que decía lo mismo: «la vida hay que tomarla como viene, / y así reirás junto a mí. / No te disgustes pues verás que no conviene: / ¡no debes llorar por amor!». No es elevada poesía, pero viene muy a cuento, porque el problema del epicureísmo es que al absolutizar el tiempo, destierra del horizonte vital esa plenitud absoluta que precisamente el amor pretende afirmar como definitiva. Una declaración amorosa es siempre un «tú no envejecerás». Por eso el amor es incompatible con el tiempo; lo que no nos deja tomar la vida como viene; y lo que tantas veces nos hace llorar.

3. ¿Cómo se soluciona el problema que planteamos aquí? Fausto y Epicuro, la vida buena y la buena vida, la hormiga y la cigarra, parece que se excluyen y que ambos tienen razón en el reproche que son uno para el otro. Es un dilema moral cuyos dos cuernos son verdaderos... y falsos. ¿Se puede ser a la vez fáustico y epicúreo? ¿Existe un titanismo hedonista? La síntesis de lo imposible, la eternidad en el tiempo, es la solución o insolubilidad del problema moral en qué consiste la existencia.



## § 137. Estoicismo

En el afán fáustico la voluntad se sitúa, por así decir, en el punto de vista de Dios, pero sin serlo; y de ahí la insatisfacción crítica con lo que a esa voluntad acontece. En el epicureísmo la voluntad intenta, por el contrario, identificarse con el curso mismo de ese acontecer, afirmando como satisfacción lo que la vida misma como naturaleza casi espontáneamente da de sí. Podríamos hablar de naturalismo moral. Pues bien, como en un tercer vértice podríamos situar la pretensión de poner a la voluntad por así decir «fuera», en la indiferencia, tanto respecto de los dioses, como del acontecer natural. En el fondo, se trata en esa exclusión de reducir la voluntad a pura especulación, en el sentido etimológico de reflejo especular. En este sentido, el estoicismo es la reducción de la vida a pura ciencia. Y en último término esa indiferencia de la voluntad equivale a su aniquilación. Vivir sin querer, sería el ideal estoico. Pero eso es un vaciado de la vida misma. La imposibilidad de ese (supuesto) ideal, nos dice precisamente algo esencial del ser, que es vivir, y querer, y recreo o lamento en el contexto de un universal ser-en-el-mundo, que es, en efecto una *Sorge*, y entonces la antípoda metafísica de la indiferencia, de la *carelessness*, que nos pretenden vender como ideal. El estoicismo es un espejismo, provocado por la aparente escisión de inteligencia y voluntad, y esa es una escisión imposible.

PAZ Y CONFORMIDAD

1. El estoicismo es el intento de escapar del problema moral que vimos plantea la existencia. Si epicureísmo y titanismo fáustico son exigencias inamovibles para una voluntad que exige una infinita satisfacción precisamente en el tiempo, el estoicismo es el intento de escapar al engranaje de esas dos ruedas dentadas que amenazan destrozar a la voluntad en su trágico mecanismo. ¡Que se pare el mundo, que yo me bajo!: ése sería su lema. Se trata en definitiva de renunciar a la voluntad, o mejor de entender esa voluntad, el fondo último que desde sí se mueve y dispone todas las cosas, como algo desindividuado que nada tiene que ver conmigo. El estoicismo es la desobjetivación de la voluntad, y la desmotivación del sujeto. Por un lado la fatalidad, como fuerza extraña a las cosas, que me impone la determinación que contraría mis más íntimos impulsos. Por el otro, un sujeto sin voluntad, que renuncia a autodeterminarse en la determinación del mundo; que renuncia a querer

que las cosas sean distintas y a que correspondan con la forma de mi libertad. Da igual de quién sea la fuerza que gobierna ese curso de las cosas. Puede ser Dios, el Karma, la Fatalidad, la Substancia (*sive Deus, sive Natura*), la Historia; o de forma más vulgar incluso la CIA o la banca internacional. Lo único importante es que esa fuerza no soy yo; que frente a ella yo soy nada; y que ese anonadamiento es condición de posibilidad de lo único a lo que la voluntad puede aspirar, que es a la paz, que procede de la renuncia y que también se llama conformidad.

## MI PEQUEÑO SALTAMONTES

2. Pariente del estoicismo, pero más radical aún, es la mística. Tiene una deriva cristiana, en la que en la negación del Yo mediante la ascesis y el desprendimiento, se afirma como sujeto a un Dios que es lo absolutamente Otro, de tal forma que la plenitud unitiva tiene forma de abandono y *ex-stasis*. En formas aún más radicales, como en Eckhart, esa trascendencia tiene un momento, no se sabe hasta qué punto insuperable, de nihilismo. En la otra deriva, que podemos encontrar en espiritualidades orientales, especialmente en ciertas formas de hinduismo y en el budismo, ese vaciamiento subjetivo tiene tendencias panteístas, de modo que son las cosas, la naturaleza, las que de algún modo se sacralizan, a veces en una especie de consagración de la irrelevancia, como en el haiku japonés. «Mi pequeño saltamontes», puede ser como vocativo, el máximo título de gloria.

## GOTT WILL GÖTTER

3. Yo, lo siento, nunca he entendido a la mística. Ni entiendo que Dios quiera esa especie de sublimación nihilista; ni que las bienaventuranzas consagren la negatividad —el hambre, la sed, la prisión—, sin esperar al «por qué», que es justo la liberación, la saciedad y la hartura. *Gott will götter* —Dios quiere dioses— es el lema de Novalis, que suscribo; porque menos aún entiendo que la religión, el cristianismo especialmente, sea un camino de servidumbre, sino radicalmente un proyecto emancipador, tanto para la existencia como para las substancias individuales, en una infinita tarea de recreación del mundo. Y por eso tampoco entiendo el estoicismo. No ya como tesis teórica, sino como actitud práctica, cuya inviabilidad en sujetos normalmente constituidos pone de relieve, justo al revés, que ese fondo activo a partir del cual surge la existencia, es radical inconformidad, y que todo sujeto es originalmente rebeldía frente a la determinación extraña. Y en ello se pone de manifiesto el carácter esencialmente problemático de la existencia y de la (in-

) identidad personal. Tanto la mística como el estoicismo me parecen intentos de resolver este problema de la identidad existencial por la vía de su disolución, al menos de su renuncia a la voluntad de ser sí misma. Pero eso es como pretender que el hambre tenga una solución moral que sea mejor que un bocadillo; o que uno «no debe llorar por amor».

### § 138. Ser es deber ser

La esencial continuidad entre inteligencia y voluntad, depende de la continuidad de ambas con el ser. Ser es querer, digamos. Pero además eso tiene que ver con el límite que afecta al ser, con el no ser que particulariza a cada ente. Y entonces, el ser del ente que no es, en tanto que no es, es *hóresis*, deseo, anhelo. En tanto que es y se sitúa más allá de su límite, ese ser es querer, pero ahora como poder. Se entiende, por ejemplo, que el querer de Dios sea en sí mismo omnipotencia. Pues bien, hace falta un nuevo matiz: el ser del ente que no es, en tanto que es; ese querer que sin ser todavía poder ya no es impotencia, es un deber. La determinación de Dios es pura vitalidad activa, autorreproducción interna, exuberancia creativa. La determinación de los entes inferiores capaces ya de movimiento propio, es aún *hóresis* material, tendencia instintiva al fin y forma propios. Podemos hablar de «deber», en un sentido amplio, como tendencia al bien, que produce frustración si no se logra (las flores «deben» dar fruto, por ejemplo). Pero propiamente, hablamos de deber en los entes capaces de reflexión, en los que su actividad se hace libertad, y que frente a su límite negativo, frente a su deficiencia, su ser se hace deber, su existencia autoexigencia. El deber tiene la forma misma de la autoconciencia. No es un «además». El deber es un ser yo mismo, como mandato de ser... Yo.

#### EL DEBER: LA FORMA DEL YO EN SU CIRCUNSTANCIA

1. Para Kant deber es autodeterminación, o la determinación que hace de su acción un sujeto que es racional, es decir, que podría estar por cualquier otro sujeto, de modo que esa determinación es, o puede ser, universalmente comprendida por todos. El deber es, pues, algo así como la determinación reflexiva que hace de su acción un sujeto en cuanto tal, esto es, en cuanto que es sujeto (de modo que su acción, desligada de condiciones materiales, es resultado de una pura buena voluntad); y en cuanto que esa acción to-

avía no es efectiva, es decir, está separada de su fin por las condiciones empíricas de su ejercicio, o sea, por el límite de su materialidad. El deber es la acción incondicionada de un sujeto que actúa en medio de condiciones empíricas. Es la forma del Yo en medio de su circunstancia. Ni los animales —que no son suficientemente sujetos— ni Dios, ni los ángeles, ni los espíritus celestiales, tienen deberes. Sí, empero, las almas en el infierno, que tienen su existencia como un deber eternamente incumplido.

2. Lo mismo ocurre con Aristóteles: el deber es la determinación de la acción por un fin que resulta de la deliberación. Es lo que liga la acción de un sujeto con el fin propio de su naturaleza tal y como éste aparece a la reflexión racional (que no otra cosa es la deliberación práctica de la prudencia). De otra forma: el deber es la auto-determinación de una acción reflexiva, es decir, la determinación de la acción de un sujeto en cuanto tal; y de nuevo, también en cuanto que ese fin está separado de la acción por una potencia material. El deber es la reflexión de una actividad, que al ser aún material, todavía no se ha realizado del todo. Es la determinación de su existencia que hace un sujeto que todavía no la ha realizado, es decir, de una existencia que no es acto puro.

#### DEBER Y MOVIMIENTO NATURAL

3. El ser del ente que no es, la actividad del ente en potencia: ¿no era ésta la definición del movimiento? En efecto, la actividad del ente en potencia, en cuanto que el ente (todavía) está en potencia, es en él movimiento. Digamos que se trata del movimiento «natural» de cada ente, en tanto que está determinado por su forma propia. Pues bien, esa misma actividad (del ente en potencia) en tanto que ese ente está en acto, es decir, en tanto que anticipa como fin su forma propia y se (auto-) determina desde sí mismo; el ser del ente que no es, en tanto que es: eso es el deber... ser. El deber es la determinación racional del movimiento propio. Cada ente debe ser aquello que tiene que llegar a ser.

### § 139. La forma como deber

En ese más amplio, y básico, sentido en el que el deber puede ser una tendencia, o deseo, o sentimiento, bien podemos hablar de heteronomía. Tanto más cuanto para esos entes, más materiales, la forma que determina el fin y la tendencia, es algo lejano y extraño, como ser árbol para la bellota (que «debe» llegar a serlo). La forma se impone así sobre la materia como una ley o mandamiento. Pero por otra parte, esa ley es sólo relativamente

extraña, en la medida de la potencialidad del ente, que nunca es absoluta. Por eso, en la medida inversa, en cuanto que esa forma es ahora *ya* acto substancial, ella misma es el origen intrínseco del movimiento del ente hacia su propia perfección, que no es sino el acabamiento o fin natural de ese movimiento, él mismo espontáneo. Por eso, la *hóresis* está determinada desde fuera, sólo en tanto que material, y relativamente. Pero el acto precede a la potencia, y esto significa también que la libertad precede a la tendencia: las cosas tienden a ser lo que son. El ojo quiere y debe ver, el pájaro volar, el pez, como tal en el agua, nadar, y el hombre desarrollar una vida lo más intensa y reflexiva posible, bajo el primado de lo que diferencialmente lo define, como animal que tiene un *logos*.

¿ES MORAL UNA BELLOTA?

1. La relación del fin, que es la forma, con el ente, *en tanto que este ente anticipa reflexivamente el fin que esa forma representa y decide sobre el modo de alcanzarlo*, es la moral. Una bellota, plantada en determinadas condiciones ambientales, se desarrolla por sí hasta llegar a ser árbol, que es lo que es. Eso es, por así decir, moralidad sólo incipiente, en tanto que la reflexividad en la anticipación del fin es en este caso mínima. El ente está entonces dirigido más por su «tendencia» que por su «deber». Los dos son anticipaciones de la forma substancial, reflexivamente mínima o máxima. Según la intensidad de la actividad substancial esa tensión hacia la forma se presenta como tendencia, o como deber si esa reflexión ontológica, esa forma de ser, se hace explícita en la deliberación. Según esa intensidad de la reflexión, la determinación de la acción es heterónoma, y viene impuesta como una ley natural; o es autónoma, y se impone como ley moral. Una bellota que supiese que y lo que es, tendría el deber de ser árbol.

VOCACIÓN, DEBER, AFICIÓN

2. En esa línea que separa (o no) naturaleza y moral, se sitúa el concepto de vocación. Es un término muy rico y como tal ambiguo, que permite muy diversas interpretaciones en la tradición moral. Popularmente se entiende por vocación algo que determina básicamente la existencia, pero como un trabajo y esfuerzo, generalmente orientado al servicio a los demás. La milicia es una vocación, y lo son la docencia, la medicina, la política (¡quién lo diría hoy!), y por supuesto el sacerdocio o en general el servicio religioso. Y ahora hay dos interpretaciones alternativas, porque la vocación (de *vocare*) es una llamada, que o bien procede del interior y tiene algo

que ver con afición (en el sentido dramático en el que la tienen por ejemplo los artistas o toreros); o bien viene de alguna instancia trascendente que llama, como los «ángeles» o enviados de Dios del Antiguo Testamento, o las voces de Santa Juana de Arco. Hay entonces algo esencialmente disruptivo en la vocación; un derribo como a San Pablo del caballo (aunque parece que no había caballo, pero de algún sitio hay que caerse). Hay pues algo de imposición extraña que viene, por así decir a forzar las inclinaciones naturales. Pues bien, esta ambigüedad de la «vocación» (que prefigura la ruptura entre una moral autónoma y otra heterónoma; entre Kant y la Ilustración por un lado, y la tradición cristiana de los «mandamientos» por otro) refleja la escisión que produce en el sujeto una reflexión insuficiente, que fractura a ese sujeto entre aquel que manda (desde la reflexión cumplida que «sabe lo que es y quiere ser») y el que obedece (desde una reflexión imperfecta en que la forma, lo que uno es y quiere ser, está fuera, como un ser por realizar al final de un proceso aún abierto). Curiosamente, la vocación es tendencia o afición, tanto en el origen aún inconsciente de una reflexión mínima (en la bellota que *quiere* ser árbol), como en el final de un proceso de maduración reflexiva (cuando por ejemplo el virtuoso toca el violín). Es en el término medio entre la potencia y el acto, cuando el niño quiere ser hombre o el simple aficionado aprender, donde la vocación se convierte en esfuerzo y oneroso deber. El fin de la moral sería convertir en afición toda vocación.

EVERY MAN TO DO HIS DUTY

3. La famosa orden de Nelson en Trafalgar: «*England expects that every man will do his duty*», nos sirve también para matizar este sentido de la moral. Se suele interpretar esta frase con cierto anacronismo como una llamada al heroísmo, en el más sublime sentido kantiano. Pero Nelson probablemente no había leído a Kant, ni se dirigía a ilustrados oficiales con un acendrado sentido de la moral y el honor, sino más bien a todos aquellos —marineros, boteros, artilleros y demás morralla metida a la fuerza en los barcos— que su contemporáneo el Duque de Wellington alguna vez denominó *the scum of the earth*. *Duty* es más jerga militar de la Royal Navy que lenguaje moral. Y se refiere fundamentalmente al servicio (*on, off duty*) y a la función que cada cual desempeña en el complejísimo organismo que era por entonces un navío de línea. Que cada cual cumpla con su deber, quiere entonces decir algo más prosaico, algo así como: que cada cual haga lo que tiene que hacer; que cada cual realice su misión; que cada cual desempeñe la tarea asignada; que cada cual cumpla con su obligación. Pero es que algo tan sencillo como eso, es la moral. Y entonces no hay ninguna diferencia entre

cumplir órdenes y hacer lo que se debe; entre auto- y heteronomía; entre afición y vocación.

## § 140. Vivir es un placer

La percepción que el ente como sujeto tiene de sí mismo en la potencia plenificada, en la *hóresis* cumplida, en la tendencia satisfecha, se llama placer. El placer es la percepción dinámica de nosotros mismos, allí donde dejamos atrás el déficit material. Por ejemplo, cuando teniendo sed bebemos. La vida, que parte del dolor (que es la experiencia de nosotros mismos como sujetos en el límite negativo de nuestra potencialidad), es la sucesión de los placeres a los que vamos llegando. En general, formulándolo simplista y provocativamente, habría mucho de verdad en la afirmación de que la vida es una máquina de buscar placeres y evitar dolores. Sin embargo, ya veremos que el placer, que es el momento elemental de la reflexión que la voluntad hace sobre sí misma, está esencialmente marcado por la finitud de la que parte; al igual como la sensación respecto del conocimiento en absoluto. De hecho, sensación-pensamiento, materia-forma, partes-todo, medios-fin, son relaciones dialécticas paralelas a la que se da entre el placer y el bien. De modo que si por un lado podemos decir que el placer es algo que de suyo acompaña a la vida en la medida en que ésta se plenifica, nunca es el fin práctico de esa vida. Antes bien, en la medida en que el placer corresponde a la satisfacción inmediata de una potencia parcial, no pocas veces es ese placer un error cuando se le pone como fin de la acción, o se interpone como desvío en el camino hacia una satisfacción superior. Por lo demás, es evidente el carácter sensible de todo placer, que esta inmediatamente ligado a la actividad del órgano o sentido en el que se produce. Por eso, la idea de un placer intelectual es en medida importante una *contradictio in terminis*. (no hay un placer específicamente cerebral.)

TASA DE DESCUENTO

1. A lo largo de estas páginas venimos sosteniendo que la alternativa hedonismo-ascetismo no es natural. Mejor, que responde a un mal planteamiento que ha envenenado desde antiguo la cuestión moral. Que la voluntad no es una calculadora de placeres, está claro por la elemental distorsión de las magnitudes a calcular que intro-

duce el tiempo. Lo menciona ya Platón en el *Protágoras*. Los economistas lo llaman tasa de descuento: es la diferencia entre el capital que se presta y el que se tiene que devolver, que resulta de que valoramos menos los bienes y satisfacciones futuras. No sólo porque una satisfacción futura es una renuncia presente, sino porque el tiempo hace esencialmente cuestionable su definitivo disfrute (Keynes señala que en el largo plazo la tasa de descuento se hace infinita, porque estaremos todos muertos). La finitud hace pues imposible un cálculo trans-temporal de utilidades allí donde precisamente la vida es impulso, existencia, *élan*, es decir, es un negocio esencialmente trans-temporal.

#### EL LÍMITE CORPORAL DEL PLACER

2. El placer, además de incalculable más allá del tiempo y esencialmente ligado al «ahora» que la vida va dejando siempre atrás, está también atado al «aquí» que determina la propia corporalidad. También el espacio rompe la continuidad calculable del placer, porque no hay tal más allá de la piel en que termina la vida corporal finita. Si ya respecto del placer futuro hay una tasa de descuento, está se hace fácilmente brutal a la hora de calcular, con relación al propio, el placer o dolor de otro, incluso por más allegado que sea ese otro. Hacer del placer sensible fin de la voluntad, implica una radical corporalización del bien. Y el cuerpo es la determinación empírica, material, por la que ningún sujeto está por otro. De ahí, como ha señalado Hobbes, el carácter radicalmente desocializador del hedonismo, hasta llegar a la guerra de todos contra todos. No hay entonces una función social de utilidad, porque el observador imparcial que podría definirla, desencarnado de toda condición empírica, sencillamente ni observa ni ve nada. De ahí la radical mentira de cualquier gobernante que pretenda dejar de lado su interés particular, su patrimonio personal, su cuerpo serrano y el de toda su parentela, en aras del supuesto bien general, de todos, del pueblo. Eso, y especialmente en el contexto de la moral hedonista en que nos movemos, es pura hipocresía.

3. ¿Pero no habíamos dicho que la alternativa hedonismo-asce-tismo, resulta de un mal planteamiento de la cuestión moral? Lo mantengo, a la vez que la realidad de esa tensión, que es tan real y contradictoria como la vida misma. El fin es la actividad del ente que está más allá de la potencia, y como el placer es el acto inmediato de una potencia corporal, la relación con el último fin de la existencia no puede ser el placer. Es más, buscar el placer a toda costa, es camino seguro de ruina moral (también material y económica); porque esos fines últimos pesan muy poco en esa cuenta



frente a la satisfacción inmediata. Es lo mismo que ocurre en una economía familiar cuando prima el consumo sobre el ahorro y la inversión.

VIDA BUENA, BUENA VIDA

4. Sin embargo, si el placer no es, ni debe ser, un fin o aquello que se busca, sí es aquello que la vida va encontrando a lo largo del camino, ciertamente mezclado con el dolor que es signo de su finitud. Por eso, el placer, los placeres, no son fin, pero sí, por así decir, signo de la vida correcta. Y regidos por la prudencia, medidos por la moderación y corregidos donde sea necesario por la justicia, son el reverso adecuado de la vida virtuosa. La buena vida, ni es ni debe ser, más que circunstancialmente, contraria a la vida buena.

### § 141. La alegría de vivir

Si el placer es la satisfacción que tiene la vida en sí misma en tanto que supera una potencia, ahora en tanto que alcanza un acto, esa misma satisfacción se llama alegría (de vivir). No es lo mismo, como no es lo mismo moverse que llegar. El placer está lastrado por el límite material que en él se supera. Beber no es más placentero que la sed que se tenía. Sin embargo, en la medida en que, aunque sea sólo parcialmente, todo movimiento es *entelékheia*, y de este modo alcanza el fin, la alegría que siente la vida de sí misma en esa satisfacción, y en tanto que en ella se realiza (aunque sea sólo parcialmente) la plenitud de dicho vivir, trasciende todo límite, y se hace de alguna forma infinita. Por eso, no es lo mismo robar un millón, que que te toque en la lotería. En el primer caso, la satisfacción que obtenemos, en su relatividad, bloquea el camino hacia la final satisfacción de la vida consigo misma; en el segundo, esa satisfacción, igualmente parcial, se abre en continuidad con el fin último, y mantiene tendencialmente el carácter infinito de la vida misma. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con un alcohólico, para quien beber es un placer amargo, sin alegría. La alegría de vivir sería algo así como la síntesis de placer y buena conciencia, o la conciencia de que la satisfacción *natural* se abre desde su inmediatez y parcialidad a la consecución del bien, esto es, a la infinita plenitud del vivir absoluto.

1. Una de las diferencias esenciales entre el placer y la alegría es, en general, la esencial apertura de la segunda, efectivamente, como hemos visto, hacia una supuesta plenitud existencial. Pero, y esto es fundamental para la constitución de eso que llamamos humanidad en el sentido moral, también forma parte de la alegría la apertura hacia los otros. Ya hemos señalado el carácter esencialmente corporal del placer y en consecuencia su potencial divisivo. Eso de «el gusto es mío», «*it's my pleasure*», etc., es un convencionalismo lingüístico que no termina de ser creíble. Incluso el «te acompaño en el sentimiento», se entiende sólo si esa «compañía» es un acto reflexivo de carácter racional, porque una reduplicación del sentimiento es sencillamente imposible. También el placer sexual, o el placer de la buena mesa, que constituyen ejemplos de comunicación interpersonal, requieren para ser algo compartido de algo más que el placer, a saber, de eso que llamamos amor o amistad, y que precisamente hacen que esos actos, más allá de su dimensión corporal, se conviertan en «lógicos» e intersubjetivos. Es en esta apertura reflexiva hacia el fin último de la existencia y hacia los otros sujetos en un ámbito racional, donde aparece la alegría de vivir. *The joy of sex*, ciertamente, y el *convivium*, son, ahora sí, buenos ejemplos del placer convertido en alegría.

#### TRISTEZA, PLACER, COMUNICACIÓN

2. La tristeza tiende uno a rumiarla en soledad, especialmente allí donde procede de alguna insuficiencia propia, que sí es el modo personal e intransferible de *no* alcanzar el fin, de fracasar en la vida. La compasión ayuda poco, y no pocas veces recibe el eco de la envidia. Por el contrario, la alegría es comunicativa, en el doble sentido en que el placer no lo es. Por un lado es comunicativa en el sentido intersubjetivo. Porque uno hace partícipe a los demás de la propia alegría y es capaz de participar de la alegría ajena. Y en esto difiere del placer en su estricta corporalidad. La comida es un ejemplo, pero sólo si somos capaces de distinguir entre la alegre celebración y la glotonería, que es especialmente repulsiva en la mesa. De igual modo, la alegría trasciende la particularidad que liga el acto placentero a un determinado órgano. Y aunque empieza por el placer, termina por afectar a la totalidad de la existencia. Por eso, pienso que la alegría sería algo así como la trascendencia lógica del placer. Participa entonces tanto del carácter empírico como del trascendental y moral. Y por eso depende de las condiciones materiales, pero tiene también algo de eso incondicionado por lo que el sujeto en su reflexividad se hace independiente y es capaz (hasta

cierto punto) de mantener la alegría en medio de circunstancias adversas. La alegría resultará pues la vía de acceso para entender cómo es posible algo así como una síntesis entre epicureísmo y es-fuerzo moral.

## § 142. La felicidad

La satisfacción de la vida en sí misma, más allá de todo límite, esto es, la reflexión infinita de la voluntad, es lo que llamamos felicidad. Ser feliz es *ser* ilimitadamente (feliz), *estar* satisfecho más allá de todo límite. La felicidad es el gusto que tiene lo perfecto de haberse conocido, algo así también como la vertiente práctica de la *noesis noeseos*, cuando se conjuga el *ser* con el verbo *querer* (-se). Sólo Dios se puede, de este modo ilimitado, querer a sí mismo. De ahí que la tradición moral entienda que ver a Dios *sicuti est*, o la *visio beatifica*, sea la forma final de toda imaginable felicidad. Sin embargo, no sería correcto concluir ante la imposibilidad para el ente finito de alcanzar del todo semejante fin, que la vida (humana, por ejemplo) fuese algo así como un infinito piélago de frustración, tachonado de algunos, siempre limitados y a la postre amargos, puntos de satisfacción sensual. (Reducir nuestras aspiraciones a esos limitados placeres propios de lo finito, «desamargándolos» por así decir, sería la receta que algunos proponen de la vida feliz.) Antes bien, la vida, si bien nunca es un logro *total*, es lo que siempre se *va* logrando. Y en cada instante en que algo «sale bien» y en la medida en que en ese triunfo se anticipa el fin, la felicidad es posible. Aunque esa felicidad se parezca más a lo que antes hemos llamado «alegría de vivir». En cualquier caso, algo divino hay en la sonrisa de un niño o en el florecer de una rosa que nos permite reconocer en ellos el mundo definitivo, tal y como Dios lo quiere. Y en el recreo en esos momentos consiste en medida importante la felicidad.

### DEFENSA DEL EPICUREÍSMO

1. La felicidad es dos cosas: un estado y un proceso. Es como el ente, que es a la vez actividad y movimiento. Como acto la felicidad es la satisfacción de la vida en su perfección, en la vida lograda. Siendo esa perfección una actividad infinita, la felicidad tiene un sentido escatológico, una vez más en el sentido de la doble trascendencia en que la vida supera los límites particulares de su corporalidad y

los de su individualidad diferencial. Por eso es algo a la vez individual y social. No hay cielos solitarios, ni aburridos. Pero en cuanto proceso, la felicidad está en cada límite que se supera, en cada éxito orgánico; y por eso tiene mucho de satisfacción corporal. La felicidad consta de los múltiples placeres que la vida da naturalmente de sí en el largo, inacabable incluso, camino hacia su plenitud. Por eso también toda felicidad consta de esfuerzo y pequeñas satisfacciones. El esfuerzo y el ascetismo son necesarios, porque son los que nos mantienen abierto el camino hacia el final, sin dejarnos parar como si fueran metas definitivas en los amenos recodos del camino. Pero una vida que no sepa disfrutar de lo pequeño, se amarga en la tarea titánica hacia un final inalcanzable, e igualmente se cierra el camino hacia la felicidad que nos es dada a las existencias finitas. Sin un sensato, moderado y razonable epicureísmo, la existencia humana se hace insoportable y anticipa sólo el fracaso de su final. El que no disfruta de «esta» vida, cuando llegue a la «otra» no la reconocerá. Al final, todos los titanes están condenados a ser Sísifo.

### § 143. La felicidad y el tiempo

Pese a lo dicho, el carácter insuperablemente limitado de la existencia, nos impide la identificación reflexiva de la voluntad con esa plenitud que es sólo instantánea, y por tanto ya sólo recuerdo cuando queremos regustarla. El tiempo supone el límite de esa reflexión, por el que la felicidad, más que la citada alegría de vivir, es lo que se anhela o aquello cuyo pasado se lamenta. Esperanza o nostalgia, en cualquier caso melancolía, son entonces la forma humana de esa reflexión moral de la voluntad. La felicidad es por eso lo indisponible. Situación extraña, porque esa felicidad parecía ser el acto supremo y final de autodeterminación: la auto-posición en la que la existencia quisiera actualizarse como *causa sui*. De este modo, el tiempo, que es el límite de esa reflexión, es también el límite de la libertad, si por ella entendemos el poder darnos el fin a, y de disponer de, nosotros mismos. Nos poseemos, más bien, en la forma precaria de memoria.

1. Platón es el patrón filosófico de la melancolía, cuando no un rabioso reaccionario para el que la perfección está en un pasado mítico, del que, como el banderillero, venimos siempre degenerando. E. Bloch denuncia este carácter conservador de la memoria, que para él no tendría otra verdadera función que el rencor de clase, siempre tenso hacia un futuro en el que el progreso revolucionario

redimirá definitivamente todo sufrimiento histórico en el futuro paraíso proletario. La esperanza militante sustituye a la nostalgia. Pero es Nietzsche quien recuerda a ambos que pasado y futuro necesitan más de redención, de lo que ellos pueden ser redentores, porque los dos representan la esencial negatividad en que la voluntad se hace indisponible para sí misma. Ni la satisfacción futura ni la pasada son tales, sino en ambos casos, frente al presente, ausencia de satisfacción. Por supuesto, nada hay más lejos de la intención de Nietzsche que una nostalgia platónica de perfecciones perdidas. Pero él sabe también que el consuelo de un superhombre futuro es engañoso, si no es también un acto de voluntad de poder capaz de hacer presente como totalidad la propia existencia. Y eso es lo que impide el tiempo. Nietzsche sabe que la voluntad infinita del superhombre requiere disponer del presente, y eso se llama eternidad. A elegir: si Dios no existe, la voluntad requiere para un ejercicio que no sea ni nostalgia ni esperanza, y que no esté condenada al fracaso que ambas actitudes representan para ella, del eterno retorno de lo mismo.

FLORES Y DIAMANTES

2. Instante y eternidad, son las claves del amor, que es el afecto de la voluntad hacia lo perfecto, en el tiempo y fuera de él: ahora y siempre. Por eso los dos regalos que expresan el amor son flores y diamantes. Nuestra tragedia como existencias finitas e incondicionadas (a la vez y contradictoriamente) es que tantas veces tenemos que elegir entre ahora o siempre. El arte erótico consistiría en que flores y diamantes fuesen, al menos no lo contrario: que el instante fuese lo eternamente disponible en la reflexión. Eso sería vida, y además eterna.

## § 144. La vida lograda como «gracia»

Por lo mismo que el tiempo (y al final la muerte) nos impide la satisfacción de la voluntad en sí que toda acción, la existencia misma como acción, pretende, la voluntad tampoco dispone de eso que llamamos felicidad, que más bien, y en la medida en que instantáneamente nos llega, recibimos como un don. Por eso, el afecto apropiado ante la felicidad no puede ser otro que el agradecimiento. Y por eso también, «ser feliz» es más objeto de un anhelo cuyo logro siempre nos sorprende, que de una pretensión práctica: la felicidad nunca es el resultado de un plan. Y aquí confluyen los clásicos de la filosofía moral. Tiene razón Aristóteles cuando afirma que la felicidad es el fin irrenunciable de la

existencia humana; y tiene razón Kant cuando dice que nunca puede ser un propósito. De ningún gran hombre, menos de una buena persona, se puede decir: «se propuso firmemente ser feliz». Dicho de otra forma: la felicidad, si bien es un fin, no es lo que se busca, sino algo que se encuentra y se recibe. Y objeto adecuado entonces de la acción de gracias. Esta inconmensurabilidad entre moral y plenitud es lo que hace que se abra aquí necesariamente al ámbito de lo religioso.

#### SACRIFICIO Y CELOS DE LOS DIOS

1. Hay quien piensa, o al menos así se ha articulado la tradición, que el acto religioso fundamental es el sacrificio. Y así ocurre de hecho en lo que podríamos llamar una conciencia paleorreligiosa. Incluso, en una etapa aún más primitiva, lo sagrado da miedo, es terrible. Jacob y Moisés tienen todavía este sentimiento. No digamos las religiones cananitas del culto a Baal, o la pavorosa imagen que nos ha llegado de las culturas precolombinas. Por doquier el sacrificio de lo más valioso, no pocas veces de los hijos primogénitos que ofrecen la posibilidad de perpetuarse, es la forma inmediata de aplacar esa fuerza terrible y extraña de lo sagrado. Curiosamente, antes que los judíos, son los griegos los primeros que comienzan a ver en los dioses algo no tan extraño. Tan poco, de hecho, que su parecido con nosotros los pone a veces al borde del ridículo. Los hombres se aproximan a la divinidad, como héroes fundadores, pero también como atletas, poetas o caudillos victoriosos. Y los dioses también «decaen» hacia lo humano, y no sólo en sus vicios y pasiones, sino también en la inseguridad con que disponen de su propia divinidad. Se sienten por así decir amenazados. De hecho, el padre de los hombres y los dioses, tuvo que esconderse y ser amamantado por una cabra, porque su padre, que también lo tenía, se lo quería comer. Y las diosas se sienten tan inseguras de su belleza que tienen que erigir a un mortal —por cierto bastante impresentable en sus actuaciones posteriores— como juez entre ellas. Por eso, como recuerda la ninfa Calypso a Hermes cuando viene a anunciarle la necesaria partida de Ulises, la más señalada característica de toda divinidad son los celos. Los dioses llevan muy mal que los mortales se les parezcan. Por eso Némesis es la guadaña con que la divinidad pone lo que descuella, de nuevo al nivel que le corresponde. Todo triunfo es ilegítima *hybris*, y antesala de la tragedia. A menos que con constantes sacrificios los hombres garanticen su beneplácito. El mito de Prometeo, amigo y favorecedor de los hombres, es por eso tan entrañable como terrible el precio que el titán tiene que pagar por entregarles el fuego y el arte de fundar ciudades. La divinidad

es el origen de la vida. Toda pulsión vital, toda pasión, tiene un padrino en el Olimpo o fuera de él. Pero eso siempre que esas pulsiones no se encocoren en una praxis victoriosa. Los dioses sólo consienten a los hombres como parientes fallidos.

## CULPAS Y DEUDAS

2. Es en este difícil contexto de las relaciones entre los hombres y los dioses donde aparece la idea de culpa como algo esencial de la vida misma. Junto a la idea de sacrificio, esta noción de culpa constituye la citada dimensión religiosa de la existencia. El concepto de culpa procede de una radicalización del más ambiguo y flexible de deuda, por el que el hombre sabe que no es autosuficiente para la consecución de los fines de su naturaleza, antes bien depende de los demás, de modo que entra con ellos en una relación de justicia, porque esa deuda tiene que ser saldada con la aportación correspondiente por nuestra parte al bienestar de aquellos que nos ayudan. Culpa es ahora la deuda que no se salda. Por eso antes de que la Revolución Francesa declarase a los ciudadanos entidades de responsabilidad limitada, los deudores que no pagaban iban a prisión. El problema ahora es que la deuda con los dioses es infinita, porque le debemos todo y ellos nada necesitan. La deuda se hace por así decir tan original como definitiva. El hombre es culpable por el mero hecho de vivir, y tanto más cuanto mejor viva; y el sacrificio se hace algo con lo que apenas puede aplacar los celos de los dioses allí donde la fortuna le favorece. Como decíamos, son los ingredientes para una vida al borde de la tragedia, que se anuncia con tanta más fuerza cuanto más supere el hombre los límites de su modesta existencia.

## RECONCILIACIÓN Y EUCHARISTÍA

3. Este afán sacrificial está ciertamente presente en los orígenes del cristianismo, ellos mismos terribles como testigos del más radical holocausto que representa la misma muerte de Dios Hijo, el Cordero por antonomasia que lava definitivamente lo que en la vida humana había originalmente de culpa. Pero el cristianismo también representa la definitiva superación de esta esencia sacrificial de la religión; y la liberación de la culpa. Por eso, frente a la ley y la alianza propias de la religión judía, frente a la sumisión islámica, el cristianismo es la religión del perdón. Por supuesto, no quiere decir que esas otras dimensiones queden anuladas, que ya no haya mandamientos, ni entrega y mortificación; pero por encima de ellas el Dios cristiano es el padre que perdona y libera de culpa. Y el que da. Del antiguo sacrificio de los tiempos clásicos, que en el reparto de la

carne sacrificada cumplía una cierta misión redistributiva (los cristianos tenían especialmente prohibido participar de ese reparto), para los cristianos, en el suyo ya sólo queda, como memoria de la última cena y del amor de Cristo, el banquete, que se hace entonces aceptación de todo lo dado, hasta la misma raíz de la existencia. El acto religioso ya no es la entrega de lo valioso, sino *eukharistía*, la acción de gracias por haberlo recibido. La existencia cristiana es la esencialmente agradecida.

## § 145. Deber y moralidad

Lo que determina la acción como moral, no es el fin que se propone, sino precisamente el no tenerlo, al menos no como externo a ella misma. Dicho de otra forma, es moral la acción que es buena por sí, que procede de la pura buena voluntad, que de este modo es ley para sí misma o autónoma. Esa acción tiene así la forma de un imperativo que no está limitado por condición alguna, precisamente porque no persigue un fin externo y es por eso un mandato categórico. «Actúa por ti mismo», sería pues como máxima la expresión adecuada de la moralidad. Ahora bien, que esa acción no esté limitada (no deba estarlo) por fines externos, no quiere decir que no tenga un límite interno, que, en lo que a la moral respecta, precisamente separa la existencia como causa y la misma existencia como efecto, lo determinante y lo determinado, lo incondicionado y lo condicionado. Por ello es la acción, la vida misma, un mandato, que aunque impere «desde dentro» en la medida de ese límite, se nos presenta como un deber, en esa misma medida externo a nuestro carácter material y finito. Por eso autonomía no significa en absoluto arbitrariedad moral. Por eso Dios no cumple deberes, y los santos, pero sólo ellos, aman y hacen lo que quieren.

1. En definitiva, lo que significa esto es que toda acción moral tiene un punto insuperablemente oneroso, en el que se pone de manifiesto la radical escisión de la existencia entre la original actividad incondicionada en qué consiste y que «debe» ser la fuente determinante de la acción, y la acción determinada, que pertenece al orden de la circunstancialidad empírica en el que esa acción está (no auto-) determinada como acontecimiento fáctico-físico. De hecho, la moral consiste en rescatar nuestras acciones de esa corriente natural, empírica, circunstancial, en el que nuestra conducta es explorable desde intereses y motivaciones particulares, o desde la azarosa aleatoriedad natural, hasta hacerla fluir, como de un origen



causal absoluto, de una voluntad primera que no puede en su carácter incondicionado sino ser «pura buena voluntad». La moral es la transformación que hace la libertad de la conducta hasta hacerla expresión dinámica de la propia identidad.

## MORALIDAD Y FLOJERA

2. No vamos a poner en cuestión que exista una «mala voluntad», es más, que el mal sea, algo más que una carencia, precisamente la perversión de esa voluntad original. Cuando eso ocurre, la pretensión de los malos de «cumplir con su deber» suele ser fuente de grandes males históricos, al menos allí donde el poder acompaña a los perversos profetas de misiones malignas. Pero de ordinario la fuente de los males que destrozan la vida cotidiana, más que la malicia, suele ser eso que llamamos superficialidad y que ya hemos descrito de forma diversa. Cuando decimos de alguien que le falta fondo, *mettle*, que carece de espinazo moral, o que le falta voluntad, lo que decimos es que su acción se sigue de condiciones naturales externas —de que tiene hambre, o de que está cansado, o de que tiene, o carece de, ganas de esto o lo otro—. Eso que motiva entonces la acción, es lo que los escolásticos llamaban apetitos, como motivaciones naturales del ánimo; o pasiones, como movimientos vivos de ese ánimo, difíciles de resistir; o simplemente el azar o las volubles circunstancias.

## LA PASIÓN DE SER SÍ MISMOS

3. ¿Significa esto entonces que lo que es moral no puede ser a la vez apetecible, o apasionante? En modo alguno, y también esto lo hemos visto cuando hemos tratado de las relaciones entre placer y bien moral. Pero ciertamente, apetitos, pasiones y circunstancias ambientales, tienen que ser reflexivamente integrables en el proyecto de autodeterminación que es la existencia. Y aun más, esa reflexividad moral de la acción que se transforma en proyecto, es precisamente la fuente de todas las pasiones, e incluso de los apetitos más elementales, por medio de los cuales cada cosa pretende ser lo que es. La pasión más fuerte es la que *debe* ligar e integrar a todas las demás en ese proyecto. Esa pasión de ser sí mismo, que estructura moral y orgánicamente la acción humana como un mandato práctico, la podemos llamar, con nombres fácilmente reconocibles, «carácter», o «prudencia» o «razón moral», como en Aristóteles, o «deber», como en Kant. Son todos nombres de lo mismo, cosas propias de hombres «de principios».

## § 146. Deber y naturaleza

El error de Kant no está, a mi entender, en una incorrecta caracterización de la realidad moral, sino, como ya hemos dicho, en la incorrecta comprensión de la naturaleza, que le lleva a entender naturaleza y moralidad como ámbitos, no solamente exentos, sino mutuamente excluyentes. Porque entiende esa naturaleza como campo de condicionamiento mecánico, como movimiento recibido desde fuera, como reino de la necesidad. Sin embargo, esa dicotomía carece de sentido en la tradición aristotélica, en la que *kata physin* es la acción que tiene en sí el principio de su movimiento; de modo que es la espontaneidad lo que precisamente caracteriza a la naturaleza. Esta concepción es la que recuperan, primero Rousseau y luego los románticos, para entender la naturaleza como un ámbito (más o menos, progresivamente, explícito) de libertad. De una libertad que supera sus propios límites, su materialidad; que es al principio *hóresis* y sólo al final conciencia imperante; pero que, desde la bellota que brota, al niño que busca el pecho de su madre, al joven que aprende y sueña con grandes gestos, se expresa igualmente como un deber: como un ser que más allá de sus límites busca lo mejor de sí y llegar a ser lo que originalmente es.

1. El problema de la supuesta oposición entre una moral naturalista y una moral formalmente determinada a priori, more kantiano, más que con una discusión ética, tiene que ver, insisto, con el paradigma de naturaleza que en cada caso está vigente. Para Kant naturaleza y acción libre se excluyen mutuamente. Tanto es así que la idea de espontaneidad, que nosotros entendemos a la vez como naturalidad y libertad, pertenece para Kant al campo moral de la acción que se autodetermina a priori; pero en absoluto al ámbito de la naturaleza, en la que todo es efecto de la acción de otra cosa. Pero ese paradigma cambia precisamente en la recepción que los epígonos postkantianos hacen de una idea de moralidad que ellos radicalizan y sitúan en la raíz misma de toda realidad. De este modo, desde la visión romántica de una naturaleza que es despliegue de una latente subjetividad y por tanto tendencialmente libre ya en el origen de ese despliegue, podemos ahora recuperar la idea aristotélica de *physis* como ente que tiene en sí el principio de su movimiento y cuya determinación resulta, por tanto, del libre despliegue de sus potencialidades; es decir, la idea de una naturaleza que actúa libre y, por tanto, moralmente.

2. A Aristóteles no tendría que resultarle chocante la idea romántica de que la naturaleza es un despliegue de facultades que tiene un sentido moral. Sería inmoral, ciertamente, quemar un árbol o dañar a un animal. Baste sólo con matizar que Aristóteles entiende la moral como ética, como teoría práctica de las costumbres, en el marco político; y por tanto como algo específicamente humano, que resulta allí donde la deliberación dirige la acción al fin específico que es el máximo bien del hombre. En este sentido, estrictamente no se puede hablar de moral en la naturaleza, en cuanto el despliegue de la vida natural no es como en el hombre resultado de la deliberación. Pero en un sentido más amplio sí podemos entender que el bien para cada cosa es el fin propio de su naturaleza. Y de este modo, la tensión hacia el bien tiene en cada cosa un sentido moral, resulte o no de una expresa deliberación, en la medida en que podemos llamar libre (y por tanto moralmente significativo) al movimiento natural que tiene su principio en la forma de ser de cada cosa.

#### LA FALACIA DE LA «FALACIA NATURALISTA»

3. Una evidente conclusión es que la «falacia naturalista» entendida ampliamente como el intento de decretar una esencial incongruencia entre las proposiciones descriptivas, que dicen lo que es y cómo es, y las éticamente normativas que prescriben lo que debe ser, es ella misma falaz. Los que dicen cómo debe funcionar, por ejemplo una máquina, son los ingenieros que la han diseñado o en general saben cómo funciona (bien). Las instrucciones de empleo se siguen evidentemente del principio formal organizador, perfectamente describable, y funcional en este caso. Del mismo modo son los botánicos los que saben lo que es bueno para las plantas, porque entienden de plantas.

#### RACIONALIDAD PRÁCTICA Y SENTIMIENTO MORAL

4. Otra consecuencia es que tampoco hay una ruptura tan radical entre racionalidad práctica y sentimentalismo moral. Esta ruptura la sostiene Kant a fin de salvar la autodeterminación moral propia de la buena voluntad de toda contaminación empírica. Así ocurre en la escuela escocesa de los sentimientos morales (Shaftesbury, Hutcheson, Adam Smith) y sobre todo a partir de la idea rousseauiana de «sensibilidad moral», muy cercana en él a la de «espontaneidad natural». De este modo, buena sería la acción que se sigue de los buenos, y naturales, sentimientos de amor o simpatía, por ejemplo. Eso no le parece correcto a Kant, porque entiende más

bien que el bien es la determinación que se da a sí misma la voluntad, que es buena porque no está sometida a condiciones naturales, y racional porque es el modo en que se determina en absoluto, universalmente por tanto, todo posible sujeto moral, con independencia de las condiciones empíricas del ejercicio de esa voluntad. Por el contrario, el sentimiento moral está empíricamente condicionado por presupuestos y condicionantes culturales, de supervivencia y adaptación al medio, etc. De forma, por ejemplo, que el Jefe Sioux y el Gran Jefe Blanco, que desde su pura buena voluntad pueden reconocerse respectivamente como sujetos capaces de autodeterminación moral, y determinar desde ahí en común, racionalmente, lo bueno y lo justo, no se reconocerían uno en los sentimientos del otro. Sin embargo, dándole la razón en lo fundamental a Kant, entiendo que la ruptura no es tan radical, si aceptamos en el sentido aristotélico el principio de continuidad entre fin natural y bien moral. Ciertamente los sentimientos son muy dúctiles y fácilmente maleables a partir de intereses empíricos. Y por eso no pueden ser una definitiva guía moral. Pero la naturaleza no es mera condicionabilidad empírica, sino una determinación racional de lo real, que se expresa, no sólo en la deliberación, sino también en la *hóresis* o tendencia de la naturaleza a su perfeccionamiento formal. Y en este sentido, naturalmente reconocemos que hay buenos sentimientos, incluso —lo que sería un anatema kantiano— buenas inclinaciones, o incluso buenos instintos, que serían expresiones sensibles de un proceso de autodeterminación que se inicia mucho antes de que la reflexión se explicita en la forma de conciencia deliberativa. Ciertamente los sentimientos serán buenos sólo si resisten la crítica de esa deliberación. Pero una madre amamantando a su hijo, bien puede ser en su sentimentalidad la imagen sensible, universalmente asumible por todo posible sujeto moral, de la pura buena voluntad.

### § 147. La forma moral (I)

También la disyuntiva entre formalismo y materialismo moral es, a mi modo de ver, fruto de un malentendido. Siendo cierto que actuar por sí es la forma de toda buena voluntad, no lo es menos que esa buena voluntad no es una magnitud extraterrenal o angélica, sino que emerge de la limitación material y entonces según una forma que tiene un carácter diferencial. Hay una buena voluntad del pez, nadadora, distinta de la del pájaro, que es voladora, y que en el hombre emerge en la forma de un *logos* autoconsciente que lo hace semejante a lo divino. Ser

bueno es entonces ser *mejor* pez, pájaro o persona, según la forma de ser de cada uno, que es también la forma de ser más, de ser mejores. Y entonces, actuar por sí, o de acuerdo con uno mismo, es actuar conforme a lo que somos o según nuestra forma propia, que así se convierte en ley de nuestros actos. La máxima puramente formal —de Píndaro y Kant— «sé tú mismo», se materializa según las distintas formas de ser, esto es, según las distintas formas que los entes tienen de superar su materialidad. Y de esta forma dan lugar a un cata-logo moral, el deca-logo por ejemplo, que teniendo una raíz puramente formal, se expresa materialmente, como una lista de cosas a cumplir.

#### EL FORMALISMO DE LA TRADICIÓN MORAL

1. Por eso la antigua moral cristiana concluía la recitación de los diez mandamientos, diciendo que se resumían en dos: amarás a Dios sobre todas las cosas, y al prójimo como a ti mismo. Se dirá que es un intento, cierto, de formalización de la moral, pero que va en un sentido muy diferente del que propone Kant. Una cosa sería la exigencia de autenticidad o de autonomía, y otra muy distinta el mandamiento del amor, que resume la moral, pero justo al revés que Kant, no en sentido centrípeto sino centrífugo. Desde la tradición filosófica cristiana se ha reprochado a Kant su exigencia de autonomía moral como la apoteosis del subjetivismo moderno, y la soberanía de la conciencia como desafío a la tradición moral de la humildad, hasta el punto de poner al sujeto en el lugar de Dios. Pero, por encima de que ciertas formulaciones kantianas se hayan podido hacer culpables accidentalmente de ese reproche, hay una profunda injusticia en esa valoración. Kant no es Nietzsche, ni en ese sentido la autonomía moral es una exaltación atea del superhombre moderno (sí es que algo así ha existido alguna vez fuera de la mente de aquellos que critican la modernidad). En concreto, es muy importante entender que el sujeto moral, tal y como lo entiende Kant, ni es arbitrario, ni determina su acción desde la particularidad de sus circunstancias finitas o sus apetitos naturales. Más bien, esa determinación se da de modo racional, lo que quiere decir para Kant que el sujeto determina su acción como buena de tal modo que «cualquier» sujeto pueda asumir como propio ese proceso de autodeterminación. La libertad se une aquí a la solidaridad universal. No sólo debo actuar *porque yo soy así*, *porque yo soy yo*, sino *porque así lo haría en mi lugar cualquier sujeto racional*, esto es, cualquier sujeto moral capaz de acciones incondicionadas. Es decir, la acción moral presupone la capacidad de ponerse en lugar de todos los demás, y

lo que es más, requiere que todos los demás *puedan* ponerse en el mío. De este modo, la idea de un Eichmann apelando al «cumplimiento del deber» para justificar sus actos, es un grotesco remedo de la idea kantiana. Que la máxima que mueve mi acción pueda ser elevada a norma universal de conducta, suena ciertamente abstracto e incluso descarnado. Pero para Kant este principio tiene el mismo significado que el que exige reconocer a otros sujetos como tales y hacer de ellos siempre el fin y nunca medio de mi acción. Y no otra cosa es el amor, que hacer del otro el absoluto referente de dicha acción. De ahí que todas estas fórmulas terminen para Kant, lo mismo que para San Juan, en la norma de oro de toda moral: «obra con los demás como te gustaría que ellos obraran contigo». «Amarás al prójimo como a ti mismo», no significa otra cosa.

2. ¿Y qué hay de Dios? No voy a citar a Kant, porque él no explicita el carácter religioso de su moral, salvo indirectamente en lo que denomina los «postulados de la razón práctica». Pero creo no forzar conceptualmente los principios de su filosofía, si considero que el carácter incondicionado de la acción moral, en el que la libertad humana se libera de cualquier motivación circunstancial, se sitúa en el horizonte de lo que en un sentido amplio podríamos llamar «sacralidad». Expresamente lo reconoce Kant cuando dice que, para que tenga sentido el deber, hace falta postular teóricamente la eternidad del alma y la existencia de un Dios que juzga los actos humanos. Y más explícita que Kant es nuestra más genérica tradición moral, que procede ciertamente del mundo clásico y cristiano, pero que, precisamente en la recepción de la filosofía kantiana, se despliega también con toda naturalidad en el marco laico de la cultura decimonónica. Tradición en la que el ejercicio de la libertad y el sometimiento al deber, tienen esencialmente que ver con el sentido del honor, con la capacidad de con-prometerse, con el juramento; con saber, en definitiva, que Dios, la historia y los muertos, son testigos de nuestros actos. Pero ese Dios no es un juez extraño que impera y juzga luego desde fuera, sino algo para nosotros connatural, de cuyo linaje nos «sabemos» y que tiene todo que ver con nuestra propia libertad, y como veremos con nuestra conciencia. Por ello el reconocimiento de los demás como sujetos iguales a nosotros y como fines de nuestra acción, no se puede hacer sino en el contexto de esa connaturalidad con lo divino, en la que el fin de nuestros actos, además de nosotros mismos y los demás, tiene que ser la actividad absoluta de Dios, de la que toda libertad es el adecuado reflejo. Y ese reconocimiento en nosotros, en los demás y en Dios del fin de nuestros actos, es lo que llamamos amor. Por eso, si

Dios no existe, y más, si no lo reconocemos como tal, no hay deber alguno que cumplir y todo está permitido.

## § 148. La forma moral (II)

Por eso tienen los mandamientos, en su pluralidad, un carácter más bien negativo. Porque si el bien es uno, son muchas las formas de hacer el mal: matar, robar, mentir, engañar, envidiar. En tanto que somos sujetos libres que a duras penas venimos emergiendo de nuestra limitación material, la moral que nos ordena ser nosotros mismos, más bien se expresa en antipáticos mandatos, que nos prohíben los múltiples modos de materializarnos, de sucumbir a la inercia, que nos llevarían a disolvernarnos en el curso de la necesidad natural. Y así se nos prohíbe ser materia inerte, por ejemplo gravitar hacia la horizontal vencidos por la pereza; o simples plantas, satisfechas en la molición sensual de la caricia del sol; o animales, movidos por instintos ciegos y determinados por el placer inmediato de la necesidad cubierta; ni siquiera hombres movidos por la fuerza irreflexiva de las pasiones o impulsos arrebatadores de nuestro afán de identidad. Se nos prohíbe incluso ser lo que (inmediatamente) somos, en aras de lo que (verdaderamente) somos. No hay pues remedio: la existencia es *elán* superador... de nuestra propia limitación; es *Streben*, camino hacia el Superhombre. O si eso suena mal, hacia una cierta vida sobrenatural. Y aun así —siento discrepar de Nietzsche— ésta es la forma que en concreto se despliega en la multiplicidad material de las prohibiciones morales.

### MORALIDAD Y DOMA

1. Respecto de la forma moral es importante distinguir el nivel de desarrollo de la subjetividad que en ella se determina. No es lo mismo cómo funciona el proceso de (auto-) determinación en un niño que en un adulto. Y en concreto ese desarrollo «moral» supone distintos niveles también de lejanía del «mandato» ético. Para un niño, y tanto más cuanto menor sea su capacidad reflexiva, ese mandato será externo. Incluso el proceso de determinación moral (no meterás los dedos en el enchufe, por ejemplo) tendrá en niveles elementales caracteres de *dressure* semejante al de los animales. Posteriormente el niño tiene que aprender que —en casa, en la sociedad, en la vida en general— «hay reglas», de las que él no dispone, que vienen dadas, y ante las cuales, antes que la prudencia,

la obediencia es una virtud básica. Se trata de reglas que, efectivamente, siguen teniendo un sentido prohibitivo, como señala Freud en la descripción que hace de las instituciones morales como un «super-Yo» que controla negativamente el principio de placer. Ahora bien —y éste es el sentido de la filosofía moral kantiana— este momento negativo, «legal», «heterónomo», de toda moralidad, no tiene un sentido funcional, sino efectivamente moral. No se trata de que la familia, o la sociedad, «funcionen»; de que una instancia externa, al modo de la voluntad de Dios de Ockham, o del Leviathán hobbesiano, impongan una condiciones mínimas de bienestar e incluso supervivencia. Más bien el proceso tiene desde su mismo origen un sentido emancipatorio. Esto lo ve muy bien el mundo clásico cuando entiende que la pedagogía termina en la mayoría de edad y en la formación de ciudadanos libres y responsables. No se trata, como pretende Freud, de una mera «interiorización» de la represión moral, sino de un proceso de maduración al final del cual la deliberación y el sentido del deber sustituyen a la costumbre primero y a la ley después. Eso sí, también con cuarenta años sigue siendo, sólo desaconsejable ahora, meter los dedos en el enchufe.

#### MORALIDAD Y COSTUMBRES

2. Este proceso de maduración moral es igualmente constatable en el desarrollo moral de las culturas. Que no son meras instituciones de adaptación ecológica con vistas a la supervivencia de grupos humanos (eso también, a niveles elementales), sino a lo largo del tiempo histórico, ellas mismas procesos emancipatorios. Por eso la moral se expresa originalmente como «tabú» ciego y brutal, mandado por los que controlan lo sagrado; luego como costumbre, que se impone con la fuerza de lo que se hace «de siempre»; después como «ley», promulgada por poderes, divinos o históricos, de los que somos —tenemos que ser— súbditos obedientes; o más tarde como expresión de una voluntad general que también puede ser extraña y que mantiene el poder de castigar. Pero a lo largo de todos estos escalones, va ascendiendo el nivel de reflexividad moral. El tabú, no es bueno o malo; la costumbre no tiene que ser justa, ni razonable la ley del soberano, condiciones que sí exigimos progresivamente de las normas que resultan de un proceso político. Hasta que lo bueno es aquello que cada cual es capaz de ordenarse a sí mismo, al final de un proceso racional de autodeterminación; o, dicho aristotélicamente, de una deliberación en la que, en las distintas circunstancias de cada uno, somos capaces de asumir como propios los fines de nuestra naturaleza. Mas si entendemos esto, los mencionados niveles de explicitación moral se hacen respetables



precisamente desde el final del proceso emancipatorio, que en absoluto puede ser entendido como incremento de arbitrariedad. Y entonces, un adulterio por ejemplo, es la quiebra de un tabú, una lesión de las buenas costumbres, un pecado, un delito en determinados casos o al menos el fraude de un contrato civil, y por supuesto la acción propia de un sinvergüenza incapaz de atenerse a la fidelidad libremente prometida. Eso, por más que la verdadera moral nos permita determinar por nosotros mismos, cuándo podemos cruzar la calle con el semáforo en rojo, cuándo liberarnos de una costumbre obsoleta, o cuándo desafiar con la trasgresión la ley del tirano o la reglamentación burocrática. O manipular enchufes, a ser posible con alicates aislantes y desconectando antes «el automático».

#### MORAL (Y LIBERACIÓN) DE LOS HIJOS DE DIOS

3. Kant, al final de la Ilustración, expresa en su filosofía moral la misma idea que está en la raíz de ese movimiento emancipatorio. Y esa idea no es otra que la que San Pablo proclama como filiación divina, también entendida como liberación «de la ley». Frente al primitivismo de las culturas cananitas que los rodeaban, los judíos aportan a la humanidad el sentido de lo legal, que también desde otro contexto más institucional desarrollarían los romanos. La idea es liberadora para hombres que vivían entre la doble brutalidad del tabú incuestionable y la arbitraria aunque comprensible avaricia de los gobernantes; entre el terror a lo sagrado y los impuestos —*death and taxes*—. La síntesis de ambos es el Faraón del Éxodo. Frente a él Yahvé ofrece una Alianza y con ella una Promesa, esto es, un camino de liberación, que tiene como condición el cumplimiento de la Ley, de los mandamientos de Dios, *porque son las señales que marcan ese camino de liberación, la salida del desierto y el final del Éxodo*. No es lo mismo la ley de Dios que el decreto del Faraón. Y sin embargo esa liberación no se consuma. Porque el pueblo no es fiel a la Alianza y al verdadero sentido de la ley. Y Dios sigue siendo lo extraño y lejano. Por lo que la ley que debía emancipar se convierte en una red de ritos y preceptos que ahoga la libertad y en los que se hace irreconocible el sentido de la verdadera legalidad, que no puede ser otro que la justicia, el dar a cada uno lo suyo. Sin ella la ley se corrompe y genera esclavitud; y ante esa ley el hombre sigue sin ser sujeto y sólo es súbdito. Esta ley la entienden San Pablo y el Evangelio de San Juan desde lo que muy tempranamente se interpreta en el cristianismo como redención, que es remisión de deudas y culpas, y, en el contexto legal del Imperio romano, manumisión del esclavo, que así se convierte en liberto de

Dios, y congéneres de la divinidad: en hijo de Dios. El anhelo de filiación divina era un clamor en el mundo clásico —todos querían ser hijos de los dioses—. Pero la reivindicación no dejaba de ser blasfema, y al final era el hombre repudiado por esos mismos dioses cuya inmortalidad envidiaba e intentaba imitar, y la pretensión desembocaba en tragedia. Ahora es al revés: la tragedia de Dios en la cruz es la que libera al hombre y abre para él las puertas del cielo y esa anhelada inmortalidad. Es más, permite que la relación con la divinidad deje de estar regida por la ley y de darse según justicia, en la que cada uno recibe «lo suyo»; y se hace amor, por el que Dios y el hombre se dan uno a otro «lo mío», la vida más propia de cada cual: la «gracia» como don, y las gracias en la aceptación. Y por otra parte, esta autoconciencia que se sabe congéneres de Dios, que de Dios ya no recibe mandatos sino dones, ya no puede admitir otra ley que la que él se da a sí mismo. Los procesos revolucionarios, retrasados ciertamente por el colapso del Imperio y su renovación por los bárbaros, serán a la larga imparables. Lejos de estar reñidas, la religiosidad cristiana es el fundamento de la autodeterminación moral tal y como Kant la entiende.

### § 149. Conciencia moral

La conciencia es la expresión de la citada forma moral. El existir, en la cima de su reflexividad, es existencia moral, eso es, es un querer, una voluntad, que se impone sobre sí misma como mandato de ser más, de alcanzar la perfección de la propia naturaleza. Y esa voluntad tiene entonces la forma de conciencia. Por supuesto de la conciencia cognoscitiva (ya hemos dicho que no es sino la emergencia intensiva de la original reflexividad moral). Pero esa conciencia tiene el *autós*, más que como objeto, como proyecto. Y en la medida entonces en que se dirige a esa mismidad proyectada, la autoconciencia es un mandato, un imperativo. «Conócete a ti mismo», «llega a ser lo que eres», quieren decir lo mismo; y son las dos formas, teórica y práctica de la (auto-) conciencia. Por lo demás, ya lo hemos visto, sólo el bueno entiende las esencias, porque, extendiendo a la naturaleza el restringido moralismo kantiano, sólo en el contexto del reino de los fines se manifiestan las substancias. La sabiduría en sentido moral es el reverso cuya otra cara es la ciencia.

## CONCIENCIA MORAL Y CONCIENCIA COGNOSCITIVA

1. Hay en efecto una cierta tendencia a olvidar que conciencia moral y conciencia cognoscitiva son lo mismo. Tiene en parte la culpa Kant, en la medida en que las sitúa a ambos lados de una razón para él irremediabilmente escindida en teórica y práctica; incluso como focos de dos experiencias incongruentes, cual son la experiencia empírica, a partir de la cual se «explica» la naturaleza, y la experiencia moral desde la que se «comprende» el espíritu. La ruptura neokantiana entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu» está servida. De forma bien dañina, porque en el horizonte positivista en el que al fin y a la postre se mueve el neokantismo, verdaderas ciencias son al final sólo las de la naturaleza. Y los saberes humanos, la comprensión de nosotros mismos, terminan relegados al reino wittgensteiniano de la mística; o lo que es peor, al de los «sentimientos». Allí donde, precisamente, toda la ética kantiana representa el intento de rescatar la moral de ese mundo escocés y rousseauiano —brumoso en cualquier caso— de los sentimientos morales, en los que el bien y el mal quedan por debajo de nuestras capacidades cognoscitivas como sujetos racionales y sólo entonces libres. Por eso es tan importante restablecer la unidad del concepto, tanto moral como teórico, de conciencia. Como por cierto hace el mismo Kant, al reconocer como lema de la Ilustración —*sapere aude!*— el saber como «atrevimiento» y así como acto de la voluntad.

## MORALIDAD Y REFLEXIÓN

2. Y no puede ser de otra forma: la conciencia surge en la experiencia empírica a partir de una actividad pura a priori que mantiene en sus referencias (en los contenidos o *cogitata*) la *reditio in seipsa* que le permite reconocerse en las modificaciones que le impone esa experiencia. La conciencia, que es siempre, al menos potencialmente, autoconciencia, es la forma de identidad consigo misma de esa actividad que así se muestra como pensamiento, como «un Yo pienso en absoluto que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Pues del mismo modo, la conciencia moral expresa la identidad refleja de esa actividad, ahora como mandato de ser sí misma, de no perderse en la pluralidad de sus determinaciones circunstanciales, sino de autodeterminarse en ellas. Se trata ahora de mantener un proyecto vital de autenticidad en medio del mundo. En el primer caso la reflexividad originaria del ser da lugar a la conciencia cognoscitiva en una, por así decir, *verificatio* que transforma en presencia la circunstancialidad del sujeto. En el segundo, la misma ac-

tividad refleja, convertida en proyecto y deber, da lugar a una *evaluatio* que percibe esas circunstancias desde el punto de vista del bien y del mal.

3. Se puede decir que en el primer caso de la conciencia veritativa o gnoseológica la original reflexividad ontológica de alguna forma precede a la conciencia, como actividad pura a priori que es forma de toda experiencia posible. Pero sólo hasta cierto punto, porque ese proceso de «verificación», como reflexivo que es, es de ida y vuelta. Por un lado, parte de un yo pienso *überhaupt*, pero en esa experiencia, saliendo de sí, como bien señala Fichte, el Yo se determina. Y así, no sólo la realidad se hace «lo conocido», sino que también el pensamiento se esclarece a sí mismo, de modo que, como señala Platón, todo conocimiento es re-conocimiento. En este sentido, la conciencia es algo que se da entonces también al final de un proceso que lo es de autodeterminación. Y lo mismo ocurre con la conciencia moral. Ahora ésta nos puede parecer que es un fin, el resultado, en forma de deber que se impone. A la conciencia moral de alguna forma «llegamos». Sin embargo, esta ley moral que determina la acción, ya sabemos que no viene de fuera, sino que es también expresión en que la libertad, la pura buena voluntad, se reconoce en sus valores. Igualmente se trata, pues, de un proceso reflexivo de autodeterminación, en el que una original actividad reflexiva recae sobre sí misma, ahora como deber. Pero el deber que determina el bien, y la conciencia que desvela el ente en la experiencia como verdad, se muestran así como dos dimensiones de lo mismo, a saber, del ente que es por sí y no por otro, que actúa libremente. Y así verdad y bien son, como decían los viejos escolásticos, trascendentales del ser.

4. Por cierto, por la misma razón afirma Heidegger que la conciencia es un modo fundado del ser que llamamos existir, una manifestación necesaria de su reflexividad originaria. Y lo mismo la conciencia moral: el ser bueno bien puede dilucidarse como autenticidad, y el deber como la obligación de *ser* sí mismo.

## § 150. La mala conciencia

La conciencia no sólo es proyectiva como mandato moral, sino también regresiva, comparando constantemente el resultado material de nuestra realización con la forma y mismidad a la que aspiramos. La conciencia lo es entonces de un déficit, que en este contexto moral se llama defecto. En la medida en que

ese defecto no es meramente externo, sino que afecta a un sujeto ya constituido, dicho defecto no es una mera carencia sino algo de lo que el sujeto *es* responsable. Ser libre es precisamente entender que *somos* lo que *queremos*, pero entonces que somos responsables de no ser todo lo que *debemos* ser. El defecto se hace entonces *culpa*, y la conciencia adquiere la forma de *mala* conciencia. Es muy sospechoso precisamente de falta de conciencia cuando alguien dice que la tiene muy tranquila; porque la conciencia moral es eso, la intranquilidad e inconformidad con nosotros mismos, como forma de la autoconciencia. Todo deber es, en cierta medida, algo incumplido, y el desasosiego la forma de relacionarnos con nosotros mismos. La mala conciencia es el tesoro de la verdadera sabiduría, que nos roban precisamente los profetas de la autocomplacencia.

DIOS PERDONA, LO CONCIENCIA NO

1. Al igual que la conciencia teórica u objetivante, la conciencia moral se expresa en juicios, ahora prácticos, o imperativos categóricos, en modo indicativo y tiempo verbal futuro. Pero también tiene, como señalamos, una forma retrospectiva en la que se evalúa la acción cumplida, ahora hacia el pasado. En ambos casos, la conciencia impera o juzga desde la idealidad de un absoluto incondicional; desde nuestro mejor Yo, que es de alguna forma infinitamente bueno, o al menos pura buena voluntad. Y de igual modo como hacia el futuro ese Yo imperante, es exigente y reclama la transformación de nuestra circunstancia empírica, hacia el pasado ese Yo es siempre crítico, es decir, «separa» lo que somos de lo que deberíamos haber llegado a ser. La conciencia tiene entonces forma de acusación. Se crítica a Kant que de alguna forma pretende poner nuestra propia conciencia en el lugar de Dios, como si buscásemos una más fácil absolución. Y ocurre justo al contrario: en primer lugar que juzgamos desde aquello en nosotros que es actividad pura, reflexividad perfecta, es decir, desde la imagen de Dios en que nuestra libre conciencia consiste. Pero también sin llegar a la infinita comprensión de la circunstancia de nuestra acción. Por ejemplo, no terminamos de ver el bien que resulta en el universo total del mal que hacemos. Por ello, fácilmente somos más duros con nosotros mismos, de lo que Dios sería en un «juicio final». Dios es más indulgente que la fría conciencia ideal desde la que nos acusamos. Naturalmente, con tal de que se trate de una conciencia auténticamente moral, que ciertamente tiene en el rigor el signo de su libertad ideal. Para esa conciencia, es siempre otro: el amigo, el amante, el

padre, quien comprende; y al final es sólo Dios el que absuelve y perdona.

¿QUIÉN PECÓ, ÉL O SUS PADRES?

2. Equiparar mal moral a defecto puede parecer excesivamente rigorista. Ciertamente hay que acentuar aquí la clave de responsabilidad que es necesaria para la justa atribución de culpa. Estoy de acuerdo. Pero la cosa puede ser más compleja. Cuando ante la vista de un defecto físico como era una parálisis, los que rodean a Jesús le preguntan que quién pecó si él o sus padres, el Señor les responde en tono de reprensión: «¡no sabéis de qué espíritu sois!». Pero para una cultura todavía moralmente primitiva, que no vivía ciertamente en el reino del perdón y el amor, la pregunta era sólo natural. La conciencia entiende por culpa la imposibilidad de asumir en un proceso de autodeterminación reflexiva algo que es evidentemente una falta. De ahí la vergüenza que da ser gordo, o viejo, o —menos— tonto. Porque la vergüenza, como contraria al sentido del honor, es el sentimiento por el que percibimos como los demás no se pueden reconocer a sí mismos en la imagen que de nosotros mismos damos. Por eso no nos resulta tan fácil absolvernos de eso que nos separa de nuestra idealidad. Y así ocurre, por ejemplo, que en los obituarios se camuflan las tristes causas de la muerte, con más tristes eufemismos como ese de «larga y penosa enfermedad» para referirse al cáncer. Supongamos que alguien conduciendo un coche atropella y mata, sin culpa alguna, decimos, a un niño que venía corriendo tras su pelota. Nadie le persigue, todos: policía, por supuesto amigos, incluso allegados de la víctima, le pueden absolver. Mas sabemos que en esa situación sería un mal nacido el que saliese del trance sin trauma moral, sin acusarse a sí mismo de cosas terribles. Como cuando uno —otra vez sin ser dueño de las circunstancias de sus actos, creyendo incluso hacer lo justo—, mata a su padre y se ayunta con su madre. Su destino es al final vagar perdido y sin reposo, maldito y ciego por los caminos de los hombres. Esto de la culpa es más complicado de lo que parece.

CONCIENCIA MORAL Y CARA DURA

3. Naturalmente hay otra tendencia, contraria a la trágica descrita, a llamar conciencia a eso que entonces los otros sencillamente denominan «cara dura». Ocurre allí donde, no es que pongamos nuestra propia conciencia en el lugar de Dios, sino que juzgamos de nuestra acción desde la evaluación de nuestros intereses hipotéticos, es decir, desde las condiciones de nuestra supervivencia o bienestar. No, pues, desde lo que hay en nosotros de absoluto e ideal, sino desde lo que nos hace ser cosa entre las cosas. Esa pseudo-

conciencia suele actuar en contra de la otra, no inquietando, sino tranquilizando, y en cualquier caso poniendo de relieve —al grito de «yo no soy tonto»— lo ventajoso de la acción que precisamente se opone a nuestra ideal determinación. Es esta falsa conciencia la que nos impulsa a hacer, en vez de lo que queremos, más bien «lo que nos da la gana». Y nos liga a nuestras inmediatas apetencias, haciéndonos suponer que así es como somos libres. El resultado es exponernos, como veletas y hojas secas, al albur de las cambiantes circunstancias. Y siendo como somos navegantes con costa a sotavento, el previsible resultado de una deriva sin quilla es el naufragio moral y la vieja elegía del poeta: «¡Pobre barquilla mía, / entre peñascos rota, / sin velas desvelada, / y entre las olas sola!»

## § 151. El pecado original

Mientras que la culpa es el déficit ontológico del que nos hacemos responsables (excusarse por sistema es una indignidad, y es mejor pedir perdón), el pecado va más allá, en cuanto que nos afirmamos a nosotros mismos en ese estado culpable: queremos aquello que nos separa de nosotros mismos y de nuestro último fin. Y en tanto que ese acto de la voluntad recae ahora, no sobre este o aquel defecto o acto culpable, sino sobre nosotros mismos en tanto que imperfectos; en tanto que afirmamos, pues, absolutamente nuestra existencia como substancia en la lejanía de Dios, ese pecado afecta a nuestra misma existencia. Siendo «haber nacido» el delito mayor del hombre, ese pecado se ha llamado «original» en nuestra tradición moral, fundamentalmente cristiana. Significa ese pecado original la imposibilidad para la autoconciencia finita de superar por sí misma su estado de culpa. Todo *Streben*, todo afán de autosuperación, el esfuerzo por generar en nosotros el superhombre, la natural afirmación de sí, revierte negativamente sobre el propio límite y refuerza así más y más esa culpa original. Se convierte así en tragedia fáustica, que nos lleva al pacto con el diablo y a la postre al infierno.

«SENEQUISMO ANDALUZ», ¿O VAGANCIA?

1. Hemos planteado hasta ahora el problema del mal, siguiendo en parte a Platón, como una inidentidad o disminución del ente, como un «no ente», o en general como un defecto, de modo que ese mal resulta de la insuficiencia o limitación ontológica de todo ente, cuya

perfección está siempre «más allá» del modo fáctico, de la circunstancialidad empírica, de la que este ente parte en su existencia. En este sentido, ciertamente, el mal es algo original. Si queremos matizar más, podemos decir que ese déficit ontológico se convierte realmente en mal cuando es de alguna forma «consentido», de modo que el ente claudica en la exigencia de superar ese déficit que su propia reflexividad ontológica le plantea. El mal sería entonces resultado de la debilidad en cierta forma culpable, allí donde el sujeto no hace lo que debe y renuncia al esfuerzo de autosuperación en que se determina. Desde este punto de vista el pecado original sería propiamente la pereza o conformidad del sujeto activo con su circunstancia empírica: acomodarse. El sujeto renuncia a ser lo que *verdaderamente* es, claudica de la tensión en que debería consistir su existencia, y acepta entonces como definitivo el estado defectuoso del que parte. Hablamos entonces de falta de voluntad, o como se dice en estas tierras del sur, de «flojera». Fichte es el que ha entendido la existencia como tensión, como *streben*, hacia sí misma, hacia el verdadero Yo; y el verdadero mal como perezoso conformismo. La forma general de ese mal aceptado sería el estoicismo. Por eso, cuando alguien habla del «senequismo» andaluz, siempre me queda la duda de sí, educadamente, no nos está llamando vagos.

LUCIFER

2. Pero el mal es algo más que eso, allí donde en la forma de crueldad, desprecio, expolio, manipulación, estupro, violación o explotación, lo que hay detrás no es debilidad sino poder, es decir, cuando el origen del mal es, más la perfección que el déficit ontológico. Así, en la tradición moral de occidente, el principio del mal no es la materia, como ocurre en Platón, o la inercia mecánica, como sería el caso en Fichte, sino Lucifer, *Luzbel*, el ángel de la luz y la más perfecta imagen de Dios. Dice esa tradición que el origen del pecado es que enamorado de sí, se negó a someterse, y se convirtió así en patrón de todas las rebeliones. Pero esta interpretación a mi modo de ver haría del Demonio el santo protector de la libertad y tendría enfrente a un Dios que la niega, con lo que queda claro, por ejemplo para Nietzsche, quién debería contar con nuestras simpatías. Más bien entiendo yo, como repetidamente hemos visto, que Dios es la fuerza original liberadora, y que no lo reconocemos precisamente en la sumisión, sino actuando por nosotros mismos como sujetos capaces de darse a sí mismos la ley de sus actos. Por contra, hay otra tradición que dice que Lucifer se rebeló cuando supo que tendría que adorar a un Dios niño, pobre e inerme en un establo. Otra tradición judía dice que Satanás era en la corte



celestial el fiscal acusador que lleva a los débiles ante el tribunal de Dios, con la consiguiente frustración que le produce, hasta la rabia infinita, la constante misericordia del Altísimo. Y por último, en el Evangelio, tentando a Jesucristo, se proclama el dueño de los poderes de la tierra, de los que hace partícipes a aquel que postrándose — ahora sí, sometándose —, le adore. Entonces Lucifer, el Maligno, sería la personificación del pecado. Porque pecado, más que déficit material, es el mal de lo perfecto, la reflexión anticipada que hace la voluntad, antes de superar su límite negativo, desde la perfección por la que todo querer es imagen de la voluntad divina, desde el límite positivo de su actividad, pero sobre ese límite negativo, de modo que termina en la divinización de sus defectos, en el bloqueo de su potencialidad, en la adoración de la nada. Es como el hijo pródigo, que reclama antes de tiempo la parte de la infinita herencia que le corresponde, su derecho a ser igual que el Padre. Para encontrarse el final con que de este modo lo único que afirma infinitamente es la finitud, la lejanía de Aquel que era origen de su pretensión. El pecado es querer ser como dioses, ya. Antes de que lleguemos a serlo, reclamando esa divinidad como un derecho por el que ni siquiera tenemos que esforzarnos. Pero, así afirmada, la finitud ya no es mera debilidad. Es más bien, por mor de la perfección original, poder, en sus múltiples formas terrenales: riqueza, belleza, inteligencia, prestigio, habilidad, incluso... virtud. Pero un poder que tiene la nada y la muerte en su origen; que es, pues, ilegítimo. Es el poder del tirano, que tan fácil es de matar, y que constantemente tiene que legitimarse en su ejercicio, rellenando su precariedad con las esclavitud de todos los demás, que son posibles amenazas. Ése es el signo del pecado: la riqueza que empobrece, el prestigio que humilla, la inteligencia secreta que oscurece, la virtud que envicia a quien la rodea. Es como si el hijo pródigo, al verse en la miseria, ejerciese el recuerdo de la casa de su padre, su original señorío, no volviendo a ella, sino robando, hasta reconstruir, si pudiera, como falso imperio la herencia que dilapidó.

SERÉIS COMO DIOS, YA

3. Sobre la originalidad del pecado, y también en contra de su pretendida tesis sobre el mal como debilidad ontológica, dice Platón algo interesante en el Fedro. Dice que lo que despierta en nosotros el anhelo amoroso de lo ideal, de las cosas tal y como las podíamos contemplar cuando íbamos por el cielo en el cortejo de los dioses, es su belleza. La belleza es, dice, la más sensible de las ideas, más bien el rastro que esas ideas dejan en el mundo de las cosas que decaen en el devenir desde su perfección ideal. Más precisamente dirá Hegel que la belleza es la representación sensible de la idea.

Ahora bien —continúa Platón— por su carácter sensible podría ocurrir que por culpa de la belleza nos engañásemos, pensando que aquello que dicha belleza muestra, que sería algo hacia lo que debemos elevarnos por encima de ese carácter sensible, es por el contrario algo de lo que podemos «apoderarnos» en el orden corporal en el que se presenta. Si así fuese, en vez de abrir con el amor el camino de ascenso y vuelta al ideal, la belleza sería de nuevo el anclaje de las pasiones concupiscentes que ya nos llevaron a abandonar el cortejo de los dioses. No sé, yo siempre pensé al leer esto en algo así como «la mujer fatal». En cualquier caso, Platón nos avisa, ahora por el lado del objeto, de que hay algo originalmente engañoso en la belleza, y en general algo «pecaminoso» en toda perfección empíricamente dada. Algo así como si bastase con comer la manzana para ser señores del bien y del mal. Por eso estaba prohibida. Y por eso nos saltamos la prohibición. Claro, queríamos ser como dioses. Ya. Sin tener siquiera que anhelarlo. Y se nos esfumó el paraíso y dejamos de ver que por él paseaba Yahvé a la caída de la tarde.

## § 152. Existencia y perdón

El significado de esta idea mítica y religiosa del pecado original es muy rico. Supone por un lado el drama de que la autoafirmación y el amor propio consolidan el límite de nuestra finitud. En consecuencia, toda auto-redención, no sólo es inviable, sino que el mero intento refuerza el pecado. Eso ocurre con el hedonismo primero, y a continuación con el afán de poder. Y la consecuencia es lo que los hombres de la primera modernidad llamaban «estado de naturaleza», y que Hobbes describe como «guerra de todos contra todos». Por el contrario, esa idea mítico-religiosa significa que el límite de nuestra existencia, nuestra finitud, se muestra en que sólo de fuera procede la redención. Si la autoconciencia verdadera es, al menos en parte, mala conciencia, la existencia, a la vez que audiencia al mandato del deber y afán de superación, es, o bien pecado, o bien un igualmente original afán de «pedir perdón». Vivir bajo el imperativo del deber, sentirse culpable e injustificado, pedir perdón, son formas originales de nuestra existencia, finita e infinita a la vez. Ella consiste en la contradicción de pedir perdón por ser y no poder ser del todo, aquello que uno tiene el deber de ser. En cualquier caso, ¡un problema!

¡YO DUERMO MUY TRANQUILO!

1. No tengo nada de qué arrepentirme, yo duermo muy tranquilo, yo no le debo nada a nadie: son todas formas de autosuficiencia que sólo se consigue en la falta de reflexión por la que erróneamente asumimos que la reflexión original en que consiste la existencia, es absoluta y capaz de una absoluta autoafirmación. Sólo la falta de conciencia, ciertamente de la necesaria mala conciencia que nuestra finitud nos impone, nos permite proclamar esa conciencia, en el modo de su necesaria limitación, no sólo como juez que nos absuelve, sino incluso como poder que nos sostiene y como proyecto que nos salva. Aquí tiene razón la insistencia postmoderna en ridiculizar al barón de Münchhausen, en contra del proyecto pelagiano —Pelagio sostenía que la salvación era consecuencia del propio mérito y esfuerzo— que representa la modernidad.

POR QUÉ LA REVOLUCIÓN ES MALA, Y TERRORÍFICA

2. Este mal tiene infinitos síntomas. Uno de ellos es la pretensión revolucionaria de hacer empezar la historia en un acto de autoconstitución que es origen de la soberanía. Y el tradicionalismo tiene razón al declarar sacrílego semejante principio, que, como también señala Hegel, necesariamente termina en tiranías políticas totalitarias, que rompen con derechos históricos y necesitan del terror para imponerse. Por el contrario, lo que somos es, como sabían los romanos, apellido y patrimonio, al que nuestras hazañas sólo pueden añadir un *cog-nomen*. Incluso en la ciencia, dice ahora Newton como gran refundador de la filosofía natural, somos enanos subidos a hombros de los gigantes que nos precedieron. Ser, que desde nuestra finitud es para nosotros *ex-sistir*, es algo que se consume más allá de nosotros y que queda entonces pendiente de lo que hagan los que vienen con nuestra herencia; y que por supuesto nosotros igualmente hemos recibido y debemos a los que nos la pasaron. Por eso el existir es un *tradere*; y el respeto a la tradición forma elemental de la lealtad a nosotros mismos. Y por ello también son los antepasados jueces de nuestros actos; que nos llaman a la autosuperación; y no pocas veces son anclaje de nuestra natural mala conciencia.

ORIGEN (JUSTIFICADO) DEL TABÚ SEXUAL

3. Como no queremos entender el fondo, finito e infinito a la vez, de nuestra existencia, tampoco nos cabe en la cabeza la tabuización del sexo, que, eso sí de forma bien variada, encontramos en todas las culturas. Yo no conozco el Pacífico Sur de la *Bounty* y de Margaret Mead, pero estoy convencido de que es un error, de carácter

etnocéntrico además, interpretar como amoralidad y falta de un sentido «inducido» del pudor, lo que simplemente es una forma «diferente», ecológicamente adaptada, de moralizar la sexualidad; forma que tan erróneamente puede parecer impudicia desde un punto de vista «victoriano», como «inocencia» desde la perspectiva contraria. Por eso creo que tiene más razón Freud cuando entiende que no hay cultura sin represión de los impulsos vitales primarios y muy especialmente de la libido, porque es una fuerza original y originante de la vida misma, muy difícil de controlar, precisamente allí donde, siendo el impulso que «liga» hombres y mujeres, ese control es necesario para que dicha «ligazón» natural se institucionalice y se desarrolle como organización social (que como entiende Levy Strauss, en parte importante no es otra cosa que una «estructura de parentesco»). De ahí el tabú del incesto, primero, y después el del respeto, junto a la propiedad, de la mujer del vecino. Porque de otra forma no sabemos de quién son los hijos y los duros de cada cual; y entonces no es posible vivir en sociedad según justicia. Ahora, este difícil control conduce a un natural «miedo a la sexualidad». Justo allí donde la sexualidad no es una característica accidental, indiferente respecto de nuestra mismidad. Somos nosotros mismos, seres humanos, más allá del tiempo, precisamente por medio de nuestra potencia reproductora; de modo que el sexo tiene esencialmente que ver con autoconciencia e identidad. Y entonces ese miedo al sexo, como miedo a la creatividad y fuerza bruta, instintiva, que encontramos en el fondo de nosotros mismos, tiende a convertirse en culpa. Es natural, ciertamente como medio de control social, mas no como artificiosidad moral inducida por «los curas». Por esa razón, *a sensu contrario*, nuestra autoconciencia ideal tiende a desexualizarse, a angelizarse, en nosotros y en aquello que amamos como a nosotros mismos. Y aparece ese ideal de «pureza», contraria a la «suciedad» instintiva; hasta el punto de que resulta chocante, muy especialmente a la autoconciencia emergente de la adolescencia, imaginar esa instintividad en padres y madres, e incluso en los mismos amantes. Así, surge el mito de Sir Galahad, el casto príncipe azul. Y el de la novia virgen. De forma asaz contradictoria. Porque a la vez que pureza queremos en él o ella pasión y «experiencia», algo así como la síntesis perfecta de ángel y sátiro; de ninfa, amiga de la casta Artemisa, y ninfómana del cortejo de Dionisos. Todo muy complicado. Razón por la que es elevado el potencial neurótico de esta, necesariamente problemática, autoconciencia de lo instintivo, de las originales fuerzas vitales; así como su capacidad de pervertirse culturalmente en formas de moralidad que refuerzan desequilibradamente esa original «culpabilidad» erótica. Freud, respetando el carácter natural de la complicación,

pensó que era necesario un igualmente complicado psicoanálisis, para liberar la autoconciencia de los posibles cortocircuitos que la moral generaba en ella. Yo pienso más bien que lo que hace falta es sentido común, experiencia vital, una cierta dosis de reflexión filosófica; junto a un sentido liberal y desenfadado de la vida que puede perfectamente ir unido al respeto a la tradición moral. Y sobre todo, renunciar a la pretensión de resolver la problematización existencial, declarándola pseudoproblema moral inducido «culturalmente». La pacatería sexual es un mal que una buena educación puede perfectamente superar. Pero es mal consejo enturbiar ese sentido ideal de la pureza, y la virtud del pudor, con una desinhibición supuestamente lúdica que lo único que hace es banalizar lo que siempre se entendió, no sin contradicción, como algo sagrado y «guarro» a la vez. Convertirlo ahora en juego inocente, puede ser demasiado. Y sobre todo es posible que en el resultante «cachondeo» se nos escape precisamente «*the joy of sex*». Sí, es posible que si no hay pecado, el sexo, y la vida misma, dejen de ser divertidos. Cosas de la vida: la inocencia siempre fue aburrida.

#### EL (IGUALMENTE JUSTIFICADO) TABÚ DEL DINERO

4. Otros que van con la conciencia muy tranquila y duermen muy bien por las noches, suelen ser, tal y como declaran a la salida de los juzgados, los administradores de dineros ajenos, públicos o societarios, cuando, como se suele vulgarmente decir, «se lo llevan crudo». Naturalmente son unos sinvergüenzas, porque en general otro de los objetos sobre los que suele recaer un tabú de culpabilidad, son las riquezas y muy especialmente el dinero, incluso cuando son justamente logrados. Se parece esto al sexo, en que basculamos ahí —según la medida de nuestra discreción, que es capacidad de criticar nuestra autoconciencia— entre el pudor y la ostentación, como aquel que iba, no se sabe si a confesar sus pecados o a presumir de sus conquistas. Esto tiene que ver ahora con el carácter esencialmente social de las riquezas, por el que en una economía desarrollada, que se funda en la división del trabajo y en el intercambio comercial de su producto, nuestro sustento y bienestar, las riquezas propias y el dinero que nos permite demandar las ajenas, depende sustancialmente del trabajo y esfuerzo de los demás. En nuestra riqueza somos a la vez acreedores y deudores de un complejo productivo que es esencialmente colectivo. Por esta razón, de nuevo, no podemos cerrar la reflexión, manifestada como suficiencia, sobre nuestra solitaria identidad (so pena de descubrir, como el rey Midas, el vacío interior de su finitud). Y del mismo modo como el sexo es en cierta medida sucia e irracional instintividad, la

propiedad, o la apropiación privativa de la riqueza socialmente producida, tiene también algo de robo, porque en ella nos adueñamos de lo que también hasta cierto punto debemos a los demás. E igual como llamamos «guarros» a los que lucen sin pudor sus encantos eróticos, entendemos también cómo alguien puede estar «podrido» de dinero. Hasta el punto de que al bien nacido y discreto le da vergüenza hacer ostentación de su riqueza, como si —y así es en cierto modo— se sintiese culpable de ella. Quizás tanto más cuanto, a diferencia del sinvergüenza del que hablábamos al principio, más legítimo título tenga sobre esos bienes. Cuanto más justo dueño, más inquieta suele estar su conciencia por cómo hacer de esa riqueza un justo uso de servicio a los demás.

#### EL TESORO MORAL DE LA MALA CONCIENCIA

5. No me interesa aquí la sexología, o una ética económica, sino poner ejemplos antropológicamente relevantes acerca de eso que podemos llamar el tesoro moral de la mala conciencia, que se extiende sobre la universalidad humana como un sentido del pecado... original. No pretendo radicalizar teológicamente mi tesis, ni me atrevería a precisar qué tiene todo esto que ver con los dogmas religiosos. Me conformo con algo mucho más elemental, al señalar cuan empobrecida sale la conciencia de nosotros mismos de esas presurosas auto-absoluciones a las que es tan aficionado el moralismo contemporáneo, cuando a toda costa intenta convencernos de que ser libre es no deber nada a nadie y no sentirnos culpables de nada. Por el contrario, la tradición religiosa, pero también la rica reflexión de la tragedia griega y la más elemental y auténtica memoria de nuestra existencia, nos dice que, de algún misterioso modo, el delito mayor del hombre es haber nacido. Y que por eso, lo mejor que uno puede hacer, como si esa vida fuese la reunión a la que todos llegamos tarde, es pedir perdón no más entrar. Lo dice Jesucristo en el Evangelio: no sólo, como el Libro Sagrado, que siete veces peca el justo, sino que esa mala conciencia, saber que no estamos libres de pecado, es el principio de la paz y el respeto: lo que nos hace ver en el otro, más que una cosa, un sujeto que merece comprensión y no condena. Amar quiere decir... decir constantemente «lo siento». Nos lleva esto a Kant: quizás tiene que ver el imperativo categórico, el deber, con que todos nos debemos unos a otros lo que somos; con que no podemos cerrar en nuestra individualidad la reflexión en que consistimos; con que nos entendemos a nosotros mismos en el espejo de los demás; y que por eso esos otros son siempre fines y nunca medio de nuestra acción. Y ese reino de los fines es, más allá del ámbito moral, el imperio del

amor, que sólo se abre al que entra en él pidiendo perdón. Con oscuras palabras lo dice también Anaximandro: «de donde todos proceden, allí tienen todos que volver necesariamente en su disolución, pues han de pagar unos a otros por su culpa la pena de la injusticia en el orden del tiempo». No es muy claro. Tampoco lo es que el pecado pueda ser el camino de la redención; y que entonces también, quizás, la muerte lo sea de la vida.

### § 153. Gracia y existencia

La existencia es un problema porque lo que el deber nos ordena, que es ser nosotros mismos, ser absolutos y substancias según la forma propia, ser pues como Dios, es algo... que *ya* somos. El fin, lo hemos visto desde múltiples perspectivas, es lo que siempre originalmente se alcanza. Y el bien no es entonces lo extraño, sino lo que se anticipa en cada satisfacción particular, en el placer y en la alegría de vivir. Sólo que entonces, el que de esta forma se siente feliz y justificado, sabe que ese núcleo logrado de su existencia, sin dejar de ser fruto de su esfuerzo, deber cumplido, es al mismo tiempo don que supera su incapacidad, redención que viene de fuera y que tiene lugar en el «encuentro». En definitiva, es gracia que a otros tenemos que agradecer. Intentar entender esto, supone profundizar, en la medida de lo posible, en los misterios del amor y la belleza.

#### SUBSTANCIA Y PELAGIANISMO: ¿NOS SALVAMOS?

1. El problema básico de la ontología tiene que ver con la economía, al menos desde que Platón llamó *ousía* (que traduciríamos por ajuar, capital o patrimonio productivo de una familia) al *ontos on*, a lo ente del ente, a lo que hay en el ente de ser y no de apariencia, a lo verdadero del ente. Y ahora la cuestión es en qué medida esa riqueza ontológica es en el ente, sobre todo en el que somos cada uno, algo por así prestado, que debemos a alguien, o incluso algo que está más allá de lo disponible, de modo que no podemos considerar al ente «propietario» de su ser. Platón tiende a pensar así. De ahí su doctrina de la participación. Pero de ahí sobre todo su poco aprecio por la libertad, por supuesto en el sistema político de la República, pero también en general, hasta el punto de que el ajuste de cada ente con su idea ocurre por la acción de un Demiurgo que realiza desde fuera el bien en cada cosa, la cual recibe pasivamente su justicia. No es así en Aristóteles, en el que la *ousía* es aquello que el ente es *kath' autós*, por sí y no por otro. Y entonces es ciertamente la primera propiedad del ente, el cual tiene en sí su

justificación, o al menos dispone de la fuerza o *enérgeia* necesaria para alcanzarla, de modo que su insuficiencia bien puede ser entendida efectivamente como *dynamis*, como potencia. ¿Es, pues, Aristóteles el padre de todos los pelagianos, de los que piensan que disponen en sí mismos, ya sea sólo *in nuce*, de la fuerza que los redime de su propio límite que es la materia? Sería entonces también, interpretado por Schelling por ejemplo, el padre de todos los evolucionistas, que ven en la naturaleza la emergencia de un vector creciente de actividad cada vez más productiva y refleja, capaz de generar a partir de sí formas más y más complejas y organizadas, cada vez más productivas, hasta llegar desde la materia, primero a la vida, luego a la psique, y así hasta las formas más elevadas del espíritu. Sería por último el Estagirita, también el padrino de toda propuesta progresista, en la que vemos la historia como partera de un futuro siempre mejor, en el que el tiempo supera lo que él mismo tiene de límite.

2. El balance entre los dos extremos está en la posición de Tomás de Aquino. El ser es subsistir, de modo que se dice fundamentalmente según la categoría de la substancia. En esto no hay distancia alguna con Aristóteles. En cierto sentido podemos decir también que el ser es la primera propiedad del ente substancial, por tanto no es algo que el ente tenga *más allá* de sí. Como en Aristóteles, *horistón* es la substancia, no la idea. Sin embargo, dice el Aquinate también que el ser es en la substancia *aliquid receptum*, de tal forma que la substancia está en potencia respecto de un *actus essendi* que, entonces sí, de algún modo la trasciende. Esto da lugar a su teoría de la contingencia: el ser, aunque se diga categorialmente, no se sigue necesariamente de la categoría de substancia. Se trata de lo que los escolásticos denominan «distinción real» de esencia y existencia, por la que aquélla no dispone de ésta, no en el sentido de que la existencia se siga —como es evidente que no— de la comprensión de la esencia. Que el ente tenga la existencia en propiedad y que disponga reflexivamente de ella en el modo categorial de la substancia, no significa que substancia y ser sean absolutamente lo mismo. Sí, en el sentido de que ser, ser Sócrates y ser hombre, son la misma cosa. No, en el sentido de que de ser Sócrates y de ser hombre se siga la existencia necesariamente. La tesis es bastante débil. Significa que se puede ser «por sí», pero sin ser *absoluta e incondicionadamente*. En eso consiste la contingencia, que es entonces la posibilidad de no ser que afecta a todo ente finito.

3. Esta posibilidad de no ser que la contingencia implica, es más que una posibilidad lógica, y tiene que ver con lo que a lo largo de estas páginas hemos denominado inidentidad ontológica, identificándola



con la idea platónica de materia o la aristotélica de potencia. Las tres cosas (materialidad, potencialidad y contingencia del ente) significan lo mismo: que el ser se dice según la substancia, pero en los entes potenciales sólo hasta cierto punto; de modo que esa substancialidad es más bien el fin de un proceso de autosuperación, en el que se deja atrás la citada potencialidad, como lo que separa al ente de sí mismo. Pero si esto es así, podemos ahora concluir de forma sorprendente que lo que distingue al ente de su existencia, es lo mismo que lo distingue de su propia substancialidad. Por eso la contingencia, que resulta en el ente de ese límite (no-ser) que lo separa de sí mismo, también se supera conforme el ente realiza su actividad. La posibilidad de no ser, es mayor en un niño chico que en un adulto, por ejemplo. Y por lo mismo, el ser humano tiene mayor capacidad que cualquier otra especie de garantizarse los medios de la propia existencia, más allá de las determinadas condiciones ecológicas. Vive más incondicionadamente.

4. Por eso no deja de tener cierta razón Spinoza, cuando —en contra del planteamiento tomista— define la substancia como lo que tiene en sí el principio de su existencia y lo que es causa de sí misma. Porque subsistencia, de algún modo, excluye contingencia. Esta, si acaso, afecta a las modificaciones de la substancia, que son las cosas propiamente dichas, y sólo en la medida en que no conocemos su conexión necesaria con la substancia. La pregunta «por qué el ente y no más bien la nada», resulta de la limitación de nuestras ideas. Pero en sí mismo considerado, carece de sentido decir que pueda no ser lo que de hecho es. La peculiaridad de Aristóteles, expresada en términos spinozianos, es que las modificaciones de la substancia, los «estos» concretos, las cosas, serían ellas mismas substancias, a costa, eso sí, de admitir como su contradicción interna que sean finitas e infinitas a la vez, lo que quiere decir, contingentes y substanciales. La doctrina tomista de la distinción de substancia y ser, perfectamente acorde con la aristotélica de la potencialidad ontológica, es otra forma de expresar la misma contradicción.

#### SER PARA LA MUERTE

5. Pero lo que nos interesa aquí es poner de relieve, no la substancialidad sino la, en cierto sentido contrapuesta, contingencia del ente finito. Ocurriría entonces que la potencialidad sería un límite en último término insuperable (un anciano es al final más contingente que un niño), y la existencia algo de lo que definitivamente no podemos disponer. No somos señores de la vida y de la muerte. En la reflexión sobre nosotros mismos, en vez de auto-posesión, se

abriría el abismo (*Ab-grund*, en términos de Heidegger) de la nada; y la autenticidad de la conciencia, la posibilidad de totalizarla como autoconciencia, supondría reconocerla como «ser para la muerte», en una radical universalización de la citada contingencia. No hay término medio: la diferencia ontológica —que el ser no es un ente— se haría absoluta e insuperable. Esto es lo que significa existencialismo: que la existencia precede a la esencia (la potencia a la actividad), pero una existencia que flota entonces en «la insoportable levedad del ser». Y como aquel que descubre la absoluta insubstancialidad de lo real, el hombre es el animal que se puede, mejor se debe, suicidar.

#### LA MISMIDAD COMO «GRACIA», Y ENCARGO

6. Entre el substantialismo spinoziano y el existencialismo contemporáneo —sin olvidar que fácilmente uno puede disolverse en el otro— la propuesta que hago en estas páginas consiste en entender que el ser es algo *gratis datum*, esto es, la radical donación de nuestra mismidad, de aquello que nos hace ser por sí y no por otro. Supone esto admitir contradicciones: un subsistir contingente, una substancia accidental, una limitada infinitud, una relativa absoluta, una potencial actividad; y sobre todo, una «encargada» libertad. Como señala Kant: ser sí mismo, es para nosotros un deber. Y yo añado: más bien una gracia, en la que «sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto», no es la descripción de un futuro que se abre al otro lado de una tentación («¡seréis como dioses!»), sino efectivamente, en la forma de imperativo, la gracia misma de una vida superior en que nuestra misma existencia consiste.

#### GRACIA Y EMPOWERMENT

7. Frente al desfondamiento (*Ab-gründigkeit*) existencial heideggeriano, que termina en la *Gelassenheit* o el abandono, el concepto cristiano de creación, que ciertamente da lugar a la idea de contingencia como indisponibilidad del propio fundamento, no termina en una expropiación, sino justo al revés en un *empowerment* —¡me encanta esa palabra!— ontológico. Por eso, no estoy de acuerdo con la mística en que la aceptación del don de Dios sea abandono; ni que el plan universal de Dios sea pasivamente asumido por la materia como acción de un demiurgo externo. Con el don, que es mandato, viene la fuerza. Por eso podemos asumir aquí la doctrina aristotélica de la potencia, donde el límite finito es lo que siempre se supera y viene determinada por su perfección; de modo pues que el defecto es efectivamente la «potencia» de superarlo.

## § 154. Virtud

Repasando hasta aquí estas páginas observo que hemos llegado al final de un capítulo titulado *De Bono* sin hablar siquiera de la virtud. Extraño, porque parece que una ética no es sino un tratado de las virtudes necesarias para el desarrollo de nuestra naturaleza, como personas capaces de reflexión, y en el marco de nuestra convivencia con otros sujetos, que igual que nosotros son también capaces de determinar sus actos mediante una deliberación racional, que todos debemos poder compartir. Es una palabra que ha sido muy maltratada en nuestra tradición por lo que Nietzsche llamaba ácido moralínico, hasta el punto de hacerla sinónimo de lo antipático y poco atractivo, de lo débil. A *sensu contrario* recuerda a aquella canción de los Sirex: «¡que se mueran los feos!». El caso es que en el mundo antiguo la virtud es todo lo contrario: lo que hace a los hombres atractivos y poderosos, capaces de servir a la comunidad, mereciendo el honor de la *polis* y la grata complacencia de los dioses. En la *areté* se pone de manifiesto el ideal de la caballerosidad, de la *kalokagathía*, que hacía a los ciudadanos buenos y hermosos, repito, atractivos, diríamos hoy. Plásticamente la representa el *Doriforo* de Policleto, allí donde el bien es a la vez cualidad que se es y atributo en el que se está. Y es que efectivamente tenía que ver con la palestra, y con el ejercicio en el que los muchachos hacían de su cuerpo lo disponible para el juego y la lucha, y para las competiciones en las que se alcanzaba la gloria olímpica. También con el lenguaje, como habilidad de repetir como propios, con los poemas, las tradiciones de los antiguos, y de defender en la asamblea, en la deliberación común, el propio derecho y así la realización de lo justo. Por eso era la *areté* lo que luego los romanos llamaron *virtus*: la fuerza disponible, a mano, habitual, lograda por el ejercicio, y por la que el hombre podía proyectar eficazmente sus actos hacia la consecución de los fines de su naturaleza. Eso era pues la virtud: el dominio habitual de sí según la forma reflexiva, lógica y política, de nuestra naturaleza; y el medio entonces para lograr, en lo posible, y en la medida en que el azar y los dioses también lo permitiesen, ese parecido con ellos que entonces se entendía como felicidad.

1. No nos vamos a extender aquí en un tratado de las virtudes. Me limito a señalar algunos rasgos que me parecen importantes. En primer lugar, que la naturalidad es la forma de todas las virtudes, que responden pues a tendencias elementales de nuestra forma de ser. Pero unas tendencias muy curiosas, porque van en contra de la tendencia contraria en la que todo lo material tiende también a la desnaturalización, a la deformación, y en último término a disolver lo substancial en lo circunstancial y polvoriento, siguiendo, decimos ahora, la segunda ley de la termodinámica hacia el estado mortal de la entropía máxima. Por eso, si por un lado la virtud sigue a la ley de la naturaleza, por otro tiene también que apropiarse de ella, para conducirla a su mejor fin que es la forma. Ser virtuoso es ser «formal» y hacer —aún se utiliza la expresión en las culturas anglosajonas— lo que es «propio». Por ello, porque se trata de rescatar la actividad natural de su tendencia a la dispersión —a la superficialidad, podríamos decir también— para llevarla a su forma reflexiva y substancial, la virtud es el resultado de un esfuerzo, lógico en el sentido de unificador, y activo en el de superar los límites potenciales de esa naturaleza. La virtud es el resultado en forma de hábito, de disposición hacia lo mejor de nosotros mismos, del constante esfuerzo por hacernos «dueños de la situación», de reflejar en lo que hacemos aquello que fundamentalmente somos.

VIRTUD: COSTUMBRE DE SER NOSOTROS MISMOS

2. Las plantas y los animales alcanzan, o no, el fin de su naturaleza de forma inmediata, o mejor por medio de su propia dinámica vital, que va guiada por tropismos e instintos. Eso sí, esa inmediatez dinámica hace que la plenitud formal se logre por la vía mimética de adaptación al medio. Ligeras variaciones ambientales pueden provocar colapsos de especies enteras, y por supuesto de los individuos cuya supervivencia es subsidiaria a la de la masa estadística de dichas especies. El desarrollo hasta niveles de autoconciencia de las formas reflexivas de lo vital, introduce, por así decir, un bucle deliberativo entre la actividad y su fin, o lo que es lo mismo entre la vida y su logro. Las cosas no nos salen bien (o mal) automáticamente, dentro de los estrechos márgenes de lo instintivamente determinado, sino como resultado de un proyecto que parte de la reflexión misma y en el que los medios para la consecución de los fines naturales son variados y susceptibles de elecciones alternativas. Es cierto que de este modo las estrategias vitales se hacen mucho más variadas, mucho más independientes de la mimesis ambiental, y por tanto capaces de superar la penuria y la precariedad

que impone el citado ajuste medio-ambiental. Una estrategia vital deliberativa, que parte de la reflexión, multiplica las posibilidades de éxito. Y de ello da testimonio la historia de la especie humana, desde que el hombre pasó de ser una especie más en ese conjunto ecológico, a crecer, multiplicarse y dominar la tierra. Fue el paso de la ecología a la cultura. Sólo que en esa multiplicación de sus posibilidades y en la desautomatización de sus decisiones vitales, el hombre en el ejercicio de su nueva libertad se enfrenta a la posibilidad del error práctico acerca de su propia existencia. De este modo, el posible fracaso de sus opciones vitales se convierte para él en culpa. El sujeto humano «se la juega» en sus decisiones, y no de un modo externo como ocurre en el entorno natural, sino de forma que ese riesgo tiene que ser apropiado y convertido en el punto de partida de la misma estrategia vital. Es ahí donde incide la deliberación como reflexión práctica para el ajuste de los medios a los fines; en un horizonte de exposición al colapso de la última posibilidad de ser nosotros mismos, o «perdernos». Y aquí entra la retórica existencialista: se trata de una exposición a la nada, en la que estamos condenados a elegir y ser libres, para poder ser lo que somos (de nuevo Hamlet) siempre en un horizonte de angustia vital. Ahora, este sinvivir de la constante *Entschlossenheit*, en la decisión de la autenticidad, es agotador; hazaña a la altura sólo de un existencialista parisino de los 50, oscilando en la náusea entre la creatividad artística, la inutilidad social, y el suicidio. Y es por eso que necesitamos las virtudes. A falta de automatismos vitales, los seres racionales podemos acumular nuestros repetidos y parciales logros, nuestra experiencia existencial, en la forma de hábitos desde los cuales podemos prescindir de una deliberación *ex nihilo*. La virtud es la costumbre de ser nosotros mismos, que nos facilita la realización de aquellos actos que conducen a la plenitud de nuestra naturaleza. Es pues la forma racional y reflexiva del instinto; el camino más corto hacia una mismidad no angustiosa.

#### VIRTUD Y COSTUMBRE SOCIAL

3. Es evidente, por otra parte, que estos hábitos que resultan de la repetición de actos exitosos, no se decantan, por así decir, sólo en las formas individuales de la autoconciencia, sino que cobran consistencia histórica, transmisible como tradición, en la forma de costumbres sociales. De ahí que los griegos, y los victorianos decimonónicos, tengan serias dificultades en distinguir la virtud de las buenas costumbres (ninguna necesidad) y de las convenciones sociales (más problemático). Es problemático, porque de esta forma la eticidad tiende a convertirse de nuevo en un complejo medioambien-

tal, que exige otra vez el ajuste mimético. Estamos obligados a reconocernos, no en la forma natural, sino en la reproducción impersonal, no libre, de nosotros mismos; en la imagen genérica de lo adecuado, mediante la que una cultura garantiza las condiciones de su viabilidad. Ser persona, una buena persona, es parecerse al standard de humanidad socialmente definido y sostenible. Lo contrario es la extra-vagancia.

## INCONFORMISMO Y CRÍTICA DE LA MORAL

4. De ahí la necesidad que plantean culturas hiper-desarrolladas de reprivatizar la eticidad, en un nuevo bucle reflexivo, que se muestra como inconformismo y como crítica de la «moral». (Necesidad que es posibilidad precisamente sólo en esas culturas sofisticadas, que pueden asumir como valor la marginalidad y la extravagancia, porque, como señala Durkheim, han superado el nivel de solidaridad mecánica de las culturas primitivas, que no permiten la más mínima holgura entre el bien moral y la exigencia social.) Desde este planteamiento Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, denuncia la cultura como inmoral, como excrecencia de hábitos postizos e hipócritas (era la época de pelucas y miriñaques), que sacrifican la plenitud natural de nuestra existencia y nuestra mismidad en el altar del triunfo social. A la contra de ello, la virtud se hace primero, como hemos dicho, socialmente extravagante, a fin de recuperar los valores de naturalidad, espontaneidad y autenticidad. Para a continuación, ganado el punto de apoyo fuera de la convención social, convertirse en revolucionaria, exigiendo (exigencia que se convirtió en moda) la trasmutación de todos los valores, desde el ajuste social a la expresividad subjetiva. El desmelenado héroe revolucionario, pero también el *dandy* primero, y el desaliñado bohemio después, se convirtieron en los paradigmas visuales de la nueva ética romántica, que alcanza con Nietzsche la hipertrofia transgresora de una moral de artistas. Naturalmente, desde la marginalidad, cada voluntad tiene entonces de nuevo que reinventarse a sí misma, definir desde la autenticidad todos sus valores. Y así volvemos a empezar: la idea de virtud se hace despreciable, la humanidad producto de diseño y novedad; y de la buhardilla bohemia, cansado de ser tan imaginativo como inútil, el hombre contemporáneo descendió al angustioso semisótano del tugurio existencialista.

## SIN TRADICIÓN LA VIRTUD SE HACE BRUTAL

5. La moral es el proyecto reflexivo de síntesis entre mismidad y naturaleza. Y la virtud es el hábito, conseguido en la práctica desde múltiples puntos de vista, de lograr esa síntesis; o la disposición a

realizar actos que conducen a esa síntesis reflexiva, en la que realizamos libremente, por nosotros mismos, los fines de nuestra naturaleza. Pues bien, parece razonable decir que en la medida en que esa praxis tiene un carácter personal, la virtud es un hábito psicológicamente asentado. Pero qué duda cabe que esa praxis tiene también un carácter social, y tiene que ver con experiencias acumuladas en el tiempo en la memoria compartida de una comunidad, acerca de lo que es bueno y es malo. Las virtudes adquieren entonces la forma de tradiciones: de enterrar a los muertos, o cremarlos; de guardar, y cómo, la fidelidad en el matrimonio; de salvaguardar los contratos, y de respetar, y en qué medida, la propiedad ajena, etc. De este modo, a la mediación entre mismidad y naturaleza se añade ahora como tercer término la tradición o cultura; de modo que la síntesis moral requiere de tres puntos de apoyo, que imponen una triple exigencia: de espontaneidad natural, de autenticidad reflexiva, y de reconocimiento y estabilidad sociales, o si queremos de tradicional honorabilidad. Sin reflexión crítica y sin naturalidad, la virtud se hace artificiosa y fácilmente hipócrita. Sin tradición y reflexión personalizada, la virtud en su pura espontaneidad —la sinceridad, por ejemplo— se hace brutal. Y más allá de lo convenido y sin respeto a lo natural, la supuesta virtud se convierte en suficiente y arbitraria. Podemos, pues, concluir que la virtud está en el término medio entre los desequilibrios a los que nos conduciría una apasionada y descontrolada búsqueda del bien, a cualquier precio y sin respeto a la circunstancialidad empírica, y por tanto histórica, de nuestra libre autodeterminación.





## VI. DE PULCHRO

### *Ideal y sensibilidad*

#### § 155. El bien y la belleza

La escisión que en cada cosa impone el límite de su finitud entre su realidad y el bien o fin de su proceso natural, supone una segunda escisión entre el bien como forma de las formas en un sentido intelectual, y el bien como forma de las formas en su sentido sensible. Decimos forma de formas (*forma formarum*), porque el bien es la idea de todas las ideas, o como más tarde dirán los escolásticos una determinación trascendental, que trasciende todas las categorías. Y diferenciamos entre un sentido intelectual y otro sensible, porque en un caso se trata de una idea o concepto accesible al entendimiento, y en el otro de una presencia inmediata sensiblemente dada. Llamamos a la primera el bien propiamente dicho, y a la segunda belleza. Así, por ejemplo, lo que es un buen caballo sólo lo *saben* los entendidos, pero lo *ve* cualquiera. Porque el bien se presenta sensiblemente como belleza, y la belleza es la forma con que se imponen las formas a los sentidos.

#### LA BELLEZA ES PRESENCIA SENSIBLE DE LA IDEA

1. El bien es la *entelékheia*, la posesión del fin, de forma que el bien es para cada cosa la realización de su forma propia, a los distintos niveles en que esa realización se puede dar. Pero mejor matizamos, porque esa realización se da en la forma de movimiento, ya que parte de una potencia o inidentidad formal. Y ahora ese movimiento lo podemos considerar como lo que todavía no ha alcanzado el fin, de modo que su perfección está aún fuera de él. Y eso es el bien propiamente dicho. O como lo que ya lo ha alcanzado. Pues bien, ese bien que por así decir se realiza sólo dinámicamente, la *entelékheia* que llega a ser *en* la potencia o imperfectamente; dicho de otra forma, la realización *material* de la forma: eso es la belleza. Es la presencia material o sensible de la idea.

#### BELLEZA Y CLASICISMO

2. En tanto que esa *entelékheia* o idealidad es forma, la belleza es la presencia material del género. Y entonces la belleza, aunque sin dejar de ser representación sensible, incluso algo corporal, tiene

algo de abstracto: es la realización sensible de lo universal. La belleza es entonces materialización de lo ideal e inmaterial. Esto da lugar al canon clásico, tal y como lo materializa por ejemplo el *Doríforo* de Policleto; que no es un hombre concreto, sino la representación sensible de un paradigma universal. El humanismo es un ideal en el mundo antiguo, es el bien de la especie humana, tal y como se plantea ética o políticamente. Pero en tanto que muy especialmente la cultura griega logra su representación, ese ideal se realiza aquí y ahora como forma corporalizada, y como medida plástica del citado ideal. De modo que ese aquí y ahora es a la vez en cierta medida eterno. Grecia representa la humanidad plásticamente lograda, y por eso es un cénit de la representación, que nunca antes se alcanzó y desde el cual desde entonces sólo venimos decayendo. Es la irrepetible presencia de lo eterno en el tiempo, y por eso es también el modelo insuperable de belleza. Interpretar esto como una tiranía etnocéntrica, son ganas de no entender cómo, ante el arte clásico, siente lo mismo un chino que un indio sioux: la representación adecuada de lo que cada uno de ellos en su forma es. La cultura china, en su sofisticación, o la sioux en su natural elementalidad, tendrá otras características o aspectos en muchos sentidos admirables, pero la representación plástica del ideal abstracto es, ya para siempre, lo diferencialmente griego. Desde entonces, renacimiento es volver con ellos. Mas tiene inconvenientes: ser feo en Grecia debía ser muy duro, como carecer de oído musical en la Alemania romántica, o efectivamente no poder montar a caballo en las praderas americanas.

3. Por otra parte, el clasicismo tiene inconvenientes también en el ámbito estético. La materialización de la forma se realiza genéricamente, de forma platónica, de modo que tiene lugar una desindividualización del paradigma. Por eso el artista actúa demiúrgicamente, desde fuera, imponiendo sobre la materia la dictadura de un modelo ideal. Pero esto tiene costes, en la medida en que la *entelékheia*, como hemos visto, no es sólo forma abstracta, sino, más originalmente, actividad substancial; y esta identidad activa del sujeto, se pierde en una representación canónica. La belleza se hace entonces, en su universalidad dessubstancializada —el *Doríforo* es «nadie»—, apolínea; lo que es una forma simpática de decir «pétreo», inexpresiva y fría. Incluso en las artes dramáticas se representa una humanidad abstracta, en efecto por medio de «personas» que son máscaras indiferentes.

4. Si la *entelékheia* además de forma es substancia y *hypokeimenon*, la belleza tiene que ser también presencia dinámica de esa identidad activa en la representación sensible. Frente al clasicismo apolíneo, la belleza tiene entonces esencialmente que ver con la expresión, que ocurre allí donde la diversidad empírica se hace significativa; donde la accidentalidad pone de manifiesto la substancia; donde la superficie exterior saca a flote, aflora, un fondo interior. La belleza se hace entonces romántica, y desplaza el centro de gravedad de la representación: desde la universalidad al movimiento, que es dominio de la actividad reflexiva sobre la diversidad física; y sobre todo desde el cuerpo, que era imagen clásica de lo divino, al rostro que es el espejo del alma y signo del espíritu. La antropología pasa de la teo- a la bio-grafía. Y así las artes plásticas, medio expresivo del clasicismo, se ven sustituidas por la novela, que en alemán se dice *Roman*, de donde viene *romantisch*. La belleza se ha hecho novelesca; y si plástica, mejor retrato. Porque lo esencial es más subjetivo que formal, lo que viene del fondo, más que lo que está en el cielo; lo empíreo se sustituye por lo telúrico.

## GRACIA ROMÁNTICA O ESPÍRITU DE LA TRAGEDIA

5. En un curioso intento de atribuir a los griegos su propia concepción, Friedrich Schlegel dice que la esencia del clasicismo, y de la belleza y el arte en general, es la gracia, que él, siguiendo a Schiller, entiende como síntesis de forma y libertad. Lo que traducido a nuestros conceptos ontológicos podríamos denominar también como la síntesis dinámica de forma y substancia, o como expresión material de la mismidad subjetiva. Mas con ello Schlegel caracteriza más bien a su propia concepción romántica. Y no deja de ser voluntariosa la caracterización como «graciosa» de la estética clásica. De hecho, creo que en la cultura griega, forma y actividad individual se dan más como conflicto que como síntesis. En el ámbito político, por ejemplo. También precisamente en la disputa entre idealismo platónico y substancialismo aristotélico; y, cómo no, en la tensión estética entre el principio clásico apolíneo ya descrito, y la no menos griega desmesura dionisiaca. Y no hay síntesis, ni resulta esa tensión en algo gracioso, sino que constituye más bien, como mejor lo entiende Nietzsche, la esencia de la tragedia. Dice que la forma apolínea es el refugio en el que una desmedida vitalidad dionisiaca intenta salvarse de sí misma, intento destinado irremisiblemente al fracaso, porque esa vitalidad no es otra cosa que el infinito afán de novedad que se mantiene en marcha sólo destrozando sus anterior-

res productos. El quietismo clásico es consecuencia del miedo pánico que tiene de sí misma una insaciable creatividad. Por eso la libertad griega sólo es posible como asunción de un destino trágico necesariamente autodestructivo, esto es, que construye devorando su propia individualidad.

## § 156. ¿Es Dios bello?

Según el general planteamiento escolástico, las determinaciones trascendentales lo son del ente en cuanto tal y competen por tanto originalmente a Dios como *Summum Ens*. De modo que Él sería en grado sumo bueno, verdadero y bello. Sin embargo, yo matizaría, porque la belleza tiene esencialmente que ver con el límite de la finitud. Como hemos señalado, esa belleza es el modo sensible de presencia del bien. Por ello, tendría el mismo sentido decir que Dios es bello como decir que hay una adecuada imagen sensible de la divinidad. Ahora bien, es cierto que Dios está presente en la naturaleza como su origen y fin; que Dios es el Bien supremo, como último fin al que todo movimiento natural tiende. Y esa presencia, que es sensible según el modo finito de las cosas, constituye en ellas la belleza. Dios no es bello, pero la belleza es el modo natural de su presencia en las cosas, según la forma de cada una. Es el modo en el que, realizando esa perfección formal, como un buen caballo por ejemplo, las cosas «se parecen» a lo divino.

### LA PRESENCIA DEL PRINCIPIO AUSENTE

1. Frente al «presencialismo» heideggeriano, para quien el ser es *Anwesenheit* en la inmediatez histórica del *Ereignis*, del acontecimiento, la tradición filosófica es dialéctica o discursiva, de modo que el «acceso al ser», sea lo que sea que ello signifique, se produce partiendo de un momento de negatividad y de modo que ese camino deja atrás precisamente esa región de lo inmediato. Hay muchas figuras que repiten este planteamiento «exótico» (que viene de «Éxodo», que significa la partida o puesta en camino), a saber, de una filo-sofía que, en efecto, resulta ser esencialmente y contra todo inmediatismo presencialista, «meta-física». El principio es siempre un «más allá». Sin embargo, esa ruptura, y el *horismós* que la representa, no es absoluta, sino un límite, que, por un lado toda realidad trasciende, y por otro en el que toda principialidad se muestra. Aparece así la idea de una luz en medio de las tinieblas, que es el signo bíblico del Mesías o Emmanuel, del Dios presente.

Se trata ahora de un Éxodo al revés: el hombre se va, y es Dios el que vuelve. Ascender y descender, valen aquí también como verbos. Esa presencia del principio ausente, como aquello que despierta en nosotros el amor y recuerdo de la principialidad perdida, es, dice Platón en el Fedro, la belleza. Por eso artistas y filósofos están condenados a no entenderse: recorren el mismo camino en dirección contraria. La estética es una contra-meta-física.

EL «REINO DE LA NOCHE»

2. Propongo una variante del cuento platónico de la caverna. Debo decir que nunca he entendido porque hay dos fuentes de luz: la del sol, que muestra el verdadero aspecto o idea de las cosas, pero de la que nuestro ojo es incapaz; y otra artificial para dentro de la caverna, que es la que crea las sombras de esas mismas cosas, que es lo que nosotros percibimos. De algún modo la fuente de la luz tendría siempre que ser la original, en último término la del sol. Podríamos entonces decir que vemos las cosas como sombras, pero no directamente, sino a la luz indirecta de un reflejo, quizás entonces a la luz de la luna, que nos trasmite tenue la luz del sol. Novalis habla misteriosamente del «reino de la noche» como el ámbito natural del espíritu, en el que nos liberamos de la falsa luz del día (la de un sol presente, insolente y obvio). La belleza sería el aspecto de las cosas a esa luz de luna, que es a la vez oscuridad y presencia de un sol misterioso y ausente. La noche desenmascara como falso, el falso día cuya luz se puso: el de las imágenes sensibles. Y anuncia la nueva aurora. El espíritu es la balanza entre dos luces, la sensible y la inteligible; y es el órgano que percibe la presencia en las cosas de su principio y fin. Eso, luz de luna, entre el falso y el verdadero día, es la belleza.

LA LUZ QUE BRILLA EN LAS TINIEBLAS

3. Por eso decimos que la belleza no es algo de Dios, sino más bien la luz que brilla en las tinieblas. Es el consuelo que un Dios ausente deja como huella de sí en su obra, como promesa de su vuelta y de la culminación de esa tarea.

## § 157. Sentido lógico de la belleza

La belleza es la manifestación sensible de una identidad ideal, una manifestación plural de la unidad, es decir, tiene un sentido lógico o significativo. Por eso, por ejemplo, podemos usar la expresión «me dice algo», como sinónimo de «gustar» o «atraer». Ser bello, expresivo y tener sentido, significan lo mismo. Una vez más con una diferencia de matiz, porque la elaboración reflexiva

se explicita más o menos, y la belleza está más bien por el lado de la multiplicidad expresiva y no de la identidad expresada. Por eso nos gustan las cosas antes de entenderlas, y la belleza es un enigma antes de ser lógica. Pero la simple existencia de la belleza o de la percepción estética revela incoativamente un sentido y es ella misma lógica.

LA BELLEZA: CONSUELO DE LOS PERDIDOS

1. Los clásicos platónicos hablan de *splendor veri* como lo característico de la belleza. Podríamos traducirlo como que lo bello es refulgente imagen de lo verdadero. Eso, muy cursi. Según esto la verdad tendría tres formas de darse. Una sería en sí misma, como síntesis o adecuación de lo que es y lo conocido, de pensar y ser; o como se expresa Hegel, como reflexión de la Esencia en el Concepto, o Idea. Sería —así lo hemos llamado aquí— el Juicio Final, pero que no es propiamente un juicio, sino algo así como el mundo como Dios lo conoce en sí mismo. Eso sí que es luz. La otra forma de darse la verdad sería la filosófica, o propiamente discursiva, porque en ella no se da la transparencia de la esencia en el concepto, al menos no como Idea, sino más bien como un ideal que se presupone y se busca, pero desde el que todos los discursos son insuficientes; son juicios que dicen el ser, siempre recortado contra un límite interno de no-ser, ya incluido en su misma forma predicativa. La verdad es entonces, más bien, el punto de apoyo para una crítica de los discursos; algo así como el Absoluto desde el que éstos son relativos. Es el referente de una ciencia, que se da siempre en estado de revisión, en constante contraste con unos hechos que, al menos potencialmente, la falsifican; y en el contraste de los mismos discursos en su pluralidad, que se limitan unos a otros, y que tienen entonces la forma de la discusión. De ella, ya se sabe, nunca sale la luz, sino, como en las conferencias internacionales, soluciones en las que, hartos de café, bien avanzada la madrugada, todos los delegados pierden algo en los acuerdos. Pero hay un tercer modo de presencia lógica, en el que la forma, sin recoger su identidad en una reflexión expresa, se da por así decir diluida en la diversidad material. Esta se hace expresiva, en ese sentido lógica, pero sin que sepamos propiamente de qué, porque la reflexión no se explicita. El Doríforo nos dice algo del hombre, ¿pero qué? ¿Qué es lo que nos dice *El Quijote*? Lo que significan no está dado, permite múltiples lecturas, en cualquier caso no termina de ser dicho. Bien, admitamos que significan algo, por tanto que se refieren a la verdad; y que esa referencia significativa en cosas y obras constituye su belleza. Pero de refulgente no hay aquí nada. Por qué entonces, de forma

no tan pretenciosa, en vez de *splendor veri*, no hablamos del eco lejano de un sentido olvidado, o algo así. Porque en cosas de estética, si hay algo seguro, es que la claridad y el fulgor son escasos, y que esa belleza parece, mejor, consuelo de los perdidos.

#### ANALFABETOS Y MANUSCRITOS MINIADOS

2. Frente al sinsentido griego de una naturaleza universalmente recurrente en el eterno ciclo de la generación y la corrupción (sinsentido porque no va a ningún sitio), los cristianos medievales gustan de entender la naturaleza como una obra lógica, más explícitamente, como un libro, en el que Dios se revela a todos los hombres; y en el que por tanto se pone de manifiesto un sentido universal, la verdad de todas las cosas. No sólo a los creyentes, sino a todos los hombres capaces de reflexión lógica, es decir, de ver en las imágenes signos de una totalidad reflexionante. Dios se explicaría en la naturaleza, ¡como un libro abierto! El símil natural-literario está muy bien, sobre todo habida cuenta de que ese cristiano medieval muy probablemente... ¡era analfabeto! Por eso, como en esos maravillosos manuscritos miniados, su alma infantil y reverente, sólo puede decir: ¡qué bonito! Y así un poco somos todos.

### § 158. La belleza como engaño

La belleza es la presencia sensible de lo absoluto. Por ejemplo de la humanidad en el cuerpo, del fútbol en una jugada, de la virtud en un gesto, etc. Cuando lo particular refleja lo general, lo sensible la idea, la superficie el fondo, el cuerpo el alma: percibimos esa relación refleja como belleza. Pero mientras que en el caso del bien esa relación tiene que hacerse de algún modo explícita, en el caso de la belleza, la reflexión queda implícita, por así decir por el lado externo y de la multiplicidad. De este modo, la belleza, que como vio Platón es un estímulo que despierta en la voluntad el afán por lo ideal y absoluto, tiende a ser percibida como confusa absolutización de lo relativo. Por ejemplo cuando confundimos la belleza con el simple aspecto corporal, con la superficie sensible y cosmética, cuando precisamente no hay más belleza, incluso en el rostro, en las manos, en la danza, que hacer del cuerpo expresión del espíritu. La belleza, por ello, fácilmente se convierte en tentación, que desvía a la voluntad del bien que busca, sobre todo cuando nos hace erróneamente ver que es inmediatamente accesible y asible lo que más bien se logra tras

arduo esfuerzo. Esto ocurre especialmente en el caso de la comunicación personal.

BELLEZA Y GLAMOUR

1. Hay una tendencia de la belleza a la superficie, a hacer accesible el fondo de las cosas. La belleza busca el foco, la luz, la visibilidad. Hay rostros y cuerpos que van diciendo: «hazme una foto»; y paisajes que piden ser pintados. Quizás llamamos a eso *glamour*, que sería algo así como la atracción de las imágenes, en un doble sentido, del ojo a la belleza, pero también de la belleza al ojo. ¿Es tan extraño que en este mundo de imagen y sonido, que vive en la piel, la superficialidad sea como una segunda naturaleza? Es así como la belleza se hace mentira, y al final, por lo mismo, el *glamour* aburrida repetición de lo banal. Y es que la belleza se traiciona a sí misma cuando pierde su fondo.

PLÁSTICO FINO

2. Pero la belleza es apofántica y reveladora; y aunque «pueda» ser falsa, como toda manifestación, quiere ser verdadera. La mentira, seductora en sentido inmoral, es la perversión de la belleza. Y por ello el así confundido, se siente especialmente traicionado, cuando descubre: que la piel es de muñeca (*plástico fino*), que detrás de la superficie no hay nada, que la promesa de la belleza no guardaba ningún misterio.

## § 159. El arte como expresión del absoluto

Siguiendo la tendencia romántica al protagonismo estético, Hegel atribuye al arte, junto a la religión y la filosofía, el privilegio de ser manifestaciones adecuadas del Espíritu, y precisamente de Aquel que ha explicitado su reflexión como absoluto. Arte, religión y filosofía son formas de hacerse verdadero lo divino. El arte adquiere entonces, frente al anterior servilismo menestral de lo que sólo atendía a lo sensible, la dignidad pontifical de ser intermediación entre el Absoluto y su historia; incluso, como poesía, profecía de destinos sólo anunciados. Y ello de tal forma que, frente a sacerdotes que identifican lo absoluto y a filósofos que pretenden hacer explícita esa reflexión, les cabe la responsabilidad de hacer popular y accesible aquello que proclaman. Los artistas son como los ángeles (enviados) que anuncian la Buena Nueva... a los pastores, probablemente cantando. Con un coste, que es vulgarizar cuando divulgan; de modo que lo absoluto pierde su sustantividad y se hace adjetivo. Los artistas saben



tanto menos de *Dios* cuanto más hablan de lo *divino*. Es un problema interesante.

GOETHE Y EL NEO-PAGANISMO

1. En el mundo romántico, la quintaesencia del artista la representa Goethe. Él al menos, más incluso que Schiller, se dejó querer como tal. Es, se podría decir, el sumo sacerdote de la belleza pura. Y escribe, ciertamente, con el adjetivo «divino» siempre en la punta de la pluma. Sin embargo, hay pocos autores menos «religiosos» que él. La trascendencia es en su obra poética, más un aura que la referencia a un más allá que estuviese separado de ella por un límite. Y entonces no es exagerado decir que, en ese hacer accesible, casi fácil, lo absoluto, su poesía representa un neo-paganismo.

EL ECO DE UN DIOS PERDIDO

2. ¿Está todo lleno de dioses, hasta la cocina, como decía Heráclito? Lo corrobora Teresa de Jesús, diciendo que Dios anda entre pucheros. También el Padre Escrivá, que busca la santidad en la vida ordinaria. Se tratará quizás de un Dios dis-traído, di-vertido en las cosas. Sólo que ese Dios, fuera del ámbito sagrado, se hace quizás bien fácil de olvidar, tanto más cuanto esa diversión oculta su presencia entre las cosas. El eco o el aura de un Dios perdido es la belleza, y los artistas, incluso cuando quieren ser paganos, son los que dejan en sus obras monumentos para su recuerdo.

## § 160. Arte y moralidad

Parece, pues, sólo natural que el arte tenga que ver con la moral, al menos tanto como la belleza con el bien. Pero *relative tantum*. Porque al ser lo bello la presencia sensible y material de la forma (y en consecuencia del fin y del bien), tiene en sí su propia contradicción o límite. No sólo entonces lo bello, que es manifestación de la verdad, es a la vez engañoso; también, como hemos visto, siendo reflejo del bien, es seductor. Ya lo vamos repitiendo: toda belleza tiene un punto de tentación y maldad; por lo mismo que un defecto precisamente abre el ámbito de lo infinito al que la belleza debe remitir. Por eso el arte, como representación de la belleza, se mueve en el medio del claroscuro, y refleja lo absoluto, lo sagrado incluso, en el contraste y la distorsión. Como la luz precisa de la sombra para que pueda ser vista. Otra cosa, sería una deslumbrante y a la vez repulsiva ideación del bien, un «pastelito», en contraposición con la forma

«contraria» que tiene por ejemplo Shakespeare de representar esa idealidad.

LA PERFECCIÓN NO ES ELEGANTE

1. Antiguamente usaban las mujeres lunares para el maquillaje: una mancha resaltaba la tersura y limpieza de la piel. Menos sutiles, los hombres presumían de cicatrices que les cruzaban el rostro. En algunas asociaciones estudiantiles de *Schlagenden* (esgrima) en Alemania se las hacían adrede. Y *Beau Brummel*, tenía un *valet* de su talla, al que hacía desgastar sus trajes de modo que él no tuviese que estrenarlos. La perfección no es pues elegante. La belleza muestra lo absoluto en la imperfección material, por tanto en la forma de una cierta evocación, remitiendo a algo que la trasciende. Incluso la ruptura, el desgarro, se hacen significativos, de algo que siempre está más allá. Toda belleza requiere de una cierta dosis interna de fealdad: lo bello suele estar reñido con lo bonito.

BELLEZA Y VIRTUD, UNA RELACIÓN DIFÍCIL

2. En la medida en que la belleza implica el límite interno de la materialidad, belleza y virtud tienen una relación difícil. Por un lado, es evidente que el mal es feo, que no «está bonito». También que la belleza se hace a la postre repulsiva, traicionera y contradictoria consigo misma, allí donde, en vez de ser presencia sensible del bien, es atractiva tapadera de la mala voluntad. Pero es cierto, por otra parte, que la belleza tampoco es la forma de la virtud fácil e inocente, y tiene entonces más que ver con el esfuerzo por conseguirla que parte del defecto y no pocas veces del pecado. Bella es sobre todo la lucha de la vida contra sus límites, también morales, allí donde esa lucha ha sido trabajo y esfuerzo. Esta es quizás la belleza que muestran los rostros de los viejos, o las botas de Van Gogh. El arte no es entonces clasicismo.

DE LA VENUS DE MILO AL GRITO DE MUNCH

3. El romanticismo, más que equilibrio clásico, quiere ser expresión de la fractura que separa a lo real de lo ideal, que es también, a lo real de sí mismo. La Venus de Milo, o las ruinas a la luz de luna, se convierten en paradigmas estéticos. Sin embargo, las vanguardias, más allá de las fracturas, quieren hacerse reflejos de desgarros e inidentidades que constituyen un horizonte de angustia insuperable. El arte se hace entonces portavoz del sinsentido, sin buscar siquiera el consuelo que da la nobleza en la tragedia. En esta expresividad el arte rompe su conexión con una belleza que resulta encubrimiento, allí donde siempre promete, bien que sea de lejos, reconciliación y armonía. *El Grito* de Munch y el *Guernica* de Picasso

son ahora los modelos de un arte que entendería como traición la hermosura.

## § 161. Belleza, utilidad, naturalidad

Sabemos que hay dos tipos de bienes. Hay cosas que son buenas en el contexto de una acción práctica que pretende otra cosa distinta. Eso es la utilidad. Por el contrario, llamamos a otras cosas buenas por sí mismas, y en este caso su valor es reflejo de su carácter absoluto y substancial. Es bueno lo que es por sí. Pues bien, la belleza como manifestación sensible de la forma substancial es reflejo de lo que por sí mismo es activo, y tiene entonces en la naturaleza su lugar propio. La belleza es lo que la naturaleza «da de sí», como aquello que tiene valor en sí mismo, con independencia de toda utilidad. La belleza es un lujo, o eso inútil a lo que las cosas tienen derecho en tanto que son substancia y como tales se manifiestan y exteriorizan. Por eso Schiller, siguiendo a Kant, reconoce la libertad como carácter esencial de la belleza, que es manifestación sensible y libre de la forma. Y esa libertad, reproduciendo gratuitamente lo que la naturaleza hace por necesidad, es la que precisamente refleja la obra de arte.

### BELLEZA KATA TECHNÉ

1. Tampoco hay que exagerar. La belleza es la transparencia en la imagen de un logos, que puede ser interno y desplegarse de forma natural como reflejo externo de la substancialidad. La belleza pone así de manifiesto una libertad interior que denominamos espontaneidad, y que es la propia de un pájaro volando, de un pez nadando, o de un caballo galopando por la pradera. Pero ese logos puede ser también *kata tekhné*, como manifestación de un poder exterior que conforma la materia en un designio que le impone fines externos. El ornamento se convierte entonces en un delito, y la belleza se hace expresión de una racionalidad funcional, tal y como la expresa un rascacielos de Mies van der Roe. Es el origen del arte como diseño industrial. *En sí mismo considerado*, pocas cosas hay más feas que un acorazado *Dreadnought*, o que un actual coche F1, todo él dedicado a convertir combustible en velocidad, sin más concesión a lo visual que los chillones colores de la publicidad. Y sin embargo, desde el punto de vista de su función, son triunfos de la forma dinámica y del propósito sobre la materia, y eso es ciertamente belleza industrial. Como lo era —decían los bilbaínos— la ría

del Nervión («no hay en el mundo / puente colgante / más elegante / que el de Bilbao»), infinitamente superior como expresión de la voluntad creadora, más bello, insistían desde el Bocho, que San Sebastián, que al final no era más que una bonita playa con casas. Aunque quizás hay que ser Monet para ver la belleza de una apesotosa y turbia estación de ferrocarril de 1877.

2. También hay funcionalidad en la estética natural, que responde a la organización corporal desde un principio teleológico. Un buitre es feísimo hasta que se pone a volar, y se muestra como lo que es: junto a la cigüeña, el más perfecto ente volador que ha producido... ¿quién? En cualquier caso, hermoso es aquí lo mismo que «bien hecho». No es extraño que los medievales, y más acá, viesen una y otra vez en la belleza natural la manifestación de un omnipotente designio.

#### BELLEZA Y EROTISMO

3. Otra cuestión fascinante es la de la belleza corporal humana, diferenciada según géneros, esto es, la cuestión del atractivo sexual, de modo muy especial porque desencadena en nosotros el igualmente fascinante sentimiento del amor. El amor, dice Platón, es el deseo de engendrar en la belleza, según el cuerpo y según el alma. ¿Qué es esta belleza, y en qué sentido es el referente del deseo de engendrar? Sócrates, que, por los testimonios dispersos que tenemos de él, no debía ser, al menos en público, un entusiasta del sexo, enseguida habla de cómo la contemplación de los bellos cuerpos le lleva a recordar la perfección de las ideas y a generar bellos discursos. Bien, pero en general, y sin que sea óbice para la creatividad literaria, el deseo que despierta en las personas normales la belleza masculina o femenina, es otro, más perentorio y biológico, de ayuntamiento corporal. Semejante actividad, el «acto» por antonomasia, tiene en sí misma una satisfacción inmediata, que desligada de su fin natural puede tener una dimensión comunicativa o simplemente «lúdica», pero que tiene un sentido primariamente biológico relacionado con la procreación y la perpetuación de la especie. Ese deseo de engendrar, bien parece un deseo de reproducir, a saber, el género y, de algún misterioso modo, la propia mismidad. Pero entonces, la belleza tiene aquí mucho que ver con esa presencia sensible del citado género de modo tal que se haga también manifiesta la salud reproductiva. Desde el punto de vista masculino, lo que despierta el eros viene asociado a la juventud, al pecho y a unas caderas que hagan prever una eficiencia procreadora, junto a la agilidad física que requiere seguir a la horda con una cría al cuadril. Y desde el femenino, a la fortaleza física y la agresividad necesaria

para garantizar la supervivencia propia y de la prole en condiciones de brutal escasez de proteínas. Luego vendrán otras consideraciones, pero los parámetros genéticos de nuestra percepción son básicamente los de hombres y mujeres del Cro-magnon; y entonces no se habían inventado ni las cesáreas ni los subsidios sociales a las madres solteras, ni siquiera había cabras para ayudar en la lactancia. Y esa percepción funcional define también los paradigmas estéticos de la comunicación intergéneros, todavía válidos hoy en día, de modo que una estrella de Hollywood no difiere en su así llamado atractivo físico de una hembra del Magdalenense.

DEL EROTISMO A LA LÍRICA

4. Se dirá que hay poca lírica en este erotismo, que aún proporciona la base bestial de nuestro comportamiento. Ciertamente, tampoco se había inventado por entonces la poesía. Pero pronto se desarrollarán los mitos de la fecundidad, y con ellos la dimensión teológica del sexo, que hará que ese primitivo erotismo se decante en modelos, si no celestiales, sí al menos «olímpicos». Las diosas griegas están bastante bien, y los dioses no desdican. Se fija así el modelo clásico de belleza. Y luego la poesía no tardará en llegar, porque ese erotismo se desarrolla y cobra sentido en un horizonte de trascendencia ideal, en el que los hombres, procreando, superan el tiempo y la decadencia, su propia caducidad. Y se aproximan a la inmortalidad a través de esa belleza, que sin dejar de ser brutal, de algún modo los proyecta al infinito. La lírica cortés, mediando entre ambas la estética clásica, no está tan lejos de la brutalidad biológica. Por cierto, tampoco lo pretendió nunca.

## § 162. Belleza, respeto y amor

Sin embargo, más allá de su funcionalidad tecno- o bio-lógica, la belleza es la manifestación de sí en la que el ente reclama de las voluntades concurrentes el asentimiento de la propia existencia. «Es bueno que existas», «me gusta cómo eres», «*thank you for coming*», «no cambies», «olé tú», «te quiero»: son expresiones de ese asentimiento, que como afecto tiene la forma del respeto, cuando se afirma la absoluta superioridad del otro como sujeto y substancia; y del amor, cuando esa plenitud que se afirma, que se da «sólo» como belleza, es un cierto más allá, en el que todas las cosas bonitas se parecen a Dios. Y es en ese parecido en el que se hacen amables, precisamente en la medida en que lo hermoso se abre a la trascendencia ideal de lo absoluto, en vez de bloquear los afectos en la reflexión prematura de

una entonces falsa belleza. El amor es así el descubrimiento que la voluntad hace en la belleza de la divinidad, presente en cosas, y sobre todo en sujetos. Amar es, una vez más, afirmar el mundo como Dios lo quiere y lo ve, cuando se quiere y contempla a sí mismo.

#### LA REPRODUCCIÓN LIBRE DE LA FORMA

1. En la belleza genérica propia de caballos, águilas, tiburones, Doríforos y «tías buenas», se pone de manifiesto el género, como naturaleza que desde sí misma se abre y manifiesta. Se trata de una belleza orgánica, que está por encima de la meramente diseñada. En ella la libertad surge desde dentro y desde abajo como espontaneidad, y no impuesta desde fuera en el repetible «tipo» industrial. Por mucho que el Doríforo quiera ser *canon*, en la naturaleza cada cosa es proto-tipo sólo de sí misma. Por eso, como despliegue de algo cuyo molde —decimos— se rompió, las cosas naturales, para las que se inventan nombres propios, tienden a ser bellas, no sólo en la manifestación genérica, sino también en la expresión de su identidad substancial; de tal modo además que, lejos de oponerse, una sea medio de la otra. Si es manifestación sensible de la forma en su mero aspecto genérico, la belleza se hace, incluso en su supuesta perfección, lo esencialmente repetible y universal. Las o los modelos terminan aburriendo. Por otra parte, la hiperacentuación de la originalidad expresiva, el desequilibrio por el lado del carácter, hace de la, también supuesta, belleza algo raro e ininteligible. Lo verdaderamente hermoso es la reproducción libre de la forma, cuando alguien desde su propia actividad, se apodera de esa forma y es capaz de reproducirla desde sí mismo.

#### BELLEZA Y ROSTRO

2. Una de las primeras consecuencias de esta síntesis de forma y libertad, es el desplazamiento del centro de gravedad estético, del foco de atractivo, del cuerpo al rostro. Un ganadero puede enamorarse de las perfectas formas de su toro charolés; pero su afecto se derrumba tan pronto intenta mirarle a los ojos. Nada hay más inexpressivo que la jeta de un bovino. Las formas corporales representan la especie, y es así como son bellas. Pero el rostro es el lugar de donde sale la voz, en el que los ojos reflejan el mundo que ven, en el que la más variada musculatura se convierte en medio de la reflexión; y así resulta ser el espejo, no de la forma en general, sino de aquella que es por sí misma activa y llamamos alma. Y porque el rostro es la manifestación del sí mismo, es también el lugar en el que el ente pasa de objeto a sujeto, como aquello que la voluntad

afirma como absoluto. Es el gozne de la intersubjetividad, y por eso el medio natural del amor.

3. La industria cinematográfica española de los años 50 tiene una sorprendente habilidad para mejorar en los doblajes los títulos de las películas americanas. Así *A funny face*, dirigida por Stanley Donen y protagonizada por Audrey Hepburn, se convirtió en *Una cara con ángel*. Y es que eso es la belleza: la manifestación en la superficie de la reflexión infinita que es un espíritu. Ya hemos visto que los cuerpos pueden ser divinos, en un sentido muy lejano y alegórico, pero sólo mirando un rostro se puede decir de alguien que es «un cielo».

ESTILO: *I DID IT MY WAY*

4. El dominio dinámico de la corporalidad que ejerce la libre actividad es lo que los románticos siguiendo a Schiller llaman *Anmut* o gracia. En el mundo de la interpretación artística, musical por ejemplo, llaman «manera» a la capacidad que tiene el artista de reproducir correctamente, según una pauta formal, la obra de arte, a través por ejemplo de una partitura. «Estilo» es sin embargo la capacidad de dominar esa técnica de modo que la forma se reproduzca libre u originalmente, en una interpretación propia e irrepetible. Cuando un artista es capaz de expresarse a sí mismo en la obra de otro (lo que constituye en la original etimología la esencia de la «personalidad» dramática): eso es estilo; decir que es propio, es ya redundante. Pues, bien, la belleza consiste de ese modo en la apropiación dinámica de lo formal y genérico, hasta convertirlo en medio de expresión personal. En el uso del lenguaje, en la asimilación de convenciones sociales y pautas tradicionales de comportamiento, en el control de la propia corporalidad: la belleza está en convertir esos medios relacionales y tópicos en expresión de sí. Cuando, más que la imagen, hacemos propio el medio de comunicación, y lógico y expresivo el movimiento; cuando podemos decir, repitiendo lo que todos hacen: *I did it... my way*, el resultado es esa forma especial de belleza que llamamos elegancia. Y puestos a movilizar afectos, eso sí que resulta irresistible.

LA MUJER OBJETO

5. Volvamos al amor, que definíamos como deseo de engendrar en la belleza, decíamos, según el cuerpo. Pero Platón añade: y según el alma. ¿Qué puede eso querer decir? El deseo de engendrar atraído por la belleza, de momento por las perfecciones genéricas que se manifiestan en el cuerpo como sexualmente diferenciadas; el deseo de encontrar en el otro el medio de completar en nosotros

la plenitud de nuestra especie y recuperar, al menos reproductivamente, la identidad perdida: ¿es eso amor? No parece, si amor ha de ser satisfacción de la voluntad en el otro como sujeto y sustancia y no como medio de la propia satisfacción o de cubrir cualquiera de nuestras necesidades. En primer lugar, es evidente que el amor no necesita expresarse como erotismo sexual. Y después, tampoco la atracción sexual precisa del amor, ni siquiera allí donde es movilizadora por la belleza. Porque esa belleza puede ser manifestación indiferenciada de una forma universal, en la que el otro encuentra un simple remedio de sus necesidades igualmente genéricas. El problema no está en la supuesta degradación corporal del erotismo (de la que Platón nos advierte en el *Fedro*), sino en su «generalización», por la que en el otro vemos —sabía palabra en este contexto— a «cualquiera»; no un *horistón* y absoluto, sino un cuerpo que está por un «tipo». De su belleza casi podríamos decir que procede de una forma pura, desencarnada, repetible. Se trata efectivamente de un «objeto», incluso a veces del «producto» cuasi perfecto de una industria cuyos resultados son, sin embargo, fungibles y están unos por otros, prostituidos, en el empuje en cierta forma ideal del papel cuché, casi más que en lo siniestro del burdel, o en la brutalidad del *hardcore*.

#### LA SEXUALIDAD: DEL GÉNERO A LA SUBSTANCIA

6. ¿Pero es el sexo pura mecánica genérica? Obsérvese que pregunto, no si lo puede ser (evidentemente sí), o si no lo debe ser (parece que no), sino sí de hecho en su más elemental sentido biológico lo es. Porque la sexualidad humana es algo por lo menos tan complejo como parece, y bastante más complicada que la de otros mamíferos. Lo diferencialmente humano es el hiper-desarrollo cerebral que requiere un largo periodo de crecimiento, corporal (hasta los 18 años) y de aprendizaje de habilidades depredadoras, guerreras y sociales (hasta pasados los 20). De este modo, el ser humano pasaba más de un tercio de su vida en una situación de dependencia, que aunque hemos de suponer que pronto era asumida por la horda en su conjunto, al menos en ese principio constituido por una muy larga lactancia y luego infancia, recaía principalmente sobre la madre. De este modo, aunque el macho humano sigue una estrategia reproductiva de carácter fundamentalmente genérico, similar a la de otros mamíferos superiores en lo que tiene de indiferenciada e irresponsable respecto de sus consecuencias, la estrategia de la hembra está, al revés, muy interesada en hacer que ese macho se interese por el fruto de su relación, del que ella no se puede desembarazar. Y la primera condición para ello es des-indiferenciar la relación sexual. La hembra tiene que saber primero



*quién* es el padre de sus hijos, y tiene que conseguir simétricamente dejar de ser «cualquiera» para él, como paso previo a la estabilización de la relación, en una tarea reproductiva a largo plazo que se continúa en la educación de la prole. El asunto es complejo, y la evolución desde la horda a la familia biparental, pasando por clanes y harenes, ha sido —en la medida en que está lograda (ahora estamos en un periodo recesivo de vuelta al Cro-magnon)— larga y contraria al primitivismo sexual, sobre todo de los machos. Pero parece evidente que la sexualidad humana recorre un camino desde el género a la substancia, de la forma universal a los sujetos individuales, de los predicados (un hombre, una mujer) a los pronombres (tú y yo). ¿Es esto el amor? Todavía no. Es de momento el compromiso de estabilidad, que tiende a formalizarse en la forma más o menos explícita de un contrato de al menos difícil disolución, en el que se intercambia el propio cuerpo, como medio reproductor, por asistencia y cooperación en un marco de fidelidad sexual. Sólo como personas capaces de compromiso, se hacen hombre y mujer «compañeros» o *partners* en el negocio reproductivo de la especie humana.

7. El amor es otra cosa: es el reconocimiento del otro como sujeto y valor absoluto, incondicionado, más allá del tiempo y de la muerte. Tiene lugar de muchas maneras. Uno puede amar las cosas, en tanto que son, y son por sí mismas, buenas, y traen a la presencia como belleza la reserva última de esas cosas, la trascendencia desde la que existen. Amamos a los animales, como imagen viva de nosotros mismos. Sobre todo los niños, y los ancianos, que encuentran en ellos el alivio de su soledad. Amamos las casas y las ciudades, más incluso los barrios y los pueblos de donde vienen nuestras raíces y que son el recuerdo de cuando empezamos a ser nosotros mismos. Amamos a nuestros padres, que nos transmitieron eso que somos desde el pasado fondo del tiempo. Amamos a los niños, que son la esperanza de nuestra supervivencia. Especialmente a los de nuestra estirpe, en la que nos vemos proyectados hacia un infinito futuro. No siempre, pero sí a veces amamos a nuestros compañeros, con los que compartimos el esfuerzo del trabajo; a nuestro socio en el negocio, y un poco al interventor de la sucursal bancaria, que es muy amable. En Grecia se amaban los compañeros de fila en la falange lacedemonia. Y cuando un legionario, «con razón y sin ella», grita: «¡a mí la legión!», se convierte en el referente, en el valor absoluto, por el que el Tercio entero entregará su vida. Eso, se supone, es en cierta medida amor, como lo es la afirmación absoluta de lo que tiene en sí, como reflejo de la totalidad, un sentido que lo trasciende. ¿Por qué entonces el amor sin adjetivos: el que

no es ni compañerismo, ni afecto por las mascotas, ni amor al terruño o a la patria, ni honra a los padres, ni entrega por los hijos, es, sin más, el amor entre un hombre y una mujer?

POR QUÉ EL AMOR SÍ ES EROTISMO

8. La belleza es la manifestación sensible de un sentido o significación absolutos; es la presencia en las cosas de una reflexión perfecta; en un sentido formal, allí donde lo real muestra corporalmente la perfección del género; y en otro sentido substancial, allí donde ese sentido remite a la mismidad que de este modo también se refleja en su manifestación sensible. La belleza es la manifestación libre, con estilo y elegancia, con firma propia, de la forma, y en cierto sentido de todas las cosas. La amada dice Novalis, y en eso consiste la belleza que en ella nos enamora, es la abreviatura del universo: un tesoro, mi vida. Es de este modo, en la inmediatez sensible, la promesa de una plenitud. Por eso, la belleza es para nosotros consuelo de nuestra original imperfección. En la belleza confiamos ver sanada la fractura que es nuestra existencia. Es promesa de una redención infinita. Lo canta el viejo bolero: «¿Qué tendrán tus ojos / que cuando ellos miran / me acercan a Dios; / como si buscaran / refugio en el cielo / que se les perdió? / Habrán de encontrarlo. / Y cuando lo encuentren, / allí estaré yo; / para ver en ellos / lo que nunca he visto: / al cielo y a Dios». De este modo, la belleza es redención de nuestra fractura y escisión existencial, muy especialmente en su significatividad sexual, precisamente porque en el sexo se pone de manifiesto que somos de algún modo —lo cuenta Platón en el mito del Andrógino— al menos sólo la mitad de nosotros mismos, siempre a la búsqueda, en el machihembrado, de lo otro que nos falta. Y así, la experiencia estética de la sexualidad es anticipo de una reflexión plena, en la que nos parece viable llegar a ser nosotros mismos. Y por eso, porque lo que se trata de resolver es un problema de identidad subjetiva, substancial que no meramente genérica, la pura atracción indiferenciada, la del género que se muestra en los puros atributos sexuales, por canónicos que sean, es no sólo insuficiente sino en sí misma fraudulenta. Como personas, lo que buscamos en el sexo, lo explicitemos o no, es recuperar la identidad personal, ser nosotros mismos. Por eso el abrazo erótico es insatisfactorio si no se da en la comunicación intersubjetiva, en la afirmación del otro como absoluto, en la búsqueda del placer más ajeno que propio; si no es, pues, reflexión y encuentro, según el cuerpo y según el alma, esto es, encuentro amoroso, en el que al engendrar en el otro nos reproducimos y nos reencontramos con nosotros mismos.

9. Por ello, lo que despierta en nosotros el amor, no es la belleza y salud genérica de los cuerpos, sino la transparencia en ellos de las almas, y a través de ellas de un sentido total del universo, que es lo que se ve en los ojos de aquella a la que amamos. No hace falta misticismos, basta con decir que en la belleza erótica se ofrece en forma de sujeto, en la comunicación personal, como un Tú, la promesa de la vida misma en su máxima plenitud, por encima del tiempo y más allá de la muerte. El amor es búsqueda compartida de la felicidad. Y en esa apertura al infinito que le da sentido, como si de una hegeliana argucia de la Razón se tratara, la vida, uniendo mitades perdidas, pagando hipotecas, yendo de compras, haciendo deberes, se perpetúa a sí misma.

### § 163. Belleza y contemplación

Como ocurre a los románticos con los géneros literarios, se produce aquí una «fusión» de las facultades. Por cuanto la belleza, siendo manifestación (de la forma o *entelékheia*), connota, no sólo bondad, sino también verdad; y apela además de a la voluntad, también al entendimiento, fusionando ambas facultades en la afirmación de su objeto. Amar y entender, se hacen entonces «comprender», y se funden en un acto que bien llamamos contemplar. En él el entendimiento se reconoce a sí mismo en la forma de su objeto, a la vez que en el amor afirma su diferencia y carácter absoluto. Por lo que lo reconocido es precisamente lo otro en cuanto tal, como lo irreductible, como lo *un-be-ding-t*. Si no amásemos, todo conocimiento sería solipsista. Y porque lo hacemos, ese conocer que se hace contemplar, es el reconocimiento de un espacio intersubjetivo poblado de «otros». Más allá de todo esteticismo, rompiendo incluso la barrera de la sentimentalidad, es la belleza la que abre ese ámbito de lo absoluto, del ser, en el que todas las cosas son, y quieren ser reconocidas como, sí mismas.

#### BELLEZA Y PODERÍO

1. El conocimiento es una cierta apropiación de la forma o sustancia conocida. «¡Ya lo tengo!», decimos. Eso a nivel intelectual, porque en la sensación es peor: el ser se convierte en «ser percibido», y el color sería algo así como el modo en el que las cosas se adaptan al ojo. En este sentido es comprensible, por más que aquí lo hayamos criticado, el entusiasmo de Kant por su «revolución copernicana», en la que pretende dar todo el protagonismo constitutivo al

sujeto cognoscitivo, al Yo, en contra de una expropiada realidad conocida, que se ve así reducida a ser «mero objeto». Éste, ya hemos visto, es *Ding*, lo sometido a condiciones, lo que es efecto de otra cosa, siempre repetible a partir de esas condiciones dadas. Frente a la actividad pura a priori, que quiere decir, libre, de la subjetividad trascendental, el ámbito objetivo es el reino de la necesidad. Pues bien, es la belleza la que nos hace invertir esta tendencia a la expropiación que es característica del conocimiento, porque ella misma consiste en mostrar la actividad que hay detrás del fenómeno. Ya es así en las cosas artificiales, en la belleza que resulta del diseño, y en la que los objetos, si bien ellos no son libres, son resultado de la libertad y ponen de manifiesto un poder que no es el de la mera efectualidad natural. La Torre Eiffel, por ejemplo, «impresiona»; y, ya lo dice la rumba, «Barcelona tiene poder».

## GRACIA, BELLEZA Y LIBERTAD

2. Pero es la belleza natural la que pone de manifiesto la espontaneidad de una dinámica que no se deja expropiar sin daño y queja. Kant propone que es el genio artístico quien redime las cosas de la objetividad, al reproducir libremente lo que la naturaleza hace por necesidad. De modo que la belleza estaría más bien en la obra de arte, o si acaso en el modo en que el artista ve la naturaleza. Pero se trata aquí del empecinamiento ilustrado por ver la naturaleza como un mecanismo inerte. Y pronto los románticos restituirán los derechos de la naturaleza, al entender que, si ella imita al arte, es porque tiene el arte en sus mismas entrañas libres, de modo que el artista no es más que el ojo con que ella misma al final se ve. Belleza es gracia, *Anmut*, y así expresión libre de la forma propia. No es que el artista pierda protagonismo: precisamente lo refuerza, porque contribuye a la reproducción de esa naturaleza en un proceso liberador, en el que la belleza es acogida, más no en una relación de posesión o dominio.

## EL DUENDE DE LAS COSAS

3. Ya vimos cómo la elegancia era el dominio de la forma hasta llegar a convertirla en medio de autoexpresión. Expresar algo o expresarse a través de la determinación formal convierte la determinación objetiva en manifestación de un sujeto. Es un arte, que lo puede uno tener como profesor de violín, conductor de autobús o como sargento de carabineros. De hecho, el arte no es más que eso, ser capaces de apropiarnos de las formas —del lenguaje, de los pasos de baile, de la decoración de un salón, del retrato de un personaje— para transformar objetividad en gracia expresiva. Sólo que damos aquí un paso más allá. La gracia es aún algo juvenil, tono

menor. En la Andalucía que no ha perdido las raíces románticas de su idiosincrasia, gustamos de hablar de «duende», cuando en el baile, o en el cante, o en la atractiva expresión del rostro, se pone de manifiesto algo que trasciende la inmediatez de la presencia y echa sus raíces, decimos también, en lo hondo. Se trata, como en la gracia, de la expresión libre, pero de algo que viene de las raíces naturales del ser. El «duende» aparece cuando en la expresión de sí el, o la, artista libera, no su arbitrariedad, sino el fondo mismo de una naturaleza que es totalidad. Cuando el baile nos habla del fondo milenario del Mediterráneo, o se convierte en manifestación genérica del atractivo femenino; cuando en esa expresión confluyen, como se expresa Heidegger, la tierra, el cielo, los hombres y los dioses; ahí se libera la magia y el misterio del arte, que por aquí llamamos «duende y poderío». Y que Hegel, por supuesto, saludó como Espíritu Absoluto.

4. El resultado de esa telúrica liberación de lo absoluto en la forma expresiva, es la conmoción. Es el momento dionisiaco, orgiástico, del *happening* artístico, o deportivo. Es el flechazo amoroso. Es la irrupción empírica de lo absoluto, en la que parece cumplirse la promesa: «mirad que yo haré nuevas todas las cosas». Es el momento de recibir el mundo como don, de dar gracias, y adorar.



## VII. DE SACRO

### *La presencia del Absoluto*

#### § 164. Otra vez el reino de los fines

Este ámbito de la *Un-be-ding-t-heit*, que la belleza muestra y que mueve al amor, no es otra cosa, como ya hemos visto, que lo que Kant llama el reino de los fines. En él el sujeto pasa de comportarse como tal frente a objetos en la experiencia teórica, y se abre frente a otros sujetos en la experiencia moral, determinando su acción por la ley categórica (no hipotética) de la razón práctica o moral. Se trata de una razón comunicativa, que renuncia al principio de dominio, y en la que rige regulativamente la exigencia del acuerdo. Lo razonable alcanza así la primacía sobre lo racional. Se trata, recurriendo a otra tradición terminológica, también pertinente en este caso, de la articulación de la sociedad como organismo regido por el bien común, y no por los intereses particulares. El carácter regulativo y contrafáctico de ambos conceptos pone de manifiesto la dimensión, no solamente utópica y escatológica, sino incluso sacral de la comunidad política, que no está lejos de otros conceptos como la «comunidad de los santos» o la «ciudad de Dios»

#### EL SENTIDO MORAL DEL CONOCIMIENTO

1. El amor como sentimiento es, por así decir, el órgano perceptivo de la incondicionalidad. Para la razón teórica esa incondicionalidad aparece en forma de autoconciencia, por tanto como una afirmación de sí contra lo otro, del sujeto contra el objeto. Como actividad pura a priori esa autoconciencia es el origen focal de las formas sintéticas de la experiencia: la condición que condiciona sin ser condicionada. Ese *ápeiron* cognoscitivo, es el Yo en su carácter trascendental. Y como sólo yo soy Yo, la conciencia parece tender al solipsismo. Si no tuviese un contrapeso centrífugo «ser verdadero» sería «ser percibido». Pues bien, no lo es. Porque el conocimiento tiene un original sentido moral, que se pone de manifiesto en la belleza. Las cosas no son meros objetos, sino lo que desde sí se muestra como siendo algo. Esa manifestación sensible de su substancialidad, que es su belleza, es la que las hace amables. Y el amor es el reconocimiento de lo real como un *kath'autós*, como lo que en sí es valioso y bueno. Es pues esta continuidad entre verdad, belleza, bien y substancialidad, lo que hace del conocimiento apertura hacia

lo otro, hacia un mundo de incondicionalidad no solipsista sino plural. Conocimiento y moralidad no son, como piensa Kant, dos ámbitos diferentes de racionalidad, sino dos tendencias, centrípeta una y centrífuga otra, de lo mismo: de la apertura existencial-reflexiva de unos entes a otros.

CONOCER, RECONOCER, RECONOCERSE

2. Por esta razón, la ciencia, que no es una mera síntesis objetivante, sino saber arqueológico (por causas, decía Aristóteles), requiere del sujeto cognoscente, más que una asimilación reflexiva, más que una apropiación del objeto, un hacerse «de algún modo todas las cosas». El verdadero conocimiento, si bien por un lado es el *reconocer-se* en la experiencia de un «yo pienso en absoluto», por otro es un *reconocimiento* de lo otro en cuanto tal. La verdadera ciencia requiere «interés», pero en su más radical sentido etimológico como *inter-esse*. Hablamos de un interés incondicionado, no «interesado» o de parte. Y no se trata, como pretende Schopenhauer, de algo así como una suspensión de la voluntad en la idealidad teórica, sino justo al contrario: de la apertura intersubjetiva de la voluntad, en la que tiene lugar un compromiso moral con la realidad del otro. Al final, la actividad pura a priori en que tiene su origen el conocimiento, es lo que abre ese *inter-esse* como marco intersubjetivo en el que dejamos a las cosas ser lo que son. El intelecto agente tiene pues en su raíz un carácter moral, y supone esencialmente el respeto a las cosas en su substantialidad.

## § 165. Lo público y lo sagrado

En este ámbito moral que estamos describiendo, la conciencia de sí, la autoconciencia, se articula también como supra-conciencia, a la vez en la forma de conciencia de la comunidad y de conciencia «religada», en la medida en que es conciencia de una identidad que impera y exige reverencia, esto es, conciencia religiosa. Y eso por lo mismo que estamos hablando del amor. «Amarás a Dios sobre todas las cosas (*un-be-ding-t*) y al prójimo como a ti mismo»: es la fórmula triangular que integra esta triple dimensión de la conciencia. De ahí la esencia patriarcal de la comunidad política, que es «patria» y solar de los antepasados. De ahí su carácter sacral, por el que no hay res-pública sin templos ni fiestas. Y de ahí que el reino de los fines, el Estado como lo llama Hegel, al que expresamente se le amputa esa dimensión de trascendencia se disuelva en un magma totalitario en el que



precisamente se pierde, con el sentido de lo sagrado, el valor absoluto del individuo. De los magistrados públicos, que hoy rechazan el juramento al tomar posesión de sus poderes, más bien se puede esperar, una vez cegada la fuente de la solidaridad, la absoluta esquilma del patrimonio social. Eso es lo que hay, en sistemas políticos que han desterrado al Dios que antes premiaba el cumplimiento del deber y demandaba la prevaricación.

*INTER-ESSE Y HUMANIDAD*

1. Ese *inter-esse* en el que las cosas y sobre todo las personas se muestran y reconocen unas a otras como sujetos, no ocurre en el plano de las relaciones fácticas, como si las substancias por así decir rebotasen de unas a otras. Tiene, por ejemplo, poco que ver con el constante trasiego propio de nuestras relaciones comerciales, en el que ciertamente dependemos unos de otros, pero en un sistema dinámico en el que todos somos sustituibles. El paso de la sociedad de hecho a la comunidad solidaria, que es el mismo que nos lleva de la interrelación a la intersubjetividad, tiene lugar en un marco de trascendencia, en el que todos los entes quedan remontados en un horizonte de universalidad, desde el que, vimos, se muestran como lo que es por sí, en su belleza y desde su valor substancial. Es en ese marco que podemos llamar «de humanidad» en el que los otros aparecen como respetables.

FILIACIÓN DIVINA Y FRATERNIDAD UNIVERSAL

2. No hay espacio público sin esa trascendencia desde la que se muestra que las cosas son; en el que éstas adquieren una densidad ontológica que tiene carácter moral. Si no amamos a Dios sobre todas las cosas (esto es, si no reconocemos prácticamente una instancia moral incondicionada e infinita que es origen absoluto de toda subjetividad; que es el ilimitado límite de lo justo y lo injusto, de que hay y no hay derecho; y del valor igualmente absoluto que a todos los sujetos de alguna forma corresponde), no podemos amar al prójimo como a nosotros mismos (esto es, no podemos reconocer en los demás otros Yos). No es que el respeto a los otros quede condicionado desde fuera por una instancia religiosa. Aquí no hay fuera y dentro. Se trata del mismo ámbito de incondicionalidad en el que la trascendencia es ya mutuo reconocimiento. Dios es amor; lo que quiere decir que filiación divina y fraternidad universal son dos dimensiones de la misma realidad, a la vez metafísica, religiosa y moral.

3. Hayek teoriza sobre lo que él llama la «sociedad extensa» o «abierta», como un ámbito regido por los principios abstractos del derecho y en el que los hombres interactúan también en abstracto, cada uno buscando realizar su propio interés en el intercambio de los productos de su esfuerzo. Les une ese inter-esse del que se sigue la riqueza de las naciones como un universal producto del que todos nos beneficiamos, en la justa proporción de nuestra contribución a él. Se trata de un taiwanés que proporciona componentes a un fabricante finlandés de teléfonos, que se concierta con una compañía española de telecomunicaciones, que vende servicios de móviles a un indio del altiplano boliviano. Se opone esta sociedad abierta a lo que él también llama «*face to face society*», donde el hombre se comunica con sus iguales en el entorno inmediato y empíricamente determinado de las relaciones personales, que se organizan según las leyes de la horda, los compromisos del clan, la ética familiar, o la cortesía de los vecinos de escalera. Para esta sociedad —dice Hayek— se desarrolló en su momento el paradigma cristiano de la fraternidad y la misericordia. Y cometemos un error monumental cuando, habiendo globalizado el inter-esse económico, y hasta cierto punto los principios abstractos del derecho mercantil, pretendemos ahora que ese paradigma de la fraternidad se universalice igualmente (*Alle Menschen werden Brüder, wo Dein sanfter Flügel weilt*), a fin de lograr, decimos, un mundo más humano, en el que en el fondo añoramos la solidaridad tribal. En medida importante estoy de acuerdo con el argumento de Hayek: con el chino que vende componentes yo no me voy a ir de excursión; y más grave aún, entiendo que cuando un juez ordena ejecutar una hipoteca a favor de un banco, no debe pararse a considerar la suerte de los niños chicos que no tienen donde dormir, sino que debe atender a los términos del préstamo cuya devolución se incumple. Porque, si hacemos que sean los principios de la misericordia los que rijan el derecho mercantil, sencillamente dejará de haber bancos, o préstamos hipotecarios a precios razonables, volverán entonces los usureros, etc. Concedido lo cual, creo que Hayek se equivoca en lo fundamental. Aparte de que los principios abstractos del derecho están regidos por el de equidad (no se puede contratar cualquier cosa), esos principios tienen mucho más que ver con la idea de una fraternidad universal de lo que Hayek concede. No se trata de una supervivencia anacrónica de formas tribales de solidaridad; más bien responden, justo en la dirección contraria, al desarrollo moderno de una idea compartida de humanidad, que parte del cristianismo y los filósofos estoicos, la recogen

los humanistas e ilustrados; y a partir de la cual se van desarrollando los sistemas jurídicos en los que se recoge ese carácter sacral de la individualidad ciudadana que forma la base de nuestras sociedades abiertas. De ella se derivan los derechos individuales frente a los poderosos, la humanización de las penas, la separación del derecho civil del penal (de las deudas se responde con el patrimonio, no con la libertad) que está en la base del desarrollo de la idea de personalidad jurídica y del derecho empresarial, etc. Hayek se equivoca muy importantemente, porque la generalización de los principios abstractos del derecho tiene radicalmente que ver con la globalización de la virtud de la piedad, en la que se materializan, con el respeto a la ley —precisamente frente a la inhumanidad empírica de lo tribal—, las emergentes exigencias del reino de los fines. Por eso, el que hayamos desarrollado esa maravillosa sociedad abierta que describe Hayek, tiene esencialmente que ver con que no podemos, por ejemplo, dejar sin asistencia sanitaria al africano que llega rendido a nuestras playas. Es cierto que, por razones en las que aquí no entramos, los estados contemporáneos han asumido de forma perversa una responsabilidad supuestamente humanitaria —tiene mucho más que ver con la tendencia del poder político a su exuberante desarrollo— en forma de servicios sociales que muy bien pueden ser prestados por instituciones comerciales. Pero una —no necesariamente mínima— institucionalización de la misericordia es una exigencia de humanidad que tiene esencialmente que ver con la forma compartida de nuestra autoconciencia, que se reconoce a sí misma necesariamente en los otros. Comerciamos entre nosotros en vez de saquearnos; entre otras cosas porque nos sabemos hermanos e hijos todos del mismo Dios, iguales como sujetos absolutos de los que no todo valor es comerciable, y a los que no se puede dejar morir como un perro a la intemperie (lo que tampoco los perros merecen).

#### LA BELLEZA DOLIENTE Y LA MISERIA

4. Hemos visto cómo Dios era el origen de la belleza natural, que es la manifestación sensible de lo absoluto, y por tanto presencia de Dios. Mas la belleza es ambigua, y pone de relieve lo perfecto, pero en lo imperfecto; de modo que deja en las cosas un eco de lo absoluto ausente: el «no sé qué que quedan balbuciendo», de San Juan de la Cruz. Conforme esa escisión entre principio y principiado, entre *arkhé* y *physis*, se radicaliza y ensancha, se abisma, la belleza tiende a desfigurarse. Entre la lozanía de los dieciocho años y la decrepitud de los ochenta, sólo hay una diferencia: tiempo. Pero eso, que suena pesimista, tiene un reverso: para quién sabe mirar, también hay una belleza propia de la vejez, y un poco más allá, también

de lo deforme y mísero, de los distintos aspectos de la vida dañada y doliente. Dickens y Galdós nos han mostrado esa belleza que ya no es fácil y está escondida en los basureros sociales; y unos padres saben muy bien verla en el rostro de un hijo deficiente. Pero si la belleza, y el valor absoluto de las cosas, necesitan de un horizonte de trascendencia en el que se muestran cómo lo que por sí mismo es, con más razón necesitamos de ese mismo horizonte para que, junto al último rastro de belleza, se manifieste en las cosas y sobre todo en las personas esos restos de un Dios ausente, ahora en la forma de quejido y como un «no hay derecho» que reclama la restitución de su absolutéz perdida. Desde ese horizonte de trascendencia, los pobres son presencia doliente de Dios. Por eso, desde el punto de vista de lo perfecto, de la acción de gracias, de la alegría de vivir, del gozo de la riqueza, prójimo es el extraño que sufre al borde del camino, y que reivindica justicia, esto es, participar de esa misma plenitud perdida. Una vez más, esa percepción del otro como absoluto, requiere de algo sagrado: nadie puede amar a Dios a quien no ve, si no ama al prójimo al que ve (sufrir). Pero la viceversa es igual de cierta.

#### JUSTICIA Y PRESENCIA DE DIOS

5. ¿Se puede enseñar, defender la comunidad, administrar los bienes públicos, y sobre todo declarar desde un tribunal lo justo y lo injusto, sin hacerlo de una u otra forma, no en nombre, pero sí en presencia de Dios? La gente que hoy gobierna piensa que sí, porque estamos en una sociedad plural y laica, dicen, entendiendo por laicismo la exclusión en el orden civil de toda dimensión de trascendencia. Pero los padres fundadores del liberalismo occidental saben muy bien que sin esa dimensión, ya sea vagamente, religiosa, el sentimiento humanitario es una base demasiado lábil para fundar sobre ella, ni siquiera la justicia —dar a cada uno lo suyo—, no digamos la compasión —dar a cada uno lo propio—. Lo sabe Locke, cuando dice que en la *Commonwealth* tolerante no caben los papistas, que son agentes de un poder extranjero, pero tampoco los ateos, que no tienen sobre qué jurar, esto es, nada sagrado que ofrezca un apoyo incondicional desde el que controlar los intereses de parte. Los ilustrados americanos, saben que los hombres son libres, iguales, y capaces por sí mismos de esforzarse por la felicidad, *porque* así los ha creado Dios, de modo que esa libertad merece el respeto absoluto debido a lo sagrado. Y ni a la misma Convención Nacional de 1792 le cabe en la cabeza que, partiendo de la libertad, se pueda sostener la República como marco de igualdad y fraternidad en un país de templos vacíos. Y con toda lógica política, y escaso sentido del ridículo, decide así entronizar en Notre Dame de París a

la Diosa Razón. En fin, los mismos masones, saben también que sin un Gran Arquitecto, la humanidad no tiene casa común que habitar. Y es que en una sociedad que comparte ciertos valores trascendentes y un mínimo de religiosidad —como la que Kant describe, por ejemplo, en *La religión dentro de los límites de la simple razón*— la autoridad pública puede ser fácilmente venal, es condición humana. Pero donde esos valores se desprecian y excluyen, la corrupción es, más que probable, segura; y la república se funda entonces en la exclusión y en la victoria sectaria de unos sobre otros.

## § 166. El arte como expresión de lo absoluto

La belleza es lo que nos hace accesible el valor incondicionado del ente y nos lo descubre como amable. Pero a la vez, esa belleza, si es verdadera y no falseadora, nos muestra eso absoluto como un más allá que precisamente nos impide cerrar la reflexión en la inmediatez con que se da el ente. Por eso, el amor que lo afirma es, primero, conciencia en él de una escisión, y a continuación exigencia y tarea. Amar es poner por obra: generación y regeneración. Amar es crear, en lo que el ente tiene de inacabado, y recreo, en lo que tiene de plenitud dada, plenitud que precisamente su belleza manifiesta. De ahí el carácter técnico —de *techné* que significa arte— y productivo del amor. Característica que se complica cuando consideramos el amor propio como intento de eterna autoproducción y reproducción. En cualquier caso es el amor, a la vez que el intento de recuperar en el otro la propia identidad perdida, el afán de engendrar en la belleza, según el alma y según el cuerpo.

### UN HAIKU METAFÍSICO

1. La mirada artística que se recrea en la belleza de las cosas, es sólo en parte complaciente, a saber, en aquello que éstas tienen de perfectas y que se recorta sobre el límite material que a la vez las separa de esa perfección, la cual es entonces fin. Es como el sol, que hace de un jardín obra de arte, abriendo el espacio luminoso en el que se muestran las plantas, a la vez que las hace crecer y llegar a los frutos en los que eternamente se recrean. El sol es sobre las plantas, después de la lluvia, la mirada activa de Dios, a la vez poeta y jardinero. (Un poco de panteísmo, con aires de haiku, no viene mal en metafísica.)

2. El arte no es complaciente, ni muchos menos indolente. Por eso, la belleza no es en él terminal, lo que sería esteticismo, porque esa

belleza es una tensión dinámica hacia la forma, que es en las cosas, desde su materialidad, más promesa que plenitud disponible. Y por eso, hasta que la historia del mundo no acabe bien, toda obra de arte es también un proyecto inacabado. Otra cosa es rendirse, en lo conseguido, a no llegar.

## § 167. La poesía y la esencia erótica del mundo

Ya vimos en su momento que toda la realidad está en una tensión dinámica hacia lo mejor de sí mismo y en último término hacia su último fin que es Dios. Entender el mundo, es para el sujeto participar de esa tensión en cada cosa; captar lo que hay en ella de fragmento de lo absoluto. Schopenhauer y otros estoicos llaman compasión a ese principio de la sabiduría. Pero no se trata de sufrir con todas las cosas, sino de acompañarlas en su esencia erótica. Si la palabra no estuviese semánticamente ocupada, se trataría de una «co-acción» más que una «con-pasión». A esta capacidad para reproducir en nosotros y «poner por obra» esta esencia erótica del mundo, lo llaman los románticos «poesía». Tan no se trata de sufrir, que más bien es la poesía una misión en la que el sabio se hace responsable del mundo para llevarlo a su plenitud. Una vez más, el verdadero saber se hace entonces *techné*, acción transformadora. Y entenderíamos aquí de qué se trata si todavía fuésemos capaces de sintetizar a poeta e ingeniero (Novalis fue ambas cosas), quizás como todavía se mantiene la esencia de ambos en la misión, a la vez señorial y liberadora, del jardinero. ¿No es acaso una rosa producto común de arte y naturaleza? Eso es poesía encarnada.

1. Schopenhauer tiene una concepción esencialmente negativa de la voluntad, como aquello que intenta reproducir la totalidad desde la particularidad de su individuación, lo que no puede ocurrir sino como poder y en el modo de la fagotización. Esa voluntad, ya lo hemos visto, ha de ser necesariamente explotadora y aniquiladora de lo otro. Por eso se redime de sí misma en la experiencia teórica y en la estética, en la universalidad de la forma platónica. Pero sobre todo en la forma de compasión, allí donde aquieta su impulso básico, hasta llegar si fuese posible a anularlo. Amar, que sería algo así como compartir en los otros el dolor del mundo, es una posibilidad que se nos abriría al dejar de querer. Te amo y te quiero, significarían lo contrario. Pero Schopenhauer dice esto porque es incapaz —no vamos a entrar aquí en el por qué— de entender la voluntad en el horizonte incondicionado de la trascendencia moral.

2. Platón —otro reaccionario— es también pesimista. En el mundo sublunar no se puede amar, dice en el *Fedro*, porque el deseo, confundiendo la belleza con el vehículo sensible en que se muestra, ligaría el eros más y más al mundo del devenir, buscando por así decir la riqueza en la herencia de su madre, la miseria. Por el contrario, el eros verdadero es el que recorre al revés, hacia arriba ahora, como anhelo de lo divino, el camino por el que las cosas se descolgaron de su ideal. Ese camino está aún abierto a partir de la belleza, como recuerdo de las cosas verdaderas, de las ideas. Pero, curiosamente, esa belleza es la que, ahora correctamente comprendida, nos remite, más allá de las cosas, de vuelta a un origen en el que parece que quedan superadas.

## EL EROS DE IDA Y VUELTA

3. A mi modo de ver, el eros verdadero, es camino de ida y vuelta: de la belleza que descubrimos sensiblemente en las cosas, al origen trascendente de esa plenitud; que se da en ellas disminuida, que no nos permite afirmarlas en primera instancia como absolutas, pero que en su origen descubre el capital ontológico (*ousía*) que hace posible su redención. La belleza nos muestra que el mundo merece y puede ser salvado. Eso sí, desde el origen al que el mundo mismo, y no sólo la memoria, tiene que volver para llegar a ser lo que verdaderamente es. El amor nos permite salvar en el principio lo que fuera de él es miseria, cuando menos; o pecado, sí nos empeñamos en afirmarlo en su esencial negatividad. Por eso el amor no es abandono del mundo, ni siquiera renuncia a nuestra propia voluntad en un vago anhelo, o en una melancólica compasión. Desde la dimensión trascendente (la bidimensionalidad crítica de Marcuse) que el amor abre, el mundo se revela, precisamente desde su belleza, no como un «mundo bueno» —que es el que Dios contempla cuando termina de crear— sino como un «mundo mejor», pero entonces ciertamente como uno proyectado hacia el futuro. Y entonces amar es querer, a saber, lo que las cosas quieren: ser sí mismas, de verdad, al final. No nos conformamos con menos que con el mejor de los mundos posibles, que ciertamente no es éste, todavía.

## AMOR, ANGUSTIA, RESPONSABILIDAD

4. Evidentemente, así entendido, el amor es responsabilidad. Tiene razón Heidegger: situada en ese horizonte de trascendencia como ser-en-el-mundo, la ex-sistencia, es con-pasión (Schopenhauer) o *Angst*, que no es tanto «angustia» cuanto percepción de ese mundo como doliente y perdido, como desolado, *unheimlich*. Es el mundo que no es hogar para nadie. Pero esa compasión no se puede quedar en el doliente lamento, en el abandono de una voluntad que se

siente culpable y se ve ella misma como penitencia de su original pecado de querer que las cosas sean «de otra manera». Tampoco es simple nostalgia, o vaga, de perezosa, melancolía. Y no lo es porque la voluntad no es originalmente la negación de diferencias, sino precisamente su proliferación: querer es afirmar que las cosas sean... distintas. Amor es poder decir: quiero lo que tú quieras. Por eso ser-en-el-mundo, si en la experiencia de la propia y ajena finitud es en un primer momento *Angst*, inmediatamente, en la experiencia de la omnipotencia que subyace a la propia libertad, se convierte en *Sorge*, que ya no es compasión sino responsabilidad y cuidado.

## AMOR Y PEDAGOGÍA

5. Como repetidamente hemos visto, no se trata de asumir una titánica tarea, que sería *hybris* desde el vacío de nuestra propia voluntad. Más bien se trata de identificarse con la fuerza creadora del universo. El labrador no cultiva tirando de los brotes, sino «dejando ser» y apoyando, desde su reflexión en la totalidad, a lo mejor de cada especie y forma. Y el educador, como señaló Pestalozzi, padre de la pedagogía contemporánea, es el que pone en juego facultades inmaduras pero propias del educando, a fin de promover su capacidad reflexiva y de libre acción. Por eso, la fuerza que moviliza, si por un lado implica a su propia libertad, por otro se trata de una libertad infinita que le supera, y que es a la vez la libertad de aquello de lo que se cuida y que por sí busca su plenitud. Por ello el responsable, consciente de que es sólo cuidador, no puede superar el temor, el *Angst*, de que las cosas salgan mal. Pero su *Sorge*, que no es arrogante seguridad en el propio éxito; tampoco es angustia nihilista, sino esperanza, de que todo, al final, saldrá bien. Es, en fin, confianza en que detrás de todas las cosas, sobre todo detrás del propio cuidado y responsabilidad, hay una fuerza infinita que como Espíritu lo envuelve todo, y es lo que hace que por sí mismas las plantas den frutos, las fieras alcance sus presas, las presas encuentren sus pastos; y que hijos y alumnos, lleguen a ser lo que quieren ser, otros Yos, ciudadanos libres y hombres de bien y provecho. Y desde esa *Sorge* y cuidado, el existente sabe entonces que lo que a él le corresponde, es más dar gracias que que se las den a él.

## AGRICULTURA Y SACRALIDAD

6. Por todo ello, saben los hombres de antiguo, que tanto la agricultura como la educación tienen lugar en un horizonte de sacralidad. *El ángelus* de Millet es así uno de los poemas gráficos de nuestra cultura. Y los chinos y los romanos entienden que la madurez en



que termina la educación echa sus raíces en el culto a los antepasados. Los griegos, por el contrario, dejaron de creer en sus dioses, y se volvieron locos; pensando que la educación es entonces simple cuestión de éxito, y algo que se compra y se vende. Naturalmente, incapaces de sostener su clasicismo, hipertrofiaron la tragedia como forma de expresión artística, y tuvieron que llamar a los romanos a que les pusieran la casa en orden. Nosotros hemos echado a los crucifijos de nuestras escuelas. En algunas ponen al rey. Y en casi todas, más bien... nada. Por eso, la madurez, que es *Sorge*, revierte sobre una angustia que se hace terminal. La libertad, la decisión de existir (*Entschlossenheit*) se hace ser-para-la-muerte. Aborto y eutanasia se convierten en «derechos», a matar o a que nos maten. Y acompañamos al mundo, no con amor, ni siquiera con compasión, sino con rabia, rompiendo lunas de bancos, hacia su hecatombe final en la forma de invierno nuclear o de calentamiento global. Vacío de Dios, el mundo no tiene remedio. Y así, de hombres de provecho o incluso prometeicos cuidadores tecnocráticos... hemos devenido, no ya pacíficos «hippies», sino violentos «okupas».

## § 168. Cultura

Hacer del mundo un jardín, cuando el hombre se descubrió a sí mismo como poeta, fue, allá por el comienzo del Neolítico, el origen del cultivo. El resultado fue la cultura: el hombre dejó de ser una especie más, adaptada al medio, y se convirtió en «pastor del ser, en «señor de la tierra». De una relación mimética, el hombre pasó a una acción transformadora. La cultura no es un modo de adaptarse al medio sino de liberarse de él, a la vez que lo transforma y libera en él sus mejores posibilidades. La cultura no es una forma de parentesco, ni una tecnología, ni una estructura simbólica: es la emergencia de la libertad en la naturaleza, tanto en el hombre como en la naturaleza misma. Si acaso hay tres características que, junto a la agricultura y ganadería reflejan la esencia de la cultura: una es las diferentes maneras que el hombre tiene de albergarse en medio del mundo, de establecer viviendas; la otra las múltiples formas que el hombre tiene de apropiarse de las cosas, de definir lo que es de cada cual, o de establecer propiedad y justicia; y por último la forma de organizar el engorroso problema de la reproducción de la especie. Las tres cosas están esencialmente ligadas. Por eso, junto a la tecnología precisa para ello y al lenguaje necesario para la comunica-

ción, arquitectura y derecho (de familia y propiedad) son las formas básicas de la cultura, de eso que Hegel llamó espíritu objetivo.

CULTURA: ABREVIATURA DEL INTELECTO AGENTE

1. Cultura es una abreviatura histórica del intelecto agente. A ver si me explico: Vimos que el intelecto agente es la reflexión que activa y explicita las formas de las cosas que están implícitas en nuestra experiencia, o en la dimensión pasiva de nuestro entendimiento; explicita por así decir los significados de esa experiencia. Una cosa es tratar toda la vida con pájaros, y otra distinta es ser ornitólogo y *entender* de pájaros, como sujeto capaz de una reflexión: en sí mismo como autoconciencia, y en la cosa misma conocida (pero que no es mera cosa sino substancia y sujeto). Veamos que ese intelecto agente actuaba desde un horizonte de universalidad, desde la totalidad. Eso ocurre cuando vemos el lugar lógico que las cosas ocupan en el universo, desde dónde entendemos «esencialmente» esas cosas: entendemos lo que son. Por eso el entendimiento, en su carácter activo, es una precomprensión del ser. Y por último vemos también que el intelecto es efectivamente una acción que un sujeto realiza por sí y no por otro, actividad pura a priori en la forma de reflexión. Por eso, ni es una mera recepción de formas extrañas, ni es un depositario abstracto de formalidad, al modo del Yo trascendental como sujeto de la ciencia que diseñan los neokantianos (que no Kant). Y así es la libertad la esencia reflexiva de todo entendimiento, desde la que, a su vez, se pone de manifiesto la esencia de las cosas. Entendemos que las cosas *son*, porque *somos* nosotros, y por nosotros mismos, los que *somos*. Ahora dice Aristóteles que ese intelecto agente es el hábito de los primeros principios, porque el ser es, en expresión escolástica, «*illud primum quod cadit in intellectu*». Pues bien, lo que entendemos por cultura tiene esencialmente que ver con esto. Porque es una «forma de entender» el mundo desde la que se activan los conceptos que tenemos de las cosas como «formas de ser». Lo que es un delfín es algo que sabemos, no porque seamos pescadores —esos propiamente no saben nada, sólo que rompen las redes— o biólogos marinos, sino porque vamos a los acuarios y vemos documentales en la televisión donde se nos muestra un bello, simpático y al parecer inteligente animal, en el que de alguna forma nos reconocemos a nosotros mismos (*Mi amigo Flipper*). Eso no es una inteligencia en absoluto, en abstracto, que versase sobre la esencia de las cosas. Es más, es posible que esa forma de entender sea profundamente errónea e injusta, como ocurría con la forma en entender a los judíos en Alemania o Rusia

en el primer tercio del siglo XX. Es, pues seguro que esa forma abreviada de reflexión y entendimiento que es una cultura, tiene que ser sometida a la crítica y juicio de un verdadero intelecto, a saber, agente, esto es, en el que pensamos cada uno por sí mismo. Pero el intelecto humano terminaría agotado si tuviese que conceptualizar por sí cada una de sus experiencias; igual que si tuviese que inventar una expresión para cada una de ellas. Y por lo mismo que existe un lenguaje, y precisamente a través de él, existe también un procedimiento intelectual abreviado, por así decir, que nos permite conceptualizar las cosas de forma casi inmediata. Eso es la cultura, como un cierto a priori histórico del entendimiento. Es la visión del mundo que asimilamos a través del simple uso del lenguaje y de la práctica de las costumbres sociales.

2. El sentido básico de la cultura es fundamentalmente pragmático: es un modo de sobrevivir. De ahí la tendencia de la antropología cultural al primitivismo, en el que se pone especialmente de relieve ese sentido adaptativo y ecológico de interpretar la realidad. De ahí que los conceptos y modos de expresión que una cultura proporciona tengan un sentido práctico. Esa abreviatura del intelecto tiene entonces que ver con la comprensión operativa de *tomahawks*, *put options*, del significado social del tío materno de la novia, etc. Una vaca es algo muy distinto en Kenia, en Cedeira, o en Wyoming; y pretender ser padre desde los mismos parámetros desde los que en su día fuimos hijos, suele dar lugar, en el simple salto de tres generaciones, a dramáticos malentendidos. Desde este punto de vista pragmático, como ya señalaran los sofistas, lo que las cosas son y significan tiene esencialmente que ver con convención y conveniencia. Porque los significados de las cosas son algo en lo que los miembros de una cultura convienen en el uso de un lenguaje, precisamente porque les conviene, con vistas a la integración práctica en una totalidad interpretativa que es la que nos ofrece las claves de nuestra supervivencia, en la medida en que nos hacemos hombres de provecho, a saber, para la comunidad en su conjunto.

#### CULTURA, JUSTICIA Y CRÍTICA

3. Mientras las culturas son primitivas, y están definidas ecológicamente, normalmente por un medio muy duro y selectivo, estas culturas son muy estables, e imponen un modo mecánico de solidaridad (Durkheim) que en la práctica impide cuestionar las claves ético-gnoseológicas de esa comunidad. Lo bueno y lo verdadero confluyen entonces en lo conveniente y lo convenido. Y cultura e intelecto agente coinciden en la práctica. No tiene mucho sentido

ser un intelectual socrático en el Kalahari. Sin embargo, con el desarrollo de tecnologías cada vez más complejas, y de medios de producción, almacenaje y capitalización más y más diferenciados, la cultura deja de ser un medio de supervivencia y se convierte en una *Commonwealth* cuyo doble sentido es ahora asegurar el bienestar de sus miembros mediante una profunda transformación del medio. Desaparece la relación mimética, adaptativa, con la naturaleza; y surgen estructuras de dominio y el sentido de lo propio (recorremos la *ousía*) acerca de vivienda, suelo y medios de producción. La solidaridad se hace orgánica (otra vez Durkheim), que quiere decir compleja y difícil, a la vez que viene definida teleológicamente por un sentido proyectivo de la vida en común, que empieza a no estar inmediatamente dado, o es al menos discutible. Surge el problema de la justicia, porque hay que definir que es para cada uno «lo suyo», en el contexto de la determinación teleológica de esa comunidad, esto es, en el contexto de lo que en común hemos de considerar bueno. En la medida de esa problematicidad a la hora de determinar lo justo, lo bueno y lo conveniente (y lo verdadero y lo convenido) fácilmente se disocian. Y a la postre también intelecto y cultura. De modo que desde el intelecto la cultura bien parece criticable (los conceptos convenidos se critican desde las esencias); y desde la convención social la intelectualidad resulta extravagante y peligrosa (¿impía?). El bien y la justicia son el punto de apoyo de la denuncia; la verdad lo es de la discrepancia. Vemos aquí como paradigmas a Sócrates contra la democracia, y a los profetas de Israel contra los reyes. Por eso la esencia del intelecto termina estando en la libertad, en la capacidad de pensar por sí las esencias de las cosas. Lo contrario es el espectáculo perverso al que asistimos cuando el poder determina la verdad, que los intelectuales proclaman ahora a cambio del pesebre. Porque cuando eso ocurre, en su hiper-sofisticación orgánica la cultura vuelve al mecanicismo, al férreo control social, mediante el imperio de lo políticamente correcto. En esas parece que estamos. Claro, ya lo temía Sócrates, ¡nos pagan por decir lo que pensamos!

DEL HOREB AL NILO: CRÍTICA CULTURAL

3. Esto de la crítica cultural es complicado, porque para declarar que esa cultura no es la medida de lo justo sino ella misma injusta, hace falta trascenderla y situarse más allá de ella, en un lugar absoluto desde el que clamar: «¡no hay derecho!». Sócrates no lo encuentra. Le falta un sentido de la sacralidad que todavía en Atenas es lo administrado por los funcionarios de la Polis, que naturalmente acusan de impiedad a quien critica. La crítica de la cultura no se hace sino desde territorio sagrado y con tal de que este territorio

esté *extra muros*, en el desierto, por ejemplo en el monte Horeb. Sólo desde allí se puede volver al Nilo, enfrentarse al Faraón y exigir: «¡deja ir a mi pueblo!». Ese «fuera» mosaico (de Moisés), se convierte luego en un «más allá», y al final en la consagración como divino de un futuro emancipador, en Tierra Prometida. La extraterritorialidad desde la que los profetas descienden a la corte (¡todavía para morir en ella!) comienza a ser la de un futuro que ha de venir, la del Mesías. Porque lo que está bien y lo que está mal, adquiere caracteres escatológicos: ya no es lo acostumbrado, sino la universal redención de los cautivos. *You need not always weep and mourn, Let My people go! And wear these slav'ry chains forlorn, Let My people go! Oh, let us all from bondage flee, Let My people go! And let us all in Christ be free, Let My people go!*

## § 169. Cultura, sacralidad, explotación

Para los antiguos (sobre todo romanos) el espacio cultivado, del que el hombre se apropia como medio de supervivencia, en el que establece su vivienda, y muy especialmente en el que entierra a sus padres, es un «solar». Es triste ver en qué ha quedado el término, con connotaciones marbellís, una vez que se echó de esa tierra aquello que le era esencial, que era ser ámbito de religación, del que el hombre dependía, a la vez que lo dominaba. «Solar» era, junto a la vivienda, el espacio de los *lares*, o dioses domésticos. Y por ello era algo recibido de los padres, y que uno debía transmitir incólume, o a ser posible acrecentado, a la siguiente generación. Ligada a los *lares*, referida a los antepasados, la tierra era patrimonio que cada generación sólo guardaba. Desterrada la sacralidad, esa tierra ya no es responsabilidad, sino sólo lo disponible y alienable, lo que se compra y se vende. Y la cultura desaparece en el comercio cuando se pierde el sentido de esa religación y el vínculo con la tierra. Solar es ya sólo suelo en venta. No nos podemos quejar de que en un mundo sin dioses, sólo la devastación sea la consecuencia. Desmitificar es la forma de reducir la tierra a mero material.

### LA VIRTUD DE LA PIEDAD

1. Decíamos que la cultura es una forma abreviada de entendimiento. Y así como todo entendimiento tiene lugar desde una precomprensión del ser, o si se quiere, desde una anticipada reflexión universal en el origen y fin de todas las cosas, del mismo modo toda cultura es, a la vez que una *Weltanschauung*, una interpretación de

la trascendencia. Por lo mismo que no hay entendimiento sino desde una implícita totalización trascendental (en la forma de lo que Kant, vimos, denominaba el ideal de la razón pura), así no hay cultura sin religión, sin un sentido de la sacralidad que afecta a las condiciones de supervivencia y procreación en que esa cultura consiste. Por eso son sagradas en cierta medida la tierra, la propiedad, la vivienda, la paternidad que nos liga con los antepasados y proyecta el patrimonio hacia el futuro de los hijos, el matrimonio y la fecundidad de las mujeres; pero también la fe pública, la ciega e incondicionada balanza de la justicia, el honor de los contratos y la probidad de los magistrados públicos. Esta sacralidad se difunde como una especie de argamasa social a través de la compleja virtud de la piedad, que es al final la que nos permite reconocernos en nuestros iguales los hombres, muy especialmente en el débil, menesteroso y doliente. Sin ese horizonte de trascendencia no surge eso que hemos visto es el reino de los fines.

2. Curiosamente esta virtud de la piedad viene a debilitarse allí donde es más necesaria, a saber, en el momento en que la cultura como fuerza tecnológica llega al máximo de su capacidad transformadora. Porque, al perder el sentido de su origen, esa fuerza se queda sin más fin que el infinito refuerzo de sí misma. Por lo mismo que la ciencia moderna suplantó al entendimiento (o el entendimiento objetivante a la razón, dicho en términos kantianos) como hábito de los primeros principios, la tecnología, en la que esta ciencia se hizo omnímodo poder, rompió sus amarres con las raíces de la reflexión: en el cielo, como impiedad, y en la tierra cuando creyó que estaba disponible ese fondo que hace de la naturaleza la tierra a la que, por poderosos que nos hagamos, volvemos siempre con la muerte. Por cierto que se llamó desamortización, liberación de las manos muertas, a esta desacralización que a la vez hizo alienable toda propiedad. No pretendo defender las propiedades eclesiásticas, ni restaurar los mayorazgos y los pastos comunales. Pero sí es necesario reflexionar sobre el curso de nuestra historia, para entender cómo en la reciente degradación de la modernidad, la cultura desacralizada pasó, de ser cultivo y cuidado, a ser explotación, sin piedad ni freno. El resultado fue una catástrofe: para muchas de nuestras ciudades que han visto cómo se arruinaba un patrimonio histórico, arrasado por la apoteosis destructiva de una guerra tan falta de piedad como sobrada de potencia tecnológica (véase Alemania, y ciertas ciudades inglesas), cuando no entregado por el comercio a la perentoria necesidad de viviendas baratas en los años 60. Y lo mismo se puede decir del paisaje de nuestras costas, sacrificado, no tanto a la construcción (el viejo Cádiz es precioso), cuanto

a la fealdad arquitectónica de promociones inmobiliarias, impías en el más visual sentido del término. Lo mismo podemos decir de la sobreexplotación de recursos pesqueros, que han convertido nuestros mares en desiertos. Ahora intentamos salvar lo que podemos, poniendo, decimos, freno a la especulación desde un «interés público» que frene la explotación, defienda el medio ambiente, y salve lo que en la naturaleza no se debe comprar y vender. Pero es difícil de entender qué puede haber de inalienable en una naturaleza que ya no podemos percibir como sagrada, ni qué fundamento pueda tener ese público *inter-esse*, más allá del acto administrativo que pretende salvaguardarlo (y termina saqueándolo).

## PIEDAD Y CONSERVACIONISMO

3. Especialmente interesante es el caso de la extinción de las especies. ¿Qué fundamento le queda al conservacionismo desde una filosofía que decreta la inesencialidad de lo real y la disolución de toda forma en la indiferencia del «material»? ¿Qué puede merecer eternidad en un rinoceronte africano o en los tigres de bengala, cuando ya sólo entendemos el ser desde la perspectiva industrial de lo disponible? El argumento de que con la selva amazónica perderíamos con la diversidad genética la reserva de no se sabe qué farmacopea, no deja de ser ridículo para una industria farmacéutica que tiene puesta toda su esperanza en la ingeniería transgénica.

## SACRALIDAD DEL DINERO

4. Me malentendiendo sin embargo quien quiera ver esto como una defensa, a lo Petain y Heidegger, del provincianismo (curioso que el segundo idealizase la cabaña de Todtnauberg, y el primero pusiese su capital en Vichy en vez de Lyon o Marsella) anticomercial y luddita. De hecho, *a sensu contrario*, como ejemplo de sacralidad podríamos poner el dinero, que nada tiene de material sino que es expresión de un sentido lógico, en el que esa mercancía (fácilmente transportable y divisible, pretendida por todos, y cuya consistencia trasciende el tiempo de modo que se puede atesorar más allá de la inmediata necesidad que puede satisfacer el trueque) que es el oro, se convierte en signo que da medida y significado a todas las demás que se intercambian, que se compran y se venden, en el ámbito común del *inter-esse* y el *bene-ficio*. De antiguo supieron los hombres que la moneda era el símbolo de la reflexión y la autoconciencia compartidas, y que es así reflejo objetivo y medible del espíritu. Por eso era su valor algo sagrado, depositado en los tesoros de los templos, y sellado con el búho de Athenea. Y los teóricos del comercio en la Escuela de Salamanca justificaban el tiranicidio para el príncipe que viciase la ley de la moneda; porque ello, decían, suponía

robar la poca riqueza que pueden guardar los pobres. El valor del dinero es la garantía para los agentes económicos de que su trabajo en favor de los demás puede confiar, según medida de justicia, en movilizar en beneficio propio el trabajo de esos otros. Por eso ocurre lo contrario cuando la mano pública expolia a los que, como trabajadores y empresarios, generan valor en una sociedad; cuando el poder permite que en una comunidad unos vivan, mediante el subsidio, del esfuerzo de los otros. Y el resultado es la inflación, que no es sino muestra de la desconfianza social, a saber, de que el trabajo de hoy valga el provecho de mañana. Debido a que los alemanes sufrieron en los años veinte ese terrible desfondamiento social que fue la hiperinflación, lo más parecido que nos queda ahora en Europa a algo sagrado es el Bundesbank.

¿TECNOFOBIA, ECOFILIA?

4. Tampoco se entienda mi reflexión como tecnofobia o ecofilia. La cultura rompió para bien la barrera ecológica con la revolución del neolítico. Y el *skyline* de Manhattan, visto al caer la noche desde Brooklyn Heights, o en un día brumoso desde Ellis Island, es una maravilla, especialmente para aquellos que guardamos en nuestra memoria la herida todavía abierta que dejan las ausentes Torres Gemelas. En sí ya es una obra de arte, que está esperando el pintor que rescate lo que hay de eterno en los productos de la historia humana. Pero eso que en la naturaleza o en la ría del Nervión el arte puede redimir de su particularidad, precisa de un sentido de lo absoluto que descubre esencias en las cosas. Y eso es lo que perdemos cuando la vieja virtud de la piedad es ya sólo un recuerdo de los escritos de Cicerón, porque hemos perdido la dimensión sacral que nos permitía amar a las cosas. El artista que las reproduce se queda sin tarea cuando pierde la memoria de la libertad primera que las creo.

## § 170. Esteticismo y religión

Del mismo modo como la belleza que cierra el camino a lo absoluto y al bien es seductora, hechicera y falsa (la «mujer fatal» por ejemplo), de igual forma el arte del que se excluye su referencia a lo sagrado hace que la cultura se disuelva en pedantería y esteticismo. Esteticismo, porque lo divino olvidado y disuelto en las cosas tiende a la hipertrofia idolátrica de lo que ya son simples restos de belleza. Ocurre por ejemplo con el Haiku japonés, en el que el simple aleteo del gorrión en la ventana merece el más sublime éxtasis lírico; o con los delirios melómanos



postrománticos, donde cualquier director de orquesta de provincias se siente en la obligación de alcanzar el último grado de descomposición orgiástica conforme la sinfonía alcanza un clímax en el que reverbera el fin del mundo. Y pedantería, porque el artista, incapaz de reconstruir un sentido de totalidad, que el arte sólo gana en su última referencia, se pierde ahora en la accidentalidad de la forma, del medio, de la *maniera*. Y así el manierismo, la atención desproporcionada al modo de expresión, es el resultado de un arte que se ha quedado sin nada que decir.

## LAS TRES FORMAS DEL ESPÍRITU ABSOLUTO

1. Damos un paso más en estas reflexiones desde la objetivación cultural del espíritu hacia lo que Hegel denominó el Espíritu Absoluto. Entendía por ello la totalización histórica de la reflexión, de la vuelta en sí de lo real, desde la diversidad material a las formas absolutas de esa reflexión, que se reconocía a sí misma en la idealidad de todas las cosas. Entiende Hegel que este Espíritu Absoluto tiene tres momentos, que son el arte, la religión y la filosofía, a través de las cuales se depura de sus últimas contradicciones. En el arte, por ejemplo, el Absoluto se muestra, y en esto consiste su belleza, en la materialidad de la obra, en la que, por ejemplo, la naturaleza o la historia —un paisaje, el cuadro o la novela de una batalla, un retrato— son recreadas libremente por el genio artístico. Sin embargo, en esa diversidad material, el Absoluto es contradictorio consigo mismo, y la reflexión debe dar un paso más, desde el adjetivo (divino) que el arte difumina por el mundo, al substantivo en el que esa reflexión se puede sostener. En la religión, el Absoluto se da en la forma de la identidad subjetiva, de libertad sin límites y omnipotente; pero todavía en la contradicción de ser lo otro de todo lo demás, y especialmente de la conciencia que lo piensa, que de este modo se ve alienada en una identidad trascendente a la que se sacrifica todo. Esta última contradicción se supera en el definitivo estadio en el que el Absoluto supera esa alteridad abstracta de lo divino y se reconoce a sí mismo en la comunidad de los creyentes, en la forma ahora de autoconciencia. De este modo, el sujeto temporal —Hegel, por ejemplo, o Feuerbach más explícitamente— totaliza la historia como absoluto y reconoce su propia esencia en la alteridad de lo divino. En la crítica de la religión, la conciencia se reconcilia consigo misma, y en sí misma con todas las cosas, realizando de este modo el Reino de Dios en el tiempo.

2. Valga este resumen para plantear ahora la siguiente cuestión: los tres momentos del Espíritu Absoluto, ¿cómo se relacionan cada uno con los otros dos? La izquierda hegeliana lo tiene claro: cada momento sustituye al anterior y lo «supera», en el sentido sencillamente de sustituirlo. Hasta llegar a la reflexión crítica que supone la filosofía, en la que podemos recuperar como momento de la propia autoconciencia aquello que como belleza nos asombraba en las cosas, y como Divinidad nos sobrecogía en su trascendencia. El Yo emerge rampante en esta última tarea de la sospecha, como crítica de las ideologías, y al final en la deconstrucción de lo absoluto. Se acaba con ello el Gran Relato. O dicho en términos Nietzscheanos: en la rebelión contra lo Absoluto a la que se atreve como león, el hombre se desembara de la carga que transportaba por el desierto como camello; y sólo ahora, reconciliado consigo mismo y con el tiempo, puede dedicarse como nuevo Absoluto a generar desde sí valores siempre nuevos, como el niño que se apropia de lo infinito... y juega. Como ese Bastian convertido en Atreju, que en el infinito relato (*Die unendliche Geschichte*, se titula el nietzscheano cuento de Michael Ende) se ha reconocido a sí mismo y puede reencontrarse consigo y con su padre, para efectivamente jugar, a que las cosas sean de nuevo... fantásticas.

3. La cuestión que me planteo aquí, y que de algún modo resume todas estas páginas, es si esta apoteosis o traca final de la reflexión crítica es la interpretación correcta de la Idea hegeliana. No tanto en el sentido histórico-hermenéutico de lo que Hegel quería decir. Porque eso, pienso yo, ni él mismo lo sabía. Probablemente también porque lo que pensaba lo fue diciendo de múltiples formas a lo largo de su vida, formas que como corresponde al carácter dialéctico de su filosofía, fueron resultando contradictorias entre sí. Mi problema apunta a la naturaleza misma de la cuestión. Se trata de dilucidar si la idea de una reflexión en la que los momentos estéticos, religioso, y crítico-filosófico se suceden por vía de sustitución, es en sí misma sostenible; si esa reflexión puede al final tirar la escalera artística y religiosa por la que se ha encaramado a un universal observatorio crítico, sin que en ese intento no vea arruinada en el ridículo su pretendida absolutez. Y sin que ese observatorio resulte ser al final el palo del nihilismo, sobre el que se encarama ahora la Razón, ni siquiera como vespertina lechuza, sino como apresurada reina del gallinero.

4. La alternativa al planteamiento deconstructivo descrito es si, por el contrario, los tres momentos del Absoluto: arte, religión y filosofía, no son *para nosotros* momentos *insuperables* del Absoluto mismo, que no se suceden en el sentido de sustituirse, sino que justo se reclaman unos a otros en un proceso por así decir circular, en el que cada uno perdería su sentido en la misma medida en que prescindiera de los otros dos. Vamos a intentar mostrar que el arte sin religión es esteticismo, y sin reflexión crítica, simplemente esnobismo. Que la religión sin arte es rigorismo y sin reflexión filosófica fanatismo. Y por último que la filosofía sin religión es nihilismo y sin estética, simple y vacía pedantería especulativa.

#### GOETHE O EL ESTETICISMO

5. La figura referente del romanticismo, no es un romántico: es Goethe. Desde muchos puntos de vista representa el momento álgido de la exaltación del artista. Y fue para Alemania lo que Napoleón a Francia: el punto reflexivo de vuelta en sí de la conciencia nacional. Hay que reconocer que es un personaje fascinante. Nadie puede discutir su espíritu ilustrado, su respeto por la ciencia y sus intenciones liberales. Sin embargo, es el gran sacerdote de la poesía como espíritu del mundo, e indudablemente representa al punto de inflexión hacia una visión romántica de la naturaleza y de la historia; a la vez que siempre se resistió a los entusiasmos y exabruptos de sus declarados discípulos, declarándose él mismo más bien a favor de un equilibrio clásico. No fue un hombre especialmente religioso, y sin embargo toda su obra asume de algún modo la sacerdotal misión de ir por doquier repartiendo certificados de divinidad; como adjetivo sin embargo, más que en la posición substantiva de un Dios celoso. Podríamos calificar su obra de neo-paganismo, si pudiésemos quitar de ese término sus connotaciones beligerantes frente a un cristianismo del que en absoluto abominaba. Su obra representa así el punto en que el camino del arte se bifurca, y conduce por un lado al hiper-romanticismo místico de Novalis (que descarrila después en los proyectos de restauración teocrática de Görres, von Baader o en el teosofismo del Schelling tardío), y por otro, en dirección contraria, hacia la hipérbole esteticista que encontraremos en Rilke, Proust, Joyce o Musil. Mantener el arte como absoluto en el punto de equilibrio clásico que encarnaron Goethe y Schiller, resultó del todo imposible.

## § 171. Arte y terrorismo

Tras el hastío esteticista, ya sólo le queda al artista el morbo rabioso de la deconstrucción. Ocurre con la belleza, que una vez que nos ha hechizado y seducido, al no poder dar en forma finita la infinita plenitud que promete, despierta en nosotros el rencor y el odio a lo engañoso. Habiendo buscado en la divinización de lo superfluo una auto-redención precisamente idolátrica, es ahora el mismo hombre quien administra a ese pecado una penitencia sin esperanza. El becerro de oro tiene que ser destruido: ésa es su última coherencia. El arte se hace entonces sadomasoquista, e intenta ahora por el terror lo mismo que fracasó en la orgía estética. El terrorismo —Dada— se hace así el lógico colofón de las vanguardias; y lo que quiso ser sublime exaltación y transfiguración, termina siendo desfiguración y disolución de la forma en el absurdo. El grito de Munch o el Guernica de Picasso son al fin y a la postre contemporáneos de Auschwitz y el Gulag. El arte ya sólo puede coherentemente ser maldición, después de haber querido ser blasfemia.

### DEL ROMANTICISMO AL INTEGRISMO RELIGIOSO

1. Hegel dice que con el romanticismo culmina, y concluye, el momento artístico del espíritu absoluto. Eso no significa que se acabe el arte, pero sí su protagonismo histórico como expresión de la totalización reflexiva del espíritu, allí donde Schiller proponía para el genio artístico la misión de educar a la humanidad, sin renunciar incluso a asumir el liderazgo revolucionario. Estas cosas tienen su inercia, y Hegel anuncia lo que tardará aún casi un siglo en consumarse. Pero la tendencia es inexorable. El integrismo religioso post-revolucionario, de un Chateaubriand, por ejemplo, o de Donoso Cortés en España, disputará enseguida al artista esa función de liderazgo educativo. Y después vendrá, en forma de materialismo dialecto y de socialismo científico, el radicalismo filosófico, con el mismo afán, no sólo de educar, sino de gobernar a la humanidad, para conducirla a la misma culminación reflexiva de la historia. Pero el artista perdió pronto su intuición popular. El culto a la originalidad; la pretendida misión de recrear el mundo *ex novo*, que todo genio termina por arrogarse, le hace romper las claves semánticas de la comunicación estética. Y expresa entonces con pretensión de absolutez cosas que ya nadie entiende. Refugiado y hambriento en su buhardilla, el artista termina siendo el incomprendido. Y en su rechazo ahora del soporte fundamental de lo absoluto, que antes aportaba la religión y que de una u otra forma requiere un anclaje

trascendente, el arte contemporáneo termina por perder el referente de la belleza. Aun pretende asumir una nueva misión de denuncia (Zola). Pero se hace profeta de un absoluto en el que no cree, y termina por hacer de su arte pura expresión del resentimiento, reproduciendo en su obra una fractura ontológica, una herida social, un vacío existencial, sin esperanza ya de salvación. Replica así, sin más, aquello de lo que abomina. El *Guernica* no es menos guerrero que la guerra que retrata. Lo dicho: queda al final el terrorismo.

2. Dada no es una anécdota, sino la conclusión (anti-) lógica de un arte al que no le queda otra salida que seguir a la filosofía en su pasión deconstruccionista, y que termina, en efecto, en su propio suicidio (y en el de no pocos artistas). El vanguardismo ya no puede entender la obra sino como abstracción, en el peor sentido ahora de separación de sus elementos: color sin forma, forma sin color, narración sin argumento, música sin armonía, recorriendo sin más todas las maneras de la descomposición. El arte se hace lo contrario de sí misma, repescando *ready mades* en los vertederos, cuando no se expresa en algo así como una sonata para piano y motosierra.

3. En un mundo sin trascendencia la belleza sencillamente colapsa, porque esa belleza vive en la bidimensionalidad por la que las cosas, precisamente en la referencia a un absoluto que no se deja enredar en la positividad inmediata, representan más de lo que inmediatamente dan. Ese es su «duende», como el fondo libre del que todo lo bello se convierte en portavoz y así en artísticamente relevante. Esta belleza no es «bonitismo»; muchas veces, ya lo hemos visto, lo perfecto se muestra por el revés de lo deforme y negativo. De hecho, lo que lo bello significa está en general implícito, en la referencia bidimensional a un más allá que se desea y promete más que se da. Por eso el eros es la forma en que la voluntad se anticipa al entendimiento, y es siempre el acompañante natural de la belleza. En pocas cosas se muestra esto tan claro como en la percepción de la sexualidad, que ha sido uno de los temas eternos del arte, muy especialmente en el modo de presentar como atractiva la corporalidad. Pero la belleza en este orden tiene que ver con la sutileza que difumina el biologismo bruto y lo proyecta más allá de la consumación inmediata del deseo. En el extremo, la belleza sexual tiende a hacerse angelical. Mas sin llegar a ese destilado cuasi religioso, una cierta idealidad (podemos hablar, si queremos, de «pureza») tiene que poder acompañar al verdadero erotismo. Aparecen así las formas elegantes de lo atractivo: estilo, clase, feminidad o virilidad, en las que se pone de manifiesto, por ambas partes, el poder controlador de libertades que saben esperar. Como ha señalado Marcuse,

este sentido, vamos a llamarlo, abierto del erotismo, se viene también abajo cuando colapsa la citada bidimensionalidad. El eros se genitaliza, se convierte en algo de fácil e inmediata consumación; que al final se compra, se vende; y lo que es peor, se roba o se violenta. Se hace cualquier cosa menos punto de apoyo del discurso poético.

## § 172. La iconoclastia

El temor a la idolatría lleva a la religión a recuperar la esencia de lo absoluto, que el arte ve dispersa en las cosas, en la forma abstracta de la pura reflexión, esto es, en la sublime y «horismática» identidad de Dios. Pero este «pasaje a lo absoluto», lo paga la religión con otro pecado: la iconoclastia por un lado, o aversión a la representación y a la belleza, al arte en definitiva; y por otro, con la generalización moral de esa misma actitud que conduce al rigorismo ascético que vino a llamarse *contemptus mundi*. Se trata ahora del odio al mundo, de la *aversio a creaturis*, en que se supone ahora consiste la conversión a Dios desde el pecado. Dios, a su vez, se convierte en la misma negación del mundo, y el mínimo consuelo estético se hace pecaminoso. La universal «sumisión» nihilista y el culto a la muerte son la consecuencia de esta adoración de un Dios vacío. Otra vez el terrorismo.

1. Viendo una iglesia barroca, o una cofradía de Semana Santa por las calles de Sevilla, es difícil entender cómo toda religión tiene un punto iconoclasta. Si entramos en una Mezquita o en un templo judío, también en una iglesia congregacionalista de Nueva Inglaterra se nos hace más evidente, sobre todo si a renglón seguido desde esta perspectiva se plantea la sospecha de idolatría sobre esas manifestaciones sensibles de la divinidad. Y no sólo eso: esa iconoclastia no es accidental, y de un modo u otro ha solido ir acompañada, al menos históricamente, de un rigor puritano, cuando no de un misticismo que no encuentra valor sino en un más allá al que se accede mediante la ascética renuncia a los valores terrenales. En la tradición cristiana se articuló esta idea rigorista de religiosidad en el culto al martirio, y en el ideal del ayuno, el sacrificio y la mendicancia. El mandamiento bíblico: «al Señor tu Dios adorarás y a él sólo servirás» del que inmediatamente se deduce una prohibición de la idolatría, tiende a ampliarse a la prohibición de enamorarse de cosas y personas mundanales —«no más servir a Señor que se

me pueda morir»—, porque bien se entiende que el amor absoluto su objeto y descubre lo absoluto por doquier. Es de aquí de donde procede la fobia antiestética, el conflicto entre religión y arte que se sigue allí donde lo absoluto se interpreta en el modo de exclusión sólo desde la religiosidad.

*CREDO QUIA ABSURDUM!*

2. Del mismo modo, una consolidación excluyente del Espíritu Absoluto en el momento de la religiosidad, supone asumir que la reflexión y el logos verdadero se dan sólo en la alteridad de Dios; de tal forma por tanto que está totalmente fuera del alcance de la reflexión finita, de la que somos capaces como meros humanos, por ejemplo en forma de ciencia o de especulación filosófica. La verdad no se muestra, no para nosotros, en forma de reflexión, ni siquiera de adecuación, sino en el salto a lo radicalmente otro; en un abandono del Yo pienso que, tratándose de Dios, en absoluto puede acompañar nuestras representaciones de Él. Estas proceden de la fe, que es la aceptación rendida —como iluminación, pasivamente acogida como gracia— de una verdad que hemos de aceptar incluso en su irracionalidad: *Credo quia absurdum!*

3. Por último, la religiosidad consume su carácter extático en la afirmación de la libertad también como algo que está fuera del proceso reflexivo de autodeterminación; que se muestra, pues, como una libertad que no es la nuestra, sino omnipotencia de Dios. Aceptarla como un destino pasivamente recibido, es el principio de la paz y la conformidad. Esto puede llegar al extremo de entender que esa misma salvación que la religión promete es resultado de un designio arbitrario de Dios, que predestina nuestra existencia a esa salvación o a la contraria condenación eterna.

RELIGIÓN Y FANATISMO

4. La confluencia de esta triple caracterización de la religiosidad extrema (que quiere decir excluyente de los otros dos momentos del Espíritu Absoluto), que son el rigorismo moral, el irracionalismo feísta y el desprecio de la libertad, tiene en nuestra tradición el feo, y muy peligroso, nombre de fanatismo.

## § 173. Filosofía y muerte de Dios

Lo mismo que el extremismo (excluyente de los otros dos momentos del Absoluto) estético conduce a la disolución del arte, el fanatismo religioso, igualmente extremo y excluyente, va a terminar en su propia contradicción, y al final basculando hacia

su contrario. Refiriéndose al cristianismo, que él interpreta como absoluta devaluación del mundo y de la creatividad subjetiva, dice Nietzsche: «¡los cristianos no lo saben, pero adoran a un Dios muerto!» Dicho en términos hegelianos —de quien, como casi todo, viene esa expresión— la muerte de Dios no es un acontecimiento criminal externo, sino el necesario desarrollo del proceso interno del Absoluto: un Dios que se afirma a sí mismo contra todo lo demás, es el No de todo, o la abstracción misma del Absoluto, como universalidad consagrada de la negación. El siguiente paso lo da Feuerbach: la esencia de la religión es la trasposición alienada, descorporizada y —añadiría Nietzsche— devaluada, de la propia autoconciencia del hombre. De este modo la última reflexión se consume como filosofía, que quiere decir, como crítica de la alteridad o alienación del absoluto, que no es entonces más que la totalidad refleja de lo que hay, en el modo en que puede ser asumido por esa recapitulación crítica en que la misma autoconciencia humana consiste.

#### EL FINAL NIHILISTA DE LA FILOSOFÍA

1. La historia termina cuando la locomotora de la reflexión que es el Yo, descubre que el tren que lleva delante y en cuyas luces rojas quiere percibir, en la forma de la alteridad, el último Absoluto en el que espera encontrar su fundamento y la fuente de su energía, no es sino el vagón de cola del mismo tren del que ella penosamente va tirando (otra vez Münchhausen). De este modo, cerrado al final el proceso reflexivo, la totalidad se muestra, no como un Absoluto fundamental, sino como la Nada que justifica la abismal radicalización de la crítica. La esencia del pensamiento no es entonces la adecuación, ya fuese sólo buscada, con ese Absoluto; antes bien se muestra en ella la absoluta inadecuación, la infundamentalidad radical de toda realidad. La filosofía, entendida como último paso del Espíritu extremo, excluyente de arte y religión, se hace así radical deconstrucción de lo real. Es el precio que hay que pagar para que deje de ser saber que se busca, *ancilla theologiae*, e incluso, de forma insuperable, un poco poesía; para llegar a ser saber absoluto del Absoluto. Y eso sólo lo puede lograr renunciando a la fundamentalidad de ese Absoluto, a su carácter de *Ápeiron*, a su esencia *arkheo*-lógica, y reduciéndolo a la misma relatividad en que consiste su propia finitud como razón. En la historia que acaba en sí misma, se acaba el Gran Relato, y queda consagrado el nihilismo.



2. Sólo que, ¿qué significa aquí crítica?! A lo largo de todas estas páginas hemos acentuado esta esencial dimensión de todo verdadero pensamiento. Crítica que consistía en poner de manifiesto el carácter relativo, insuficiente respecto de su verdadera consistencia ideal, de toda realidad, que así resultaba deficiente de sí misma. Las cosas —hemos dicho— no están bien, no hay derecho a que sean como son, la realidad es inadecuada. Mas el soporte de esa crítica es que la bi-dimensión ideal sea, por así decir, más fuerte ontológicamente que su precaria unidimensionalidad o positividad empírica. Hace falta fuera de las cosas un punto de apoyo incondicionado desde el que hacer palanca y mover el mundo. Pero ahora se invierte radicalmente el sentido de dicha crítica, que se dirige sobre la citada idealidad para intentar desmontar, efectivamente deconstruir, ese pretendida incondicionalidad de lo absoluto. Y eso significa que nada hay más allá de lo fáctico desde lo que pudiéramos clamar ese «¡no hay derecho!». En esa deconstrucción de lo ideal, la historia se hace infinita, porque ya no hay un límite externo que la relativice. Termina en sí misma, ella es el nuevo *ápeiron*, sin que fuera quede medida alguna desde la que pudiéramos decir que es injusta. Un eros que la trascienda carece de todo sentido más allá del irracional rechazo, ante el que sólo cabe decir: «si no te gusta, ¡te aguantas!» Tras la relativización y desacralización de lo absoluto, ya sólo queda la absolutización de lo relativo. Impera, brutal, el poder de los hechos. Eso es el nihilismo. Habrá infinitud de otros mundos posibles, pero ninguno que razonablemente pudiéramos considerar «mejor».

3. Como profeta del nuevo nihilismo, Nietzsche nos promete, una vez que en leonina lucha nos hemos desembarazado de la absolutista carga del camello, un siempre nuevo, infantil y lúdico renacimiento de la voluntad. En un mundo que es sepulcro de un Dios muerto, esperamos ahora, en lo que antes era desierto, el florecer infinito de la arbitrariedad, la proliferación de la fantasía. Sólo que con la carga del camello nos hemos desembarazado de las semillas, de los *arkhai*; y ya nos dijo Tales nada más empezar esto de la filosofía que el primero de ellos era el agua, como principio de vida que hace crecer todas las cosas. Hemos rechazado lo sagrado, para declararnos señores del bien y del mal y así dueños del paraíso, sin dar siquiera las gracias a quien nos lo dio. No es Dios quien nos echa ahora de él: sencillamente ya no viene a pasear con nosotros con el viento de la tarde. Y al ver que nuestra nueva y usurpada propiedad

ya no da los frutos esperados, y que ya no tenemos, como el camello, oasis a los que llegar, no nos queda ya otra cosa que la rabia. Como el niño caprichoso destripamos los juguetes que no nos satisfacen, y ante la infecundidad de nuevos huertos sin agua, robamos el penoso fruto que aún nuestro hermano consigue arrancar a la tierra yerma, aunque tengamos que matarlo para ello. Y entonces vagamos por los caminos, sin paz, alternativamente huyendo de, o amenazando a, los otros hombres. Y nuestro nombre es Nadie.

## § 174. En espíritu y en verdad

Todo empezó, en efecto, con un Dios que se fue del paraíso. Pero vayamos con cuidado porque Nietzsche tiene razón en una cosa: el nihilismo es de antes de la revuelta, y tiene que ver con ese destierro de lo divino, más concretamente con el divorcio de la religión y el arte, que convierte en mutuamente excluyentes a los tres momentos del Espíritu Absoluto. Si la esencia del arte está en la religión, no es menos cierto que una superación unidireccional de esa dualidad que separa a Dios de su manifestación en la belleza de las cosas, será desastrosa, si no para Dios sí para lo que nosotros desde nuestra finitud podemos adorar en Él. Por eso está el mundo roto y hace falta *en él* la reconciliación del Absoluto consigo mismo. En nuestra tradición llamamos a eso la Encarnación del Hijo de Dios, y Redención a su resultado. Por eso, «la hora viene y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn, 4, 23). Y no es difícil interpretar el espíritu como la identidad reflexiva, y la verdad como la epifanía gloriosa del Absoluto; esto es, como los momentos religioso y estético de lo que Hegel llama el Espíritu Absoluto. Esta recurrente solicitud de religión y arte, que nos permite amar al Dios que no vemos en el prójimo al que vemos, asombrarnos ante la gloria pasajera de una rosa, descubrir el duende y misterio de las cosas; pedir perdón por adorarlas y dar gracias por poder amarlas; esa concreta universalidad, manifiesta «en espíritu y en verdad», es el objeto, entre Dios y la belleza, entre lo sacro y lo hermoso, del que se ocupa la filosofía, tercer momento de ese Espíritu Absoluto.

1. En su radicalidad crítica, la filosofía consagra la escisión entre arte y religión, y termina en la infundamentalidad nihilista de todo lo real. Se trata ahora de ver cómo la filosofía puede tener como muy

diferente tarea justo la de mediar entre ambas, haciendo en lo posible que no se consagre esa ruptura. De este modo, es trabajo filosófico mostrar cómo lo que hay de amable en las cosas requiere en ellas fundamento; y a la vez que ese fundamento se nos hace accesible desde lo fundamentado, de forma tal que no podemos superar la relatividad de su presencia en las cosas. Así fue en el origen, cuando la filosofía buscaba los *arkhai* o principios de esas cosas, sin aceptar las explicaciones míticas, porque entendía que el acceso al origen debía hacerse desde la experiencia de una naturaleza fundamentada y visible a la vez.

#### EL EQUILIBRIO FILOSÓFICO DE LA RELIGIOSIDAD

2. Del mismo modo como corresponde a la filosofía no dejar a las cosas en su insostenibilidad empírica, ella tiene como segunda misión impedir que el momento religioso se convierta en extremismo excluyente. Es pues su responsabilidad resistir por igual al fanatismo y al rigorismo antivitalista; o lo que es lo mismo, buscar una religiosidad «con rostro humano» que no se empece en la consagración alienante y extraña del Absoluto. El misticismo nihilista representado por el faquir y el eremita, es una afirmación del espíritu en contra de sí mismo, es decir, en contra de esa reflexividad por la que dicho espíritu se reconoce en todas las cosas. Y así, la filosofía, lo mismo que debe criticar el esteticismo paganizante que quiere consagrar las cosas en su inmediatez (*carpe diem!*), debe ejercer la misma crítica contra una religiosidad que se empeñara en reclamar para sí en exclusiva los derechos de administrar lo absoluto. Y ello lo debe hacer la filosofía no sólo en defensa del derecho a disfrutar de la gloria de Dios en las cosas, sino también para frenar la tendencia al nihilismo de una religiosidad desbocada que pretendiese encontrar a ese Dios en el absoluto más allá. Porque incapaz de cerrar sobre Él una reflexión que tendría que hacerse igualmente infinita, la exaltación religiosa, incapaz de reconocerlo en los frutos de su obra, termina encontrándose con Dios en la nada absoluta. Por ello, al piadoso *credo ut intelligam*, el mismo San Anselmo contrapuso el ilustrado *intelligo ut credam*, consciente de que una religión opuesta al modo reflexivo de nuestra humanidad, está cavando con su fideísmo su propia tumba y se hace al final culpable de ese fenómeno que describimos como la muerte de Dios.

#### CANTO UT INTELLIGAM

3. Estamos pues defendiendo la idea de una religión que adquiere sentido para nosotros dentro de los límites de la razón, si entendemos por tal el modo reflexivo de acceder (relativamente) a la esencia igualmente reflexiva del Absoluto. Sólo en su carácter ilustrado

y liberal, y nunca en su radicalismo ultramontano, la religión se convierte en el modo que tienen de reconocer a su padre los hijos de Dios. Pero si parafraseamos la fórmula kantiana, deberíamos también prescindir en ella del adjetivo «estricta» que Kant utiliza. En primer lugar, porque si asumimos sus límites (en que, por ejemplo, esa razón no puede del todo desanclarse del modo empírico de su experiencia) tampoco podemos ahora venir con esos rigores y pretender hacer de la razón señora de horca y cuchillo, para sustituir el fanatismo religioso por una epistemología no menos fanática. La filosofía que, lejos de las extremosidades que destrozan el espíritu, lo que quiere es mediar entre principio y principiado, entre Dios y el mundo, entre religión y arte; y que tiene así que renunciar a ser ella misma (en exclusiva) el (saber absoluto del) Absoluto; tiene que renunciar igualmente a su cierre sistemático *more geometrico demonstrato*. Quiere ser más abierta que estricta. Por eso, más que recluir a la religión en sus límites, es la misma filosofía la que se abre a lo ilimitado, al *Ápeiron*. Abierta por un lado a la religión, que se adelanta confiadamente hacia a lo que ella ya tiende en su reflexividad (*credo ut intelligam*), la filosofía tiene que asumir que no puede cerrarse en sí misma. Y entonces lo absoluto es algo de lo que no puede disponer, antes bien que tiene que rastrear en las cosas, como huella en ellas de su principio. Y así, intentando captar en redes imposibles absolutos ausentes, la filosofía también se deja guiar por la poesía y el arte. Y si antes se hizo crítica para impedir a la poesía caer en las redes del esnobismo esteticista, ahora es ella la que se deja ilustrar por la belleza y por el eros que la acompaña. La filosofía sigue siendo eso: filo-sofía. Valga entonces una última paráfrasis: *intelligo ut cantem*. Y la conclusión desde la finitud de nuestra reflexión abierta y por tanto contradictoriamente poética: *canto ut intelligam*.