

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

**CRISIS Y RENOVACIÓN
DE LA METAFÍSICA**

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

MÁLAGA 1997

ÍNDICE

ADVERTENCIA PREVIA.....	7
CAPÍTULO I: Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica	
I. Introducción.....	9
II. Los síntomas básicos de la crisis de la metafísica.....	12
III. Las raíces medievales de la crisis de la metafísica.....	23
CAPÍTULO II: Causar, producir, dar.	
I. Introducción.....	29
II. Causar.....	30
1. Noción común de causa.....	30
2. Noción aristotélica de causas.....	36
3. Noción de <i>causa sui</i>	38
4. El principio de causalidad.....	40
III. Producir.....	54
IV. Dar	62
V. Conclusión	69
CAPÍTULO III: Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real <i>Esse-Essentia</i>.	
I. Introducción.....	71
II. Identidad-diferencia.....	74
III. La relación diferencia-identidad como creación.....	78
IV. La distinción real como diferencia intrínseca.....	85
V. El <i>esse</i> y el <i>habens esse</i>	90
VI. Corolarios.....	100
VII. Conclusión.....	102
VIII. Epílogo.....	102
CAPÍTULO IV: Metafísica, violencia y modernidad.	
I. Introducción.....	109
II. La violencia teórica en la modernidad.....	110
III. Metafísica y violencia.....	116
NOTA CONCLUSIVA: CIENCIA Y METAFÍSICA.....	123
Índice de autores y de materias.....	129

ADVERTENCIA PREVIA.

Las páginas que siguen recogen cuatro investigaciones sobre el tema de la crisis y renovación de la metafísica. No es, pues, un libro de divulgación, ni siquiera un libro articulado, constructivamente, al objeto de establecer unas tesis preconcebidas, sino un libro inconcluso, abierto a nuevas indagaciones y cuyo principal mérito quisiera ser el de sugerir nuevos planteamientos en el campo de la filosofía perenne.

Las investigaciones que lo integran tuvieron su primer origen a principios de los años ochenta en torno a dos núcleos principales: la distinción real *esse-essentia*, por un lado, y la distinción entre la esencia del mundo, la esencia del hombre y el ser de Dios, por otro. Aunque los planteamientos iniciales se han mantenido, han tenido que pasar muchos años hasta conseguir ajustarlos entre sí de forma congruente. Obtener cierto grado de maduración en metafísica requiere tiempo, y ésta es la razón por la que he dejado transcurrir tanto, antes de publicarlas conjuntamente.

El problema que más se me ha resistido a la integración congruencial ha sido el del *causar*, emprendido muy pronto por mí, pero terminado de enfocar precisamente ahora. Ese problema ha sido el responsable de la larga demora en la publicación de la investigación que se incluye en el capítulo II bajo el título «causar, producir, dar», que ve aquí la luz pública por vez primera. Lo compuse entre los años 1983-84 y lo presenté como ponencia en el *Internationales Symposium "Befreiung von Hispano-Amerika"*, celebrado en la Universidad de Münster (Westfalen), el día 14-9-1984. El apartado dedicado al «dar» permanece casi intacto desde aquella primera redacción; el dedicado al «producir» ha recibido algunas adiciones, pero conserva íntegramente su redacción inicial. En cambio, el dedicado al «causar» ha sido recompuesto varias veces y conserva sólo una parte de su primer enfoque y desarrollo.

El resto de los capítulos han sido ya publicados por mí anteriormente en revistas de filosofía. El capítulo I, «Los orígenes medievales de la crisis de la metafísica», que fue expuesto como conferencia el 6-3-1989 en la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, fue publicado en la revista "Thémata" 9 (1992) 133-152. El capítulo III, «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*», cuyo germen fue una comunicación presentada el día 24-11-1983 en la 5ª Semana Andaluza de Filosofía, celebrada en Baeza, tras ser ampliado su contenido, fue más tarde publicada con el mismo título en la "Revista de Filosofía" 2ª Serie 8 (1985) 223-252. Sin embargo, esta investigación ha sufrido notables retoques para la presente

publicación, en razón de los ajustes operados en el capítulo II y de la maduración de mi propio pensamiento. Por último, el capítulo IV, «Metafísica, violencia y modernidad», una parte del cual fue presentada al I^{er} Congrès Mondiale de l'ASEVICO "*Violence et coexistence humaine*", Montréal 1992, y recogida en sus actas (éditions Montmorency, Montréal 1994, vol. II, 266-271), fue publicado en su totalidad en *Verdad, Percepción, Inmortalidad*, miscelánea en homenaje al Profesor W. Strobl, Valencia, 1995, 243-256.

El interés y la justificación de este libro no radican tan sólo en la publicación del inédito «Causar, producir, dar», ni en los ajustes y correcciones operados sobre la investigación «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*», sino también en la presentación conjunta de unas investigaciones hasta ahora dispersas, pero que representan un esfuerzo heurístico unitario y congruencial de muchos años en el campo de la metafísica.

I. LOS ORÍGENES MEDIEVALES DE LA CRISIS DE LA METAFÍSICA.

I. INTRODUCCIÓN.

En la segunda mitad del siglo XIII surgió en la Universidad de París un movimiento cuya importancia momentánea, con ser grande, no fue tanta como su posterior repercusión para todo el pensamiento occidental. Dicho movimiento se relaciona directamente con el problema de la asimilación de la Física de Aristóteles, cuyas obras más destacadas empezaron a conocerse en Occidente desde principios del s. XIII a través de las traducciones y comentarios de los árabes y, en especial, de Averroes. El descubrimiento del aristotelismo trajo consigo notables conflictos y desviaciones doctrinales a lo largo de todo el siglo, pero ninguno de ellos fue tan grave por sus consecuencias como el que se suscitó en la Escuela de Artes de la Universidad de París en torno al 1268, y que tuvo como principal figura a Sigerio de Bravante.

Como es bien sabido, en las Escuelas de Artes medievales se estudiaban el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Por eso no es de extrañar que en una Escuela de Artes, la de la Universidad de París, se acometiera la lectura de Aristóteles con un enfoque más filológico que filosófico. "Vivir sin letras es muerte y vil sepultura del hombre", son las palabras con que termina Sigerio de Bravante una de sus obras, la *De Anima Intellectiva*, y que denotan bastante bien cuál es el tenor de fondo de sus escritos, más eruditos que profundos.

Siguiendo la inspiración de Averroes, con razón llamado el Comentador, y para quien el pensamiento de Aristóteles era la expresión de la verdad misma, Sigerio se propuso como objetivo principal de sus investi-

gaciones averiguar, en todo, el sentir o parecer de Aristóteles. Y así dice en una de las cuestiones de la obra mencionada, al referirse a su *modus investigandi*:

*"Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus"*¹.

En lo que va dicho que para él la filosofía no es tanto búsqueda de la verdad cuanto aclaración del parecer de los filósofos, postura ésta que probablemente indujo a Tomás de Aquino a escribir la lúcida aclaración que sigue:

*"quia studium philosophiae non ad hoc est quod sciatur quid senserint homines, sed qualiter se habeat veritas rerum"*².

Como resulta palpable, la primera confusión que se produce en la Escuela de Artes de la Universidad de París es la substitución de la filo-sofía por la filo-logía. Según indican los mismos términos, el filólogo es el amante de la palabra, mientras que el filósofo es el que ama la sabiduría. Lo propio del filósofo es investigar la verdad, lo propio del filólogo es averiguar el sentido de los textos. Sigerio de Bravante pretende reducir la filosofía a filología, la búsqueda de la verdad a la averiguación del sentido de los escritos aristotélicos.

La cosa pudiera parecer una simple y curiosa escaramuza en la eterna disputa entre filólogos y filósofos, de no estar aquí en juego la esencia misma de la filosofía medieval. En efecto, aunque a veces se ha dicho que los averroistas latinos -que ése es el nombre con que desde Renan se designa al movimiento- no sostuvieron expresamente la doctrina de la doble verdad, lo cierto es que esa doctrina se sigue inmediatamente de sus asertos. Y puesto que ahora se trata de examinar la repercusión filosófica de sus posturas, justo será que no nos atengamos a los meros criterios filológicos, sino al sentido profundo o filosófico de sus palabras.

*"Certum est enim -dice Sigerio- secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur"*³.

Bajo la expresión "verdad que no puede mentir" se encierra una clara alusión a la doctrina de la fe, cuyo correspondiente contenido es recogido por Sigerio. Su aclaración de que algunos filósofos pensaron lo contrario no parece constituir un problema alarmante, habida cuenta de que tales filósofos no eran cristianos. Sin embargo, Sigerio añade que no ya a algunos filósofos, sino a la filosofía misma, esto es, a todo

¹ "Buscando en esto más la intención de los filósofos que la verdad, puesto que procedemos filosóficamente", *De Anima Intellectiva*, c. VII, ed. crítica de B. Bazan, Louvain-Paris, 1972, 101.

² "porque el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber qué han pensado los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas", *In I De Coelo et Mundo*, lect.22, n.8.

³ "Pues es cierto, según la verdad que no puede mentir, que las almas intelectivas se multiplican con la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo, algunos filósofos pensaron lo contrario, y por la vía de la filosofía parece verdadero lo contrario", *De Anima Intellectiva*, I.c.

el que filosofe, ha de parecer verdadero lo contrario de lo que enseña la fe. La razón natural y la fe están, pues, en contradicción.

Más expreso todavía es este otro texto:

*"Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter autem teneo oppositum per fidem"*⁴.

Es, por tanto, innegable que Sigerio sostenía que al menos en algunos puntos doctrinales existe una oposición abierta entre la razón y la fe. Pero lo más notable es que dicha oposición no impide a la razón, o vía filosófica, establecer razonamientos en los que se excluyen como falsos determinados supuestos y se deducen como verdaderas ciertas conclusiones, con absoluta independencia de la *via fidei*, y todo ello con una firmeza que obliga a «elegir» (*praeferentes*) entre una vía u otra⁵. Aunque él elija la vía de la fe, que "supera toda razón humana"⁶, no cabe duda de que se trata de una doble verdad, puesto que la otra vía existe y podría haber sido elegida.

Si se tiene en cuenta que toda la filosofía medieval está basada en el principio de cooperación armoniosa de razón y fe, puede comprenderse fácilmente la gravedad del problema introducido por la nueva manera de leer a los filósofos: traía consigo la disolución del principio rector del pensamiento medieval.

La doctrina de la doble verdad es inaceptable desde la fe y crea serios problemas a la viabilidad misma de la Teología, por lo que suscitó una enérgica reacción por parte de las autoridades eclesásticas de su tiempo. Pero no se piense que la ruptura de relaciones armoniosas entre razón y fe sea un problema que afecte exclusivamente a los creyentes, pues tiene también consecuencias inexorables para el saber racional, es decir, para los filósofos. Precisamente estas consecuencias de índole filosófica van a ocupar el centro de mi atención en lo que sigue.

De este modo, al mismo tiempo que Occidente venía en conocimiento de la metafísica de Aristóteles, y ofrecía las mejores muestras de su asimilación y prosecución en las obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino, se arrojaba la semilla de lo que había de ponerla en crisis.

Entiendo por «crisis de la metafísica» el mal trance o situación de peligro por el que ha pasado y pasa la filosofía primera desde el s. XIV hasta nuestros días. Es cierto que una crisis es por definición una situación pasajera, y seis siglos pueden parecer demasiados, pero también es cierto que no me estoy refiriendo aquí a un ser humano,

⁴ "Por la razón concluyo con necesidad que el entendimiento es numéricamente uno, pero sostengo firmemente lo opuesto por la fe", (citado por Tomás de Aquino, *De Unitate Intellectus*, c. V, sub fine).

⁵ O.c., c. III, 88.

⁶ O.c., c. VII, 108.

sino a una forma de sabiduría, a la cual sólo impropia y metafóricamente puede serle aplicado el concepto de crisis: para una forma de sabiduría cuya existencia sobrepasa los dos milenios, seis siglos pueden ser computados como un periodo de paso.

Pues bien, como digo, desde el s. XIV hasta nuestros días, la metafísica ha sufrido acerbos críticas, ha sido sometida a vejatorias comparaciones con las artes mecánicas y con las ciencias matemático-empíricas, incluso ha sido negada como saber o relegada a la condición de saber pasado o superado. Como consecuencia de ello, el empuje y la inspiración de esta disciplina ha debido soportar recortes metódicos, amputaciones temáticas y modificaciones varias, que no sólo han dejado maltrecha su imagen, sino que la han amenazado de extinción.

No es mi intención descender a la descripción detallada de tales mutilaciones y variaciones, que tan distintas son según los autores y las corrientes, sino concentrar la atención sólo en aquellas modificaciones que atañen en lo nuclear a los temas esenciales de la metafísica. Una vez determinadas esas variaciones fundamentales y comprendido su alcance, estaré en condiciones de poder señalar con mayor claridad su etiología y el posible remedio para el futuro.

II. LOS SÍNTOMAS BÁSICOS DE LA CRISIS DE LA METAFÍSICA.

Desde Aristóteles, su fundador, la metafísica se ha caracterizado por el estudio de un doble tema: el de lo que es, en cuanto que es⁷ y el del ser separado e inmóvil⁸; o dicho de modo más sencillo, el estudio del ser trascendental y el de Dios.

Por lo que hace al primero de estos temas, el del ser trascendental, conviene advertir que en su enunciado primero se contiene una clara indicación metódica. En la expresión «lo que es, en cuanto que es» el '*en cuanto que*' lejos de constituir una restricción o recorte del campo temático, contiene una exigencia dirigida a nuestra consideración o atención. Cuando se introduce esa coletilla, no se circunscribe el área de la realidad que se estudia, sino que se indica un plano superior de conocimiento de lo real, a saber: el trascendental. El orden de los primeros principios no está situado a la misma altura que el orden de los predicamentos, entre los que ocupa el primer lugar la substancia, es decir, el género básico de las cosas. Los principios no son cosas u objetos, pero son más honda y originariamente reales que ellos. Por no ser cosas, no pueden ser conocidos ni inductiva ni

⁷ *Metaph.* IV, 1 1003a.

⁸ *Metaph.* VI, 1 1024a10 ss.

deductivamente; pero por ser más originarios que las cosas, su conocimiento es más altamente sapiencial que el de las cosas mismas y por ello también más propiamente filosófico. De donde se infiere que es tarea primordial de la filosofía el buscarlos. Ahora bien, si los primeros principios son lo que se busca por antonomasia, la filosofía primera o saber que pretende versar sobre ellos, será también el saber que se busca, no el más evidente ni el primero que se encuentra, sino el último y más difícil de los saberes. Así resulta que lo primero en el orden del ser es, para nosotros, lo último en el orden del conocer⁹. Lo cual concuerda armoniosamente con el principio «*operari sequitur esse*», pues -dado que la búsqueda es una operación- en el camino de la búsqueda el ser, que antecede a toda operación, es lo último que puede ser hallado.

En resumen, el ser «en cuanto que ser» es la última y más difícil consideración de la realidad, aquélla que ha de ser buscada, y ha de ser buscada más allá del orden de los objetos o de las inmediateces, esto es, trascendentalmente. En este sentido decía yo antes que el «en cuanto que es», o lo trascendental, es una exigencia metódica no restrictiva, sino elevadora, y que corresponde a la altura de lo que ha de ser captado, a saber: el orden de los primeros principios.

En contraste con lo anterior, desde el s. XIV se empezó a suprimir el orden trascendental, y dicha supresión se consolidó con el advenimiento de la filosofía moderna. Duns Escoto, si bien no eliminó la palabra «trascendental», cambió su sentido. Con su doctrina de la univocidad convirtió la trascendentalidad del ser en mera generalidad lógico-real (*ens formale*), dejando el camino expedito para que poco después Ockham redujera el ente trascendental a la condición de un simple nombre o término connotativo y con suposición de colectivo (*abstracta quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis*)¹⁰. Los filósofos modernos o bien no aceptan un más allá de los predicamentos, o bien niegan que sea útil para la ciencia. F. Bacon, por ejemplo, considera que es oportuno introducir en su refundación de la ciencia unas *conditiones transcendentis* que han de ser entendidas física, no lógicamente, y entre las que se cuentan de modo promiscuo tanto algunos predicamentos como el propio ente¹¹. Descartes, que

⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lect.1, n.7; *Summa Theologica* I, q.15, a.3 c; q.85, a.3 ad 4.

¹⁰ *Summa Totius Logicae* I,9 (cita tomada de G. Martin, *W. von Ockham*, Berlin, 1949, 229).

¹¹ F. Bacon, *De Dignitate et Augmentis scientiarum*, Opera, Berlin, 1665, 76 ss.(cita tomada de H.Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, (Dissertation) Marburg, 1920, 165-166).

sólo una vez, y en forma de adverbio, utiliza la palabra «trascendente», lo hace en referencia a la verdad y por razón de su claridad, respecto de la cual no parece haber ninguna duda ni ignorancia. Pero se cuida mucho de explicar que por verdad entiende la adecuación de la mente con el objeto, y por objeto, no las cosas que están fuera de la mente, sino la realidad objetiva de la idea¹²; por lo que esa verdad, que es declarada trascendente en razón de su claridad, no excede de ningún modo el plano objetivo. Más drásticamente, Hobbes sostiene que la verdad y la falsedad son propiedades del lenguaje, pero no de las cosas¹³. Y, para Espinosa, los trascendentales son ideas máximamente confusas que nada real añaden a las cosas mismas en ellas consideradas; y así no hay una verdad trascendental, sino que verdad es sólo la idea verdadera¹⁴. También Berkeley niega la existencia de un orden trascendental, cuya admisión derivaría de ideas abstractas y de la suposición de una existencia extramental¹⁵. Resumiendo, se puede decir con Clauberg que, para los modernos, la enseñanza de la metafísica al versar toda ella sobre cosas trascendentales, o sea, muy generales y abstractas, no sirve para conseguir los fines de la ciencia, pues cuanto más generales tanto más confusos y oscuros suelen ser los conceptos¹⁶, mientras que la ciencia moderna exige claridad y distinción.

Contra eso podría objetarse que Kant, y tras él los idealistas alemanes, no rechazaron por entero la idea de un plano trascendental. Y es verdad, pero no lo es menos que Kant y Fichte redujeron lo trascendental a meras dimensiones nouménicas del propio cognoscente, sin alcance extrasubjetivo alguno¹⁷, y por tanto sin verdadero rango metafísico. Por su parte, el primer Schelling considera lo trascendental como un punto de vista relativo y por ello mismo intrínsecamente perteneciente al Yo finito o empírico, mientras que la verdad es sólo saber absoluto¹⁸. Reproches semejantes le hizo también Hegel: lo trascendental es una determinación finita del conocer en la que la forma está presente sólo como conciencia o Yo; para acceder a la verdad es preciso abrir paso a la forma infinita, el

¹² Carta a Mersenne de 16-10-1639, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, 1059.

¹³ *Leviatan* I, c.IV.

¹⁴ Cfr. *Ethica* II, pr.40, Sch.; *Cogitata Metaphysica* I, c. VI.

¹⁵ *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, §118.

¹⁶ "quod omnes scientiae eo jure merito referuntur, ut mens humana ad claros ac distinctos rerum conceptus provehatur. At ea quae in Metaphysicis traduntur, cum transcendentia, id est valde generalia et abstracta sint omnia, ad ejusmodi finem assequendum non videantur apta esse: quia quo generaliora, eo magis confusa et obscura esse solent", *Opera philosophica*, Amsterdam, 1691 (Cita tomada de H.Knittermeyer, o.c., 172).

¹⁷ Cfr. *KrV*, B 113-116; cfr. Fichte, Carta a Appia de 23-6-1804, trad. esp. B. Navarro, México, 1963, 81 ss. Advértase que, para Kant, tanto Dios como el sujeto son noúmenos, es decir, *objetos* desconocidos.

¹⁸ *Vom Ich*, Schelling Werke, Münchner Jubiläumsdruck (MJ), Bd. I, 160-161.

concepto, que es capaz de determinarse a sí misma o darse un contenido, convirtiéndose en saber absoluto¹⁹. Tanto uno como otro rechazan, pues, el orden trascendental, ya que el saber absoluto no admite ningún más allá respecto de lo por él sabido.

Ahora bien, si se suprime el orden trascendental, se ha de suprimir también por coherencia la coletilla «en cuanto que ser» que sirve en Aristóteles para precisar el tema central de la metafísica; por lo que la metafísica pasar a ser entendida como el estudio del ser *en cuanto que objeto*. Si el orden trascendental es aquel que rebasa el plano de los objetos o cosas, su supresión no puede dar otro resultado que la consideración de todo en cuanto que objeto. De hecho, en la modernidad el término «ser» es relegado a un segundo plano, cobrando en cambio primera importancia los términos «res», «*substantia*» y «*natura*», por lo que hace a la función nominal de aquel término, y los términos «*agere*» o «*actio*» por lo que se refiere a su función verbal, de manera que en ella hacer equivaldrá a ser. Igualmente, la distinción *esse-essentia*, que servía para establecer la diferencia entre lo trascendental y lo predicamental en las criaturas, desaparecerá ahora como distinción real. Y así no sólo se atribuye a la esencia un ser propio -el *esse essentiae* -, sino que se convierte la existencia en un mero *factum* extrínseco respecto de la esencia, en la cual se agota la verdadera realidad.

En congruencia con la eliminación del orden trascendental y con la reducción de la realidad a esencia, para la mayor parte de los modernos el *ordo cognoscendi* coincide con el *ordo essendi*. Algunos de ellos, como Espinosa o Berkeley, lo dicen abiertamente, otros los hacen coincidir sin decirlo. Esa coincidencia se advierte, por ejemplo, en el famoso argumento ontológico, que tan amplia aceptación tuvo en este tiempo, y en el que como bien es sabido se concluye directamente del orden del pensar al orden del ser. Las dos excepciones más notorias a esa equiparación de pensar y ser son el escepticismo de Hume y el agnosticismo kantiano, pero ambas implícitamente confirman la regla. Me explico. La igualación del *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi* trae consigo necesariamente la exigencia de que o se sepa todo o no se sepa nada, puesto que se niega la posibilidad de que exista algo que se quede corto o exceda respecto del saber; y tanto Hume como Kant adoptan sus respectivas posturas extremas porque aceptan la exigencia de algún saber absoluto que debieran, pero no pueden alcanzar²⁰. Por lo demás, esa exigencia no es sino el resultado

¹⁹ *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, *Hegel Werke* (HW), Suhrkamp V., 5.Bd.,60-61. Es verdad que en los idealistas alemanes hay un cierto *trascender*, pero lo trascendido en ellos es la representación o con(s)cienza, es decir, la saturación imaginativa de los conceptos, pero no la objetividad entera. Lo absoluto es, para ellos, sujeto-objeto, por lo que en verdad no trasciende el orden objetivo.

²⁰ La presencia en el empirismo de la exigencia de saber absoluto puede sorprender a muchos, pero no a quien lo conozca bien. Hobbes, por ejemplo, alude a ella en el *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, Intr., y en el *Leviatan* I, c. IX. Hume, en el *Treatise of Human Nature* iguala la razón escéptica con la dogmática (I,IV,5), aun reconociendo su oposición. En cuanto a Kant, cfr. I.Falgueras, *Del Saber Absoluto a la Perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico*, en "Anuario Filosófico" 15 (1982) 40-50.

de haber eliminado el orden trascendental y haber reducido tanto el conocimiento como el ser al plano objetivo, pues es ley de la objetividad que lo sabido (objetivamente) se sepa por entero o, de lo contrario, nada de ello se sepa.

En definitiva, cuando se niega el orden trascendental, carece de sentido intentar ir más allá de lo físico -que eso significa, por un feliz azar histórico, «metafísica»-. La metafísica, si es que se sigue manteniendo ese respetable nombre, se habrá de ceñir al estudio de lo físico o natural, pero sólo en cuanto que objeto de nuestro conocimiento, y en esa misma medida lo físico y lo lógico coinciden. Por lo que, reuniendo ambos dominios, se puede decir que la moderna metafísica se reduce a una Lógica natural. Es claro que en este caso la Lógica deja de ser un *organon* o instrumento, que es lo que era allí donde se distinguía entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*. Convertida en Lógica natural, la metafísica será interpretada o bien como Lógica real de las cosas, o bien como Lógica natural de sólo el pensamiento, o bien como ambas posibilidades a la vez. Quienes la interpreten según las dos primeras posibilidades pueden, por su parte, desarrollarla de dos maneras: en forma analítica o expositiva y en forma sintética o constructiva. A la forma analítica corresponden los desarrollos empiristas, que suelen consistir en una mera ordenación extrínseca de los objetos. A la forma sintética o constructiva corresponden los desarrollos más destacados del racionalismo, que suelen establecer una ordenación en sistema cerrado²¹, única opción aceptable para quienes interpretan la metafísica según la tercera posibilidad.

En consecuencia, la crisis de la metafísica se manifiesta en primer lugar como reducción de la misma a Lógica natural, o sea, como la asignación a la metafísica de la tarea que corresponde a un instrumento del saber, con la consiguiente degradación para ella y confusión para ambos.

En cuanto al segundo de los temas de la metafísica, el tema de Dios, es obvio que resulta afectado de rechazo por la recién expuesta eliminación del orden trascendental. Puesto que todo cuanto existe y se puede estudiar, una vez eliminado el plano trascendental, ha de ser exclusivamente objeto del pensar humano, Dios tendría que ser también objeto. Ante semejante exigencia caben, al menos, cuatro

²¹ Por lo general, los filósofos «sistemáticos» acuden a la lógica modal y se sirven de las peculiares y reducidas relaciones de oposición entre los cuatro modos para establecer, mediante su conversión en predicados de lo real (todo es contingente, todo es necesario, todo es posible), una unificación general del campo objetivo.

posiciones: ningún objeto es Dios, luego Dios no existe (ateísmo); Dios es el primer objeto, causa o razón de todos los demás objetos (racionalismo); Dios es el conjunto total de los objetos (panteísmo); Dios es el objeto desconocido (agnosticismo). La primera y cuarta posiciones son bastante coherentes: para nosotros ningún objeto es Dios, luego, supuesto que todo cuanto es haya de ser objeto, o bien Dios no existe, o bien nos es desconocido. Más difícil, pues, parece la posición de quienes sostienen que Dios es o bien simplemente el objeto primero, o bien el objeto total, es decir, la posición de los racionalistas y de los idealistas. Precisamente por eso me voy a detener en la aclaración de las dos posturas intermedias, con la esperanza de ilustrar así mejor la crisis de la metafísica.

El cambio más significativo que se introduce desde el s. XIV en torno al tema metafísico de Dios está relacionado con el concepto de infinitud. Para los filósofos antiguos y para los grandes filósofos medievales, la infinitud no había sido nunca un atributo divino, y menos aún el atributo esencial de Dios. Los griegos, por ejemplo, entendieron la infinitud como concepto meramente negativo, como ausencia de forma y, por tanto, de perfección. Así ocurrió con los pitagóricos, Platón, Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos. Para Proclo, por citar a un neoplatónico que la menciona expresamente, la infinitud es infinitud potencial²² y se sitúa por debajo del Uno, que es el nombre de Dios en su filosofía²³. Igualmente, en Agustín de Hipona la infinitud no se aplica a Dios más que en sentido negativo: bien para excluir de él la espacialidad, bien para excluir de él la temporalidad. En todo caso, la infinitud tendría un carácter adjetivo, sirviendo para calificar la felicidad que no tiene fin o el poder que no tiene límites²⁴. Tampoco para el Pseudo-Dionisio es la infinitud un nombre divino, aunque sí un calificativo de su bondad²⁵.

Algo semejante puede decirse de Tomás de Aquino, quien recoge todos los sentidos anteriormente expuestos. Según él, el sentido básico de la voz es la negación del fin o término²⁶, pudiendo entenderse el fin, bien espacial, bien temporalmente. En sentido espacial, infinito es aquello que no puede ser recorrido o aquello de lo que siempre queda algo por recorrer²⁷. En sentido temporal, infinito es lo que nunca se acaba, o sea, la eternidad, tanto la eternidad de lo que no tiene comienzo ni fin, es decir, la eternidad de Dios, cuanto la eternidad de lo que tiene comienzo y no tiene fin, o sea, la eternidad de los espíritus creados²⁸.

²² *Eléments de Theologie*, §86, trad. J. Trouillard, Paris, 1965, II2.

²³ *Ibid.*, §113, trad. cit., 127.

²⁴ *Enarratio in Psalmum 36*, n.16, PL 36, 373; *Epistola 118*, nn. 23 y 24, PL 33, 443-444.

²⁵ *De divinis nominibus*, c. II, §1 *sub fine*.

²⁶ *Summa Theologica* I, q.7, a.1 c; *De potentia*, q.1, a.2, Sed contra 1.

²⁷ *In III Phys.*, lecciones 6-11.

²⁸ *In De divinis nominibus*, c.10, lect.2 y 3.

Además de estos sentidos básicos, admite también Tomás de Aquino la infinitud del bien, como expresión de la insuperabilidad del bien divino²⁹, e incluso la infinitud del poder. Pero a diferencia de Proclo, quien no admite la infinitud de poder como nombre divino, Tomás deduce del planteamiento de éste, que Dios es el único infinito³⁰. Este uso substantivo del concepto de infinitud que aparece con cierta frecuencia en sus obras debe ser entendido, sin embargo, como un concepto meramente negativo, es decir, como un concepto relativo de lo infinito³¹.

En resumen, para ninguno de estos autores la infinitud es directamente un atributo divino, sino un calificativo de sus verdaderos atributos (bondad, poder, etc.), o todo lo más un atributo con valor exclusivamente negativo.

En cambio, a partir del s. XIV se empieza a aplicar a Dios el concepto de infinitud pura. Y así Duns Escoto no sólo introduce el concepto de infinitud intensiva o entitativa, sino que sostiene su carácter intrínseco a la divinidad incluso por encima de las "*passiones*" o propiedades del ser, o sea, de la verdad y del bien, llegando a afirmar que la *infinitas* es un modo más intrínseco a la esencia divina que cualquier atributo³².

En esa misma línea seguirán Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y con ellos prácticamente toda la modernidad: Descartes³³, Malebranche³⁴, Espinosa³⁵, Pascal³⁶, Leibniz³⁷ y los idealistas alemanes, aunque éstos utilizando preferentemente la denominación de «absoluto», para eliminar todo resto de relatividad en el concepto de infinito³⁸.

Posiblemente, dada la costumbre general de pensar a Dios como «lo infinito», no parezca a muchos que sea éste un síntoma relevante, pero sí que lo es. La importancia de ese aparentemente pequeño cambio radica en que el concepto de infinito implica necesariamente, cuando se le da un contenido positivo, *comparación*. Formado a partir de la noción de finito mediante la adición de la partícula negativa «in», lo infinito es pensado por relación a lo finito, y por relación negativa excluyente. No contiene, pues, ninguna

²⁹ *In I Sententiarum*, disp.44,q.1,a.3 c; *De Malo*, q.5,a.1 obj.7.

³⁰ *In De Causis*, lect.4 y lect. 16.

³¹ *Super ad Romanos c. I, lect.6*, donde la infinitud es atribuida a Dios *per viam negationis*. Cfr. *ST III*,q.10,a.3 ad 1.

³² *Quaestio Quodlibetalis* 5,a.1, BAC, Madrid, 1968, 167-171.

³³ *Principia Philosophiae* I,§24 ss.

³⁴ *Entretiens Metaphysiques* II,1 y 2; Xeme. *Eclaircissement sur la Recherche de la Verité; Conversations chrétiennes* II y V.

³⁵ *Ethica* I, def.6 y expl.; cfr. pr.8,Sch.1; cfr. *De Intellectus Emendatione*, C. Gebhardt II, 33.

³⁶ *Pensées*, Oeuvres Complètes, Gallimard, Paris, 1954, 1212.

³⁷ *Theodicée*, Abrégé de la controverse, réduite a des arguments en forme, II. objection, reponse, Aubier,Paris,1962,381.

³⁸ Cfr. Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, n.38, Schellings Werke, MJ IV.Band, 81.

información positiva acerca de Dios, sino tan sólo una demarcación extensional de lo que queda fuera de lo finito. De manera que, cuando se pretende que esta noción sea un atributo positivo de Dios, por fuerza se piensa a Dios como intrínsecamente comparado o enfrentado a la finitud.

Y si en vez de ser atenuada esa oposición gracias al uso adjetivo, la noción de infinitud es pensada como la más alta y positiva designación de la esencia divina, entonces no sólo se fortalece la susodicha comparación, sino que se da lugar a una confrontación esencial, que elevará al máximo lo indeseable de toda comparación, a saber: la descalificación y exclusión de uno de los comparados.

El problema sobre el que reclamo la atención es sin duda un problema sutil, pero central y grave, por lo que merece la pena entrar en su detalle.

El problema se atisba ya en el propio Duns Scoto, quien no deja de subrayar la oposición existente entre el ente infinito y el finito, de manera que en virtud de esa oposición la diferencia entre ambos excede toda proporción asignable³⁹. También en Malebranche, Pascal y Espinosa se empieza a hacer patente la dificultad, ya que, como consecuencia de la comparación, lo finito como tal queda convertido para ellos en pura nada.

Pero quizás sea más instructivo analizar el problema en Leibniz. Como es bien sabido, a Leibniz se le atribuye normalmente la opinión del llamado «optimismo metafísico», según la cual éste sería el mejor de los mundos posibles. Y en verdad tal afirmación, tomada sin otras consideraciones, puede sugerir la idea de un optimismo que pudiera parecer excesivo y que para algunos es incluso ridículo. Sin embargo, la inmensa mayoría de los que critican a Leibniz por su inmoderado optimismo no han entendido el fondo de sus planteamientos. En la expresión «el mejor de los mundos posibles» la palabra «posible» tiene una especial carga significativa. No es que este mundo sea el conjunto de las más altas esencias pensables -pues la más alta esencia pensable es sólo Dios-, sino que, siendo la esencia de Dios infinita, todo cuanto no sea Dios ha de ser por fuerza finito e imperfecto. De manera que este mundo es por necesidad imperfecto, sólo que habiendo sido objeto de la elección divina, y dado que Dios obra siempre según el principio de perfección -o sea, del máximo rendimiento con el mínimo gasto-, sin duda éste mundo ha de ser el más perfecto de todos *los posibles* o, lo que es igual, el menos imperfecto de todos los mundos finitos e imperfectos. Ni siquiera el poder infinito de Dios puede evitar que cualquier mundo creado sea imperfecto: lo que lejos de ser un optimismo constituye un neto pesimismo metafísico. El fondo de este pesimismo respecto de toda creación reside en la idea, introducida por Leibniz, del *mal metafísico*, o sea, en la idea de que, si Dios es infinito,

³⁹ O.c., n.9, BAC, 170.

lo que no sea Dios será necesariamente finito e imperfecto. La comparación entre lo infinito y lo finito lleva consigo la descalificación necesaria de todo lo finito hasta el punto de que Dios mismo se hace cómplice de la imperfección al crear.

Las consecuencias de la concepción de la esencia divina como infinitud fueron palmariamente descritas por los idealistas alemanes y, por cierto, en relación con la filosofía de Espinosa. Para Schelling, la filosofía de Espinosa habría descubierto que en la relación entre lo infinito y lo finito no cabe ningún tránsito desde el primero al segundo, sino tan sólo al revés, de manera que el pensamiento de Espinosa podría condensarse en la fórmula: "anúláte a ti mismo en lo absoluto"⁴⁰.

Fichte expresa de este modo el problema:

"Tal era precisamente la dificultad de toda filosofía que no quería ser un dualismo y procedía seriamente a la búsqueda de la Unidad: o nosotros o Dios; uno de ambos tenía que ser eliminado. Pero ¡nosotros no queríamos y Dios no debía! El primer pensador audaz que vio la luz por encima de él, tuvo que comprender entonces que, si debía realizarse una anulación, nosotros tendríamos que sufrirla. Ese pensador fue Spinoza"⁴¹.

Por último, Hegel lo resume así:

"entre Dios y lo finito (nosotros) hay un triple modo de relación: 1. lo finito es, y en esa medida sólo nosotros somos y Dios no es -esto es el ateísmo-; 2. que sólo Dios sea y lo finito no sea verdaderamente, sino sólo fenómeno o apariencia; 3. que Dios sea y nosotros también seamos -ésta es la mala unificación sintética, la componenda de la equidad...La razón no puede detenerse ante ese «también», ante esa paridad...Spinoza se elevó por encima de este dualismo; e igualmente la religión, si nosotros vertimos nuestras representaciones en pensamientos...La finitud no es lo substancial, más bien lo es sólo Dios"⁴².

Difícilmente se puede expresar mejor que como lo hacen estos textos la gravedad del problema que planteo: si se define la esencia de Dios como infinitud y, en consecuencia, se entiende la infinitud como perfección positiva, entonces se hace inevitable la descalificación de uno de los dos opuestos, Dios o la criatura.

Y este planteamiento no tiene solución buena, pues en cualquier caso las relaciones entre las criaturas y Dios quedan desvirtuadas. Por un lado, no sólo quien niega la existencia de lo infinito, sino también

⁴⁰ *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, 7. Briefe, Schelling Werke, MJ I, 237-240.

⁴¹ *Exposición de la Doctrina de la Ciencia de 1804*, Conferencia VIII, trad. esp. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, 1975, 218.

⁴² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, 2. Abschnitt, A. Erste Abteilung, 2, HW, 20. Bd., 162-163.

quien la afirma pierde el *temor de Dios*, ya que, si sólo existe Dios, nosotros seremos partes o modos suyos, es decir, se caerá en el panteísmo: seremos Dios, un Dios contracto, si se quiere, pero partes constitutivas tuyas, homogéneas con él. Por otro lado, no sólo quien afirma lo infinito niega la validez y dignidad de nuestros proyectos, sino también quien lo recusa, porque si lo infinito no existe y no hay más que objetos finitos, los límites del objeto (presente) resultarán infranqueables o absolutos, y nuestra dignidad no podrá ser superior a la que corresponde a lo finito, es decir, será como la de una cosa entre cosas.

Es cierto que, con anterioridad al idealismo alemán, la vía intermedia, la del "compromiso de equidad", había tenido sus partidarios y no escasos: esa fue prácticamente la vía de la Ilustración, desde Locke hasta Rousseau y Kant. La postura ilustrada podría resumirse en la siguiente tesis: lo infinito, sí, pero dentro de los límites de la mera razón, o sea, como tendencia o dimensión de lo finito⁴³. No se niega que haya algo más allá, simplemente no se considera, pues de lo único que somos positivamente capaces es de lo finito. No sabemos si hay infinito positivo, el único infinito que conocemos es el infinito negativo, y éste es una dimensión de lo finito. En la práctica eso significa que el único Dios que conocemos es una dimensión de la humanidad, bien sea la sociedad, bien cualquier otra instancia que se considere relevante, como el poder, el bienestar, el saber, pero a todas las cuales es común el carácter de progreso indefinido, o sea, la infinitud negativa de nuestras operaciones. Ahora bien, es fácil ver que esta postura no supera las dificultades señaladas más arriba: un Dios que se desconoce no se teme -el temor de Dios es considerado superstición por los ilustrados-, y un progreso asintótico no supera jamás su propio límite.

Es obvio que en, mayor o menor grado, la atribución a Dios de una infinitud positiva lleva a un enfrentamiento inevitable de Dios con la criatura: o bien Dios o bien la criatura, y si ambos juntos, entonces o bien Dios es una dimensión de la criatura -lo que equivale a negar a Dios-, o bien la criatura es imperfección y mal metafísico insuperables. Pero estas cuatro posibilidades coinciden exactamente con las cuatro posiciones reseñadas más arriba en respuesta a la consideración de Dios como objeto de nuestro conocimiento, a saber: panteísmo, ateísmo, agnosticismo, y racionalismo. Por tanto, las consideraciones de Dios como objeto de nuestra mente y como infinitud positiva son superponibles: Dios es pensado, ya desde el s. XIV en adelante, pero

⁴³ No fueron los ilustrados del XVIII los únicos en seguir esa línea de la «mala síntesis» condenada por los idealistas. Malebranche y Leibniz, por ejemplo, también lo intentaron, pero en ambos intentos las criaturas debieron ser desposeídas de importantes atributos metafísicos. En Malebranche, la criatura fue reducida a pura pasividad: sólo Dios es causa, tanto de las cosas como de las ideas -por eso sólo Dios es razón universal-, nosotros somos meros receptores de la actividad divina. En Leibniz, como ya dije, la criatura es metafísicamente mala o imperfecta.

sobre todo por los filósofos modernos, como el objeto infinito⁴⁴.

Los síntomas básicos de la crisis de la metafísica son, según lo que he venido exponiendo, la reducción de la metafísica a Lógica y la interpretación de Dios como objeto infinito y, por ello, opuesto a todo lo finito. De lo que se deduce inmediatamente tanto la pérdida del temor de Dios, como la degradación de la dignidad del hombre.

Sin embargo, las consecuencias mediatas de estas modificaciones básicas de la metafísica rebasan ampliamente el campo estricto de su competencia y se han hecho presentes, con el paso del tiempo, en la vida cotidiana de la humanidad. En concreto, esas consecuencias han aflorado a la superficie con toda claridad en el s. XX y constituyen en alguna parte el motivo de fondo del movimiento posmodernista.

En efecto: si [1] no existe un orden real trascendental, entonces no hay nada que exceda a lo sabido, y el poder que lo sabido nos da no habrá de rendir cuentas a ningún saber superior; somos dueños absolutos de la naturaleza, cuya resistencia hemos simplemente de vencer. Sólo que si [2] no hay nada superior a lo sabido, tampoco será posible que se puedan superar los límites de lo sabido, por donde venimos a ser tan limitados como nuestros propios objetos y, aunque dominantes, no seremos más que un objeto entre objetos. Pero, si [3] todo cuanto puede ser es objeto (o sabido), entonces lo único que tiene valor es lo objetivo, y por ello mismo tener será ser, parecer será verdad y gozar será bien. Además [4], lo objetivo se articula según un orden y conexión de posibilidades propio, que por añadidura es progresivamente indefinido, y se desarrolla al margen de toda consideración tanto del sujeto, como de la naturaleza.

A nadie se le podrá ocultar que de estas consecuencias teóricas derivan casi intuitivamente consecuencias prácticas tan cercanas a nosotros como [3] la sobreestimación de los planteamientos económicos y de poder, el cultivo de las meras apariencias (imagen), el hedonismo y el consumismo; o como [4] la deshumanización del progreso y de las relaciones sociales, la agresión técnica [1] contra la naturaleza, así como la desorientación y la perplejidad que imperan por doquier en la cultura contemporánea; y [2], en definitiva, el bajísimo

⁴⁴ Es natural que al concebir a Dios como un objeto, aunque sea infinito, sea concebido como homogéneo con las criaturas y esté sometido, como cualquier otro objeto, a nuestro juicio. Si Dios es objeto, entonces puedo opinar sobre él: es la consecuencia lógica que muestra en la práctica la pérdida del temor de Dios entre nuestros contemporáneos. Tanto si por «opinión» se entiende juicio particular de una persona, como si se entiende por «opinión» saber no fundado, es obvio que no se debe opinar sobre Dios. Dios no es un tema opinable, como pueden ser la política, la economía, el fútbol o el tiempo. Opinar sobre Dios implica erigirse en juez de Dios o admitir la validez de cualquier ocurrencia sobre él, sin percatarse de que lo que pensemos de Dios nos afecta intrínsecamente. Acerca de Dios se puede tener fe o saber, incluso se puede y debe investigar, pero no se puede dar curso a la opinión.

concepto del hombre y de la vida humana de que tan estremecedoras muestras se han dado en el presente siglo en las dos guerras mundiales, pero que todavía sigue alentando genocidios, masivas eliminaciones de no nacidos, degradación moral y destrucción física de jóvenes mediante la droga, eliminación eutanásica de enfermos, inválidos y ancianos, racismos, etc.

III. LAS RAÍCES MEDIEVALES DE LA CRISIS DE LA METAFÍSICA.

Hemos visto que la negación del orden trascendental ha traído consigo una doble consecuencia: pérdida del temor de Dios y pérdida de la dignidad del hombre. Pero ¿por qué hubo de ser negada la existencia de un orden trascendental? Esa es la cuestión que queda todavía pendiente de aclaración en el desarrollo congruente de este capítulo.

Para poder responder con rigor y claridad a la cuestión planteada es preciso acometerla con cierta amplitud de consideración, y remontarse a sus implícitos.

Ante todo, debo aclarar que lo que aquí he llamado «orden trascendental» es, desde luego, una dimensión de la razón natural, pero también el terreno en el que pueden encontrarse razón y fe.

El orden trascendental fue descubierto por Sócrates y desarrollado, con suerte desigual, por Platón y Aristóteles. Ese descubrimiento puede ser resumido en los siguientes términos: lo objetivo, lo sabido, no agota el saber, por lo que el saber trasciende lo sabido. Cabe, por tanto, un saber que no sea sabido, un saber cuyo referente no sea objetivo, sino que se sitúe más allá del orden de los objetos. Y en ese plano se encuentran la verdad, para Sócrates, y el ser y el entender puros, es decir, el acto puro, para Aristóteles.

Pero si lo más hondo de la razón o pensamiento humano es el saber, y no lo sabido, será posible para el hombre hacer suyos saberes que no son por él sabidos, es decir, cabe que la fe sea un saber humano. Lo conocido por fe, y sólo por fe, nunca viene a ser algo sabido o comprendido por el hombre, pero eso no impide que sea entendido o conocido. Si la fe puede ser humana, se debe en última instancia a que la razón está naturalmente llamada a saber por encima de lo sabido o comprendido. Precisamente en ese natural trascender de la razón sobre sus propios objetos y contenidos hizo pie el gran proyecto filosófico-cristiano de S. Agustín, sobre el que se montó a su vez la aventura filosófica medieval. La cooperación sapiencial entre razón y fe no implica una síntesis o confusión de ambas, justamente porque el saber humano desarrollado desde la fe nunca se da por *sabido*. La razón busca creer y establece los patrones de lo que puede ser creído, es decir, de lo que es verdaderamente trascendental, y ella

misma se somete sin reservas, pero operosamente, a lo que procede de la trascendencia con suficientes garantías racionales.

Con todo, conviene aclarar que si bien los filósofos paganos fueron los descubridores del plano trascendental, la verdad es que apenas pudieron desarrollar sus posibilidades. Ésa fue tarea de la Edad Media. Gracias a la inspiración judeocristiana, el medievo inició una aventura sapiencial de colaboración razón-fe por cuyo medio el hombre vino a entender su peculiar dignidad y la incomparable majestad de Dios: creación de la nada, destino eterno, responsabilidad personal y dominio del universo, por el lado del hombre, y omnipotencia, providencia, libertad y donación perfectas, por el lado de Dios.

Sin embargo, cuando ese desarrollo empezaba a alcanzar cotas verdaderamente elevadas en las formulaciones racionales de los hallazgos fruto de aquella mutua colaboración, apareció súbitamente el problema que describí en los exordios de este ensayo. Si el mejor de los filósofos paganos (Aristóteles), es decir, si la razón sin la fe, no había podido descubrir ninguna de aquellas verdades fundamentales, como la creación de la nada y el destino eterno del hombre, entonces es que había habido una atribución en falso: se había atribuido a la razón lo que sólo sabíamos por fe. La colaboración entre razón y fe era pura y crédula ilusión. Las consecuencias a las que llega la razón en su discurso son distintas e incluso, para algunos, opuestas a las enseñanzas de la fe.

Ahora bien, si la razón no es capaz de llegar a descubrir aquellas verdades supremas y trascendentes, y sólo la fe nos las enseña, entonces sólo la fe tiene acceso al orden de lo trascendental y sólo ella justifica la dignidad del hombre. Esa fue la opinión que cundió paulatinamente entre los medievales y que, llevada a su extremo, dio lugar a las posturas de Ockham: reducción de la razón al mínimo (no-contradicción) y exaltación de la fe al máximo (omnipotencia arbitraria). El saber humano queda reducido ahora a puro logicismo extensional o a mera catalogación de lo que hay. Ni siquiera caben proyectos humanos propiamente dichos, pues el futuro, en la medida en que trasciende la escueta existencia en el instante, es propiedad exclusiva de Dios. La inicial oposición razón-fe se convierte ahora en una oposición Dios-criatura.

Y así, al final de la Edad Media, el miedo a la Física de Aristóteles no sólo había llegado a paralizar toda especulación metafísica, sino que incluso había convertido las relaciones criatura-creador en relaciones antagónicas, en las que por el momento las criaturas llevaban la peor parte.

La modernidad comenzó con un proyecto genial, a saber, el de construir una Física distinta de la aristotélica, lo que, si se conseguía, abría la esperanza de superar el mal introducido por los averroístas latinos. Pero la Física moderna quiso ser tan distinta de la aristotélica

que dió lugar a un modo nuevo de ciencia, a saber: la demostración experimental. Lo más llamativo de esta nueva Física era que parecía conseguir demostraciones productivas y, por ello mismo, irrefutables o intuitivamente evidentes. Tal fue el éxito que obtuvo en la opinión de sus contemporáneos esta idea, que sobre ella se intentó montar una filosofía también totalmente nueva, al margen de toda la filosofía anterior y girando toda ella en torno al requisito de la evidencia. Sin embargo, como la ciencia moderna, al ser productiva y estar sometida a la técnica, subordinaba la teoría a la práctica, también la filosofía atribuyó un valor preponderante a la acción sobre el ser y al objeto sobre lo trascendental, de manera que no estaba en condiciones de recuperar por completo el terreno perdido en el medievo.

Por eso, la reacción de la modernidad frente al extremismo de Ockham no fue menos exagerada: se negó la existencia misma del orden trascendental; y cuando no se la negó directamente, o bien se excluyó que lo podamos conocer, por superar lo sabido, o bien se pretendió que fuera una mera dimensión del cognoscente; alternativas ambas que equivalen a negar la existencia de un orden trascendental para la metafísica y, también, la posibilidad de colaboración entre fe superracional y razón.

Las posturas de los modernos oscilan entre los extremos del *credo quia absurdum* de Kierkegaard y de la reducción de la fe a mera fe racional, como sucede con diversos matices en Kant, Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, por ejemplo; pero tienen todas como constante la negativa a cualquier proyecto de filosofía cristiana, al menos en la forma de una mutua ayuda que no reduzca la fe a razón ni la razón a fe⁴⁵.

El *credo quia absurdum* es, de suyo, fórmula suficientemente indicativa del desgarramiento interior moderno: la razón es negada por la fe y, por ello, creer es admitir el absurdo racional. Por otro lado, la fe meramente racional no es otra cosa que fe en la razón: la razón ha caído tan bajo que es preciso creer en ella; su núcleo no es cognoscitivo, sino volitivo y, en consecuencia, la relación con su objeto es práctica, no teórica. Pero cuando se ha de creer en la razón, no es

⁴⁵ Entre los extremos citados se sitúan algunos intentos serios de conciliación de razón y fe, como los de Malebranche y Leibniz. Para Malebranche, la guía teórica del hombre es la razón y la guía religioso-práctica es la fe revelada. La fe debe servir a la razón como la experiencia sirve a los físicos: los que estudian la Física no razonan jamás contra la experiencia, pero tampoco concluyen nunca por la experiencia contra la razón (cfr. *Entretiens*, XIV). Pero la razón de fondo por la que ambos saberes pueden armonizarse estriba en que uno y otro son revelaciones: no sólo la fe es revelación, también lo es lo que sabemos por la razón. La verdad nos habla de dos maneras fundamentales: habla a los filósofos en lo más íntimo de ellos mismos, habla a los cristianos a través de la Iglesia (*Entretiens*, VI). Y todo es revelación, porque nuestro intelecto es puramente pasivo y ha de recibir de Dios todo cuanto pueda saber. La armonía se basa, pues, en la impotencia del entendimiento humano.

En cuanto a Leibniz, es cierto que una de las tareas determinantes de su actividad es la de la concordia entre razón y fe (cfr. *Guillielmi Placidii initia et specimina Scientiae generalis*, VIII, Gerhardt VII, 136), pero a la inversa que Malebranche, la solución que él propone reduce la fe a razón. He aquí algunos indicios de ello: "*quienes llegan al conocimiento de la verdad poseen la fe y la caridad*" (*Diálogo entre un teólogo y un misólogo*, trad. E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, 216); "*oración es búsqueda perpetua de razones sólidas de aquello por lo cual Dios surge ante Vd. grande y amable*" (*Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, trad. E. de Olaso, 242); la armonía entre la naturaleza y la gracia es igualada con la armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral (*Monadología* §§87 y 88); entre Dios y las criaturas espirituales sólo hay diferencia de más y menos (5ª Carta a Arnauld).

ya posible creer con la razón en algo que esté más allá de la razón. Dicho brevemente, los modernos, en vez de replantearse la supuesta oposición razón-fe, heredada de la crisis del medievo, la han introducido de lleno dentro de la propia razón humana, como la oposición objetiva finito-infinito, práctico-teórico, existente-pensamiento, sujeto-objeto, naturaleza-libertad, etc., y así han tenido que pensar al hombre como enfermo o alienado.

Es evidente que si Dios es entendido como debe, carece de sentido pensar que se opone a sus criaturas, a las que libremente ha creado, o compararlo con ellas, siendo él incomparable. Que Dios sea perfecto con perfección absoluta no impide tampoco que las criaturas puedan ser a su vez perfectas, con aquella perfección relativa de que son capaces -pero que se ajusta precisamente a su ser y las plenifica como tales-, puesto que la perfección verdadera no es un bien escaso que disminuya al ser compartida. Y algo semejante debe decirse de las relaciones razón-fe, si ésta es verdaderamente un saber superior, no habrá que temer nada de ella, pues lo verdaderamente superior no se opone ni elimina a lo inferior, sino que lo fomenta y eleva sin quebrantar su orden ni sus reglas.

El gran problema filosófico pendiente de solución satisfactoria desde el s. XIII hasta nuestros días es, pues, el de las relaciones razón-fe y, asociado a él a través de la cuestión del orden trascendental, el de la crisis de la metafísica.

Para terminar, me atrevo a sostener, a tenor de lo expuesto, que el futuro de la filosofía depende de la recuperación del orden trascendental por la investigación filosófica, para lo que hará falta, sin duda, la mutua cooperación de razón y fe. El futuro depende, según esto, de la reanudación de las relaciones armoniosas entre razón y fe, es decir, de una conversión o vuelta a la inspiración originaria del medievo, pero sin recaer en sus errores, lo que implica ciertamente acoger algunos de los correctivos modernos, como pueden ser el previo examen crítico del método con que se accede a los temas metafísicos y la separación del estudio trascendental del hombre respecto de la metafísica.

El miedo del bajo medievo a una pseudo-razón que funcione al margen de la verdad trascendental puede y debe ser superado mediante una potenciación del uso de nuestra razón que trate por separado los temas básicos de la filosofía (mundo, hombre y Dios), y ajuste congruencialmente

los métodos de investigación a los respectivos temas, pues la pretensión de estudiar lo humano y lo divino con los mismos métodos con que se estudia la *physis* es lo que determina la impotencia moderna para resolver el dilema averroísta.

La unidad funcional de razón y fe fue obtenida por los grandes investigadores cristianos según un método congruencial-donal: la fe es don, pero la razón ha de prestar también su *obsequium* a la fe. Si se consiguiera de nuevo una conjunción congruencial de los dos modos de sabiduría humana supremos, la fe revelada y la filosofía, estaríamos en condiciones de poder intentar resolver en su origen los motivos de la crisis de la metafísica, y de posibilitar, en consecuencia, no sólo la conciliación de las verdaderas conquistas del pensamiento moderno con la línea creativa del medievo, sino incluso la reconciliación del hombre consigo mismo y con la naturaleza.

II. Causar, producir, dar

I. INTRODUCCIÓN.

Causar, producir y dar son términos que se utilizan la mayoría de las veces como sinónimos, siendo así que en verdad significan actividades sumamente distintas. Esto implica una confusión de las realidades a que corresponden, confusión dominante no sólo en el uso ordinario de esos términos, sino incluso en su uso a lo largo de la historia de la filosofía. Aunque Aristóteles distinguió magistralmente entre *kínesis* (movimiento transitivo), *poíesis* (producción) y *praxis* (acción inmanente), en realidad los filósofos griegos entendían estas actividades como modos diversos de génesis, o sea, del *gígnomai* (suceder, nacer, devenir o llegar a ser), que es siempre una forma imperfecta y adjetiva de ser, dependiente de las substancias-cosa. Ellos, apenas si alcanzaron a intuir el dar, a no ser como implícito en la relación filosofar-verdad, y por lo tanto sin desarrollo alguno ni metódico ni temático. Los medievales, que siguen a los antiguos haciendo una filosofía de las substancias-cosa, introducen metódicamente el dar⁴⁶, pero sólo lo tematizan en teología y en filosofía moral. Por lo general, tanto antiguos como medievales entienden el producir y el dar según el causar. Los modernos ignoran el dar tanto temática como metódicamente y centran todo su pensamiento en el producir, confundiendo,

⁴⁶ Agustín de Hipona lo introduce en el «*trascende et teipsum*» (*De Vera Religione* 39, 72)) que es la clave de su método filosófico, y muestra su carácter claramente donal cuando exige amar la verdad más que a sí mismo (*De mendacio* 7, 10). Tomás de Aquino también incorpora metódicamente el dar, cuando concibe el ejercicio de la filosofía como un obsequio (*Super 1ª ad Corintios, c1, lect. 3*), y cuando utiliza argumentos de conveniencia o congruencia. Pero tanto uno como otro sólo tematizan el dar al hablar de Dios.

a la inversa que antiguos y medievales, el causar con el producir, y desarrollando en consecuencia filosofías de la acción. El propósito de este capítulo es mostrar que filosóficamente causar, producir y dar son actividades completamente diferentes y distintas⁴⁷ entre sí, que corresponden a realidades diferentes y que se jerarquizan realmente en orden inverso al propuesto por mí en el título de este capítulo, en lo que va implícito el propósito de fondo de señalar un camino real para la renovación de la metafísica.

II. CAUSAR.

«Causa» es un término equívoco con el que se expresan de ordinario al menos tres conceptos diferentes, de cuyo examen y distinción paso a ocuparme de inmediato, para poder ofrecer a continuación una noción trascendente de causa que recoja y mejore los conceptos de causalidad reseñados.

1. El primero y más difundido de los conceptos de causa es el vigente en la ciencia moderna, el que sometió a crítica Hume⁴⁸ y fue fundado por Kant en el entendimiento puro⁴⁹. Se entiende por causa en la ciencia moderna una relación entre realidades o cosas tal que una de ellas determina activamente una modificación en la otra. A la realidad o cosa que se conduce

⁴⁷ Causar es diferente del producir, en cambio producir es distinto del causar (pues lo hace suyo), y ambos diferentes del dar. Por su parte, el dar es distinto del causar y del producir, pero no diferente de ellos, pues como se verá los puede hacer suyos. Adviértase, por lo demás, que si utilizo los infinitivos «causar», «producir», «dar» con preferencia a los de «causa», «producción» y «don» es para invitar a concentrar la atención de la inteligencia en la realidad activa que corresponde a esos sustantivos.

⁴⁸ *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, Parte III, Sección II, trad. esp. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, 178 ss.

⁴⁹ El concepto de causa en Kant es muy complejo y no unitario ni coherente. En términos generalísimos Kant entiende por causa la condición de lo que sucede (*“die Bedingung von dem, was geschieht”*) y distingue entre la causa incondicionada en la apariencia o causa libre, y la causa condicionada o causa natural (*KrV* A 419, B 447; cfr. A 532 ss. B 560 ss). La noción de causa libre parece corresponder a la noción de causa como facultad (A 549, B 577) e implica: a) que la causalidad de la razón no comienza en un tiempo determinado; 2) que es capaz de iniciar por sí misma una serie de determinaciones, o sea, que es una acción originaria que produce una novedad absoluta o, también, que es una causa eficiente de sus actos y objetos (A 550-558, B 578-586; cfr. A 317, B 374 y A 543-548, B 571-576). La noción de causa natural es la que corresponde a la *categoria* llamada causa, que es una síntesis o relación (A 90, B 122) que sirve de principio de determinación de todo cuanto sucede en el tiempo (B 163) y que se funda enteramente en el entendimiento (A 91, B 123). De acuerdo con esta ley natural del entendimiento, todo fenómeno tiene una causa (principio de causalidad), según la cual todos los sucesos se hallan empíricamente determinados en un orden natural, ya que toda causa tiene su causa entre los fenómenos (A 542, B 571). Este sentido de la causalidad es fundamento de la experiencia posible (A 200-210, B 246-256). A estos dos sentidos reconocidos directamente por Kant se suma un tercero aludido sólo por él: el de causa de los datos sensibles (que ni es la libertad humana, ni se funda en el entendimiento). Kant alude a él al hacer de la sensibilidad una capacidad de ser afectado por objetos o una recepción de datos (A 19, B 33); también al definir la percepción (o representación con conciencia) como una modificación del estado del sujeto (A 320, B 377) y, por ejemplo, al hablar de la magnitud intensiva, que él define como el grado de influencia de la sensación sobre el sentido (A 166, B 208). La realidad en el fenómeno puede ser considerada como causa, por lo que se llama momento al grado de realidad como causa. Esa realidad es la magnitud intensiva (A 167-171, B 209-213). A este tercer sentido se refería el punto central de la crítica de Schulze, en su obra *Aenesidemus*, contra la *KrV*, que desencadenó la filosofía de Fichte.

activamente se la denomina causa, y a la modificación inducida en la otra realidad, efecto. En su pormenorizado análisis del concepto de causalidad, señaló Hume cuatro condiciones para que algo pueda ser considerado causa: que tenga una relación con otro, que haya contigüidad entre las realidades relacionadas, que se dé una antecendencia temporal de lo que se denomina causa sobre lo que se denomina efecto, y que exista un nexo necesario⁵⁰ entre lo determinado y lo determinante. Pienso que el esquema de Hume puede ser útil para examinar el concepto científico de causa: relación espacio-temporal entre dos o más realidades físicas de las que una determina cierta modificación o modificaciones en la otra.

Pero detengamos la atención en el concepto propuesto. Por ser una relación entre realidades físicas, la causa de que se habla supone la existencia física previa de los dos extremos relacionados y, por tanto, la del receptor de la acción. La referida causalidad sólo puede tener lugar, en consecuencia, como causalidad *transitiva y parcial* cuyo efecto, en principio, no pasa de ser una modificación o cambio del polo paciente de la relación, que le está presupuesto.

Además, el concepto de causa científico implica la contigüidad de los relacionados⁵¹. La noción de contigüidad es la noción de separación espacial mínima, de manera que siendo separación es, con todo, la menor de las separaciones espaciales posibles. Por ser alguna separación, la

⁵⁰ Éste es el punto de discordancia entre Kant y Hume, pues la necesidad para aquél no puede derivar de la experiencia (B 5), sin embargo Kant admite como características de la causalidad el nexo (a priori) (B 201 nota); en cuanto a la contigüidad, Kant admite que la mayoría de las causas eficientes que encontramos en la naturaleza coexisten con sus efectos, son simultáneos con ellos (A 202-203, B 247-248); asimismo, la sucesión temporal es considerada como elemento esencial del concepto de causa, que es el de una síntesis temporal (A 90, B 122). Esta secuencia temporal o sucesión de lo diverso es la entraña misma del esquema imaginativo correspondiente a la causalidad (A 144, B 183), por lo que Kant considera que el único criterio empírico para reconocer al efecto y a la causa es la precedencia temporal de la causa respecto del efecto (A 203-204; B 249).

⁵¹ La interpretación del experimento de Aspect, ha llevado a formular el principio de no separabilidad y a negar la realidad física del espacio (B. d'Espagnat, *En busca de lo real*, trad. T. Fernández, M. Ferrero, J.A. López, Madrid, 1983, 72), o sea, a una formulación nueva del principio «*actio in distans non datur*». Aunque la no separabilidad es presentada como la afirmación de la existencia de acción a distancia (p. 65 ss.), el autor va más allá de esta afirmación y sostiene que la separación o distancia no existe en la realidad, por eso digo que es una nueva formulación del principio «*actio in distans non datur*»: si no existe la distancia, no cabe acción a distancia. No se trata de que la acción no pueda salvar la distancia, sino de que ésta no existe. Sin embargo, el principio de no separabilidad sólo establece en verdad la no influencia del espacio para la interacción entre las partículas (electrones), no su anulación, dado que el experimento de Aspect se funda precisamente en la separación espacial. Si no se hubiera introducido experimentalmente la separación, no podría concluirse que no es significativa para la interacción de las partículas. Concluir que el espacio no es real precisamente tomando en consideración un experimento que separa espacialmente, no es coherente. Si se admite la acción a distancia, no se puede negar la distancia. Por eso, a mi juicio, el experimento de Aspect establecería, más bien, que toda separación espacial es insignificante (o mínima) para la interacción de las partículas, las cuales se comportan de modo similar a distancia (es decir, separadas), y en este sentido considero la no separabilidad como una formulación de la contigüidad de las influencias, más que como una demostración de la idealidad del espacio.

relación causal que ella condiciona puede ser interferida o impedida por factores externos; por ser separación mínima, se entiende que la acción causal por ella condicionada recae directamente sobre el paciente y actúa sobre él en virtud de sí misma. Es una aproximación a lo que los medievales entendían cuando sostenían que no hay acción a distancia (*actio in distans non datur*).

Hasta aquí están en aparente acuerdo los conceptos de causa científico-moderno y antiguo-medieval. Pero el pensamiento moderno entiende que tanto el espacio como el tiempo son realidades homogéneas y, por ende, totalmente cuantificables y mensurables. En consonancia con lo dicho, la diferencia más relevante, para él, en la relación causal no nace de la índole espacial de la misma, de acuerdo con la cual la distinción es mínima, sino de su índole temporal, por cuanto que la acción ha de anteceder siempre a la recepción por el paciente. Mas, al ser entendidos agente y paciente como homogéneos, la diferencia o separación temporal no llega a constituir, a su vez, una diferencia jerárquica quedando reducida a una mera diferencia en el orden de sucesión. Por su parte, el pensamiento antiguo-medieval concebía el espacio y tiempo físicos como esencialmente heterogéneos y, aunque también admitía -como ya he dicho- la exigencia de contigüidad causal en la forma de una rotunda negativa a la posibilidad de la *actio in distans*, no entendía que tal contigüidad implicara equivalencia entre la acción del agente y la recepción por el paciente. Antes al contrario, el conocido principio escolástico "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*" enunciaba la desigualdad o heterogeneidad entre la acción del agente y su resultado en el paciente. Dicho principio marca la línea divisoria entre el concepto de causa física clásico y el científico-moderno. Como el principal empeño de la ciencia moderna es el control y dominio del universo físico, se requiere para su logro que la recepción por el paciente, medida posible de la actividad del agente, sea considerada por entero equivalente a la acción de éste último, es decir, se requiere la reducción de la diferencia causa-efecto a pura homogeneidad entre sucesivos, de manera que el principio acción-pasión, según el cual agente y paciente son heterogéneos, queda convertido en principio acción-reacción. En cambio, para el pensamiento clásico, la diferencia agente-paciente,

aunque implica el antes y el después, no es mero orden de sucesión extrínseca entre homogéneos, sino verdadera diferencia entre heterogéneos, es decir, entre las realidades de la causa y el efecto, y esa diferencia viene introducida por la recepción del paciente.

El principio; "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*" rompe la univocidad de la sucesión causa-efecto e introduce la contingencia y el azar, no sólo por la aludida posibilidad de que sea impedido desde fuera, sino también, y sobre todo, porque el resultado de la acción no depende enteramente del agente o causa. En este sentido adelantaba yo más arriba que la relación causa-efecto, tal como se la entiende en la ciencia física, significa una causalidad parcial, pues el efecto no depende sólo de ella, sino también del receptor, que condiciona el modo de la recepción. Esta diferencia irreductible entre la acción y la pasión en la causalidad física no ha pasado por entero desapercibida a la ciencia actual -en la medida en que ha sobrepasado a la moderna-, la cual entiende que la causalidad física no es unívocamente necesaria, sino meramente probable y también que la pasión o inmutación inducida por los métodos técnicos de la ciencia moderna no se corresponde exactamente con la actividad o realidad de lo físico, sino sólo con su reacción probable.

Dejando a un lado la recién descrita diferencia entre el concepto de causa de la ciencia moderna y el de la ciencia antiguo-medieval, puede afirmarse que ambos coinciden por completo con el concepto de influjo físico. En el concepto de influjo están connotadas tanto la contigüidad entre influyente e influido, como la prioridad temporal de lo influyente sobre lo influido, e incluso el carácter necesario de la vinculación o nexo entre ambos. Pero, por encima de todo, el concepto de influjo lleva consigo de modo muy claro la transitividad de la acción por él significada. En la noción de influjo físico queda expresada nítidamente la naturaleza *difusiva* de la causalidad físico-científica, así como el correlato de pérdida que la acompaña: hay pérdida para el agente de lo difundido por él, y pérdida para el paciente, a quien lo recibido induce un cambio o modificación de la situación previa.

Las precedentes aclaraciones dejan de manifiesto que el concepto de causa de la ciencia no es ni el único posible ni el más alto, ya que no toda causalidad es parcial, ni transitiva, ni requiere la antecendencia temporal sobre el efecto.

Con todo, cuando la noción de causalidad como influjo físico es generalizada y es tomada por la única o la más alta forma de causalidad real, se pasa de inmediato, a concebir la realidad entera como un proceso, o concatenación, temporal necesario, quedando generalizadas a la vez la contigüidad, la difusividad y la pérdida. Atisbos de algunas de estas consecuencias pueden advertirse ya en la doctrina de Anaximandro⁵²,

⁵² Las realidades limitadas, o con forma, son entendidas por él como excluyentes respecto de las que tienen la forma opuesta, de manera que no pueden explicarse unas a otras, sino que han de serlo desde

Anaxágoras⁵³ y Demócrito⁵⁴, pero quienes las recogieron de modo más completo fueron los neoplatónicos, en cuya doctrina se sintetizan y alcanzan madurez todas estas consecuencias dentro del mundo antiguo. Para los neoplatónicos el *Unum-Bonum*, que es la *arché* física, es *diffusivum sui*, o sea, causa transitiva necesaria o emanante; pero, para que pueda serlo efectivamente, el neoplatonismo tiene que presuponer la existencia de «lo otro» que el *Unum-Bonum*, la materia (mala o imperfecta), ya que si hubiera sólo lo Uno-Bueno no podría transitar y difundirse. La materia se convierte así en condición previa de la difusividad o causalidad de la *arché* y contigua a ella - como concausa y no como efecto, de la difusión-, y con ella la pérdida se generaliza: lo emanado a partir del *Unum-Bonum* da lugar a una pluralidad de hipóstasis gradualmente inferiores en unidad y bondad⁵⁵.

Algo semejante acontece también a la ciencia moderna, cuando generaliza al máximo su concepto de causa. Por ejemplo, en la Termodinámica, una de las ramas de la Física que alcanzó un más alto grado de generalización, se propone un concepto de energía como energía transitiva o difusiva cuya pérdida se hace tan patente que ha llegado a merecer la categoría de principio o ley básica, el principio de la *entropía*. Dicho principio, bajo cuyo nombre se recogen hoy conceptos muy diversos, enunciaba

lo ilimitado o indefinido o informe; pero entonces, al existir una de ellas, excluye la existencia de otra limitada opuesta, por lo que ha de pagar su prevalencia con la vuelta, según el tiempo, a lo indefinido. Todo nace de y se resuelve en lo informe. Todo lo que nace de lo informe constituye un proceso temporal cuya parcialidad se salda en su justa muerte o resolución en lo informe. Si nacer fuera una ganancia, estaría perfectamente equilibrada con el morir. Lo informe es principio como causa de un equilibrio en el que todo lo formado ha de perecer: no hay ganancia ni pérdida, sino mera sucesión temporal. Lo informe es principio como aquello de donde sale y adonde retorna lo temporal.

⁵³ Para Anaxágoras todo está en todo. En Anáxagoras las formas no se excluyen, antes bien se incluyen o requieren todas. La situación inicial es, pues, el caos, el no ser nada determinado, la indeterminación. De esa indeterminación como caos se sale gracias a la actividad del *nous*, el cual iniciando el movimiento introduce diferenciaciones y determinaciones por preponderancia entre las formas. Las formas no proceden del *nous*, tan sólo su diferenciación y ordenación. El orden es separación por preponderancia y armonización de éstas. El orden introduce, pues, la contigüidad y la difusividad entre el no ente y el ente (el pelo sale del no pelo por movimiento ordenado desde el *nous*).

⁵⁴ En Demócrito aparte de los elementos (átomo y vacío), el único principio que rige su universo es el principio de lo igual hacia lo igual. Este principio debe explicar a la vez la separación de las cosas (al tender las iguales hacia las iguales se separan de las desiguales), y su reunión en compuestos afines. Pero considerado en sí mismo, éste es un principio de homogeneización, que en física es un principio generador de entropía, es un principio de confusión, no de distinción.

⁵⁵ La mónada, dice Proclo, en función de principio engendra la multiplicidad (*Éléments de Théologie*, trad. J. Trouillard, Aubier Montaigne, Paris, 1965, nº 21, p.73). Si eso fuera verdad, la multiplicidad debería estar precontenida en su causa, y por tanto, lo uno no sería en sí mismo uno, sino múltiple. Para que lo uno pueda ser causa de lo múltiple sin contaminarse de multiplicidad, ha de existir junto a él lo «otro», la materia informe en la que se vierta la difusividad del uno, pero que gracias a ésta adquiere la forma de uni-pluralidad. En el orden del movimiento esta mediación de lo «otro» tiene como equivalente (*mutatis mutandis*) al automovimiento que está entre lo inmóvil y lo movido por otro (n.14, p.70).

una pérdida necesaria de orden y diferenciación, progresiva según el tiempo, y de acuerdo con la cual el universo físico tendería al caos, o situación de pura contigüidad espacial homogénea en la que todo será igual a todo y ninguna difusividad o intercambio energético será posible, es decir: tendería a la «muerte térmica».

Todo esto supuesto, si se presta atención al *designatum* de la voz «causa» tal como la entienden la ciencia moderna y la antigua, es decir, como influjo físico, se advierte su exacta coincidencia con la *efectividad*, o sea, con el signo inequívoco de la realidad física. Lo que hace a una cosa físicamente real es su influir en, o ser influido por lo demás; aquello que ni influye ni es influido por nada carece de efectividad y, por lo mismo, de realidad física. A eso apuntaba Aristóteles cuando, criticando la doctrina platónica de las ideas, preguntaba: "qué aportan las especies a los entes sensibles, tanto a los eternos, como a los que se generan y corrompen; pues no causan en ellos ni movimiento ni ningún cambio"⁵⁶ Las ideas no actúan, es decir, no son efectivas; actúa el caballo, no la equinidad. Siguiendo la inspiración aristotélica, Tomás de Aquino enunció el siguiente principio: "*universalia non movent, sed particularia in quibus est actus*"⁵⁷. Puesto que el movimiento o cambio es el tema central de la Física, el principio indica que las ideas o universales carecen de efectividad física y que, además, el acto o realidad física no reside en ellas, sino en los singulares. Glosando este pensamiento, suele decir mi maestro, Leonardo Polo, que el fuego pensado no quema, con lo que sugiere que la línea de demarcación entre lo meramente pensado y lo físico real es precisamente la efectividad de lo físico. Quizá pueda ser ésa la razón por la que en el idioma alemán el término *Wirklichkeit*, que literalmente se traduce por efectividad, significa realidad. Y sin duda también por eso, la ciencia moderna no quiere hablar tanto de causas cuanto de hechos, voz con la que se refiere de modo obvio a las efectividades físicas.

Si, como sostengo, el *designatum* del término «causa», en el sentido de influjo físico, coincide por entero con la efectividad o síntoma diferencial de la realidad física frente al mero pensar, entonces podría parecer que existe una cierta incongruencia entre el término y su *designatum*, pues más que de causa parece que debería hablarse de efecto, en la medida en que la efectividad parece ser tan sólo la realidad activa del efecto⁵⁸. Pero lo

⁵⁶ *Metaph.* I, 9 991 a 9-12, trad. V. García Yebra, Madrid, 1970, 68.

⁵⁷ *Contra gentes* III, c.6.

⁵⁸ La noción de efectividad está terminológicamente relacionada con la de efecto, y ésta a su vez con la de causa eficiente. La modernidad ha insistido sobremanera en reducir toda causalidad a causalidad eficiente. Ciertamente las ideas en cuanto que meramente pensadas no inician ningún cambio o movimiento físico. Pero, la diferencia entre las ideas pensadas y la realidad no estriba sólo en la eficiencia de lo real y la ineficiencia de aquéllas, sino en la ausencia de toda causalidad física por parte de las ideas. La inercia histórica ha primado a la causa eficiente sobre las demás, simplemente por el hecho de denominar «efecto» a todo cuanto determina una causa, sea final, eficiente, formal o material. Eso me parece equivocado. Por lo mismo, de momento he sugerido entender la efectividad como influjo físico, y, al final de esta parte, por la de concausalidad parcial.

efectivo no es sino la primera manifestación real de la causa, y la efectividad es la eficacia propia o vigencia diferencial de la causa real. Siendo, pues, la efectividad la manifestación primera, mínima o diferencial, que sirve de demarcación a la causalidad real en cuanto que real, tiene pleno sentido que se la considere como la forma primera y más baja de la causalidad.

Al final se viene a averiguar que lo llamado «causa» por la ciencia tanto antigua como moderna se refiere propiamente a la efectividad física, o sea, a la vigencia diferencial de la causalidad que es síntoma irrefutable de realidad física y que se ejerce en la forma de influjo o relación espacio-temporal y determinante de modificaciones, cambios, movimientos o transformaciones, iniciados todos por el polo agente y medidos o terminados por o en el polo paciente de la misma. El concepto de acción-reacción es una forma peculiar de esta efectividad, que puede ser resumidamente descrita como «influir en y ser influido por».

2. Paso ahora a analizar el segundo concepto de causa, que es el introducido por Aristóteles al distinguir cuatro sentidos causales: material, formal, eficiente y final. El primer lugar y, en esa medida, el lugar natural de la doctrina de las causas es la Física⁵⁹. En el libro segundo de la Física aristotélica las cuatro causas son caracterizadas en referencia al movimiento natural⁶⁰ como causas del cambio físico⁶¹, expresión en la que cabe destacar el número singular del genitivo, el cual podría ser interpretado, en principio, de tres maneras: como referencia a un cambio o movimiento particular, como referencia al cambio o movimiento en general, o bien como referencia a un movimiento puro y trascendental. El sentido del pasaje, empero, excluye de modo taxativo la referencia a un cambio o movimiento concreto y particular, de manera que, sin necesidad de entrar en la discusión de las otras dos alternativas, es posible sostener con certeza que se refiere a un modo de causalidad más elevado que el de las influencias o causas particulares.

El número singular del genitivo permite inferir, además, que las cuatro causas son, todas ellas, causas respecto de un único referente, *el* cambio o movimiento. Las causas son principios, por lo que las cuatro causas son los principios que explican y acompañan al movimiento. Digo «acompañan» porque los principios son, para los griegos, aquellas ultimidades

⁵⁹ *Metaph.* I, 3 983 a-b.

⁶⁰ Que es el tema propio de la Física, *Phys.* I, 184 b 25 - 185 a 12-14.

⁶¹ *Phys.* II, 3 194 b 20-22.

de lo real que están en las cosas mismas, y desde las que proceden éstas. Las causas del movimiento son su explicación real y total. Lo curioso es que una de las causas, la final, es por completo extrínseca al movimiento. El dios aristotélico es causa final de todo movimiento, pero es inmóvil y, en esa medida, exterior al mundo natural o *physis*. Ello implica que su efectividad acompañe al movimiento, pero no pertenezca a él, de manera que hemos de deducir que el movimiento supone alguna otra actividad superior y externa, es decir, que él no es la realidad suprema, pero depende de ella. Esta concepción del movimiento como realidad inferior, jerarquiza también a sus causas o principios, por lo que aunque todas ellas se conjuguen para explicar al movimiento, unas son superiores a las otras, no están todas a la misma altura ontológica. La causa final es inmóvil. La eficiente es causa del inicio del movimiento, que en su caso es perfecto (astros inteligentes), es decir, en el que no hay distinción entre móvil y movimiento. Las causas material y formal son las causas propias del movimiento imperfecto en cuanto que movimiento (causa formal) y en cuanto que imperfecto (causa material), es decir, son las causas de aquel movimiento en el que se distinguen móvil y movimiento, y en concreto son las causas intrínsecas del móvil.

Según esto, las cuatro causas sólo lo serían a la par del movimiento imperfecto, mientras que el movimiento perfecto sólo tendría como causa extrínseca al fin y como causa intrínseca a la eficiente, que es la razón de su movimiento perfecto, así como al éter. Parece, pues, que habría que distinguir entre la causalidad y la efectividad. La causa final tiene sólo efectividad *ad extra*, pero en sí misma ni es causa ni tiene efectividad. La causa eficiente es causa *ad intra* del propio movimiento y ejerce una efectividad *ad extra*, a saber, en los movimientos inferiores. Las causas formal y material son sólo causas *ad intra* y no tienen ninguna efectividad *ad extra*, más que -en todo caso- a través de los accidentes (lo que concuerda con la concepción del movimiento como accidente de la substancia, y supone una distracción de la atención debida al movimiento).

Lo dicho implica que las cuatro causas no son causas independientes ni tampoco singulares, sino *concausas*, causas conjuntas o, dicho con otro giro, cuatro sentidos de la concausalidad que tiene como término de referencia únicamente al movimiento imperfecto. Esta peculiaridad viene confirmada de modo esclarecedor por la doctrina aristotélica de la jerarquía causal. Según dicha doctrina, la causa final es la primera y más alta de las cuatro, de manera que en cierto sentido puede ser llamada causa de las otras causas. Digo «en cierto sentido», porque si bien las otras causas no son enteramente efectos de la causa final, pues su causalidad no es generada, sino requerida por el fin, no obstante son puestas en marcha o activadas desde la finalidad: la causa final es primera, pero no única, es superior, pero no suficiente.

La vinculación entre las cuatro causas es, pues, de índole puramente funcional, por lo que las diferencias entre ellas son diferencias funcionales

les, no temporales. Gracias a esa subordinación jerárquico-funcional de unas a otras y de todas a la causa final, la actuación de todas es armónica y unitaria, o sea, concausal. De lo cual se deduce que la necesidad determinada por la actuación conjunta de las cuatro causas es una necesidad según la causa final. Por otro lado, la vinculación puramente funcional entre las causas, al excluir que las causas subordinadas sean efecto del fin, permite que, una vez activadas por él, puedan combinarse entre sí o con él al margen de la concausalidad total, aunque tomándola como su base o fundamento. Tal posibilidad abre camino a una indeterminación o azar compatible con la necesidad final.

En definitiva, aunque las cuatro causas aristotélicas introducen un modo de causalidad superior a la de las causas influyentes particulares, tampoco constituyen la forma de causalidad suprema o pura. Por ser causas del movimiento imperfecto, han de ser entendidas como concausas de un movimiento accidental que remite a la substancia, siempre inmóvil, aunque sea corruptible. De ahí la confusión entre cambio y movimiento.

3. Por último, existe un tercer concepto de causa, la noción de *causa sui* introducida por Espinosa como ápice de su filosofía. Para que no sea una noción estrictamente contradictoria, la *causa sui* ha de ser entendida de un modo preciso.

La *causa sui* es de modo obvio una interpretación de la identidad. Como tal es también obviamente incongruente, pues la identidad implica simplicidad absoluta, mientras que una *causa sui* implica dualidad de esencia y existencia o de causa y efecto. Tal como la entiende Espinosa, dicha incongruencia no significa contradictoriedad, pero tampoco que por ser pensable, sea por ello verdadera, ya que la verdad real no sólo exige la no contradicción, sino sobre todo la congruencia.

Puesto que sostengo que no es contradictoria, y por tanto que es pensable, intentaré mostrar su pensabilidad. En primer lugar, para pensar una *causa sui* ha de pensarse en una causa que sea toda y sólo causa, y cuyos efectos sean todo y sólo efectos. Normalmente, estamos acostumbrados a pensar como causas a cosas que tienen su realidad propia y, además, causan, y también a pensar como efectos a cosas que han sido causadas pero que, además, tienen su realidad propia, independiente de su carácter de efecto: un padre humano, por ejemplo, no es padre y sólo padre; lo mismo se diga de un hijo. Con Aristóteles hemos visto que, de las cuatro causas, dos eran más que causas (Dios y los astros supralunares) y otras dos se identificaban con el ser del móvil (substancias corruptibles), mientras que el efecto (el movimiento imperfecto) era cambio o movimiento de una substancia. Pero en el caso de Espinosa hemos de pensar una causa que sea toda y sólo causa, y unos efectos que sean todo y sólo efectos. A tales causa y efectos los denominaré, para abreviar, causa y efectos puros. De tal manera que esa causa y efectos puros no inducen *cambio* alguno en la substancia.

Con objeto de poder explicar de modo rápido la pensabilidad de la *causa sui* espinosiana, voy a intentar resumir sus notas sirviéndome de dos axiomas y de algunos teoremas que derivan inmediatamente de ambos.

Axioma 1: Una causa que no causa no es causa o, lo que es igual, sólo se es causa en la medida en que se desarrolla la actividad de causar.

Axioma 2: Un efecto es efecto en cuanto que es causado por su causa, es decir, sólo se es efecto en cuanto que se es causado por la actividad de una causa.

Teorema 1: No cabe que haya causa sin causado ni causado sin causa.

Teorema 2: La causa no es causa antes de que exista el efecto o, dicho de otro modo, la causa lo es *a la vez* que su efecto llega a ser efecto.

Teorema 3: El efecto es efecto en tanto que actúa la causa o, lo que resulta equivalente, el efecto es efecto mientras la causa es causa. El efecto dura como efecto tanto cuanto dure la causa como causa, y viceversa.

Teorema 4: La causa no puede cesar en, ni ser seguida por el efecto, ya que si eso ocurriera, o bien no llegaría a tener lugar el efecto, en virtud del Teorema 2. o bien dejaría de ser efecto, en virtud del Teorema 3.

Teorema 5: Entre la causa y el efecto no cabe ninguna mediación, pues la mediación pospondría la simultaneidad de causa y efecto (contra el Teorema 2), y además abriría la posibilidad de que la causa pudiera estar causando sin efecto (contra el teorema 1), o cesara y fuera seguida por el efecto (contra los teoremas 3 y 4). Dicho de otra manera, entre la causa y el efecto puros no cabe nexo ni mediación alguna, ante todo, porque no hay nada que mediar o conectar en ellos, dado que no hay nada en la causa pura que no sea causa, ni en el efecto puro que no sea efecto. Pero además, porque ambos llegan a ser inmediatamente, pues según el Teorema 1 no hay causa sin causado ni causado sin causa. Para que pudiera haber nexo, mediación o relación entre ellos haría falta que estuvieran presupuestos o, en última instancia, que hubiera en ellos algo distinto de la causalidad y de la efectividad, respectivamente; lo que iría contra sus nociones puras.

Teorema 6: Puesto que entre la causa pura y el efecto puro no media ni separa nada, la causalidad de la causa pura pasa íntegramente al efecto, y el efecto la retiene íntegramente, sin dejarla transitar hacia afuera. Toda la causalidad de la causa ha de pasar al efecto, y en el efecto no puede haber ni más ni menos que lo que haya sido

puesto por la causa. La causa y el efecto puros forman un todo cerrado e independiente, una causalidad-efectividad mutuamente immanentes.

Teorema 7: En consecuencia la diferencia entre ambos no puede ser de contenidos ni de realidad, sino sólo cuantitativa: la causa pura es una, los efectos puros son una pluralidad infinita. El uno y el todo son lo mismo (el todo es único, el uno es total).

En alguna medida, la tradición filosófica se ha hecho eco también de algunos de esos rasgos de la causalidad pura, aunque siempre mezclándolos con otros pertenecientes a conceptos no puros. Por ejemplo, Cicerón decía: "*causa est ea quae id efficit cujus est causa*"⁶² y Tomás de Aquino: "*causa proprie dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid*"⁶³. En estos y otros textos se expresa la intrínseca unidad de causa y efecto, aunque de modo no adecuado, por entenderlos como cosas diferentes. Sin embargo, los precedentes axiomas y teoremas sólo se cumplen plenamente en las nociones *puras* de causa y efecto. Entre las nociones de causa y efecto puros ha de darse, obviamente, una unidad necesaria tan absoluta que no quepa discernimiento alguno, a no ser el cuantitativo (uno-muchos). Lo directamente afirmado por las nociones de causa y efecto puros es, por tanto, la *necesidad* de su coincidencia, interpretada por Espinosa como identidad. Lo directamente excluido por las nociones de causa y efecto puros son la causalidad y la efectividad *relativas o parciales*, es decir: se excluye que sean otra cosa aparte de causa y efectos, y, por consiguiente que sean otra cosa aparte de su plena coincidencia. En este sentido, la noción de causalidad pura resulta irreductible a la de influyente-influido, y a las causas aristotélicas.

4. El principio de causalidad.

Tras la descripción de los conceptos de causalidad conocidos, voy a tratar de encontrar un concepto trascendente de causalidad, que sin excluir los rasgos positivos de los anteriores, nos permita elevarnos a la consideración de la causalidad como principio real.

Lo mismo que los principios de identidad y de no contradicción han sido y suelen ser enunciados como principios lógicos y por tanto no trascendentales ni reales, otro tanto ocurre con el principio de causalidad. El principio de identidad ha sido pensado y enunciado como una mera tautología o reiteración de lo mismo ($A=A$). Pero la mismidad no es real, sino

⁶² *De fato*, XV.

⁶³ Cfr. Cap. III, nota X de este libro.

objetiva, es decir, meramente pensada. El principio de no contradicción ha sido pensado y enunciado como exclusión de la afirmación y de la negación al *mismo* tiempo y bajo el *mismo* aspecto, es decir, de nuevo en referencia a la mismidad. Por su parte, el principio de causalidad ha sido enunciado como “todo efecto tiene causa”, o como “todo cuanto existe tiene una razón suficiente”. El segundo enunciado es claramente lógico (no real), porque habla de *razón* (no de causa) y supone que la razón suficiente de todo debe ser la *posibilidad o pensabilidad*, como estado absolutamente anterior a toda existencia⁶⁴. El primero, o bien no declara otra cosa que la mutua referencia de los conceptos de efecto y causa, lo que todavía no excede del pensamiento lógico⁶⁵, o bien sobreentiende que el efecto es un ente y la causa otro ente, y así se cree estar enunciando una relación real; o bien se entiende como “todo fenómeno tiene causa”, variante claramente subjetiva del principio de causalidad⁶⁶. Pero el principio de causalidad no debe suponer ni al efecto ni a la causa, de lo contrario no sería un *primer* principio: se reduciría a una mera relación entre entes, a un accidente de dos sustancias, tal como ocurre en el pensamiento antiguo-medieval. Si fuera enfocado como un primer principio, habría de entenderse que no existe esa relación ni es sobrevinida al efecto y a la causa como entes, sino que el efecto y la causa son puestos por el principio real de causalidad, no por cierto como entes (lo que multiplicaría al infinito el proceso⁶⁷), sino como la propia actividad causal.

a) Lo que intento proponer, repito, es una noción trascendente y realista del principio de causalidad, máxime cuando la propia causalidad es uno de los indicadores diferenciales, como ya se dijo, de lo real frente a lo meramente pensado. Para ello voy a empezar por aprovechar el legado de Espinosa, que recoge uno de los esfuerzos más denodados por encontrar un sentido realista al principio de causalidad, pues para él ser es cau

⁶⁴ El carácter lógico de este principio queda de manifiesto por cuanto que se lo considera como una proposición, hasta el punto de que en la modernidad con frecuencia la causa y el efecto son considerados como proposiciones.

⁶⁵ Si efecto es lo producido por una causa, y causa es lo que produce un efecto, el principio de causalidad enunciado como “todo efecto tiene causa, y toda causa tiene efecto” resulta tautológico, y por lo mismo meramente lógico.

⁶⁶ Por lo que sé, Kant es el primero que lo enuncia así (*KrV* A 542 ,B 571), y, como es sabido, se trata de una ley o regla *a priori* del cognoscente. El propio término «fenómeno» es una restricción del sentido real del efecto al de apariencia ante un sujeto. La causalidad es entendida por él como una síntesis o relación lógica. Este sentido kantiano enlaza con el cartesiano-leibniziano de razón, y sirve de mediación para otros posteriores. En última instancia la interpretación de la ciencia como conjunto de convenciones útiles entre los científicos tiene sus orígenes en la subjetivización del concepto de causalidad.

⁶⁷ Si la causa fuera puesta como ente por el principio de causalidad, entonces exigiría, por un lado, que el principio de causalidad fuera un ente, pero entonces la causalidad no sería un principio, sino un accidente de un ente. Por otro lado, la causa puesta por un ente constituido por el principio de causalidad, no sería un ente, sino un accidente del principio de causalidad como ente. Con mayor razón aún lo dicho se podría aplicar al efecto.

sar⁶⁸ y nada puede ser anterior a la *causa sui*, de la que ha de decirse que pretende expresar un principio o comienzo absolutos⁶⁹. Espinosa ha sido, pues, quien más se ha acercado a una formulación de la causalidad como primer principio real, sin que esto signifique que alcanzara a hacerlo.

Desde luego, una causalidad trascendente ha de ser una causalidad pura, tal como he expuesto al resumir el pensamiento espinosiano. Pero del esfuerzo de Espinosa lo que se deduce es que el efecto y la causa puros deben coincidir por completo. Si eso es así, entonces no es congruente diferenciarlos. La causalidad pura no se diferencia realmente de la efectividad pura. No sólo es que sean inseparables (lo que supone diferencia), sino que no son diferentes. Explicaré algo más mi propuesta, en forma de corolarios a los axiomas y teoremas expuestos más arriba.

Corolario 1: La distinción causa pura - efecto puro no puede ser una distinción según el tiempo, en virtud del Teorema 3. Ni tampoco puede fundarse esa distinción en un transitar de la actividad de la causa al efecto, ya que, en virtud del Teorema 2, los dos llegan a ser *a la vez*, pero el transitar supondría la antecendencia temporal al menos de la causa.

Corolario 2: La causa y el efecto puros no sólo son inseparables, como se sigue de los Teoremas 2, 3 y 4, sino indiscernibles: pues la causa ha de ser toda ella causa y el efecto todo y sólo efecto, *a la vez y de modo que todo lo que haya en el efecto esté en la causa y todo lo que haya en la causa esté en el efecto* (Teorema 6). Cualquier diferencia entre ambos sería puramente extrínseca y añadida a ellos mismos, que dejarían así de ser puros. La noción de *causa sui*, entendida congruentemente, lleva a una noción indiscernible de causa - efecto.

Corolario 3: La única distinción entre la causa y el efecto que vige en la *causa sui* de Espinosa es que la causa es única y el efecto es plural (Teorema 7). En lo que va implícito que la noción de efecto puro es intrínsecamente plural. Ahora bien, si la única diferencia existente entre causa y efecto puros es la que existe entre un uno único y un todo plural, siendo ese uno y ese todo plenamente coincidentes, sería más congruente entender que el Uno-todo es realmente *causalidad plural*. Es decir, realmente la actividad causal es una, pero con unidad intrínsecamente plural.

Corolario 4: La causalidad pura no será entonces causa *de*, sino causa *con*. No es causa *de*, porque el efecto no se diferencia de ella; pero es causa *con*, porque al coincidir con el efecto esa causalidad ha de ser plural. No existe causalidad real, sino *concausalidad* real.

⁶⁸ Et. I, Prop. XXXVI.

⁶⁹ El comienzo puro no puede ser pensado congruentemente, pues para que pueda ser comienzo real ha de ser anterior al propio pensar. Por eso Espinosa pone su conocimiento en la *Natura naturata*, como el modo infinito inmediato del atributo pensamiento (o idea de Dios), con los problemas que ello comporta (Cfr. I. Falgueras, *La 'res cogitans' en Espinosa*, Pamplona, 1976, c. V).

Corolario 5: La causalidad pura no podrá ser, entonces, un acto potencial, sino una pluralidad potencial activa. Su intrínseca *concausalidad* exige potencialidad, dado que la potencia es concomitante y, al menos jerárquicamente, posterior al acto, y en consecuencia será un principio acompañante y referencial. Sin embargo, no será una potencialidad pasiva, sino activa, de lo contrario no sería *concausa*, sino sólo y mero efecto (pasivo).

Si se entienden así, los rasgos distintivos del efecto y de la causa puros coinciden, sin que por ello la causalidad pura sea idéntica o simple, sino una potencialidad activa plural. De lo que se infiere que la causalidad real es intrínsecamente plural y correlativa: no hay causa, sino *causas* mutuamente referidas. Al pluralizar la causalidad hemos eliminado de ella el «de» y por ello mismo la noción independiente de efecto. Pero para entender una pluralidad causal sin efecto se hace necesario recuperar el hallazgo aristotélico de una cuádruple actividad causal, como *concausalidad*. Sólo que ahora, una vez eliminado el «de», la *concausalidad* no habrá de ser entendida como causación de un efecto común, a saber el movimiento.

b) Sin embargo, la incorporación de la causalidad aristotélica en el orden de la causalidad pura requiere una adaptación previa de sus planteamientos. El acierto de Aristóteles consiste en haber señalado la necesaria concurrencia de cuatro actividades causales para explicar el movimiento desde dentro. Es verdad que unas son intrínsecas al móvil y otras extrínsecas a él, según el Estagirita y sus discípulos escolásticos, pero todas son imprescindibles para explicar el movimiento. Es decir, dejando de lado la distinción entre móvil y movimiento, que concommita a la consideración del movimiento como accidente, las cuatro causas son intrínsecas al movimiento real.

Como acabo de señalar, para poder insertar la pluralidad causal aristotélica en la noción trascendente o pura de causalidad, tendremos que dejar de considerar el movimiento explicado por aquéllas como movimiento imperfecto y como accidente de una substancia. Lo primero es más fácil, lo segundo menos.

El movimiento es el acto de un ente en potencia en cuanto que está en potencia. No ha habido hasta nuestros días ninguna definición más alta y precisa del concepto de movimiento que la propuesta por Aristóteles. Sin embargo, no se advierte en esta definición ninguna indicación de que el movimiento haya de ser siempre imperfecto. Tanto es así, que, por ejemplo, Aristóteles admite la existencia de entes que se mueven con movimiento perfecto y eterno (los astros), y para los que, por tanto, el movimiento, siendo el acto de una potencia, no será algo sobrevenido o accidental. Antes bien, puesto que los astros son la causa eficiente del inicio del movimiento sublunar, cabe inferir que ellos son la causa eficiente (no

final) de su propio movimiento. En este sentido, no habría en los astros diferencia real entre el móvil y el movimiento, dado que la diferencia entre el móvil y el movimiento es la de lo que está en potencia pasiva y lo que está en potencia activa, pero, al moverse a sí mismos por razón del fin, en los astros no habría nunca más potencia activa que pasiva, ni más potencia pasiva que activa, habida cuenta, además, de que se mueven eternamente. En pocas palabras, la diferencia entre un movimiento imperfecto y otro perfecto no es deducible de la definición aristotélica. Si Aristóteles puede hablar de un movimiento perfecto, a pesar de ser el movimiento el acto de un ente en potencia, entonces es que la potencia no impide la perfección del movimiento. No todo movimiento es indicio de imperfección.

Pero las causas aristotélicas son causas *del* cambio o movimiento. Si habláramos sólo del movimiento imperfecto, las causas (tanto extrínsecas como intrínsecas) serían anteriores al movimiento, mas si hablamos del movimiento perfecto las causas no serán anteriores al movimiento, sino todo lo más una pluralidad activa intrínseca al movimiento⁷⁰. De hecho, Aristóteles, al referirse al movimiento perfecto, añade a la causa final y al automovimiento de los astros una condición explicativa adicional, el éter. El éter sería el elemento específico requerido para el movimiento perfecto. El éter debe ser, por tanto, más bien que el espacio en que se mueven los astros, aquello de que están hechos los astros para poder automoverse, o sea, el equivalente al móvil compuesto de materia y forma, pero sin el menor desajuste entre ambas, de manera que su movimiento no sea discontinuo. Por lo tanto, al introducir el éter, se reconoce, por un lado, la necesidad de más causas que la final y eficiente (en concreto de las cuatro causas) para el movimiento perfecto; pero, por otro lado, reaparece de nuevo la idea de sujeto del movimiento.

Todo lo cual demuestra que, aunque se aproximó con la idea de movimiento perfecto, Aristóteles no llegó a pensar las cuatro causas como *sólo* causas, por lo mismo que no llegó a pensar un movimiento que no fuera *del* ente (*acto de un ente* en potencia)⁷¹. Si queremos alcanzar el conocimiento de la causalidad pura o como un primer principio, tenemos antes que alcanzar el conocimiento de un movimiento puro, esto es, sin sujeto o substancia y, por tanto, sin carácter accidental.

⁷⁰ Téngase en cuenta que la *noesis noeseos* no es en sí misma causalidad alguna. Si llega a serlo se debe a la contemplación ejercida por las inteligencias celestes. La causa final lo es para el movimiento de los astros, no para Dios.

⁷¹ Quiero hacer notar que el término mismo de efecto remite nocionalmente a la causa eficiente, por lo que una tetracausalidad, de la que la causalidad eficiente es sólo un momento integrante, no puede tener ningún efecto, sino que ha de ser una potencialidad activa plural y ordenada. Si Aristóteles concibe las cuatro causas como causas *del* cambio, es sólo porque reduce el movimiento a accidente *de* la substancia o a acto *de* un ente.

El movimiento no es, desde luego, substancia (entelequia), sino acto (*enérgeia*). Pero es acto potencial en cuanto que potencial, por lo que tampoco podrá ser puro en el sentido de *sin potencia*. Sin embargo, siendo acto potencial, se puede llamar movimiento puro o trascendental, tal como sugiere mi maestro Leonardo Polo⁷², al movimiento que no cesa ni es seguido, sino que es sólo movimiento. Un movimiento que cesa deja de serlo, se contradice realmente, no sólo en mi pensamiento. Quizá, como piensa Aristóteles, su cese sea la adquisición de una perfección accidental para una substancia, pero en ese caso el movimiento que se considera es un movimiento *de y para* otra cosa que el movimiento, no es movimiento puro. Pero, además, el movimiento puro no puede ser seguido ni por otro movimiento ni por nada. Si es seguido o bien es porque cesa, caso que ya hemos considerado, o bien porque, sin cesar, causa otro movimiento (caso del movimiento de los astros, según Aristóteles). Pero el movimiento puro es sola e íntegramente movimiento; si causara transitando, su *fieri* habría de convertirse en un *factum* o, al menos, en el *fieri* de un *factum*⁷³: habría de tener más potencia que acto y éste dejaría de ser puro *fieri*, pasando a ser otra realidad, inferior, por cierto, al movimiento puro, ya que habría de ser *de y para* un móvil⁷⁴.

Del movimiento puro lo único que cabe decir es que comienza puramente, por ser acto potencial en cuanto que potencial. Comenzar puramente significa *ser sin haber sido*, y, por lo mismo, ser exclusivamente *in fieri*. Este puro *fieri* es el movimiento puro que no cesa ni es seguido. Comienzo puro y movimiento puro no son sólo inseparables, *son realmente indiscernibles*. No tiene sentido real un comienzo puro a no ser que sea un *fieri* puro, pues si su ser acto-potencial ha de carecer de todo antecedente, habrá de coincidir enteramente con su *fieri*. Pero tampoco tiene sentido real alguno un *fieri* puro sin comienzo puro, pues si el *fieri* fuera antes en potencia que en acto, habría de cesar o ser seguido cuando se consumara su potencia, y por tanto dejaría de ser puro *fieri*. El cesar o ser seguido eliminan el *fieri* como tal. Intentaré aclarar esto algo más.

No habría comienzo si el acto del movimiento estuviera consumado, es decir, si no fuera acto potencial, y tan originalmente potencial como

⁷² Cfr. L. POLO, *El acceso al ser*, 58-59, y *El ser I*, 71 ss.

⁷³ Si su causar transitara íntegramente al efecto, el movimiento cesaría y se convertiría en un pasado que pasó y que ha sido seguido por otro movimiento, que, si es otro, se deberá no a su carácter de movimiento, sino a que es *de* otro. Si su causar no transitara íntegramente al efecto, sino sólo en la medida en que el efecto va llegando a ser, el movimiento sería siempre un movimiento del efecto. En ambos casos el movimiento-*causa* quedaría inmovilizado.

⁷⁴ La noción de «móvil» implica un movimiento puramente potencial, mientras que la de movimiento puro implica la de un acto que es originalmente acto-potencial.

acto. Dicho de otro modo, comenzar pura y absolutamente implica que la potencia del movimiento no le sobreviene (accidente) a su acto, sino que es tan original como él. Sólo así su ser se ejercerá íntegramente como *fieri*. Por otro lado, el movimiento comienza pura y absolutamente en cuanto que no tiene causa. Si tuviera causa, el movimiento no sería comienzo absoluto, sino la continuación de la causalidad de la causa: lo que equivaldría a decir que la potencia sería anterior al acto del movimiento. Pero no tiene sentido hablar de una potencia que anteceda al acto del movimiento puro, ya que entonces antes que el movimiento puro existiría su potencia, la cual debería estar adscrita a un acto, de cuyo *fieri* (causal o no) saldría el movimiento. Pero poner un *fieri* (movimiento) antes del *fieri* puro es una pura incongruencia. El ser o movimiento puro es incausado⁷⁵ e incausante.

El comienzo puro es movimiento puro y el movimiento puro es comienzo puro. Por ser comienzo puro, el movimiento puro no admite antecedente alguno, lo que es congruente con él. Por ser movimiento puro, el comienzo puro se mantiene o persiste, dado que es incongruente un *fieri* puro que no se mantenga o persista, es decir un *fieri* que cese o sea seguido, pues se contradiría como *fieri*. Por tanto, lo trascendental es el comienzo que ni cesa ni es seguido o que es movimiento puro. Esta actividad potencial es lo que se denomina persistencia⁷⁶ o ser del mundo. El ser del mundo no es plural, ya que el comienzo puro es comienzo como *fieri* (no cesa ni es seguido), y el movimiento puro es *fieri* como comienzo puro o sin antecedentes: el ser del mundo no tiene antecedentes ni siguientes, es un proceso puro, sin ningún *ex* anterior (que eso significa *fieri ex nihilo*) ni posterior (lo que implica que *ex esse nihil fit*).

Hegel anduvo cerca de esta noción del ser del mundo, cuando pensó el ser como comienzo absoluto o puro, pero se equivocó al considerarlo como elemento del pensar, y al separarlo del movimiento puro, al que también confundió con la reflexión del pensar. El movimiento real no puede ser reflexivo, porque para ello tendría que estar acabado, es decir, cesar o ser seguido. El comienzo puro no puede ser la objetividad indeterminada o elemento del pensar, porque si no tiene antecedente alguno se debe a que es acto potencial prístino e irreferente al pensamiento. El comienzo puro hegeliano es pensado por Hegel, y es antecedido, por tanto, por el pensamiento de Hegel. Hegel cree pensarlo sin antecedente, pero pensarlo es antecederlo.

⁷⁵ Mi maestro dice de Dios que es incausado (El ser I), lo que puede crear cierta confusión, porque también el ser del mundo es incausado. Cuando se dice de Dios, ser incausado quiere decir carecer de todo comienzo, o lo que es igual, ser absolutamente eterno. Cuando se dice del movimiento puro o ser del mundo, ser incausado quiere decir que tiene un comienzo absoluto o puro.

⁷⁶ Ése es el nombre y la descripción de la realidad propuesta por mi maestro, Leonardo Polo, como clave de bóveda de la metafísica.

En cambio, el *fieri* de que hablo aquí es puro *fieri* y, como tal, no pensado, sino conocido como real. El comienzo de que hablo aquí es persistencia real, no proceso alguno pensado. En la medida en que fuera pensado estaría acabado, no persistiría. En cuanto que persiste lo puedo conocer, pero no objetivar o pensar. Todo mi esfuerzo por detectar un movimiento y un causar puros no nace de la reflexión (actividad de negar), sino de una búsqueda de la realidad del movimiento y del causar que en vez de objetivarlo (lo que es tanto como referirlo al pensar), procura conocerlo tal cual es, superando los límites del pensar, o sea, ejerciendo la inteligencia de modo trascendente, o, lo que es igual, abandonando el límite del pensar.

c) De las precedentes consideraciones se deduce que las actividades causales no son absolutamente primeras: lo primero acto-potencialmente es el ser del mundo, dado que es comienzo puro y excluyente de toda anterioridad. Las causas puras no pueden ser causas del movimiento, en el sentido de prioridades respecto del movimiento puro. A su vez, el ser mundano no es ningún causar, sino movimiento puro, de lo contrario el principio de causalidad no sería en ningún sentido primero. Las cuatro causas, por tanto, no serán actos potenciales que concausen el movimiento puro, sino potencias activas que despliegan la riqueza del movimiento puro. Con esto último quiero decir que, en las causas, la potencia antecede al acto (propio de las causas), en la misma medida en que la actividad causal es precedida jerárquicamente por el movimiento puro. En el movimiento puro, acto y potencia son igualmente originales o prístinos: no hay acto sin potencia ni potencia sin acto; la prioridad del acto sobre la potencia no es en él absoluta, pues el acto es la realización de una potencia que nunca deja de ser potencia, si bien esa potencia no sería nunca real de no ser realizada por el acto⁷⁷. En suma, el *fieri* puro, o movimiento puro, es acto y potencia sin multiplicación del acto ni de la potencia, sino en estricta persistencia o irrepetición⁷⁸ activo-potencial. En cambio, las causas son cierta

⁷⁷ Entiendo la definición aristotélica del movimiento de manera que no haya en él dependencia de nada quieto, es decir, de alguna substancia. Si se desliga de su carácter adjetivo y se considera puramente, el movimiento es *el acto de una potencia* en cuanto que está en potencia, no el acto *de un ente* en potencia, es decir, el acto de un acto que está en potencia. Al suprimir la referencia al ente, acto y potencia coagulan en un acto potencial tal que en él ni el acto es anterior (temporalmente) a la potencia, ni la potencia es anterior (temporalmente) al acto. Sin ser idénticos, ambos son uno intrínsecamente como movimiento. Esto implica que en el movimiento puro ni el acto excede activamente de la potencia ni la potencia excede potencialmente del acto. El ajuste perfecto entre potencia y acto no implica su identidad, sino sólo el perfecto ajuste de una unidad no idéntica.

⁷⁸ Con el término «irrepetición» no pretendo excluir más que la multiplicación del acto y de la potencia del ser, en modo alguno pretendo decir que el ser del mundo sea único con exclusión de toda otra realidad, y por consiguiente con inclusión de todo en él, o lo que es equivalente, pensarlo como un «todo» absoluto; pero todavía menos quiero sugerir que potencia y acto se identifiquen en él.

pluralidad, lo que implica una multiplicación o una diversificación de potencias y actos. Precisamente esa diversificación implica la antecendencia (en la concausalidad) de las potencias sobre los actos, y su diferencia con el ser mundano, en el que la potencia no antecede al acto, sino que es originalmente una con él. Las cuatro causas son concausas, es decir, una diversificación potencial con una actividad compartida, en la que las potencias son anteriores a la actividad compartida. Eso es lo que entiendo por potencias activas, a diferencia del acto-potencial. Pero con esto queda sólo planteado el ámbito de la concausalidad. En lo que sigue intentaré llevar algo más adelante este esbozo realista de las causas puras.

En primer lugar, las causas puras son prioridades reales, pero no respecto del ser mundano. Son, por tanto, prioridades reales subordinadas. Cuando digo que son prioridades, sugiero que tienen carácter trascendente. Cuando digo que son subordinadas, insinúo que no son trascendentales, entendiendo por trascendentales los actos prístinos e irreductibles, las prioridades supremas de la realidad. El principio de causalidad no es el principio del ser, sino del *hacer* (*operari*) mundano.

Si el ser del mundo es un *fieri*, ¿por qué cabe diferenciar un hacer mundano de su ser? Hacer mundano y *fieri* parecen identificarse, pero no es así, porque el *fieri* es sólo *fieri*, no causa de nada. En cambio el ser del mundo *redunda*, sobra, excede de su propio ser. Un *fieri* puro, o comienzo que ni cesa ni es seguido, abunda redundando en potencias activas, no es una *causa sui*, cerrada e infecunda, que gasta todas sus energías en automantenerse, sino un ser sobrante y abierto, que no *tiene que* automantenerse (potencialidad previa), sino simplemente comienza sin potencia previa, no cesa y no es seguido, por lo que, al no tener que saturar ninguna potencia previa, rebosa y se abre fecundamente en obras o frutos diferentes de su ser. Si las obras no fueran diferentes de su ser, el ser mundano se generaría a sí mismo, lo que es incongruente con un comienzo puro que ni cesa ni es seguido, ya que la autogeneración no puede comenzar⁷⁹. Las obras tampoco *siguen* al ser del mundo, sino que lo *acompañan*, aunque siendo diferentes e inferiores a él; de lo contrario el ser del mundo, al convertirse en causa, se autoeliminaría, dejaría de ser movimiento puro: tanto si se entiende como *causa sui* (una *causa sui* estaría ya acabada, cesada), como si se entiende cual simple causa transitiva, pues en la medida en que transitara dejaría de ser comienzo puro. El ser del mundo no *causa* sus obras, sino que *redunda*⁸⁰ en obras. Ésa es la diferen-

⁷⁹ Hegel que pretende también una autogeneración del sujeto-objeto absoluto, la pospone para el final, de manera más coherente que Schelling o Fichte, quienes ponían la autogeneración al comienzo. Una autogeneración no es comienzo de nada, ni puede comenzar. Si ha de admitirse una autogénesis, entonces ha de ser un proceso absoluto que desemboque en un término final absoluto.

⁸⁰ Redundar viene del verbo latino «*redundo*», compuesto de «*re(d)*» y «*undo*», que significa agitarse, ondear, o sea, el ir y venir de las olas, el salirse de sus límites y sobrar del agua en agitación.

cia del principio real de causalidad y la difusividad del Uno-Bien neoplatónica, la cual como es sabido es interpretada como un causar sobrante, una e-manación, pero ya quedó aclarado que el *esse* mundano no es un *ex* respecto de nada. Redundar no es transitar, nada sale del ser al redundar, por eso el ser no es un *ex*. El redundar es un «*con*», procede del ser (*ab esse*), pero sin llevarse nada de él, el redundar no gasta ni extingue a su fuente, tan sólo multiplica su unidad cabe él.

De este modo alcanzamos otro sentido del «con» de la *concausalidad*. El «con» de la *concausalidad* indicaba, en principio, que el causar es plural y que no es «de», o sea, que no tiene efectos exteriores a los que haya de o pueda transitar, sino una causalidad compartida y fecunda, una potencialidad plural activa. Ahora entendemos que la *con-causalidad* es, además, intrínsecamente *con*, es decir: acompañamiento inseparable del ser mundano. Lo que he expuesto hace un momento como *diferencia* con el ser mundano, ha de ser entendido cumplidamente como *acompañamiento* del ser mundano: la diferencia no significa oposición ni distanciamiento, sino acompañamiento. Por eso la *concausalidad* es una *con* el ser mundano, aunque dicha unidad sea diferente de la unicidad (o no multiplicación) del acto y de la potencia en el ser mundano. Ser uno-con o acompañando, implica que lo uno-con se añade, y que la unidad con el ser es una tarea que corre a cargo de lo acompañante, es decir, de la *concausalidad*.

El sentido, pues, del principio real de causalidad no es de índole lógica, aunque pueda ser conocido y descrito, y además es el de un primer principio. Yo lo describiría así: *el ser o movimiento puro redundan inagotablemente, pero esta fecundidad que lo acompaña es inferior a él y tiende a ser una con él*. La pluralidad de causas en su intrínseca *concausalidad* es como un don del ser del mundo, su sobra, su fecundidad, pero diferentes de él por ser inferiores a él, que es lo primero y es irrepetido, aunque como movimiento no sea idéntico. No caben dos movimientos puros, pero la causalidad pura ha de ser plural. El principio de causalidad es la fecundidad del ser como prioridad subordinada al ser. El ser mundano, o principio de no contradicción real, no es idéntico con el principio de causalidad real. La causalidad real es el original redundar del ser mundano.

¿Cómo es que, añadiéndose al ser y acompañándolo, la *concausalidad* no es un accidente del movimiento puro? Obviamente el movimiento no puede ser lo que se entiende por substancia, y por ello lo que se le añade no es un accidente o modificación del movimiento, sino una redundancia. La redundancia del ser es real, pero no se iguala, o mejor, no alcanza la altura de su unidad acto-potencial, sino que la acompaña. Lo que acompaña es intrínsecamente y activamente referente a lo acompañado⁸¹,

Precisamente esa indicación de agitación sobrante es la que aprovecho al afirmar que el ser redundan como agitación es movimiento, pero no es el movimiento puro sino su sobra, su extravasamiento.

⁸¹ La esencia del mundo no es directamente referente a Dios, sino al ser del mundo, y sólo a través de éste remite a Dios.

y, en la medida en que acompaña, no lleva la voz cantante, o lo que es igual no lo iguala en altura y dignidad, pero en la medida en que se refiere intrínseca y activamente al ser mundano tiende a ser uno con la unidad del ser, tiende a igualar su perfección.

A este redundar del mundo es a lo que se le puede llamar su *esencia*. En cuanto que redundar, la esencia del mundo es una concausalidad, o sea, una diversidad potencial sobrante, pero no disparatada, sino concurrente, como rendimiento fecundo del ser trascendental o movimiento puro. La unidad acto-potencial del movimiento puro o ser mundano es tan alta que la diversidad potencial en que redundaba también goza de unidad, aunque de unidad-con. La esencia del mundo o concausalidad es diferente del ser, pero lo tiene a él como a su origen y meta: estar a la altura de su ser es la exigencia del sobrar mundano, exigencia que no alcanza nunca a cumplir por sí mismo. Entiéndase bien lo que propongo: la sobra del ser, su abundancia tiende a ser tan potencialmente activa como es activamente potencial el ser del que es sobra, pero nunca alcanza a igualarlo. El rendimiento excedente del ser tiende a ser tan activo como el ser. Sus frutos tienden a ser tan ricos como el ser mismo, o dicho de otro modo, el ser redundaba inacabablemente. La esencia del mundo es toda la fecundidad del ser, fecundidad que *da de sí* todo lo que *puede* dar, con lo que sugiero que su dar es potencial: no es mayor ni tan siquiera igual el redundar del ser que el ser redundante. El ser mundano redundaba en dones, da de sí⁸², pero no puede dar el dar, ni puede darse.

Dicha diferencia nos indica que la esencia del mundo es un despliegue o análisis real del movimiento puro o ser del mundo. Como el ser del mundo no cesa ni es seguido, su redundancia no es su cese ni su efecto, sino más bien el despliegue o análisis real de la riqueza de su perfección (como movimiento). Un análisis real no puede ser una descomposición *en* partes de lo analizado, pues eso entrañaría la destrucción real de lo analizado. Un análisis real no puede ser más que un despliegue *plural* y *por* partes, o sucesivo, de la riqueza o sobra de lo analizado uno, o un despliegue plural y temporal de lo analizado en su sobrar.

La esencia del mundo es lo que denominamos mundo físico, su ser es el movimiento puro. La esencia es la redundancia del ser o movimiento puro, su concausalidad. Si la concausalidad es sobra o pluralidad de dones que concurre en potencialidad activa hacia la perfección del ser, caben en esa concurrencia muchos grados. Esto último requiere aclaración.

No es posible una causa única, por eso la causalidad real es con-causalidad, o sea, una multiplicación de potencialidades activas. La con-

⁸² Utilizo aquí esta fórmula de Zubiri, porque me parece adecuada para describir el dar del mundo, que no es un darse (personal), sino más bien una fecundidad adicional. Dar de sí sugiere un ceder o estirarse, es decir, un desplegar en dones que crecen, pero que no repercuten en el ser mundano, que no tienen *feed back* intrínseco, sino que transitan con pérdida de altura.

causalidad en la medida en que es la redundancia⁸³ del ser activo-potencialmente uno, ofrece una unidad correlativa entre las causas. Esta unidad es cierta unidad de orden (el orden no existe sin pluralidad ni sin referencia mutua de los diversos). El orden no puro, o jerárquico, es decir, el orden que se distingue de los ordenados, es siempre condicionado: viene impuesto por lo primero en jerarquía, en la medida en que una actividad se subordina o despliega a algo superior. El más alto grado de la concausalidad es la tetracausalidad. La concausalidad de las cuatro causas no cesa, porque las cuatro causas están ordenadas jerárquicamente. La referencia a lo superior mantiene incesantemente unidos a los ordenados, precisamente en cuanto que no se igualan a lo superior, pero lo intentan, es decir, porque su diversidad de potencias activas no alcanza la altura en unidad del ser (acto-potencial). Diversidad causal y orden jerárquico unidos es lo que expresan las cuatro causas aristotélicas. Estas causas son relativas: el primer fruto o redundancia es la causa material, pero también es el que más se aleja de la unidad y perfección del ser mundano. La causa material no es pasividad alguna, sino potencialidad activa, pero no tiene sentido alguno suelta o separada. Por ser la primera y máxima diferencia con el ser, su potencialidad es la mayor posible y su actividad la menor posible, de ahí que ella sola no analice realmente la unidad activo-potencial del ser, y requiera del concurso de otras causas. La entraña activa de la multiplicación, o del «re» del redundar es la causalidad material. Pero la tendencia a igualar la perfección del ser es tan intrínseca y primera como la propia causa material, que no sería don o potencialidad activa ninguna si no tendiera a igualar a aquél, pero esta tendencia en sí misma no es la causa material (actividad de alejarse de la unidad del ser), sino la causa final (actividad de acercarse a la unidad del ser). Sin esta actividad de acercarse no habría propiamente acompañamiento alguno. La entraña activa del «con» o acompañamiento es la causalidad final. Pero si no hubiera alejamiento alguno tampoco tendría sentido el acercamiento. Causas material y final se requieren mutuamente para desplegar realmente la riqueza del ser. Y entre ellas, por ser máxima su tensión, es decir, contrarias sus aportaciones donales, son precisas otras dos causas, una que inicia el acercamiento de la causa material (desde la causa final) y otra que lo realiza: son las causas eficiente y formal. Las cuatro causas son mutuamente relativas y concurren en un único despliegue real de la redundancia o riqueza del ser.

Como he indicado, tal unidad de orden, siendo una diversidad causal, es *incesante* o mantenida jerárquicamente entre los diversos sentidos causales, pero ha de ser *seguida* por otros diversos. La multiplica-

⁸³ El «re-» de redundar sugiere una multiplicación intrínseca.

ción intrínseca a la redundancia, hace que la unidad potencial activa de las cuatro causas sea analíticamente insuficiente respecto de la dimensión *inagotable* de la redundancia de la persistencia. La concausalidad cuádruple es unitaria y ordenada, pero, al ser sólo cuatro y no cesar, no despliega suficientemente la inagotabilidad de la redundancia: son necesarias ilimitadas concausalidades para analizarla real y suficientemente. En este sentido digo que la tetraconcausalidad no cesa, pero ha de ser seguida..

La unidad de orden admite y requiere prosecuciones dispares del despliegue. Las cuatro causas son seguidas por combinaciones parciales de ellas (dos o tres concausas), cada una de las cuales cesa y es seguida. Aunque esas combinaciones son también limitadas, al cesar se multiplican indefinidamente. La pluralidad viene a ser así indefinida o ilimitada, y analiza realmente la inagotabilidad de la redundancia del ser. Tales prosecuciones dispares se ordenan en unidad gracias a la tetraconcausalidad, pero son temporales, pues el orden que introducen las cuatro concausas en sus prosecuciones es un orden temporal: el orden de la tetraconcausalidad no cesa, en cambio el orden de sus prosecuciones es sucesivo. Al seguir o proseguir, las concausalidades parciales transitan, es decir, influyen en y son influenciadas por otras concausalidades parciales. Por tanto, las concausalidades parciales son lo que distingue mínimamente lo real de lo pensado: son las causalidades, que la ciencia y, en parte, la sensibilidad reconocen como efectivas, lo que al inicio describí como sentido vulgar y científico del causar. Pero bien entendido que tales causalidades no son causas sueltas, sino concausalidades parciales y ordenadas incesantemente por la tetraconcausalidad. Las concausalidades parciales no son trascendentes, sino predicamentales.

Alguien podría observar atinadamente que tras todo este largo periplo hemos vuelto al principio, o sea, a recuperar el sentido vulgar de causalidad y el sentido aristotélico gracias a la depuración del sentido espinosista, ¿para qué entonces dar tan largo rodeo? ¿por qué no quedarnos en los sentidos elementales del término causar? ¿qué hemos ganado con todo esto? Aunque pudiera no parecerlo, el recorrido no ha sido en vano. En primer lugar, hemos conseguido reunir de modo congruente los tres sentidos del causar que de suyo aparecen dispersos; los hemos jerarquizado, es decir, organizado en relación al ser del mundo; y, sobre todo, hemos conseguido nociones puras de todos esos tipos de causalidad: ninguno de ellos es ya entendido como «cosas que causan», sino como actividades concausales, con lo que nos hemos acercado a su realidad física, pues el concepto de cosa no es físico, sino puesto por el pensar humano⁸⁴.

⁸⁴ Incluso la ciencia actual intenta marginar el concepto de cosa y lo substituye o bien por el de energía (Einstein) o por el de propiedades reales (de nadie) (cfr. B. d' Espagnat, o.c., 115-116). Como, no obstante, no pueden abandonar la objetividad siguen hablando de propiedades-de. La propuesta de mi maestro y mía es la de olvidar la noción de soporte o sujeto substancial, y reconocer .la realidad física como actividad plural.

Pues bien, la esencia del mundo no es sino ese incesante y múltiple concausar en que se despliega el rendimiento del ser del mundo. El principio de causalidad es la esencia real del mundo. Pero entonces ¿en qué sentido, si es inferior al ser del mundo y se le añade connaturalmente, cabe considerar a la concausalidad como un principio? Por ser inferior al ser del mundo, la causalidad no es un principio trascendental. Pero no deja de ser un primer principio, ya que al ser diferente del movimiento puro, sólo ella genera la pluralidad ilimitada de frutos en que redundan el ser. Para ser exacto, yo considero al principio de causalidad un principio trascendente. ¿Cómo podrá ser trascendente, si coincide con la esencia del mundo, la cual incluye concausalidades predicamentales? La noción de trascendente que utilizo aquí está tomada en sentido estricto, y es ciertamente relativa a lo trascendido: es trascendente por referencia a un trascendido. El principio de causalidad es trascendente como tetracausalidad y para poder serlo requiere de las ilimitadas concausalidades parciales a las que funda. Pero debe advertirse que si las concausalidades parciales son cesantes y seguidas por otras concausalidades parciales, no hay sin embargo tras de ellas otro tipo de causalidades. En su conjunto inagotable no son seguidas, y en cuanto que ordenadas (por la tetracausalidad) no cesan. Su conjunto inacabado (universo) trasciende de cada una de ellas. El principio de causalidad es trascendente en cuanto que rige y ordena a la unidad del ser toda la inacabable serie de las concausalidades parciales. No es trascendente respecto del ser ni de ninguna otra cosa, sino sólo respecto de las concausalidades parciales en que se analiza realmente la inagotabilidad de la persistencia. Semejante trascender es obviamente inmanente o respectivo a su propio desarrollo.

El comienzo que ni cesa ni es seguido, por no cesar ni ser seguido nunca se desdobra ni multiplica, aunque no sea idéntico consigo mismo, dado que es movimiento puro, en el que nada está quieto, y en el que la potencia coincide con el acto en su ejercicio. Sin embargo, la causalidad es plural y se multiplica inagotablemente, por lo que se diferencia realmente de él. A una mera consideración lógica le parecería que son al menos dos entes diferentes o dos realidades separadas. Pero considerada de modo realista la pluralidad concausal no es otro ente ni una realidad separada del ser del mundo, sino la inseparable fecundidad del mismo que lo acompaña, pero no lo iguala y se discierne de él. Por eso es también primer principio, o, lo que es igual, es causalidad no causada y que no transita. Si eliminamos lo inadecuado de la expresión, la verdad de la *causa sui* de Espinosa es el principio inmanente de causalidad. Pero este principio es inferior al ser del mundo, mucho más al ser y al obrar humano⁸⁵ y, desde luego, incomparable con Dios.

⁸⁵ La inmanencia de la concausalidad nada tiene que ver con la inmanencia personal del obrar humano.

Si el principio de no contradicción real es describible como comienzo que ni cesa ni es seguido, el principio de causalidad real es describible como redundancia inagotable que acompaña realmente a la unidad del ser multiplicando sus frutos indefinida, pero ordenadamente. Entendido así, recoge todos los sentidos de la noción de causa: la de efectividad o influir-en y ser influido-por⁸⁶, la de causas que acompañan al movimiento y la de *causa sui* o inmanencia causal.

Causar es, para terminar, un despliegue de potencialidades activas que son enteramente físicas o mundanas.

III. PRODUCIR.

Entre las varias acepciones que ofrece en español el vocablo producir voy a considerar aquí la que significa fabricar o hacer, es decir, justamente aquella que lo hace susceptible de confusión con el concepto de causa.

A pesar de la usual confusión entre ambos, las raíces latinas del término muestran, sin embargo, una neta heterogeneidad con el concepto antes considerado de causa. Por un lado, el «*ducere*» incluido en su raíz latina contiene una indicación metódica y voluntaria, que alude a la artificialidad característica de la acción humana. El sentido originario de la voz «*producere*» en latín, cuyo significado era el de conducir, llevar o sacar adelante, confirma esta apreciación. Queda así sugerida como límen diferencial entre producir y causar la artificialidad y voluntariedad de la acción humana indicada en el «*producere*» frente al carácter natural y físico del causar.

Por otro lado, el «pro» con que comienza la palabra hace referencia en su raíz latina a la dirección o resultado de la acción verbal por ella significada: producir no es un mero conducir o llevar fuera, sino un sacar o poner delante. En virtud del «pro» la acción de producir sugiere un tránsito según el cual lo que estaba antes oculto pasa ahora a estar a la vista. En este sentido, el producto es lo expuesto o sacado delante, y el producir un explicitar o desplegar lo que antes estaba implícito, plegado o sin desarrollar.

⁸⁶ Espero que el lector atento de esta investigación podrá deducir que en el orden o campo de las ideas no existe el influir-en ni el ser influido-por. Todo lo que se entiende se entiende por sí mismo o no se entiende en absoluto. No es correcto hablar de influencias de unos autores en otros, que no las puede haber. En el orden del conocimiento puede darse ayuda orientativa para que los otros entiendan lo que uno entiende, pero no caben influencias o modificaciones directas del pensamiento. Tanto es así que incluso los ideólogos, es decir, los que son meros aplicadores de ideas ajenas, no pueden serlo más que en la medida en que ellos las entienden por sí mismos (medida que con harta frecuencia no coincide con la del que les ha orientado). Orientar no es influir, salvo que hagamos un uso sólo metafórico del lenguaje. Si nos atenemos a la verdad real todo influjo es físico.

Conviene notar que lo producido es lo mismo que estaba ya antes envuelto en el productor. En el producir, por tanto, se significan dos situaciones distintas de lo mismo: una situación previa en la que el productor anticipa de modo oculto al producto, y una posterior según la cual el producto manifiesta en sí mismo lo anticipado por el productor. El producir como tal consiste, entonces, en el paso de la situación de latencia a la de patencia, y dicho paso es continuo gracias a la mismidad inalterada de lo anticipado y de lo manifiesto.

Naturalmente, mientras el producto está envuelto u oculto en el productor, no ha sido producido todavía y, como tal, no es producto real, pero sí tiene una existencia en la mente: ha de ser posible o pensable, pues de lo contrario jamás llegaría a ser producto real. La noción de posibilidad *como situación previa* a la realidad de una cosa es introducida por el concepto de producción, y no es de índole física, sino ideal. Igualmente, la diferencia entre lo posible y lo real como una mera diferencia de situaciones de lo mismo tampoco es física, sino operativo o productiva. Cuando Kant, por ejemplo, afirma que cien táleros reales no añaden nada a cien táleros pensados, está entendiendo la existencia física como una mera situación fáctica o exterior de lo mismo que está en mi mente, pero entonces la existencia física está siendo. interpretada desde y según el producir humano.

De acuerdo. con lo que se va diciendo, el producir es un mero cambiar de situación de lo mismo. Lo que en este cambio -el único verdadero cambio- permanece constante e inalterado, o sea, lo que permite entenderlo como cambio y no como mera sucesión, es lo común a aquellas dos situaciones. Ahora bien, lo único común entre lo patente en el producto y lo latente en el productor es la idea anticipada por éste. En verdad, lo oculto precontenido inicialmente en el productor es la mera posibilidad o pensabilidad del producto, es decir, la idea. Si no fuera por la idea, el producto no sería producto ni, por consiguiente, el productor sería productor, pues gracias a la idea el producto puede ser reconocido como tal, esto es, como *lo mismo* que había sido proyectado y querido. Lo mismo, lo constante, lo inalterable que mantiene la unidad del proceso productivo es la idea o lo pensado⁸⁷.

He definido la situación inicial, ahora haré lo propio con la terminal. Al final de la producción nos encontramos con la idea, pero en situación de patencia. La patencia del producto es lo que tiene de universal e intersubjetivo, o sea, de compartible por cualquier otro ser inteligente. Pero esa

⁸⁷ Cuando, por consiguiente, se dice que el efecto está precontenido en la causa o latente en ella, y él mismo es la expresión o manifestación de lo que está oculto en la causa se está confundiendo causar con producir. Producir sí es expresar y manifestar, causar no.

situación de patencia es también una situación de hecho que se opone polarmente a la pura posibilidad o pensabilidad de la situación inicial. Ahora bien, la situación *de hecho*, o real, se caracteriza -como se vio al hablar de la causa influyente- por su efectividad. Quiere ello decir que, mediante la producción, una idea ha llegado a ser efectiva, ha sido dotada de vigencia real.

Entre las situaciones final e inicial media todo un proceso que es propiamente a lo que se llama producción. Puesto que nada meramente posible o pensado, es decir, carente de efectividad, puede determinar por sí mismo un proceso que lo haga efectivo, la producción no podrá constituirse como un proceso de cambio natural y necesario, sino que se desencadenará en virtud de una decisión libre y voluntaria, aunque regida siempre por la mismidad ideal. Tal proceso, en cuya descripción detallada no entro aquí, consiste en una activación voluntaria de la imaginación, hecha según la norma de la idea, que da lugar a esquemas imaginativos de organización temporal y espacial, así como en una posterior activación de la facultad locomotriz para ejecutar efectivamente aquellos esquemas. Cuatro son, pues, los factores que intervienen en la producción: una idea que lo ordena y dirige todo; un acto de la voluntad que decide introducir esa idea en el tiempo físico y mueve a las facultades inferiores a someterse a la idea. Un acto de la imaginación que activado por la voluntad se somete a la idea con la pretensión de hacerla físicamente viable, suministrando así una ordenación formal de la misma en el tiempo físico, y una ordenación interna del tiempo físico según la idea. Y finalmente, activada también por la voluntad una ejecución física del esquema imaginativo llevada a cabo por las facultades locomotrices, que son las que realmente introducen la idea en el tiempo.

En resumen, y de acuerdo con lo hasta ahora expuesto, el vocablo «producir» designa una actividad voluntaria realizada conscientemente por el hombre, en virtud de la cual lo anticipado por él de modo oculto (la idea) pasa a ser manifiesto y efectivo en el producto o resultado de la misma. Dicho de otra manera, producir es desencadenar libremente un proceso que dote de efectividad física a una idea o, lo que es igual, introducir una idea en el mundo físico.

Sin embargo, el producir, por ser terminalmente una *actividad física* desarrollada por el hombre, requiere ser descrito también desde el polo exterior al hombre. El producir visto desde fuera, o en su carácter físico, consiste también en un *ducere-pro*, pero entendido no como un pasar de lo oculto (pensado) a lo patente (hecho), sino como un llevar o conducir hacia adelante las potencialidades activas físicas, es decir, un potenciar la concausalidad física. Esta potenciación se realiza en varios planos. Ante todo, la inteligencia y la voluntad, asistidas por la imaginación y las facultades locomotrices inciden sobre las concausalidades parciales, eximiéndolas de la ordenación

de la tetracausalidad y sometiénolas a una ordenación propia, en la que la idea hace de causa final, la voluntad de causa eficiente, la imaginación de causa formal y las facultades locomotrices de causa material. Esta ordenación es artificial, o sea, distinta de la natural, pero potencia notablemente la efectividad de las concausalidades parciales⁸⁸. Tal potenciación introducida por el hombre mejora el plano predicamental de la esencia mundana y, lo que es más importante aún, asocia la esencia del mundo a la habitación humana, de manera que gracias a ella el hombre hace pasar sus fines propios (no la causa final, sino su destinación) por el entramado mundano, ligando así la esencia del mundo al destino eterno del hombre⁸⁹. Producir es, en este segundo sentido, potenciar y elevar humanamente la esencia del mundo.

Reunidos ambos aspectos del producir cabe afirmar que producir es una forma de perfeccionarnos y de perfeccionar el mundo. Perfeccionarnos, porque hacer eficaces nuestras ideas es más que pensarlas, es quererlas y hacerlas físicamente reales, a través de nuestro cuerpo. Perfeccionar el mundo, porque al producir potenciamos y elevamos la esencia del mundo.

Sin embargo, para describir de modo enteramente realista el producir en el estado actual del hombre, es preciso señalar como contraste algunas de sus características negativas o restrictivas. La primera de todas es la espontaneidad.

Llamo espontánea a aquel tipo de acción que tiene razón suficiente de su comienzo, pero no una auténtica razón final para su realización; o también, a aquella acción cuyo término no es real y cualitativamente superior a su comienzo. Son así todas aquellas acciones que procuran saturar una capacidad o remediar una carencia previamente dadas. Al final de una acción semejante no se tiene más que lo previamente delimitado o requerido por la capacidad o carencia. La diferencia entre la capacidad o la carencia y la saturación o el remedio es una mera diferencia de situación de lo mismo, pues la capacidad y la carencia dan la medida *a priori* de la saturación y del remedio. Como el paso de la situación inicial de vacío a la final de lleno no es necesario, el ser dotado de espontaneidad ha de tener cierto poder de iniciativa que desencadene el proceso. Y a ese poder de iniciativa que actuaría como razón suficiente del proceso, pero sin un auténtico fin, se le suele denominar tendencia, propensión o impulso. Espontáneo es, pues, equivalente a impulsivo, tendencial.

⁸⁸ He descrito esa potenciación mediante algunos ejemplos en *La fundamentalidad de los factores humanos en economía*, en Homenaje a Alfonso Candau, Valladolid, 1988, pp.

⁸⁹ Para más detalles ver I. Falgueras, *El habitar y las funciones humanas de la masculinidad y de la feminidad*, en "Philosophica" (Univ. Católica de Valparaíso-Chile) 11 (1988) 187-199. A estos dos planos de la producción o trabajo humano se puede añadir desde la fe la potenciación de la esencia del mundo ganada por la encarnación del Verbo, que va más allá incluso del ser del mundo, y de la que es signo la Eucaristía (elevación del mundo obrada por el cuerpo de Cristo).

El producir humano es espontáneo, porque la razón de su desencadenamiento reside en la urgencia práctica del sobrevivir en un medio para el que no nacemos adaptados y en la *carencia* consiguiente de efectividad de nuestras ideas para ese fin. Si la amenaza de la muerte no se ciñera sobre nosotros, o nuestras ideas fueran efectivas de suyo, nuestro producir no sería espontáneo. Tomado en términos absolutos, el cumplimiento de este último condicionante es imposible, dado que es característica intrínseca del conocer no inmutar lo conocido; pero sí es posible en términos relativos: si no hiciera falta un gran esfuerzo para producir, si bastara por ejemplo con producir palabras para dominar el mundo (ideal de la magia), no se sentiría como *carencia* la ineffectividad de las ideas respecto de la urgencia del sobrevivir. Por supuesto, el primer condicionante es por completo imposible en el estado actual del hombre. Por estas razones el hombre se ve impelido espontáneamente a abrir un proceso que introduzca laboriosamente las ideas en el tiempo.

Cuando digo que el trabajo o la producción humana es impulsivo o espontáneo, no digo que sea agradable y sin dificultad, ni mucho menos que todo hombre trabaje siempre o mucho. No, más bien quiero indicar que, en cuanto se satura la necesidad, el hombre tiende a cesar en su trabajo, y que el trabajo en su esforzado ejercicio no se pone en marcha ni para perfeccionar el mundo ni para perfeccionarnos nosotros mismos, sino sólo para sobrevivir. En cuanto que espontáneo, el trabajo tiende a cesar y a ser medido por el consumo humano. En este sentido, el producir humano nace como un uso meramente impulsivo de nuestra libertad, un uso no destinado al fin verdaderamente humano de la vida.

Este carácter espontáneo del producir explica que sea la primera de las actividades desarrolladas por el hombre, tanto desde el punto de vista histórico como personal. El pensamiento se ve compelido a la abstracción de ideas para la práctica, y a la aplicación urgente de las mismas mediante el proceso productivo. Lo cual, a su vez, explica que el hombre, tan familiarizado con la producción, haya entendido por lo general la causalidad física a partir de su actividad productiva y, en consonancia con ello, haya confundido las más de las veces producir con causar.

La confusión de los conceptos de producción y de causa suele acontecer en la forma de una homogeneización entre la causa y el efecto. De igual modo que el productor anticipa en sí el producto, se interpreta que la causa precontiene en sí misma al efecto; y así como el producto expresa o manifiesta lo mismo que estaba oculto o implícito en el productor, así también el efecto es interpretado como posición de lo mismo que estaba en la causa pero fuera de ella. Sin embargo, ninguno de los sentidos de la causalidad física autoriza semejante extrapolación: el sentido trascendente no la autoriza, porque el efecto puro no es ni anterior ni posterior a la causación, sino indiscerniblemente uno con ella; además, ninguna de las

cuatro causas es causa por separado, y por tanto no pueden ni adelantarse ni retrasarse respecto a su causación conjunta; y el sentido predicamental, porque en las concausas transitivas la efectividad es recíproca. Prioridad física no significa, por tanto, anticipación del efecto en y por la causa, y ello implica que ni la causalidad es un verdadero cambio (no existe nada quieto o en sí) ni, tampoco, es espontánea.

Ejemplos especialmente significativos de confusión entre los conceptos de producción y de causa los encontramos en la interpretación de la causalidad como espontaneidad o eficiencia sin fin, por Espinosa, y en la noción de inercia, en la cual el movimiento es concebido como constante, inalterable y el mismo -es decir, como movimiento cero-, de tal manera que lo único que varía son los referentes externos o la situación.

Cuando el producir se toma como el modelo único o más alto de actividad humana, la espontaneidad que lo caracteriza, y que acabo de examinar, determina de modo lógico que la realidad en cuanto que distinta de la actividad humana se presente y sea entendida más como resistencia u oposición que como efectividad. Dado que mediante la producción la efectividad resulta alcanzable para nuestras ideas, el límite o barrera que separa a lo real respecto del pensamiento pasa a estar representado ahora por la resistencia que encuentra nuestra espontaneidad productiva en su desarrollo. Adviértase que éste es un criterio, declaradamente relativo al hombre, pues si se deja de considerar la actividad artificial humana, no habría nada en lo real que permitiera reconocerlo como resistencia. En cambio, la efectividad no es un criterio de demarcación relativo al obrar humano, sino el resultado directo de la causalidad física. Síntomas de semejante modo de definir la realidad por relación a la actividad humana, los encontramos, por ejemplo, en Descartes, quien sólo admite como verdadero aquello de lo que no le es posible dudar, o sea, lo que resiste al poder de dudar. El enunciado directo del principio de resistencia como principio de realidad es explícito en Fichte⁹⁰, Schelling⁹¹ y Max Scheler⁹².

La segunda característica restrictiva del producir es su intrínseca limitación. Cuando operativamente insertamos un posible o idea en la causalidad física, efectiva y entrópica (que cesa y es seguida), se produce una ordenación formal de la entropía, merced a la cual el universo físico

⁹⁰ Aunque en Fichte el principio de resistencia es introducido como segundo principio (principio de oposición) y con la aclaración de que no se deduce del primero más que como posibilidad, lo cierto es que el punto de partida de la filosofía de Fichte era el principio "todo lo que es es por un yo y para un yo", y que toda su *Wissenschaftslehre* pretende fundarlo todo en y deducirlo todo del Yo. Ahora bien, del primer principio no se deduciría nada si no fuera por la mediación del segundo, o principio de oposición, por consiguiente "todo es por un yo y para un yo" sólo se puede cumplir realmente gracias al segundo principio.

⁹¹ Schellings Werke, MJ, 6.Eb. 206.

⁹² *El puesto del hombre en el cosmos*, Trad. esp. J. Gaos, Ed. Losada, Buenos Aires, 1967, 75.

resulta habitable y dominable por el hombre. Pero por tratarse sólo de una ordenación formal de la entropía, ésta no queda suprimida, antes bien queda integrada en el proceso productivo mismo. La entropía no puede quedar suprimida, pues de lo contrario la efectividad⁹³ desaparecería y el objetivo central de la producción, dotar de eficacia a las ideas, se vería frustrado. Por consiguiente, al ingresar la entropía en la producción misma, la pérdida se hace inevitable y reviste una forma propia, la de gasto.

Ciertamente es constitutivo de la producción humana que su rendimiento sea superior al gasto material: incluso considerado físicamente el trabajo humano gasta menos efectividad de la que produce. Leibniz y Marx supieron darse cuenta de esta verdad, aunque no supieron concederle el lugar y la función debidos. Leibniz, porque en su principio de perfección, el del máximo rendimiento con el mínimo gasto, dio categoría moral y elevó al rango de primer principio a la producción humana, llegando a atribuírsela a Dios, sin advertir que el gasto mínimo es también algún gasto, por lo que no conviene a Dios ni es tan siquiera la más alta de las actividades humanas. Marx, porque si bien entendió la capacidad de generar plusvalía que tiene el trabajo humano, no pudo, sin embargo, hacer con ella otra cosa que destinarla al autoconsumo y, en consecuencia, utilizarla sólo para la crítica social, por desconsiderar la noción de don.

La superioridad de la producción sobre el gasto material estriba en la organización formal de la efectividad física, pero dicha superioridad no elimina -como dije antes- toda pérdida o entropía, sino que la integra en su proceso. Formas de gasto en la producción son:

-La pérdida de altura o universalidad entre la situación de la idea en la mente y la situación de su expresión en el producto: en la mente la idea es atemporal, universal y compartible por todos los seres humanos, en el producto sólo puede ser *efectivamente* compartida por algunos. De esta manera su universalidad queda restringida a mera universalidad negativa: cualquier ser humano puede usar el producto, nadie queda excluido *a priori*.

-La caducidad o desgaste de los productos. Aunque el producto remite expresamente a la idea, por estar sometido a la temporalidad física, carece de su inalterabilidad. De ahí la necesidad de reparar y reponer constantemente los productos humanos.

-La limitación material de la producción. Como, al producir espontáneamente, el hombre no se propone mejorar el mundo, sino aprovecharse de él, no sólo agota las materias primas y fuentes de energía, sino que da lugar a desechos y llega a veces a degradar el medio ambiente; todo lo cual obliga, cuando menos, a replantear y a reiniciar los procesos de producción.

⁹³ Vuelvo a utilizar aquí el vocablo efectividad para facilitar la comprensión del lector, pero téngase en cuenta lo que sobre este término y concepto se ha dicho en el apartado anterior.

-El techo formal de las posibilidades abiertas desde un producto. Puesto que todo producto es físico y efectivo, las posibilidades que se abren desde él no son nunca todas, sino alternativas: abre unas y cierra otras. Esto significa que todo producto ofrece ventajas y desventajas, lo que incita a una constante invención que permita acumular el máximo de posibilidades y ventajas.

Todos los tipos de gasto mencionados pueden ser resumidos en uno: el gasto de tiempo. El ser humano tiene su propio tiempo contado; por más que su pensamiento sea atemporal, la muerte limita su existencia biológica en este mundo. Ahora bien, introducir las ideas en el mundo -o sea, producir- lleva tiempo, y también lo lleva reparar y replantear e inventar. Todas estas ocupaciones consumen tiempo, más aún: por su urgencia y carácter interminable tienden a ocupar todo el tiempo del hombre. El gasto de tiempo humano consiste en impedir que el hombre disponga de tiempo e interés para dedicarse a tareas más altas y dignas, a tareas que no llevan consigo gasto alguno y perfeccionan de modo superior tanto al hombre como al mundo⁹⁴.

Para terminar, conviene entender que el gasto, segunda faceta característica del producir humano, deriva por entero de su espontaneidad o primera faceta. En realidad, hay gasto o pérdida porque se incluye la entropía en el propio producir y ésta a su vez se incluye porque el producir trata de subsanar un defecto o carencia de nuestro pensamiento. Pero, como tal defecto se reitera incesantemente, la tarea del producir es una tarea inacabable y sin término, cuyo único resultado es el de permitir que el hombre se conserve o retrase su muerte. Sin embargo, dicho resultado, meta del producir, no alcanza a ser auténtico fin superior, pues *conservar* no es *mejorar*. El producir no perfecciona, por tanto, al hombre; menos aún perfeccionará al mundo, pues si bien la organización formal de la entropía es superior a la efectividad mundana y le proporciona un orden que ella no tiene, no es con todo capaz de mejorarlo en su propia línea, al no incidir sobre lo en verdad perfeccionable del mundo, sino intentar modificar su curso en atención excluyente a la supervivencia humana. En la falta de perfeccionamiento de sí y del mundo reside, formalmente hablando la razón de la pérdida o gasto del tiempo humano, y en la superación de esa falta reside, de modo paralelo, la posibilidad de su rescate y plenificación.

En resumen, el producir es una actividad enteramente humana, en la que participan cuerpo y espíritu, y que debiera tener su razón última en el destino del hombre.

⁹⁴ Entender o conocer la realidad del mundo es más perfecto, para el hombre y para el mundo, que trasformarlo. Eso es lo que implícitamente se contiene en la afirmación de Tomás de Aquino según la cual el fin último del universo es el bien del entendimiento, o sea, la verdad. De donde se puede deducir que el mundo está hecho para la contemplación del sabio (*Contra Gentes* I, 1).

IV. DAR.

Entiendo por dar aquella actividad que puede designarse también como obsequiar, regalar, otorgar o *donar*, términos que tomo aquí exclusivamente en el sentido que los hace a todos equivalentes entre sí. De las tres actividades que me propuse analizar es ésta la menos estudiada y entendida, por lo que voy a aventurarme a esbozar sus contornos a partir de la descripción de sus propiedades y en comparación con los dos tipos de actividad ya definidos anteriormente.

La primera y más obvia propiedad del donar es su gratuidad. Gratuidad significa, ante todo, lo contrario de necesidad. En efecto, no puede entenderse como regalo o don aquello que ocurre según una predeterminación causal, ya sea absoluta, final o meramente probable. Y así no pasaría de ser mera ficción literaria decir que el calor producido por los rayos solares son un obsequio del sol, o que la caída de los graves es pura avaricia de la tierra. Gratuito es lo que se hace *gratis* o por nada, esto es, sin un porqué determinante, sin necesidad, libremente.

Tampoco puede considerarse donación aquella actividad que se realiza para desarrollar una capacidad propia o subsanar una carencia de uno mismo, es decir, por una necesidad en el sentido de falta o indigencia. Cuando el interés y la utilidad propios son predominantes, más que de don se trata de una inversión, un trueque o una transacción. La donación ha de ser, pues, gratuita en el sentido de no espontánea ni productiva: se ha de hacer por razón de sí misma y a cambio de nada.

Como condición indispensable y elemental para que, de acuerdo con lo anterior, una actividad pueda ser considerada verdaderamente una donación se requiere que el donante no actúe ni por necesidad ni por conveniencia propia. Cuando se cumplen estos requisitos y sólo ellos, la donación habida es una donación básica.

Un ejemplo de donación básica lo ofrece la paternidad humana, cuando es de verdad humana. Si hombre y mujer de modo no espontáneo, esto es, no por razones egoístas o tendenciales, y dentro de un proyecto de vida permanente en común, ponen los medios naturales para que surja la vida, y nace un ser, puede decirse con verdad que han donado *humanamente* la vida al nuevo ser⁹⁵. Lo singular de esta donación estriba en que no requiere la aceptación por parte del receptor, dado que ni siquiera existe previamente, sino que es su resultado. Por esa razón lo denomino don básico o fundamental, el cual no presupone nada y en el cual sólo intervie-

⁹⁵ Subrayo humanamente, porque siendo el hombre el único animal que se sabe procreador, o lo que es igual, que establece la conexión entre la cópula y el parto, es libremente responsable de la paternidad.

nen donante y don, pero un don dotado de existencia y vida propia⁹⁶. El cumplimiento propiamente dicho de este tipo de don tiene su lugar en el ser del mundo, tal como se explicó, a saber: como comienzo que ni cesa ni es seguido, o como movimiento puro. El ser del mundo es el don de un donante sin receptor previo.

El ejemplo propuesto permite comprender, por otro lado, el significado positivo de la gratuidad. La paternidad auténticamente humana, única que sirve de ejemplo de donación básica, se realiza por la mera y simple alegría del bien ajeno, puesto que el hijo se independiza desde el primer instante de sus progenitores. La gratuidad de la donación no implica, pues, arbitrariedad o ausencia de toda razón para hacerla, sino atención exclusiva al bien ajeno. Toda donación verdadera tiene como objetivo final el bien ajeno.

Saliéndonos del ejemplo y pasando al ser del mundo, la indicación de su carácter donal está contenida en su esencia. Todo en el mundo es sobrante, redundante, generoso. La propia grandeza del universo no estriba en su tamaño (siempre relativo), sino en que en cualquiera de sus dimensiones y aspectos es exuberante: si miramos al macrocosmos el número de las galaxias, estrellas, planetas es asombroso e incalculable (puesto que hay incorporaciones y desapariciones incesantes); si consideramos las energías y comportamientos de lo subatómico, son también ellos innumerables e inacabables. Esta redundancia es indicio de que el ser del mundo es donal, o sea, participa de las características del don: todo abundar es *de alguna manera* gratuito⁹⁷. Lo estrictamente necesario jamás puede exceder. Además, el mundo físico es armónico, o sea, ordenado sólo finalmente, lo que deja un margen para el azar y la indeterminación, gracias al cual cabe que el hombre pueda perfeccionarlo y perfeccionarse en él, es decir, gracias al cual tiene sentido el producir.

Quizá pueda objetárseme que en la esencia del mundo reina la necesidad, aunque sea sólo una necesidad final, de manera que no puede decirse que su abundar sea gratuito ni donal. Pero adviértase que no digo exactamente que la esencia del mundo sea gratuita en sentido estricto, sino una cierta gratuidad que es *signo* o indicio de gratuidad en sentido estricto. El don básico no es la esencia del mundo, sino el ser del mundo. Pero en la esencia se ofrecen indicaciones del carácter donal del ser, en cuanto que su redundancia, incluso visible, no puede deberse a su necesidad causal (que no es gratuita)⁹⁸. Más bien ocurre lo contrario, si existe

⁹⁶ El don básico es hecho sólo por el dar del donante.

⁹⁷ Digo «de alguna manera», porque si bien el abundar es un despliegue necesario con necesidad final, no lo es para su conveniencia ni para la del ser: cumple con uno de los requisitos de la gratuidad, aunque no con todos.

⁹⁸ La esencia del mundo es redundancia gracias al ser. Por su intrínseca necesidad final, la esencia tendría final, pero como su necesidad final es mera tendencia a la unidad con el ser, se mantiene tanto como el ser, persiste junto al ser (que es persistencia). El redundar en dones *sin término*, que es lo que hace grandioso al universo, se debe a que el comienzo ni cesa ni es seguido.

redundancia y concausalidad es porque el ser es un don. Si el ser está intrínsecamente acompañado de redundancia causal es porque, aunque no sea capaz de dar gratuitamente en sentido pleno, él es gratuito: el ser del mundo no es necesario ni es para sí. Pero cabría seguir objetando que en pasajes anteriores se han considerado las obras o esencia del mundo como dones, siendo así que son concausas. Sin embargo, insisto, aunque en sí mismas sean necesarias con necesidad final, vistas desde el ser mundano son un sobrar no nacido de la *conveniencia propia*, y sólo en este sentido restringido las considero dones, que no dan, pero de los que se puede disponer⁹⁹.

Ahora bien, si la donación fundamental es el propio fundamento o ser, no por ello toda donación es donación básica: existen donaciones menos fundamentales, pero más elevadas. Las donaciones más altas requieren todas adicionalmente a la gratuidad la aceptación, y una aceptación también gratuita por parte del receptor. Si el receptor, en vez de tener la posibilidad de aceptar o rechazar lo que se le da, se ve constreñido a padecerlo, entonces lo recibido no es un don, sino una imposición, una determinación causal, o una configuración productiva. Si el receptor es libre, pero tiene carencia o necesidad espontánea de lo que recibe, tampoco se trata de una donación o regalo: el necesitado puede tener el derecho a la prestación, y el que la proporciona, la obligación moral de hacerla. Una aportación realizada por obligación moral¹⁰⁰ o aceptada por indigencia no puede considerarse un verdadero obsequio. Lo cual implica que el regalo, para ser tal, exige gratuidad también en lo donado: ha de ser sobrante o no requerido ni para el que da ni para el que recibe. En resumidas cuentas, la gratuidad que conviene a la actividad de donar ha de ser total: gratuidad en el dar, gratuidad en el recibir, gratuidad en el don. A dicha exigencia de integridad en la gratuidad la denomino congruencia del donar.

A través de la gratuidad exigida en el recibir se puede descubrir deductivamente una nueva propiedad del donar más alto: la ausencia de pasividad. En efecto, como se acaba de mostrar, en los dones superiores

⁹⁹ Por otro lado, la esencia del mundo es también indicio del comienzo. Como ella en su dimensión predicamental, o sea, en sus concausalidades parciales, cesa y es seguida remite a un comienzo. Puede existir un comienzo que ni cese ni sea seguido, pero no pueden existir potencias activas que cesen y sean seguidas sin un comienzo.

¹⁰⁰ No quiero decir que la obligación moral se oponga al don, sino que el don va más allá de la obligación moral. Es lo que Agustín de Hipona sugería al decir "ama y haz lo que quieras" (*In Ep.Jh. ad Parthos* Tract. X, PL 35, 2033). El amor está por encima de la ley, la cumple, pero no se reduce a obligación. Si en el Nuevo Testamento el amor reviste la forma de un mandamiento es, a mi juicio, con el fin de recalcar la especial necesidad del auxilio divino para amar, no porque nosotros podamos y debamos amar con nuestras solas fuerzas naturales. Además se trata de un mandamiento amoroso, entre amigos. La sobra del amor por encima de la mera obligación queda perfectamente clara en el espíritu del Nuevo Testamento: "Vosotros sereis mis amigos si hicieris lo que yo os mando. Ya no os llamaré siervos... Os he llamado amigos..." (*Jh. 15,15*).

la donación sólo es tal cuando la gratuidad de la donación por el donante es aceptada también donalmente por el receptor. El receptor es, pues, tan activo y tan condicionante del don superior como el propio donante, aunque de una manera subordinada, ya que la iniciativa parte siempre del donante. Queda, por tanto, establecido que, en estos casos, la donación no se consuma antes-de ni sin la aceptación libre y gratuita del receptor, y que, en congruencia con ello, la donación no preexiste ni predetermina formalmente al receptor. De aquí se infiere, además, que el don no es formalmente don antes de su recepción y que, por consiguiente, no se da lo que previamente se tiene: *el don se hace al donar*. El adagio escolástico «*nemo dat quod non habet*» es un principio causal, no donal. El don ni preexiste ni sigue a la donación, es hecho, más bien, conjuntamente por donante y receptor en la acción misma de donar, como fruto de la doble gratuidad de ambos.

Por otra parte, tampoco en el don básico, el del ser, es pasivo el receptor, puesto que ni tan siquiera existe previamente; y en cuanto a lo donado (el ser) ni antecede ni sigue a la donación, al ser puesto enteramente por ella en ausencia de receptor.

Se puede concluir de lo dicho que es propiedad de todo donar tanto la ausencia de pasividad como el carácter activo del don, que resulta ser lo que se hace al donar. Pero especialmente en el donar puro, el dar es real dando, por lo que el dar se da, o lo que es igual, dar es darse¹⁰¹.

Otra propiedad del donar, quizá la más sorprendente, es que - cuando es un donar puro- no entraña pérdida alguna ni para el que recibe ni para el que da. El receptor, cuando lo hay, no tiene pérdida, porque su recepción no es pasiva y lo recibido, por su índole gratuita y sobrante, no es incompatible con ninguna perfección o forma previa. Por supuesto, si el receptor no existe, corro ocurre en el don básico, es imposible que pierda algo. Pero tampoco el que da tiene pérdida, puesto que el don no se posee previamente, sino que se hace al donarlo. El que da, si su dar es sólo dar, puede no obtener ganancia alguna, *fuera del bien ajeno*, pero nunca tiene pérdida.

Y no sólo no hay pérdida, sino que además en el donar todo es ganancia: ganancia para el que recibe, ganancia para el que da. Es obvio que quien recibe una donación en las circunstancias descritas, es decir, sin pérdidas, obtiene una ganancia neta; mas tampoco el que da pierde lo que da y, en cambio, recibe la alegría del bien ajeno. Según esto, el que dona siempre recibe, y -en los dones más altos- el que recibe da. Se origina así una relación compleja, pero no caótica ni inextricable, porque las actuaciones de donante y receptor son distintas y, sobre todo, porque hay una or-

¹⁰¹ Según lo que sugiero, lo que se da al dar es el dar. El dar que da el dar es un darse o actividad estrictamente personal.

denación jerárquica intrínseca: el donante es siempre distinto del don y superior al que recibe. Es mejor dar que recibir o, lo que puede ser equivalente, la actividad de dar es más creativa que la de recibir, por cuanto es ella la que lleva la iniciativa creadora del don, si bien en los dones más altos el don sólo queda hecho al ser recibido. Eso no obstante, el que recibe otorga al que da, cuando acepta, la alegría del bien ajeno, y puesto que su otorgamiento es donal se alegra con la alegría del donante, de manera que el don recibido se ve incrementado por esta alegría; pero el donante, que por definición obra sólo por la alegría del bien ajeno, se alegra a su vez de la alegría₂ que su alegría₁, provocó en el receptor. Es fácil adivinar que la relación se multiplica al infinito, pero no por carencia, sino por sobra, pues no tiene límite alguno ni interno ni externo: es lo que puede denominarse una relación pleromática¹⁰²

Del examen anterior resulta que el fruto de la actividad de donar es un incremento sin pérdidas o puro, o sea, un incremento total. Si se tiene en cuenta que el incremento o crecimiento es la actividad más característica de la vida, habría que concluir que el donar es la actividad vital más perfecta, mejor aún, es la plenitud de la acción vital o de la *vida en plenitud*. Además, puesto que dicho incremento desconoce todo límite interno y externo, puede también afirmarse que el donar es una *actividad infinita*. Por otra parte, como se trata de una actividad que *da* origen, en los dones básicos, o llega a alcanzar, en los más altos, al ser ajeno, y hace todo eso sin generar la menor pérdida o imperfección, ha de considerarse en verdad como la *más poderosa* de las actividades, es decir, como aquella actividad para la que toda perfección es posible¹⁰³. Por último, al ser gratuita, es decir, no nacida ni de la necesidad ni de la carencia, y al estar exenta de toda pasividad, le conviene por entero la denominación clásica de *acto puro*.

Una actividad que reúna todas esas características sólo puede corresponder en propiedad a un donante que sea in-finito en acto, acto puro, vida y poder perfectos, en una palabra: a Dios.

Dije más arriba que la pureza o ausencia de pérdida era la más sorprendente de las propiedades del donar, y ahora puede comprenderse por qué. En realidad, la mayoría de las donaciones usuales entre los hombres son donaciones en que lo dado se pierde; de ahí que estemos habituados a pensar que dar es necesariamente perder. Ya hemos visto que eso no es así cuando el donante es perfecto, pero ni siquiera es enteramente verdad en el caso del hombre.

¹⁰² *Pleroma* es plenitud. El ámbito de la máxima amplitud entendido no espacial sino activamente es el *pleroma*. Dicho mejor: aquel ámbito en el que todo se comunica gratuitamente y sin pérdidas es la plenitud.

¹⁰³ En la concausalidad y en la producción hay pérdidas o gasto, en el dar no. El dar perfecto es mucho más que causar y producir, por lo que no necesita causar ni producir; en todo caso, puede perfeccionar el causar y el producir convirtiéndolos en dones y dares.

Eso no es así, en primer lugar, porque la actividad de dar, aunque no sea perfecta, jamás se pierde para el dador; puede que la materialidad de lo dado sí se pierda, pero no su formalidad. Tal como enseña la doctrina clásica de los hábitos y virtudes, toda acción humana tiene una repercusión inmanente para el agente, que resulta así perfeccionado o disminuido por ella. Naturalmente un dar que entrañe pérdida es un dar limitado y finito, pero si es un dar gratuito hecho por amor del bien, esa pérdida no conlleva nunca gasto de tiempo, ya que, como he indicado, el dar no es perdido formalmente, de manera que el tiempo humano no queda vacío.

No es así, en segundo lugar, porque el hombre es también capaz de ciertos dones puros. En efecto, a medida que los dones humanos son más nobles llevan consigo menos pérdidas, y los dones más altos ninguna. Por ejemplo, en la trasmisión o, donación de las ideas ni el que las ofrece las pierde, ni el que las recibe pierde las suyas al recibir las nuevas. Así, el que enseña y el que aprende por amor a la verdad, el que aconseja y el que se deja aconsejar por amor al bien, el que ofrece sentido y el que lo recibe por amor a la libertad desarrollan una actividad sin pérdida ni gasto alguno.

Sin embargo, ni siquiera estas donaciones humanas son siempre absolutamente perfectas, ya que se hacen de acuerdo con una medida o límite interno, a saber, se hacen desde la presencia mental. Cuando digo, por tanto, que son donaciones puras debe entenderse que lo son de modo negativo, no positivamente; de igual modo, su infinitud ha de ser entendida como una infinitud negativa, es decir, usando terminología clásica, no una infinitud en acto, sino en potencia.

Habida cuenta de todo lo expuesto hasta aquí, puede ahora entreverse que, si el donar absolutamente puro es la perfección del ser, del poder y de la fecundidad, debe ser él el punto de referencia original del que se separa o diferencia el don básico por antonomasia (el ser). Asimismo, puede ahora también atisbarse que, siendo la plenitud de la vida y de la actividad, la donación absolutamente pura es aquella actividad a que están llamados destinalmente todos los seres capaces de recibir¹⁰⁴, esto es, los dotados de bienes superiores. En cualquier caso, y como mínimo puede comprenderse que el único modo posible de entrar en relación congruente con la trascendencia divina es la donación pura, cosa que incluso los hombres más primitivos supieron confusamente descubrir¹⁰⁵.

Después de haber señalado que la mayoría de los dones humanos llevan consigo pérdida y que hasta los dones más elevados de que somos capaces son sólo negativamente puros e infinitos, es pertinente preguntar-

¹⁰⁴ Recibir activamente es una forma de dar, es decir, de otorgar el dar al que da. Los seres capaces de recibir son por tanto personas.

¹⁰⁵ Cfr. M. Mauss, *Essai sur le don*, en *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1983, 143-279.

se por la capacidad del hombre para el don perfecto y, por lo mismo, para destinarse y entrar en relación con la divinidad.

A este respecto es conveniente tener en cuenta otra propiedad de la donación pura y perfecta. El donar absolutamente puro es una actividad que puede compararse al fuego: todo lo convierte en sí mismo. Desde luego, el donar puro no consume, como el fuego, aquello que toca o afecta, pues ya se vió que no daba lugar a pasividad, cambio, ni pérdida alguna, pero sí se parece al fuego en su tendencia al incremento y transformación de todo en sí: es como un fuego que no consume. La similitud con el fuego se observa no sólo cuando la iniciativa donal del donante prende en el receptor y da lugar al don, que es incremento puro e infinito en acto, sino especialmente cuando transforma en dones perfectos a los dones defectuosos humanos¹⁰⁶.

Así, los dones imperfectos o no completamente perfectos del hombre quedan convertidos en dones perfectos, cuando y sólo cuando son ofrecidos adecuadamente a la divinidad, destino de toda actividad humana. El secreto de dicha conversión estriba en la misma naturaleza donal del destino o divinidad, la cual *al aceptar dadivosamente* nuestros dones imperfectos hace de sus pérdidas y limitaciones nuevas formas de don. La iniciativa de semejante conversión sólo puede partir, como es obvio, del donante perfecto, quien de una manera sobreabundantemente obsequiosa ofrece la posibilidad de transformar en don todo lo deficitario de la actividad donal imperfecta. No se trata, pues, de una ficción, o sea, de un mero considerar lo defectuoso *como si* no lo fuera, sino de una sobreelevación auténtica del donar no perfecto, pues al hacer nuestra, o recibir de modo adecuado, la iniciativa donal divina transformamos nuestras limitaciones y carencias en donaciones sobrantes o gratuitas. Incluso las negativas a dar y a darse pueden ser transformadas por el dar perfecto en don, a través del don del arrepentimiento y de la conversión. Por esa razón cabe afirmar que nada es imposible para el dar.

El hombre es capaz de donarse autotrascendiéndose -éste sería su don perfecto-, pero esa capacidad no significa más que pura posibilidad del don perfecto, sólo el donante perfecto puede hacer cambiar la mera potencia de autotrascendimiento en trascendimiento perfecto de sí mismo.

La propiedad que tiene el don perfecto de transformarlo todo en don afecta no sólo a los dones imperfectos, sino incluso a los otros tipos de actividad, la causal y la productiva, en la medida en que son susceptibles de usos superiores. En este sentido, no sólo la actividad biológica humana y la

¹⁰⁶ Incluso el mal es convertido en don por el dar perfecto, mediante el arrepentimiento y la conversión. Convertirse es dejar que el don divino actúe en nosotros transformando el mal en bien. Por eso quien más se arrepiente más ama. Lo mismo debe decirse del dolor y de la muerte. En sí mismos no son don alguno, pero transformados por el don perfecto divino se convierten en los dones más altos que el hombre puede hacer: el don total de sí mismo.

productiva pueden ser convertidas en dones y en dones perfectos, sino incluso la redundancia esencial del ser del mundo, a través de la humanidad.

Cuando se destina la entera actividad humana como don adecuado a la divinidad, nuestra existencia adquiere sentido donal, nuestra vida biológica, nuestro producir y nuestro donar imperfecto son mediados donalmente por el destino mismo, y alcanzamos una perfección que está por encima de nuestras posibilidades naturales, obteniendo para nosotros y para los demás la plenitud de la vida y de la libertad. Tal plenitud de vida y de libertad, a la que estamos *donalmente llamados por el destino*, sólo puede, pues, ser alcanzada por la aceptación de la *mediación* donal perfecta del destino mismo.

Donar o dar es la actividad propia de Dios, fuego que prende, pero no consume, actividad sin gasto ni pérdida, actividad pleromática y plenificante.

V. CONCLUSIÓN.

Queda, pues, averiguado que el causar es físico, el producir es humano y el dar pleno y perfecto es divino. Además, de lo expuesto se deduce que el dar pleno y perfecto no necesita causar ni producir, puesto que nada es imposible para el dar; y también que ni el causar ni el producir pueden explicar, mejorar ni modificar el dar, mientras que, por el contrario, el dar puede explicar, mejorar y modificar a ambos. Desde el dar se entiende mejor la verdadera naturaleza y sentido del causar y del producir. Mostrarlo ha sido el propósito de este capítulo.

Según todo lo anterior, el dar puede ampliar toda la perspectiva tanto de la metafísica como de la antropología, a la vez que apreciar sus justas pretensiones. El camino para una renovación de la metafísica y la justipreciación de las críticas modernas pasa sin duda por desarrollar una filosofía del dar puro, o sea, por una ampliación de la filosofía primera en la que queden acogidas por separado, pero armónicamente, la metafísica y la antropología filosófica. La metafísica no será entonces *el* saber primero, sino uno de los saberes primeros, junto a la antropología y a la teología trascendentales.

III. CONSIDERACIONES FILOSOFICAS EN TORNO A LA DISTINCION REAL *ESSE-ESSENTIA*¹⁰⁷

I. INTRODUCCIÓN.

La Lógica es, tal como se entiende usualmente, una forma *reflexiva* del saber, que no versa por ello directamente sobre la realidad extramental, sino sobre términos, ideas, conceptos, proposiciones, demostraciones, etc. La Escuela denominaba tales entidades "*secundae intentiones*", en lo que va declarado -lo mismo que en el «re» de reflexión- que se trata de un saber secundario o segundo, sumamente importante para la producción y para el dominio del mundo, pero que llega siempre con retraso para las cuestiones primeras y no alcanza a las últimas, puesto que lo último no admite ser seguido por nada. De acuerdo con esto, cuando la Lógica se utiliza en filosofía como lo primero y preponderante se cae en la superficialidad. Ocurre aquí algo parecido a lo que en el plano práctico sucede con la felicidad. La felicidad es también esencialmente segunda o consecutiva a la realización adecuada de la tarea destinal, de manera que cuando se la propone como meta directa y primera del obrar resulta no sólo inalcanzable, sino frustrante para el sentido de la vida humana.

¹⁰⁷ TABLA DE SIGLAS usadas para citar las obras de Tomás de Aquino:

CG=	Summa contra gentiles
DM=	Quaestio disputata de malo
DP=	Quaestio disputata de potentia
DQO=	De quatuor oppositis
IBH=	In librum Boethii de hebdomadibus
IDC=	In libros de coelo et mundo
JIM=	In libros metaphysicorum
JIS=	In libros sententiarum
ST=	Summa theologiae

Naturalmente, no es mi intención descalificar el saber lógico, sino su uso predominante en filosofía, uso que suele ser típico de la escolarización del pensamiento. El tratamiento lógico del pensar es muy necesario para una didáctica de contenidos, pero por completo insuficiente para la investigación. Ciertamente la lógica es imprescindible para la comunicación del pensamiento e, incluso, constituye un requisito mínimo del pensar, pero no más que eso: no basta con desarrollar un pensamiento lógico para hallar la verdad. Esta elemental apreciación, que los lógicos mismos reconocen de entrada cuando distinguen, por ejemplo, entre verdad lógica y verdad de hecho (L-verdad y F-verdad), tiene vigencia con mayor razón y profundidad aún para la verdad filosófica. En consecuencia, no es la Lógica la que debe presidir y dirigir la investigación filosófica, sino al revés: es el entendimiento investigador de la verdad filosófica el que debe regir a la Lógica.

Precisamente, la primera consideración, por lo demás obvia, que cabe hacer en tomo a la distinción real ser-esencia es la de destacar su pertenencia al orden de la filosofía primera, no al de la Lógica. En congruencia con ello, empezar el tratamiento de este tema por una clasificación de las distinciones en general e incluir la distinción real ser-esencia como un tipo entre otros dentro del cuadro general de las distinciones sería trivializar por homogeneización las grandes cuestiones que ella lleva consigo. El propósito de esta investigación es el de problematizar la doctrina de la distinción real con objeto de sacar a la luz, en la medida de lo posible, cuanto de trascendental hay en ella y que suele presentarse de ordinario encubierto bajo densas capas de sedimentación lógica.

Para acometer de modo sucinto y adecuado tan ardua tarea, tomaré como guía directamente el pensamiento de Tomás de Aquino. Aunque Tomás de Aquino no emplea literalmente la expresión «distinción real ser-esencia», sí que la sugiere de modo inequívoco¹⁰⁸. Por ejemplo, al referirse a la distinción entre las personas divinas, excluye que puedan darse en Dios distinciones reales *secundum rem absolutam* y admite *únicamente*, en Él, distinciones reales *secundum rem relativam*¹⁰⁹. Si nos dejamos guiar por dicha indicación, habremos de entender que la llamada distinción *esse-essentia* no es una distinción *secundum rem relativam*, ya que ésta cabe en Dios pero no aquélla¹¹⁰. Además, según Tomás de Aquino, por *res absoluta* se entiende la esencia, por lo que la exclusión en Dios de distinciones

¹⁰⁸ El texto más claro al respecto se encuentra, por lo que conozco, en *el IBH lect. 2*: "*sicut esse et quod est differunt in simplicibíis secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter*". Nótese que este texto habla de *diferir*, no de distinguir.

¹⁰⁹ ST I, q.28, a.3 e: "*Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia. in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam*".

¹¹⁰ ST I, q-3, a.4 c.

reales *secundum rem absolutam* equivale a la exclusión de distinciones reales según la esencia divina¹¹¹, y, paralelamente, a la afirmación de distinciones reales según la esencia en los otros seres. Pero la distinción más radical que cabe en la filosofía tomista es la del ser y la esencia; luego, la distinción *esse-essentia* es una distinción real *secundum rem absolutam*. De lo cual se infiere que dicha distinción no es una relación trascendental¹¹².

Nada más advertir que la llamada distinción *esse-essentia* no es una mera distinción de razón y tampoco una relación trascendental, sino una diferencia real *secundum rem absolutam*, la cuestión que sale al paso es la de cómo entenderla. Desde luego, no puede ser entendida como una distinción entre cosas o entes, dado que toda cosa consta realmente de ambos, es decir, dado que se trata de una distinción intrínseca a las cosas o entes. He aquí, pues, la primera dificultad: entender una diferencia real absoluta que no sea una diferencia entre cosas.

Para obviar tal dificultad se suele acudir a la noción de principio constitutivo. Principio constitutivo sería aquel principio que no preexiste a la cosa, sino que es producido en el ser junto con la cosa misma¹¹³. *Esse* y *essentia* serían los principios constitutivos de los entes o cosas. Sin embargo, la noción de constitución¹¹⁴ implica una concepción estática de lo

¹¹¹ ST I, q.28, a.2 c: "*Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae sed unum et idem*". El *esse relationis* en este texto es el fundamento o sujeto de la relación, el *esse essentiae* es la esencia como fundamento o substancia: el fundamento de las relaciones personales en Dios es su esencia o naturaleza. En las criaturas el fundamento de la relación es un accidente de su substancia o esencia.

¹¹² La distinción entre *esse* y *essentia* no es una *distinctio relationis* o distinción entre relativos, es decir, no es una distinción según el mero *esse ad*, sino una distinción real absoluta o, lo que es igual, según la esencia. Una distinción según la esencia es una distinción que afecta a la totalidad de la realidad creada y, por ello, la divide. Se infiere de lo dicho que ser y esencia no son meros relativos o términos de una relación, y que su unidad no es la unidad de una relación. Entender la distinción real *esse-essentia* como una distinción entre relativos equivaldría a trasladar las relaciones divinas interpersonales a las criaturas. Espinosa intentó algo parecido al entender la *Natura naturans* como Padre y la *Natura naturata* como Hijo (*Tractatus Brevis*, c. IX, trad. francés Appuhn, Garnier Flammarion, París, 1964, vol. 1, pág. 81), y el resultado fue la noción de *causa sui*. Frente a ella Tomás de Aquino sostiene: "*Impossibile est autem quod esse sit causatum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum*" (ST 1, q.3, a.4 e). Si ser y esencia no son meros relativos ni su distinción es una relación, tampoco darán lugar a una relación trascendental, concepto con el que algunos han intentado comprender la composición de materia y forma o de acto y potencia.

¹¹³ ST I, q.45, a.2: "*creatio non dicit constitutionem rei ex principiis praexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur*". Este texto parece favorecer el uso de la denominación de principios constitutivos para el *esse* y la *essentia*, sin embargo se trata de una falsa apariencia. Nótese, en efecto, que en él principio y *esse* se disciernen -los principios son producidos *in esse* junto con el compuesto o cosa-, razón por la que bajo el término «principios» deben entenderse los principios de la esencia o substancia (materia Y forma). Además, el texto alude a la constitución de la cosa, pero en forma negativa y en contraposición a la producción en el ser.

¹¹⁴ El concepto de constitución -de *cum* y *statuo*- añade a la indicación de estabilidad, contenida en el verbo *statuo*, la de conjunto o todo de elementos aportada por el *cum*, que refuerza la estabilidad hasta el punto de hacerla estática sobre todo en su uso metafísico.

trascendental en la que lo lógico suplanta a lo real, y cuya utilidad última se reduce a la posibilidad de incluir la distinción *esse-essentia* en el marco general de las distinciones: sería una distinción *real* y, dentro de las distinciones reales, podría ser comprendida entre las distinciones reales *adecuadas* y, a su vez, dentro de éstas podría ser calificada de *metafísica*, frente a la distinción real adecuada física, y como modo de la distinción acto-potencia. Parece que con esta -u otra- clasificación se ha dominado la cuestión y queda entendida la distinción real *esse-essentia*, cuando en verdad no se ha conseguido más que ocultar su sentido bajo consideraciones lógicas.

Si se quiere comprender con rigor el alcance de dicha distinción, lo pertinente es, por el contrario, investigar qué sentido y función tiene dentro del pensamiento de Tomás de Aquino, para a su través descubrir el orden de problemas en que se mueve y el grado de pertinencia o ajuste de las soluciones que a ellos aporta.

II. IDENTIDAD-DIFERENCIA

Una lectura atenta de los textos de Tomás de Aquino permite captar fácilmente que el sentido y la función de la distinción real *ser-esencia* apuntan de modo inequívoco al establecimiento de la diferencia criatura-creador: en Dios no se da esa distinción, en la criatura sí. Lo cual implica que la distinción real *esse-essentia* no es una distinción cualquiera, sino la diferencia originaria y primera, incomparable a cualquier otra y de la que derivan todas las otras diferencias que se dan en lo creado. Suele pensarse que la distinción nada-ser es la distinción máxima, pero no es así. Entre el ser puro y la nada pura no hay distinción real, porque la nada pura no es real, sino meramente pensada¹¹⁵. En cambio, entre la criatura y el creador

¹¹⁵ DP q.3, a.3 ad 5. El ser puro no tiene opuesto (cfr. ST I, q.45, a.2 ad 4). La oposición contradictoria ente/no-ente es resultado de la creación o, lo que es igual, el principio de no-contradicción es creado. Tomás de Aquino lo sugiere indirectamente en el DQO, c. IV, cuando dice que ente y no-ente son los extremos de la oposición y de la creación, y que la acción creadora toca los extremos de la contradicción. Puesto que en el texto se insiste en la carencia de presupuestos de la acción divina, "tocar" sólo puede significar que Dios los produce. Ente y no-ente son puestos en el ser por Dios: el no-ente es creado junto con el ente en cuanto que la acción creadora es *ad extra*. La nada creada es la propia exterioridad de la criatura respecto del creador, su diferencia; lo *ad extra* no preexiste a la creación, sino que es su efecto. En virtud de la creación surge una actividad que *no* es la actividad de Dios, y por no ser la actividad de Dios no es una actividad idéntica ni simple. El principio de no-contradicción entendido como principio real de la criatura, no como mera norma del pensar, significa que la criatura no es actividad idéntica ni única, sino actividad no-contradictoria o persistencia (cfr. Leonardo Polo, *El acceso al ser*, Madrid, 1964, 59; *El ser* I. Pamplona, 1966, c. IV, 201 ss.).

Por lo demás, la oposición -incluida la oposición contradictoria- no es la diferencia máxima, ya que los opuestos son diferentes recíprocos, o sea, mutuamente relativos y mediados por la negación. Precisamente por ello la oposición resulta ser una *diferencia relativa*, no absoluta, del mismo modo que lo negativo es siempre relativo. La diferencia pura o absoluta es la que existe entre la criatura y el creador: tal diferencia, como se verá, no admite mediación alguna.

hay una diferencia real no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real.

De lo que acabo de decir se desprende, en primer lugar, que la diferencia entre la criatura y el creador es una diferencia real absoluta; en segundo lugar, que no cabe ninguna diferencia igual o mayor que ella, es decir, que es máxima; y en tercer lugar, que esa diferencia se establece por medio de la distinción real *esse-essentia*, por lo que la clasificación de esta última como una más entre otras distinciones es errónea y esterilizante.

Pero sigamos investigando ahora el modo como es entendida dicha diferencia primera. En Dios no hay diferencias ni relativas ni absoluta; hay, sí, distinciones relativas o personales, pero no diferencias reales: todo en Dios se identifica con su *esse*. Dios es entendido, según lo dicho, como identidad pura o acto puro. En la criatura, sin embargo, la *essentia* difiere realmente del *esse*: la criatura no es, por tanto, idéntica, sino diferencia real pura. La gran cuestión filosófica que subyace a la distinción real *esse-essentia* no puede ser otra, si se ha entendido adecuadamente lo anterior, que la cuestión *identidad-diferencia*. La importancia de esta cuestión para la metafísica salta a la vista a lo largo de toda la historia de la filosofía: Anaximandro la introdujo con su descubrimiento de los opuestos, Parménides, Heráclito, Anaxágoras, Platón y los neoplatónicos la desarrollaron y transmitieron al pensamiento medieval y por medio de éste ha pasado a la filosofía moderna, siendo de capital importancia, por ejemplo, para las doctrinas de Espinosa, Fichte, Schelling, Hegel y Heidegger. Y en especial después de Heidegger ha sido situada en el centro de la discusión filosófica por los filósofos posmodernos, precisamente para negar la metafísica.

Convendría traer a la memoria algunas posturas relevantes en tomo a esta magna cuestión de la identidad-diferencia. Anaximandro estimó que las cosas finitas, en cuanto que finitas, se distinguen entre sí por oposición, y por ello la *arché* de todas las cosas debe carecer de opuesto y ser *apeiron* (in-finita, i-limitada, in-diferente). Ya en los albores mismos del filosofar se confunde diferencia (real) con oposición (lógica). Para Parménides la diferencia es sólo aparente, únicamente la identidad es verdadera, si bien esa identidad es entendida como la coincidencia perfecta entre ser y pensar en el objeto, por lo que la identidad es -como el objeto- finita. Gorgias, por su parte, parece sostener que la diferencia es lo absoluto, mientras que la identidad sería pura apariencia. Tan absoluta es, para él, la diferencia, que, aun suponiendo que el ente fuera, no podría ser pensado, y, suponiendo que fuera y pudiera ser pensado, no podríamos comunicar su conocimiento: ser, pensar y decir son por completo diferentes, y el ser real y efectivo es inidéntico, es lo que para Parménides era el no-ser. Platón, en cambio, que reduce la identidad a mismidad (o unidad tautológica) y la diferencia a alteridad (tautológica) parece entenderlas como igualmente originarias, hasta el punto de constituir sendos principios primeros y opuestos del or-

den ideal. Los neoplatónicos tiñeron de ética la postura platónica, haciendo de la unidad lo bueno, y de la alteridad lo malo, pero pusieron por encima la unidad, como lo activo respecto de lo pasivo.

Avicena introdujo la distinción entre ser y esencia, pero interpretándola en términos lógico-modales, de manera que tal distinción significa para él la mera posibilidad de ser, mientras que la identidad de ambas significa necesidad de ser. En rigor, los filósofos medievales, salvo -como intento mostrar en este capítulo- Tomás de Aquino y quizá su maestro Alberto Magno, no hicieron más que prolongar las posturas antiguas, de acuerdo con las cuales la identidad es entendida según el principio de no contradicción lógico, o sea, como unidad tautológica, y la diferencia como pluralidad tautológica.

En el pensamiento moderno, Espinosa, siguiendo una insinuación cartesiana, sostiene la identificación de identidad y diferencia en la noción de *causa sui*: la identidad es, pues, anterior y más amplia que la diferencia, pero no es ya la identidad tautológica, sino una identidad causal o de dos; la identidad absoluta es, para él, la equivalencia (*sive*) entre la identidad (causa eficiente, *natura naturans*, sustancia o Dios) y la diferencia (causa formal, *natura naturata*, efectos o modos). El Schelling de 1801-04 define la identidad como indiferencia o acto perfecto, y la diferencia como potencia o identidad de distintos ($A=B$), en la misma línea de Espinosa, ya que la identidad antecedería a la diferencia. Para Hegel, cada una de ellas antecede en sentido diverso: la diferencia real -la separación entre objetividad y subjetividad- es la situación inicial o comienzo, pero la fuerza misma de la diferencia activa, que es puesta por el pensar en cuanto que poder de negar, lleva a través de un proceso finito a su autoanulación, de manera que al final se llega a una no-diferencia o identidad en la que queda incluida la diferencia¹¹⁶. La diferencia precede y genera la identidad, y ésta la incluye al final en sí misma.

En términos generales puede decirse que, salvo excepciones, toda la historia de la metafísica ha tratado de modo *lógico* el problema de la identidad-diferencia. Pero en especial el tratamiento hegeliano ha sido tan exclusivamente lógico que se ha convertido en el paradigma a combatir para la filosofía actual.

En concreto, Heidegger entiende que la identidad es la pertenencia conjunta (*Zusammengehören*) del *Sein* y del *Dasein* al *Ereignis* o al len-

¹¹⁶ En Hegel, diferencia e identidad están presentes en todo momento: al principio predomina la diferencia entre diferencia e identidad, al final se alcanza la identificación de diferencia e identidad, pero incluyendo la diferencia. La necesidad de establecer este predominio final de la identidad sobre la diferencia sea, quizá, la explicación más coherente de la alienación de la Idea Absoluta alcanzada en la Lógica, ya que la unión de comienzo y fin en ésta supone todavía el carácter antecedente del comienzo puro, o sea, de la diferencia. Para triunfar definitivamente sobre la diferencia, la Idea había de salir de su elemento y construirlo a partir de sí misma.

guaje. En cambio, la diferencia es la separación conjunta de *Sein* y *Seiend* -cuando el *Seiend* se muestra, queda oculto el *Sein*-; pero la diferencia ser-ente, que es onto-lógica, o sea: diferencia entre el ser y lo pensado, sólo es mostrable desde la identidad o pertenencia conjunta de ser y conocer en el lenguaje. La tarea que se propuso el segundo Heidegger, tras el fracaso de su primer proyecto de fenomenización del ser, fue la de liberar al lenguaje de la lógica y de la gramática, fomentar un pensamiento poético, al margen de la gramática y de la lógica, que deje hablar al ser, sin desocultarlo.

Mi propósito en lo que sigue es averiguar cómo entiende esa cuestión Tomás de Aquino, y qué posibilidades de prosecución ofrece. Para Tomás de Aquino, Dios es la identidad real, y la criatura es, en cuanto que criatura, diferencia real. La diferencia real respecto de la identidad real no puede ser otra cosa que la real no-identidad. Ser criatura significa, pues, ser realmente inidéntico. Dejaré para más tarde la elucidación de dicha inidentidad real, y atenderé por el momento a la relación entre la diferencia real y la identidad real.

Según Tomás de Aquino, la relación entre la diferencia y la identidad es una relación de procedencia¹¹⁷: la diferencia real procede de la identidad real. Ello indica que la diferencia real es relativa a la identidad real o, lo que viene a ser igual, que no cabe una diferencia real sola o absoluta ni anterior o previa a la identidad. La razón es bien sencilla: lo mismo que toda negación es relativa a lo negado, la diferencia real, que es una cuasi-negación real, será relativa a aquello respecto de lo cual es diferente; en este caso, respecto de lo idéntico real. Pero conviene destacar señaladamente que si la no-identidad en cuanto que diferencia es relativa a la identidad, lo inverso no es verdadero: para que haya identidad no se requiere que se dé la no-identidad, lo mismo que tiene sentido una afirmación sin que haga referencia a ninguna negación. La negación es siempre segunda o relativa, la afirmación no¹¹⁸.

De las consideraciones precedentes se deduce que la distinción real es distinción respecto de la identidad real, pero que dicha distinción no tiene sentido reversible o recíproco: en la identidad real no cabe diferencia real absoluta alguna, pues de ser así no sería la identidad real pura. En consecuencia, debe decirse que Dios no es diferente de nada. Por ello, si se afirmara que la identidad real es diferente de la diferencia real, esta afirmación establecería una mera distinción mental: se trataría sólo de un

¹¹⁷ ST I, q. 44, Introd.

¹¹⁸ Para Tomás de Aquino la negación se funda siempre en una afirmación (*DM*, q. 2, a. 1 ad 9), se reduce al género de la afirmación (*ST I*, q. 33, a. 4 ad 3) y es por naturaleza posterior a la afirmación (*ST II-II*, q.122, a. 2 ad 1).

modo nuestro de considerar las cosas, pero nunca de una diferencia real. Lo apropiado es, pues, decir que la criatura o diferencia real se distingue realmente de Dios o identidad real, pero no al revés. En pocas palabras: la diferencia es una relación real en la criatura, no en Dios¹¹⁹. A su vez, esto último implica que, aunque existe diferencia real criatura-creador, no se da oposición real criatura-creador ni viceversa, pues toda oposición estricta implica reciprocidad, pero la mencionada relación no la admite. Entender la diferencia criatura-creador como una oposición valdría tanto como anteponer la diferencia a la identidad. Por el contrario, proponer que la diferencia procede de la identidad según un proceso irreversible o que no tiene ningún resultado *ad intra* para quien lo pone¹²⁰, equivale a negar que la diferencia sea absoluta o primera, con la ventaja adicional de que, al no haber oposición, identidad y diferencia son perfectamente compatibles en la realidad. De este modo se supera el planteamiento logicista de la cuestión, pues para la lógica al uso si A es diferente de B, entonces B es diferente de A, es decir, la diferencia es recíproca o reflexiva.

III. LA RELACION DIFERENCIA-IDENTIDAD COMO CREACION

Todo lo dicho hasta aquí podría ser suscrito por un neoplatónico, pero Tomás de Aquino entiende que la procedencia de lo diferente a partir de lo idéntico tiene lugar por vía de creación, o sea, sin ninguna materia *ex qua* ni mediación alguna. De acuerdo con esto, la identidad pura no es ningún tipo de anterioridad ni de materia a partir de las cuales proceda la diferencia pura¹²¹. El antecedente de la diferencia es la nada, o sea, ninguno, ya que la identidad pura no puede ser su antecedente ni todavía existe cosa alguna fuera de la identidad; por esa misma razón la diferencia no es copia o doblete de la identidad. Dicho ahora de modo positivo: la diferencia real es una novedad pura, esto es, una *real* diferencia. Crear es, a tenor de lo dicho, producir una novedad radical sin precedente alguno o cuyo precedente es la nada¹²². La ausencia de precedente representa el carácter afirmativo propio de la novedad creatural; su diferencialidad intrínseca y real constituye el carácter negativo respecto de la identidad, puesto que la no-

¹¹⁹ ST I, q. 45, a. 3 ad 1; DP q. 3, a. 3 c; ILS II, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 5.

¹²⁰ En este sentido la creación activa es enteramente distinta del acto vital, pues su término no es inmanente ni tiene *feed-back* interno para quien lo pone, sino que es acción *ad extra* pura. Algún atisbo de esto fue tenido por Aristóteles cuando, sin conocer la creación, pensó a Dios como acto perfecto, independiente y vuelto de espaldas a las substancias que tienen en su contemplación el principio de su actividad: Dios no es relativo al mundo, el mundo sí es relativo a Dios.

¹²¹ Tomás de Aquino distingue dos sentidos de la partícula *ex*, uno indica orden de sucesión, el otro materia. El *ex nihilo* significa, pues, tanto carencia de antecedente como carencia de materia *ex qua* (ST I, q. 45, a. 1 ad 3).

¹²² ST I, q. 45, a. 3 ad 3.

vedad pura respecto de la identidad es justamente la diferencia o inidentidad. Por ser absolutamente novedosa o carente de precedente, la propia novedad de la criatura no puede ser probada o demostrada ya que el único punto de comparación posible para ella es la nada, de manera que sólo si Dios nos revela su voluntad creadora, dice Tomás de Aquino, podremos comprender la novedad de la criatura¹²³. En cambio, la radical diferencia real entre el *esse* y la *essentia* puede ser conocida directamente en la criatura de tal modo que si fuera comprensible para nosotros la identidad pura tal como es en sí, nos sería posible comprender por esta vía la novedad de la criatura respecto del creador; pero ocurre precisamente lo contrario: no comprendemos en absoluto la identidad pura, antes bien hemos de servirnos de la negación de la diferencia real para poder aproximarnos a entender de modo impropio e imperfecto al creador.

La novedad de la criatura es, por otro lado, tan prístina que, como dije más arriba, tampoco admite mediación alguna. Tomás de Aquino lo afirma taxativamente: ni los ángeles ni criatura alguna puede mediar entre creador y creado en la creación¹²⁴. Y es que toda mediación supone cierta comunidad entre el medio y los extremos, y cierta antecedenencia del medio respecto de lo mediado, pero ya insinué que entre la identidad pura y la diferencia pura no cabe término medio ni comunidad alguna -la identidad pura no es diferente y la diferencia pura no es idéntica-, y que la criatura no tiene otro antecedente que la nada. Por ello la diferencia pura procede *inmediatamente* de la identidad pura y sin tenerla siquiera como materia *ex qua*. En resumen, la relación diferencia-identidad es una relación real inmediata, sin que pueda haber otra relación más primitiva o fundamental que tercie entre ellas.

Una vez caracterizado el modo de proceder la diferencia a partir de la identidad como un proceso sin materia *ex qua*, sin antecedente alguno y sin mediación posible, es decir, una vez caracterizado dicho proceder de manera exclusivamente negativa, la gran dificultad que sale al paso es la de alcanzar algún modo positivo de entender tal procedencia: ¿cómo entender la creación? Siguiendo alguna pista dejada por Tomás de Aquino, podría sugerirse que la creación es un proceder puramente formal¹²⁵, o sea, según el modo como proceden y se relacionan las formas al margen de la materia. Más aún, cabría decir que se trata de un proceso de acto a acto *sin incidencia de potencialidad alguna*. Pero con ello parece que no se

¹²³ ST I, q. 46, a. 2 e; ILS 11, dist. 1, q. 1, a. 2 c; DP, q. 3, a. 3 c.

¹²⁴ ST I, q. 45, a. 5 c; ST 1, q. 8, a. 1 ad 3.

¹²⁵ Para Tomás de Aquino el *esse* es la *actualidad de las formas* y es él mismo *formal* (ST I, q. 3, a. 4 c; q. 4, a. 1 ad 3; q. 8, a. 1 e). Pero, además, para él la creación es la *emanación* de todo el ser; ahora bien, la emanación es un modo de procesión formal, máxime en el caso de la emanación de *todo* el ente que habría de hacerse a partir (*ex*) del no-ente o sin *ex* (ST I, q. 45, a. 1 c; ILS II, dist. 18, q. 1, a. 2 c).

gana demasiado, ya que no está en principio nada claro qué significan procesos puramente formales -que no sean sólo lógicos, sino reales-, ni tampoco procesos acto-acto sin potencialidad alguna.

Para acercarse a la creación de una manera positiva a su conocimiento por nosotros, propongo entenderla como *donación*, evitando de este modo los inconvenientes de entenderla como causación.

A partir de este momento me separo de la literalidad de la doctrina tomista, pero no de su espíritu, pues como es sabido para Tomás de Aquino el estudio de la filosofía no se hace con el fin de averiguar qué pensaron los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas¹²⁶, y además la noción de don en la que me inspiró fue estudiada y enriquecida por él mismo.

Pues bien, la noción usual de causa reúne al menos los siguientes inconvenientes para que pueda ser aplicada con verdad al modo de procedencia de la criatura (diferencia) respecto del creador (identidad):

1. La noción de causa implica necesaria e intrínsecamente la de efecto. La causa sólo es causa en la medida en que causa o, lo que es igual, en la medida en que tiene efecto. Si el efecto es sólo posible, la causa será sólo causa posible; si su efecto es parcial, será causa parcial. En consecuencia, toda causa real guarda una *relación real* con su efecto. No hay causa sin efecto¹²⁷. Lo que sería absolutamente incongruente con la identidad real (que no admite relaciones reales fuera de sí).
2. La causa constituye un *prius* determinante del efecto. En cuanto que *prius*, la causa real se comporta como anterioridad respecto del efecto; en cuanto que determinante del efecto, elimina la novedad del mismo (*nihil est in effectu quod prius non fuerit in causa*). Pero todo ello es incongruente con una creación real.
3. No hay efecto sin causa. Eso es lo que de verdadero se encierra en el «*ex nihilo nihil fit*» de los que se oponen a la creación por entenderla como causación: si el *ex* o anterioridad es nulo o nada, no cabe la efectividad, porque la efectividad es *segunda* o «entre» y exige, por eso, un *prius* respecto del cual sea efectividad. Interpretar el ser creado como efecto equivaldría a negar su realidad (como efectividad).
4. En la causación real, aunque causa y efecto difieran realmente, se integran ambos de modo unitario e indisoluble. La causa y el efecto no están separados, sino que son *unos* en su diferencia.

¹²⁶ Cfr. Capítulo I, nota 2, de este libro.

¹²⁷ La vinculación intrínseca de la causa al efecto se advierte en la obra de Tomás de Aquino cuando afirma: *posita causa ponitur effectus* (ST I, q. 14, a. 8 ob. 2 y ad 2; CG II, c. 32 y c. 35), *cessante causa cessat effectus* (ST I, q. 104, a. 1 c), *manente causa manet effectus* (ST I-II, q. 103, a. 3 ob. 3), *crescente causa crescit effectus* (ILS IV, dist. 43, q. 1, a. 5 ob. 3), *effectus suis causis proportionaliter respondent: effectus in actu causis actualibus, effectus in potentia causis in potentia* (CG II, c. XXI), y, sobre todo, *causa proprie dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid* (DM, q. 3, a. 3 ad 3).

Las precisiones recién apuntadas tienen validez sólo para la causa y el efecto *puros o trascendentes*¹²⁸. Tomás de Aquino no pensó así la relación causa-efecto: no es necesario que puesta la causa se siga siempre el efecto, y en este sentido admite la existencia de causas impedidas¹²⁹. Además, según él, cabrían causas sin efecto propio y también efectos sin causa propia. En la doctrina tomista, pues, no se reconoce el principio «todo cuanto es tiene causa», pues ni Dios ni lo malo como tal la tienen¹³⁰. De lo que se deduce que la causalidad no es, de hecho, un primer principio en esta filosofía, o, lo que es igual, que la causalidad no es un principio trascendente¹³¹. El uso trascendente del principio de causalidad aparece por primera vez con Ockham -noción de omnipotencia como esencia divina- y es reforzado más tarde por Nicolás de Cusa, Malebranche, Espinosa, Leibniz y el idealismo alemán, llegando a constituir una de las claves del pensamiento moderno.

En el pensamiento de Tomás de Aquino lo trascendente no es la causalidad, sino el ser y la acción: la acción pura es idéntica al ser puro¹³². En cuanto que pura, la acción no conlleva pasión; sólo ciertas acciones por razón de la causa material sobre la que actúan dan lugar a la pasión. Tomás de Aquino distingue, en consonancia con ello, dos tipos de acciones, las inmanentes cuyo término es *ad intra* del agente - como las operaciones cognoscitivas- y por tanto excluyen la materialidad, y las operaciones transitivas, cuyo término es *ad extra* respecto del agente e incluyen de alguna manera la materialidad. De ambos tipos de acción sólo las acciones transitivas tienen propiamente como correlato la *passio*¹³³. En ambos

¹²⁸ Las aclaraciones hechas en este pasaje son válidas tanto si se admite el par causa-efecto tal como se interpretan ordinariamente (es decir, de modo lógico), como si se explican de acuerdo con lo explicado por mí en el capítulo precedente (esto es: de modo realista), siempre y cuando se tomen como causa y efecto puros. Para que el lector no encuentre incoherente mi propio pensamiento, quiero aclarar que en este caso cuando hablo de efecto me refiero a las concausalidades parciales, y cuando hablo de causa me refiero bien a la tetra-causalidad, bien a concausalidades parciales, aunque, como digo, también puedan ser aceptables mis razones para quien sólo piense en la causalidad al modo de la lógica.

¹²⁹ ST I, q. 115, a. 6 c; DM, q. 6 ad 15 y ad 21; ST I, q. 44, a. 1 ad 1.

¹³⁰ "Secundum antiquam quorundam rationem, qui supponentes omne quod est causam habere... quod autem est per accidens non habet causam quia non est vere ens, cum non sit vere unum" (ST I, q. 115, a. 6 c); DM, q. 6 ad 21.

¹³¹ Subrayo que eso es lo que ocurre *de hecho* en el pensamiento histórico de Tomás de Aquino, pero no que necesariamente haya de excluirse la posibilidad de un principio de causalidad dentro del planteamiento aristotélico-tomista.

¹³² ST I, q. 54, a. 1 c; q. 115, a. 1 c. "Esse" es el infinitivo del verbo copulativo cuya característica reside en el hecho de carecer de toda significación propia y ejercer una mera función de enlace. Gracias a esa característica, el verbo copulativo permite ser convertido en un verbo intransitivo cuya significación será la *acción pura y universal* tanto como el *estado puro y universal*, es decir, la expresión *del acto puro*, y justamente esa es la significación filosófica del término "esse", tal como creo la entiende Tomás de Aquino.

¹³³ ST I, q. 27, a. 1 c; q. 23, a. 2 ad 1.

casos la acción es acto y principio de perfección, pero en el primer caso lo es del agente mismo y en el segundo lo es del paciente¹³⁴.

Dentro de las acciones transitivas distingue Tomás de Aquino las acciones transitivas con movimiento o trasmutación de la materia y la acción transitiva sin movimiento o trasmutación de la materia; las primeras suponen la materia, la última no la supone, sino que la produce: es la creación¹³⁵. El correlato de aquéllas es la pasión propiamente dicha, mientras que el de ésta una relación de recepción y origen¹³⁶.

Salta así a la vista el singular estatuto de la acción creadora dentro de la doctrina de Tomás de Aquino. Del mismo modo que las acciones transitivas, la acción creadora tiene un término *ad extra* e introduce una distinción real absoluta entre el agente y el receptor; pero a diferencia de ella, no es mediata ni infiere pasión en su resultado, por lo que no puede ser impedida: en ella coinciden *fieri et factum esse*¹³⁷. Precisamente estas últimas características asemejan la acción creadora a las acciones inmanentes que ni pueden ser directamente impedidas desde fuera ni llevan consigo pasión propiamente dicha; pero, a su vez, y aparte de la diferencia implícita en las semejanzas señaladas con las acciones transitivas, la acción creadora no consiste en un paso de la potencia al acto ni nace de la necesidad de la naturaleza divina, según ocurre con las acciones inmanentes, sino que produce como resultado una mera relación unilateral de recepción y origen. Finalmente, y por este último cabo, la acción creadora se aproxima a las relaciones intratrinitarias que son también relaciones de origen y recepción; con todo las desemejanzas son aún mayores, ya que en la creación la relación sólo es real en su resultado, además ese resultado se produce *cum novitate essendi* -lo que significa que introduce una diferencia real respecto del origen-, y supone una absoluta pasividad -que no pasión- en la recepción¹³⁸, absoluta pasividad a la que se llama *nihilum*.

En resumen, la singularidad absoluta de la acción creadora se presta a un tratamiento ambiguo por parte de Tomás de Aquino: tanto puede

¹³⁴ ST I, q. 18, a. 3 ad 1; I-II, q. 3, a. 2 ad 3.

¹³⁵ ST I, q. 45, a. 2 ad 2 y a. 3 c.

¹³⁶ Tomás de Aquino admite cierto padecer incluso en las acciones inmanentes, si bien un padecer en sentido lato que vendría a significar una recepción perfecta (ST I, q. 79, a. 2 c; I-II, q. 22, a. 1 e y ad l). Pero como la creación no es un proceso de la potencia del acto, ni siquiera ese latísimo concepto de pasión es adecuado a ella: "*creatio... non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis*" (DP, q. 3, a. 3 e). Tomás de Aquino denomina a esta relación expresamente *relatio suppositionis (entis creati ad creatorem)* (Ibid. ad 5), mas también sugiere de modo indirecto, pero inequívoco, que es una relación de recepción y origen: "*relatio ad creatorem a quo esse habet*" (Ibid. c), "*relatio quaedam ad creatorem ut ad principium sui esse*" (ST I, q. 45, a. 3 c), "*id quod creatum est se habet sicut recipiens divinam actionem*" (DP, q. 3, a. 3 ad 1, citado *ad sensum*).

¹³⁷ ST I, q. 45, a. 2 ad 3.

¹³⁸ DP, q. 9, a. 9 obj. 16 y ad 16. En cuanto al carácter pasivo de la criatura, viene sugerido por la expresión *creatio passiva* que sirve para denominar a la misma.

ser considerada una forma de causalidad por su analogía con las acciones transitivas e inmanentes de algunas criaturas, como una forma de donación por su analogía con las procesiones trinitarias. De hecho, Tomás de Aquino concibe la creación como causa y como don¹³⁹.

Según he señalado poco más arriba, con posterioridad a Tomás de Aquino se pensó la causalidad trascendentalmente, de manera que después de Ockham no es ya posible unificar causa con don: el dios de Ockham desposee a las criaturas de su esencia para salvaguardar el carácter máximo de su causalidad u omnipotencia. Con ello la noción de don fue expelida del conocimiento filosófico occidental hasta nuestros días.

La tesis que sostengo concuerda con la postura de los modernos en lo que respecta a la incompatibilidad entre el concepto puro o trascendente de la causalidad y el concepto de creación, pero discrepa de ella en la medida en que la modernidad unifica el principio de causalidad con el principio de identidad¹⁴⁰. A su vez, mi tesis discrepa de la literalidad de la doctrina tomista, cuando ésta entiende la creación según la causalidad, pero espera concordar plenamente con su espíritu, al proponer como concepto válido de creación la noción pura y trascendental de don.

La noción ordinaria de don no se ajusta por completo a la pura o trascendental. Para alcanzar ésta es preciso tener en cuenta al menos las siguientes observaciones:

1. Donar no es perder lo donado. Dar será perder en la misma medida en que dar no sea una actividad perfecta, es decir, en que lo dado no es una actividad perfecta, pero no conlleva pérdida alguna en la medida en que lo dado y el dar son actividades puras.
2. En el donar puro no cabe la necesidad. Sólo hay don u obsequio donde hay libertad y gratuidad: el que da ha de dar libremente, o su dación no será don. Ni siquiera puede haber necesidad por parte de quien recibe: dar a alguien lo que necesita es para quien lo recibe una *passio* y para quien lo da una obligación, no un obsequio. Un dar necesario es más un causar o un influir que un verdadero donar. Ni siquiera el comercio o intercambio es una forma verdadera de don, sino de acción-pasión. No hay pasividad alguna en el que recibe un obsequio, ni necesidad alguna en el que lo da.
3. Donar es producir o hacer lo que se da o, lo que es equivalente, donar es dar lo que no se tiene *previamente*. El adagio *nemo dat quod non habet* es un mal modo de enunciar el principio "la causa es anterior al efecto", es por tanto una expresión causal en términos de dación. Un don puro, como el amor, no se «tiene» de antemano, se genera al otorgarlo.

¹³⁹ Crear es "*dare esse*" (*ILS* I, dist. 37, q. 1, a. 1 e; y II, dist. 1, q. 1, a. 2 ad 2).

¹⁴⁰ Como se ha indicado en el capítulo anterior, el principio de causalidad o la causalidad trascendente es la fecundidad o redundancia de la criatura mundo.

4. Para que haya donación basta con que haya donante y don, no se requiere el receptor. Un don sólo es puro si es total, pero si el receptor fuera requisito previo, entonces al menos la capacidad de recibir se presupondría al donar, con lo que no todo sería dado, y por tanto el don no sería total¹⁴¹.

Si se aplica la noción de donación, tal como acaba de ser descrita, al modo de procedencia que se denomina creación, tendremos los resultados que resumo a continuación. En primer lugar, toda creación es donación sin receptor o cuyo receptor es la nada¹⁴², por lo que en ella sólo existen donante y don. En segundo lugar, el donante en la creación no da por necesidad ni da lo que tiene previamente ni pierde lo que da, sino que produce por entero el don, el cual se distingue realmente del donante. En tercer lugar, el don otorgado es la criatura misma, el esse creado, don por lo demás fundamental o primero, ya que su presupuesto es la nada. En cuarto lugar, el donante es la identidad o Dios; y puesto que el nombre de Dios es el de esse, quiere decir que en mi propuesta esse equivale a donante, o sea: *ser es dar*¹⁴³.

Según la aplicación que acabo de hacer, creación es donación en la que Dios, el esse, dona un don puro o total, esto es, en la creación Dios dona el donar, el esse. La criatura, don de la creación, es también un donar, pero no es como el esse creador un donar-donar, sino un redundar o donar dones. Sólo Dios es capaz de dar el dar, la criatura da dones que no son capaces, a su vez, de dar. En la criatura, por tanto, no coinciden el dar y lo que se da, en el creador sí. La identidad pura dona el donar, la diferencia pura dona dones¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ruego al lector que tenga en cuenta que, si bien ahora me estoy refiriendo a los dones básicos, lo dicho vale para toda donación con los matices diferenciales debidos. La creación no admite capacidad alguna previa. Se me objetará que en los dones superiores se requiere la *aceptación* del receptor, y es verdad, pero tampoco en ellos se requiere la capacidad previa del receptor, pues la iniciativa del donante es lo que hace posible la aceptación por el receptor, es decir, la que lo capacita. Ni siquiera, pues, en los dones superiores es la aceptación un requisito previo *para el dar*, sino sólo para la consumación del dar por el donante y para la apropiación del dar por el receptor.

¹⁴² La ausencia de receptor previo equivale a la pasividad absoluta (no-ser previo) de la criatura, antes aludida, y, por otro lado, al carácter absoluto o total del don del creador. Esta característica es común a todas las acciones creadoras, sean primeras, segundas o terceras, aunque en cada una se cumple de distinto modo. Por ejemplo, cuando el receptor creado es libre, recibir es un modo de dar: es otorgar el dar al que da. En rigor, eso es lo único que verdaderamente puede dar una criatura segunda o elevada a su creador, el *fiat*. Precisamente por ello, la criatura segunda o elevada es «segunda», ya que, habiendo recibido un don para el que no había ninguna potencia previa en ella misma, es facultada por ese don para «responder» al creador en el sentido de hacerlo propio o no.

¹⁴³ En este enunciado debe entenderse que el predicado (dar) declara el sentido del sujeto (ser). De acuerdo con él, ser es actividad sobrante, excedente, otorgante, personal, y sólo el sobrar, exceder y otorgar es el ser pleno: ni la falta ni la necesidad ni la privación «son». Ser, sin embargo, cuando nos referimos al ser creado, se reduce tan sólo a una forma de dar, no la única ni la más alta, sino la mínima y fundamental. El ser del mundo no agota, por tanto, todo el sentido del dar.

¹⁴⁴ La criatura a la que me refiero es la criatura primera o mundo. Ella es la diferencia pura con el creador. Las restantes criaturas son a imagen (y semejanza, en el caso del hombre) de Dios, o bien imagen de Dios, por lo que su diferencia no es tan radical respecto del creador: pueden dar el dar. Pero en su relación inmediata con el mundo el producir humano es también un dar dones. Sólo podemos dar el dar a Dios y a otras personas.

IV. LA DISTINCION REAL COMO DIFERENCIA INTRINSECA

Ahora estamos en condiciones de abordar la diferencia pura en sí misma. La criatura es en sí misma diferencia pura, porque en ella no coinciden su ser y su hacer¹⁴⁵: su ser es donar, lo que hace son dones. *Operari sequitur esse* implica, a la vista de lo expuesto, que el ser no puede ser otorgado por la criatura primera, ni el ser propio ni el ajeno, y que el hacer de la criatura primera es *posterior (actus secundus)* y *no alcanza a su ser (actus primus)*¹⁴⁶. Se sigue de ello que la criatura primera es más de lo que hace o que, expresado con otro giro, en la criatura primera es mayor el don inicial recibido (*esse*) que los dones que ella puede originar (*posse*). La diferencia entre el ser y el hacer, en última instancia, remite a la distinción *esse-essentia*, puesto que la esencia es el principio específico de las operaciones propias, de manera que la diferencia ser-hacer es el síntoma inequívoco de la inidentidad o diferencia real pura. Frente a ello, identidad pura significará identidad de ser y hacer, o acto puro.

Sin embargo, dicha inidentidad, o diferencia real intrínseca, de la criatura primera no implica que ella carezca de unidad. Tomás de Aquino menciona, por el contrario, entre las características de las criaturas su unidad¹⁴⁷. Aunque lo hace de manera que la variedad y pluralidad de las criaturas sea efecto inmediato de las creaciones divinas¹⁴⁸, afirma, ciertamente, la creación no sólo del *esse*, que es el efecto universal y primero de la creación, sino incluso de la *essentia* de cada criatura. Y se cuida, al mismo tiempo, de aclarar que en cada criatura no hay dos creaciones ni *a parte Dei ni a parte creaturae*¹⁴⁹. Ahora bien, si no hay más que un acto creador y un acto creado en cada creación, la criatura ha de ser necesariamente una.

Surge así un nuevo y difícil problema: ¿cómo entender una diferencia que siendo diferencia real no rompa la unidad real de la criatura? Por lo que sé tan ardua cuestión ha sido tradicionalmente descuidada, siendo,

¹⁴⁵ ST I, q. 54, a. 2 e. La expresión «dar dones» recoge, por un lado, la diferencia ser (dar)-hacer (dones) y le añade la indicación de su unidad, por lo que la matiza y mejora. Pero debe advertirse que el término «don» no significa aquí una cosa o ente, sino un hacer u operación, es decir, una actividad, que puede ser perfecta de otras criaturas de rango inferior y perfectible por otras criaturas de rango superior, pero nunca agota ni acaba la actividad originaria y relativamente perfecta del ser.

¹⁴⁶ ILS I, dist. 33, q. 1, a. 1 ad 1. Esta diferencia de actos, entendida como una diferencia real e intrínseca, constituye una especie de ley de entropía metafísica, que impide el *perpetuum mobile* metafísico y enuncia la pura relatividad de toda criatura.

¹⁴⁷ ST I, q. 39, a. 8 c.

¹⁴⁸ ST I, q. 47, a. 1 c y a. 2 c.

¹⁴⁹ ST I, q. 45, a. 3 ad 2; DP q. 3, a. 3 ad 2.

como es, el anverso de la distinción real y lo que permite entenderla en su positividad. Según enseña Tomás de Aquino, la criatura es realmente compuesta, y, para que pueda ser realmente compuesta, sus componentes habrán de ser reales y realmente diferentes entre sí, pero ni dichos componentes pueden ser anteriores a la criatura misma -pues de lo contrario no habrá novedad en ella ni en rigor sería criatura- ni pueden ser tan diferentes que quiebren su unidad real. La respuesta a esta dificultad, según el aristotelismo tomista, consiste en entender la diferencia entre el ser y la esencia como una diferencia entre un acto y una potencia. Pero para que dicha diferencia sea real deberán ser reales sus dos términos, el acto y la potencia. Ahora bien, una potencia sólo es real en la medida en que *radica* en un acto y *está siendo ejercida* (procesualmente) respecto de *otro* acto. En tal caso, esa potencia estará intrínsecamente vinculada a un proceso de *cambio accidental*, de manera que ella misma será sobrevenida o accidental, no diferencia intrínseca al acto. Si se pretendiera considerarla sólo en su relación con el acto que la sustenta, parece que esa potencia no habría de ser realmente diferente del acto, mientras fuera pura potencia pasiva o bien mera y pura posibilidad (no contradictoria) de adquirir otro acto. Y si se la considera como un intermediario entre dos actos, entonces la diferencia verdadera radicará entre los actos, y no entre el acto y la potencia.

La dificultad estriba, por tanto, en entender una diferencia real y primera entre un acto y una potencia. Que ambos sean uno no parece problemático, puesto que la potencia siempre es relativa a un acto, y eso quiere decir que si, realmente existe, existe cabe el acto, junto a él. Tampoco entraña problema su diferencia, siendo el acto y la potencia realidades diferentes. Pero, insisto, ¿cómo entender la unidad no de varios actos, sino de un solo y primer acto-potencial? Desde luego, si la diferencia radical entre ser y esencia es como la que existe entre un acto y una potencia, entonces la potencia *no* ha de ser referida a *otro* acto, ha de serlo exclusivamente al acto en que radica. A su vez, para que esa diferencia sea real, la potencia habrá de ser real, y la única manera de que lo sea en diferencia con el acto propio es como *potencia activa*, pues una potencia pasiva respecto del propio acto no difiere realmente del mismo, salvo que se suponga una previa diferencia entre actos. La diferencia real parece, pues, que ha de ser la diferencia entre el acto primero y la potencia activa primera.

Una potencia activa diferente del acto en que radica, pero respectiva a él y no a otro acto, parece ser la única respuesta posible a la cuestión de la unidad real de la diferencia real. La diferencia pura no es la diferencia entre *dos* diferentes, sino la diferencia intrínseca a la unidad de la criatura. La unidad de la criatura no puede ser una unidad numérica, meramente fáctica, es decir, la unidad de un individuo o determinación estricta de la voluntad creadora, tal como la entienden

Ockham y los empiristas; y no lo puede ser, porque es la unidad de una *diferencia* real, no la de una homogeneidad. Pero tampoco puede ser la unidad de *dos* realidades completas

o independientes, es decir, la unidad *homogénea* de una pluralidad. Ha de ser la unidad heterogénea primera. Tampoco puede ser una unidad de orden externo, o sea, una forma de unidad *per accidens* o extrínseca, pues se trata de la unidad primera creada. Tomás de Aquino considera que el *esse* creado es el efecto universal de la creación, gracias al cual el universo es uno y único¹⁵⁰; la *essentia*, en cambio, sería el efecto diferencial interno al universo creado, y gracias a ella el universo es un todo o conjunto¹⁵¹. Tales indicaciones, sin embargo, deben ser tomadas en consideración con ciertas cautelas. Si el ser y la esencia no se distribuyen como si se trataran de seres diferentes, sino que se entienden como formando una sola creación de la cual el ser es el principio de unidad y la esencia es el principio de pluralidad, la sugerencia puede ser aceptada, en principio. Pero entonces la creación será unidad y pluralidad. Ahora bien, la unidad («y») de unidad y pluralidad es una unidad de orden, pero, en nuestro caso no puede serlo de orden externo, sino de orden interno: una unidad de diferentes uno de los cuales (la esencia) dice referencia intrínseca al otro (el ser), pero no al revés, por lo que no se trata de una *relación* trascendental.

Sin embargo, antes de pasar adelante conviene matizar lo que vamos diciendo. He aquí algunas aclaraciones pertinentes:

1. *El esse* creado es diferente del *esse* creador, y ello quiere decir que aquél no es idéntico, o, lo que es equivalente, que no es la identidad ni el acto puro.
2. En realidad, la *essentia* no es que se distinga (como una «res») del *esse* en la criatura; mediante la expresión distinción *real*, que es un modo sugerente de decir lo que se quiere, se nos remite a algo mucho más profundo: el *esse* creado es ya inidéntico o diferente de sí, es acto-potencial. Debido a ello, crear un *esse* es crear *ipso facto* una diferencia real. La *essentia* es sólo el despliegue o análisis real de esa real inidentidad que es ya el *esse* creado.
3. La distinción real *esse-essentia* significa únicamente, de acuerdo con el punto anterior, que si el *esse* creado, siendo realmente, no coincide nunca consigo mismo, ha de dar lugar de modo inmediato a un sobrar o redundar, pero esta fecundidad real tampoco coincide con él. El ser y su fecundidad real (su esencia) difieren realmente entre sí.

La primera gran dificultad de estas propuestas estriba, sin duda, en entender una actividad que no coincida consigo en ningún momento. Para traer al entendimiento una actividad real que no sea idéntica, propongo la noción de movimiento puro, tal como fue explicada en el capítulo precedente. La segunda dificultad, en la que se concentra ahora la atención, consiste en entender por qué esa actividad da lugar a algo realmente diferente de sí misma. La única razón inteligible de esta fecundidad equívoca

¹⁵⁰ ST1, q. 45, a. 5 c.

¹⁵¹ ST1, q. 47, a. 1 c, a. 2 c, a. 3 c.

-permítaseme este calificativo como indicación- reside en que, siendo inidéntico el movimiento puro, su ser existe sólo en *referencia* a la identidad, pero esta intrínseca referencia a la identidad es una referencia exclusiva de la inidentidad, por lo que tampoco ella es idéntica, sino sólo estricta *dependencia* de la identidad. Ahora bien, depender de la identidad (Dios) es precisamente gozar de autonomía, pues cuanto más se depende de Dios más libre se es¹⁵². La dependencia real del movimiento puro respecto de la identidad, en vez de mermar la autonomía del movimiento puro, se despliega realmente como *su* fecundidad natural, pero por ello mismo lo hace en diferencia con el movimiento puro: la fecundidad natural de lo inidéntico ha de ser inidéntica. Respecto del movimiento puro esa fecundidad es un redundar o sobrar que tiende, y sólo tiende, a la perfección del ser creado, a la identidad con él. Digo que *tiende* a la identidad (con él), porque así hace real la dependencia (del ser) respecto de la identidad, pero digo que *sólo* tiende a la identidad, porque es el despliegue real y activo de la intrínseca *dependencia* de la inidentidad respecto a la identidad: si el despliegue alcanzara la altura del ser creado, éste dejaría de ser movimiento puro, y su dependencia un despliegue. Si la identidad da el dar, el movimiento se despliega en dones que tienden a dar el dar, pero ni siquiera alcanzan a persistir como el movimiento puro. Es decir, la inidentidad de la fecundidad (del movimiento) respecto del movimiento puro no sólo es inidentidad consigo misma (concausalidad), es inidentidad con el movimiento inidéntico: ambos no forman una sola y misma inidentidad.

En resumen, si el ser creado es lo realmente diferente, será diferencia respecto de la identidad y en sí, pero también su referencia (activa) a la identidad será realmente inidéntica con él. La esencia es el despliegue de la referencia real de la inidentidad del ser a la identidad. La esencia es realmente diferente, pues, del ser del mundo.

Diferencia pura y referencia a la identidad son inseparables, pero diferentes. La referencia al ser se despliega en una multitud de diferentes que tienden a la identidad (con el ser creado), mientras que la diferencia pura no se multiplica, persiste. Pasemos, pues, al tercer problema, ¿qué unidad les corresponde al ser y a la esencia? La unidad del ser es su no multiplicación, la unidad de la esencia es su tendencia a la identidad. Pero ¿y la unidad de estas dos unidades? Es la unidad de un orden intrínseco. Orden implica distinción -en este caso, diferencia- y confluencia (el «con» de la concausalidad). El ser creado es diferente y referente a la identidad. La esencia *acompaña* indisolublemente al ser, cuya referencia

¹⁵² Dios es la simplicidad incondicionada, y como en él lo que es y lo que hace son idénticos, su acto creador es también simple e incondicionante, o sea, idéntico con él. Pero depender de un acto simple e incondicionante no es carecer de unidad ni de autonomía o poder, sino más bien tener garantizada la unidad y el poder propio. No se olvide, por lo demás, que Dios es el dar puro, que no sólo no quita ni merma, sino que otorga un dar propio.

a la identidad es intrínseca, y lo acompaña desplegando en fecundidad su dependencia.

La unidad de orden implica un proceso antes-después al menos jerárquico. Por ser despliegue de la dependencia del persistir, la esencia se comporta como un antes respecto de un después. En la medida en que el despliegue tiende realmente a la identidad (con él) se adelanta al persistir (que no es idéntico), pero en la medida en que sólo tiende, pero no alcanza ni siquiera a persistir, el persistir se convierte en un después. La esencia se retrasa respecto al ser, el cual es un *prius* jerárquico respecto de la esencia. Sin ser creado no hay despliegue esencial, pero la dependencia real respecto de la identidad (o sea, el despliegue) es intrínseca al ser creado e indica su procedencia de ella. Por «antes» entiendo una multiplicación o despliegue temporal, una fuga o distanciamiento respecto del ser creado, tal que nunca alcanza a igualarlo en perfección, es decir, que nunca deja de ser «antes», pero que señala algo intrínseco a él, su dependencia donal. Por «después» entiendo una perfección y unidad que nunca deja de ser «después», pero que es relativo o referente a algo superior, y por ello es verdaderamente un «después» respecto de un «antes», es decir, una perfección relativa o referencial. Pero no se me malentienda: no digo que Dios sea el antes del ser creado, sino que la referencia al ser creador es una dependencia realmente fecunda (en despliegue temporal), indicio de la procedencia donal del ser creado, pero cuya inidentidad (o novedad) indica que el antecedente del ser creado es la nada. La actividad del ser creado (movimiento puro) no es temporal en el sentido de una distensión antes-después. Persistir es sólo un después, una actividad incesante y no seguida por nada; si admite ser acompañado por un antes, se debe a que depende de la identidad. Lo temporal como distensión pertenece a la esencia que es un antes respectivo a un después: una multiplicación indefinida de potencias activas. La unidad de ser y esencia es la de un antes y después puros. La diferencia entre el ser y la esencia no es mutua (oposición), sino diferente: el ser creado es diferente respecto de la identidad, la esencia es diferente respecto del ser creado. Por eso pueden ser uno. Al no ser mutuamente diferentes, no son opuestos ni se excluyen, antes bien, como ha quedado expuesto, son la unidad activa de diferencias concomitantes.

Repito, respecto de la *essentia*, la prioridad del *esse* creado es jerárquica, no temporal, por ello se comporta como su después puro o su perfecto más allá; la *essentia* es despliegue fecundo del *esse*, pero que se retrasa indefinidamente respecto de él y, por ello, se comporta como un antes (potencial-activo) que nunca lo alcanza. La unidad de ser y esencia puede ser descrita como unidad diferencial de un antes y un después; si se la quisiera considerar como una forma de temporalidad intrínseca de la criatura, habría de ser entendida entonces como una temporalidad trascendente (un pasar que no pasa¹⁵³).

¹⁵³ No un *pasado* que no pasa (mito), sino un pasar que no pasa, por no alcanzar nunca el después.

V. EL ESSE Y EL HABENS ESSE.

Como desarrollo y corroboración de las sugerencias antes propuestas, paso ahora a examinar un punto doctrinal común en el tomismo, la distinción entre el *habens esse* y el *esse*.

El *habens esse* es, para Tomás de Aquino, el ente¹⁵⁴. Cuando se disciernen *habens esse* y *esse*, se disciernen *ens* y *esse*: el ente no es el ser, sino que lo tiene. Dios es el *esse*, la criatura lo tiene. Ser el *esse* es lo propio de Dios, su nombre, y un modo de enunciar la identidad pura. Tener el *esse* es lo propio de la criatura, pero cuando se dice que «tiene» el ser va indicado que no lo «es», por lo que «tener el ser» enuncia implícitamente la inidentidad. En consecuencia, la diferencia *habens esse* - *esse* expresa tanto la diferencia criatura-creador como la diferencia entre lo tenido (*esse*) y el tenerlo (*essentia*).

Considerada de modo más preciso, la diferencia entre el *ens* o *habens esse* y el *esse* estriba radicalmente en la *essentia*, que es el *habens*, o sea, lo que recibe o tiene al *esse*¹⁵⁵: pudiera parecer, pues, que es ella lo que hace diferente al *esse* creado del *esse* creador. Pero dicha posibilidad encierra un grave problema, ¿cómo entender que la diferencia entre el ser creado y el ser creador pueda radicar en la esencia, si la esencia creada se distingue *realmente* del ser creado? O bien el ser creado no se diferencia en sí mismo del ser creador -cosa que ocurriría si la diferencia fuera aportada por la esencia-, o bien se diferencia ya en sí mismo, pero entonces no radicaría la diferencialidad en la esencia.

Para hacer frente a esta dificultad conviene empezar por eliminar un malentendido que nace de la idea de que la distinción real significa la composición del ente por dos principios previos (ser y esencia). Frente a eso, propongo -para ayuda de la imaginación- entender la diferencia real como una bifractación o descomposición real de un solo acto (el *esse*). La noción de composición, sin ser falsa, implica una consideración estática que supone de antemano a los componentes, la de descomposición o bifractación implica una consideración dinámica que permite *generar* los componentes. Sin embargo, también en este caso debe evitarse pensar que el *ente* anteceda a su descomposición. En última instancia, lo que ha de evitarse es que el dos se nos transforme en tres (*ens*, *esse*, *essentia*)¹⁵⁶; para lo cual hay que dejar de

¹⁵⁴ Cfr. *ILM* XII, lect. 1, n. 4; *IBH*, lect. 2.

¹⁵⁵ Lo mismo que *ousia* en griego, la voz «*essentia*» tiene dos características básicas: se vincula con el participio de presente del verbo ser y tiene forma femenina. Por vincularse, con el participio de presente connota al *sujeto* de la acción pura; por su forma femenina indica la función *receptiva* de dicho sujeto.

¹⁵⁶ Al introducir un tercer elemento, donde teníamos dos (ser y esencia) nos aparecen tres (*ens*, *esse*, *essentia*), lo que podría generar una multiplicación al infinito, y en todo caso una notable confusión: si el ser y la esencia dan lugar a un tercero (ente), o ellos dejan de ser reales y, en consecuencia, lo real pasa

suponer al *esse*, a la *essentia* y al *ens*. El *esse* no es una cosa, la *essentia* no es otra cosa, y el *ens* no es la cosa en la que se unen el *esse* y la *essentia*. *Esse* y *essentia* son principios reales, no cosas; *ens* es un concepto, no un principio real. No debemos, pues, mezclar conceptos con cosas ni con principios. Atengámonos, pues, al ser y a la esencia. Según mi propuesta anterior, serían principios diferentes porque en ellos se bifurca el término de la acción creadora, o sea, la diferencia real, que es a la vez diferente y referente.

Habens esse no puede significar, de acuerdo con lo dicho, ente que tiene mediante su esencia el ser, ni *esse* que es tenido por la esencia como ente, u otras fórmulas parecidas que incurran en la triplicidad. Tomadas estas precauciones, el estudio de la doctrina tomista en torno a la diferencia *esse -habens esse* puede ser fecundo para entender los implícitos de la fórmula «acto potencial» con que he descrito más arriba la diferencia real, y a su través para aclarar el problema antes planteado.

El concepto de acto potencial, desde luego, está plagado de problemas. ¿Respecto de qué será potencial ese acto? Si se responde que respecto de sí, parece incurrirse en flagrante contradicción. Si se responde que respecto de Dios, resultará o que la criatura era *capax Dei* antes de la creación -en el caso de que se entienda que la potencia antecede a su acto creado-, o que la criatura tiene como posibilidad natural a Dios -si el acto creado es superior a la potencia-, y puesto que en ambos casos el destino de la potencia sería su saturación por el acto, el sentido de la diferencia criatura-creador sería el de eliminar la diferencia; pero la diferencia es justamente la criatura, por lo que el sentido de la creación sería el aniquilamiento de la criatura, y el sentido de la criatura sería su autoeliminación: lo que es por completo incongruente. Por último, cabría responder que la potencialidad del acto potencial es relativa a terceros, pero entonces se olvidaría el carácter intrínseco o *ad intra* de la distinción *esse (acto) - essentia (potencia)*.

Para evitar esas posibles confusiones, voy a intentar, en cambio, manifestar los implícitos de un acto potencial estrictamente unitario a través de las sugerencias introducidas por la diferencia *esse - habens esse*.

Acto potencial, como versión de la distinción real *esse-essentia* (*esse - habens esse*), significa *acto recibido* sin receptor. El *esse* creado no se compara a la esencia como lo recipiente respecto de lo recibido, sino al revés, dice Tomás de Aquino¹⁵⁷. Si se tiene en cuenta la prioridad del *esse*

a ser el ente, o bien siguen siendo reales, pero entonces tenemos tres realidades distintas, cuya unidad, sentido y orden resulta inextricable.

¹⁵⁷ ST I, q. 4, a. 1 ad 3.

sobre la *essentia*, por ser *prima rerum creatarum*, se concluye que el término primero y directo de la creación es un *receptum* sin *recipiens* previo, tal como adelanté páginas atrás. *Esse* como diferente de *habens esse* quiere decir, en primer lugar, *esse receptum sine praevio recipiente*.

Pero ¿qué puede ser realmente un *receptum* sin *recipiens* previo? La respuesta exige una notable concentración de nuestra atención.

En primer lugar, si ha de desvincularse lo recibido respecto de la recepción por el receptor, a lo único real a lo que puede aludir la noción de *receptum* es al resultado de la acción de dar, hecha por otro¹⁵⁸. *Receptum* significa, pues, don *ab alio*. El «*ab alio*» indica pasividad, pero, según se dijo anteriormente, en el sentido más amplio de este término, que era el de receptividad, y que ahora puede y debe ser matizada como receptividad pura o total: nada hay en él que no sea recibido. *El esse* creado es, por tanto, un acto intrínsecamente donal, completamente dependiente y referente al donador. No se dice con ello que sea un acto no actuante ni original, sino que su actuación y originalidad son, en cuanto que producidas o donadas *ex integro* por el creador, las que éste hace que sean. Según lo anterior, acto potencial quiere decir, ante todo, acto intrínsecamente relativo y dependiente, acto *ab alio*¹⁵⁹.

Veamos ahora qué significa *recipiens*. Lo recipiente es en general anterior a lo recibido tanto metafísica como temporalmente, más aún, constituye la medida de lo recibido, según el conocido adagio "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*". Este adagio expresa la recepción en términos de acción-pasión e indica la función real de la pasión respecto de la acción: el paciente se presupone a la acción y tiene previamente a ella la posibilidad de recibirla, pero además ejerce en la recepción de principio restrictivo o coartador de la acción, de manera que cabe decir con verdad *actio est in passo*. *Recipiens* implica nocionalmente, cuando es utilizado de acuerdo con las categorías *actio-passio*, capacidad y coartación de la acción.

Pero un *recipiens* que sea posterior al *receptum* no podrá ser entendido dentro del ámbito de las categorías *actio-passio*. Precisamente por-

¹⁵⁸ Véase en el capítulo precedente las peculiaridades del dar puro, entre las que se encuentra la de crear lo dado.

¹⁵⁹ Para Dios, la criatura es *ad extra* o extrínseca, pero para la criatura la dependencia respecto de Dios es intrínseca. Para delimitar con precisión la índole de esta dependencia hay que distinguir dos tipos de relaciones intrínsecas en la criatura: las relaciones intrínsecas según la esencia *tantum*, como la que existe entre hijo y padre, y la relación intrínseca según el *esse*, cuyo único ejemplo es la creación. Naturalmente este segundo tipo de relación, y sólo él, coincide totalmente con la criatura misma (cfr. *ST I*, q. 45, a. 3, ad 2; *DP*, q. 3, a. 3 ad 2). La dependencia, pues, de la criatura respecto del creador coincide exactamente con su novedad y originalidad, por lo que lejos de anularla constituye su ser e independencia para con cualquier otra criatura. Siendo así, puede comprenderse fácilmente que cuanto mayor y más estrecha es la dependencia de una criatura respecto del creador tanto más alta y digna es esa criatura, y viceversa cuanto más alta es una criatura tanto más depende de Dios.

que no hay *recipiens* previo al don recibido, puede afirmarse que en él no hay pasión alguna, en sentido estricto, que le permita modificar o alterar el don recibido haciéndolo suyo *ad modum recipientis*. Y por esa misma razón, tal *recipiens* de ninguna manera podrá implicar *capacidad previa*. Desde luego, la esencia creada no implica capacidad previa respecto del *esse* creador, dado que no es anterior a la creación ni su primer efecto: la criatura no es, en cuanto criatura, *capax Dei*, ni contrae mediante la esencia al *esse* creador. Mas tampoco implica la esencia capacidad previa respecto del *esse* creado, ya que también es posterior a él. *Recipiens* no puede significar, pues, en Tomás de Aquino *capacitas recipiendi* o *essendi*. Sin embargo, sí puede significar actividad coartadora, ya que la coartación no es nunca previa a la recepción.

Ahora bien, si entendemos, como sostiene la doctrina tomista, que la esencia se comporta como *recipiens*, entonces no es capacidad alguna que haya de ser colmada o llenada ni antes del *receptum* ni después del *receptum*, es decir: no será potencia-de otra cosa, sino potencia intrínseca al acto y que forma una unidad indisoluble con él, tal como quiere sugerir la fórmula «acto potencial», en la que «potencial» califica directamente a «acto». Así que acto potencial significa *receptum recipiens*, es decir, acto no idéntico. El *receptum recipiens* es, de modo semejante a «acto potencial», una fórmula de inidentidad, porque el *recipiens* o la potencia no lo son de otro, sino del *esse* recibido.

Llama, por último, la atención que en la fórmula *receptum recipiens* lo más alto y primero (el acto) sea expresado en forma pasiva (*receptum*) y lo segundo, y en rigor pasivo (potencia), sea expresado en forma activa (*recipiens*). Se trata sólo de una aparente paradoja. Ante todo, porque el acto es don íntegramente recibido (*receptum*) y, por ello, está en potencia obediencial respecto del donante. La *potentia oboedientiae*, como es denominada por Tomás de Aquino, no es más que la relación intrínseca que guarda el *esse* creado para con el *esse* creador, y es el primer y más profundo sentido de la noción de potencia, sentido que no se opone al de acto, sino que lo diferencia del acto puro, y significa disponibilidad, dependencia, subordinación respecto del *esse* creador. El *receptum* es diferente del donante, pero intrínsecamente referente a él como potencia obediencial. Con todo, este sentido de la potencia, implícito en el *receptum* y que lo diferencia del donante, no se opone al donante ni se distingue del propio *receptum*. Existe, por lo tanto, una potencia indiscernible del ser creado. Y este es el primer sentido de la voz potencia en la expresión «acto potencial».

Por otro lado, la potencia no es mera pasividad, sino *recipiens*, es decir, la actividad autónoma de todo cuanto depende de Dios. Que la esencia creada ejerza la función de un *recipiens*, pero posterior al *esse* creado, indica que éste depende y es intrínsecamente relativo al *esse* creador, lo que equivale a decir que su posterioridad es original y activa. Ahora bien, el

único *recipiens* o actividad que cabe entender como realmente posterior al *receptum* es la fecundidad o redundancia donal; dicho de otro modo: corre a cargo del *recipiens* el despliegue real del *receptum* como don. El ser es el don *receptum*, un *recipiens* posterior es un redundar que despliega realmente el carácter de *receptum* como *don original*. El valor activo del participio *recipiens* no ha de ser abandonado por posponerlo al *receptum*, pero sí tomado como indicador del carácter referencial de la actividad del *receptum*: la autonomía activa del *receptum* que deriva de su dependencia del creador.

Ahora bien, según Tomás de Aquino, la actividad del *recipiens* consiste realmente en una coartación del ser o *receptum*. Y, tal como entrevió obscuramente Nicolás de Cusa, la coartación del ser es una multiplicación o análisis real del ser recibido. Esa multiplicación es actividad, pero es la actividad de una pluralidad de potencias, o sea, de un *recipiens*. Por lo que se entiende ahora mejor que el *recipiens* sea inidéntico con el *receptum*. El *recipiens* es el despliegue activo de la referencia del *receptum* al donante, mas es despliegue que se diferencia a su vez de la actividad diferencial del *receptum*. Diferencia y referencia, aunque están intrínsecamente unidas en lo creado, no se identifican entre sí. El ser creado es diferencia y referencia: como diferencia (respecto del creador) es acto original y nuevo, como referencia a él es potencia obediencial. La esencia creada es referencia y diferencia: referencia activa al acto creador (como despliegue autónomo de la donalidad del ser creado), y diferencia (como potencia activa) respecto del ser creado (acto obediente). El segundo sentido, por tanto, de la potencia en la expresión «acto potencial» es el de coartación del *receptum* como multiplicación de potencias activas y originales.

De este segundo sentido de la potencia, es decir, de la potencia activa de la criatura, se desprende un tercer sentido real de la misma, a saber un sentido *ad extra* de la potencia. La diferencia entre la potencia activa (esencia) y el acto potencial (ser) implica que la unidad de diferencia y referencia es perfectible. La perfectibilidad es una forma de enunciar cierta imperfección, pero muy peculiar, ya que no se trata propiamente de una carencia de perfección o imperfección positiva, sino de la posibilidad de un aumento de perfección, aunque siempre venido desde fuera. En este sentido el *receptum-recipiens*, en cuanto que *recipiens*, admite ser perfeccionado por otras criaturas. Es la potencia como posibilidad de perfeccionamiento externo.

Lo compendioso del estudio recién hecho sobre las sugerencias de la doctrina tomista en torno a la diferencia *esse - habens esse* requiere sin duda algunas aclaraciones que paso a desarrollar.

1. Por una parte, la prioridad establecida por el "*prima rerum creatarum est esse*" no puede ser entendida como prioridad temporal, sino como prioridad jerárquica. La prioridad temporal tiene el inconveniente de

que lo anterior según ella se queda atrás y se aleja respecto de lo posterior. La prioridad jerárquica, no. Ser jerárquicamente anterior en la realidad implica, pues, ser realmente más, ser metafísicamente superior; ser jerárquicamente posterior significará ser realmente *menos* o metafísicamente inferior. El *ser creado* es más que la *esencia creada*, la *esencia* es menos que el *ser*. La realidad de la primera criatura va, pues, metafísicamente de más a menos. Este es el sentido de la tesis tomista según la cual la esencia funciona respecto del ser creado como principio de coartación o principio restrictivo, y puede por lo tanto ser denominada *recipiens* no en el sentido de capacidad de recibir, sino como actividad que despliega el carácter donal del *esse* recibido, pero coartándolo.

Por otro lado, en la doctrina aristotélico-tomista se sostiene el principio: *actus est prior potentiae*, pero se advierte también que dicha prioridad no ha de ser entendida de modo temporal, sino metafísico. El acto es anterior a la potencia en términos absolutos, pues toda potencia ha de estar radicada en un acto, o de lo contrario no es ni siquiera potencia. Pero toda potencia antecede a algún acto, a saber, al acto al que apunta como término, si bien dicha antecendencia es sólo temporal, no en dignidad ni en jerarquía. Se ha de afirmar, pues, que en dicha doctrina la antecendencia del acto es siempre jerárquica o metafísica, la de la potencia, cuando hay potencia, es sólo temporal. He aquí la aparente paradoja: precisamente porque la potencia precede temporalmente al acto, se queda atrás metafísicamente respecto de él. Al anticiparse temporalmente se retrasa metafísicamente, de manera que nunca puede alcanzar por sí misma al acto a que apunta.

Apliquemos y ajustemos esta doctrina a la criatura como acto potencial. La potencia que puede adelantarse temporalmente al ser creado no será la potencia que es el ser creado (primer sentido ya visto), sino una potencia activa (puesto que se adelanta) que apunta o tiende como a su meta al ser creado en su perfección sin alcanzarlo nunca. «Adelantarse temporalmente» al ser creado no significa en rigor sino introducir por primera vez la multiplicidad y el tiempo. Esa potencia activa que se multiplica y temporaliza respecto al persistir del ser creado ha de ser realmente diferente del ser creado, es la *esencia*. Como la *esencia* es terminal, o mejor, está finalizada hacia el ser, la *esencia* es metafísicamente posterior al ser creado, pero abre en sí un despliegue temporal. Como despliegue temporal es una coartación del acto, o más exactamente una multiplicación de potencias activas.

Ahora estamos en condiciones de caracterizar las relaciones *receptum-recipiens* o *esse-essentia*. El *esse* creado se comporta como acto o actividad metafísicamente prioritaria que es acompañada en todo momento por la *esencia*, de manera que *ni cesa en ella ni es seguido por ella*, sino que es su *prius* trascendental o puro (donal). La *esencia*, por su parte, se comporta como actividad subordinada que ni es antecendida temporalmen-

te por el ser ni se conmensura o iguala con él, sino que se retrasa o contrae metafísicamente respecto de él y en esa medida resulta realmente distinta de él, aunque lo despliega realmente. El retraso o contracción metafísicos marcan la diferencia de la *essentia* al *esse* creado tanto en sentido negativo como en sentido positivo. En sentido negativo, porque es menos que el *esse creado*, es decir, inferior relativamente a él. En sentido positivo, porque es su despliegue. Esto último necesita cierta explicación. El retraso metafísico es justamente la anticipación temporal, o lo que es igual, aquella anticipación que cesa y es seguida, pero tiene causa final. Sin anticipación no hay despliegue (es el sentido de la causa material), pero sin después no cabe anticipación (es el sentido de la causa final). Entre ellas discurre todo el despliegue real. El despliegue real no cesa, pero sí es seguido por una continuidad de sucesivos (concausalidades parciales). Propiamente hablando, el *esse creado* es *persistencia o comienzo que no cesa ni es seguido*, la *essentia* al anticipar y finalizar contrae la persistencia en tiempo. La pluralidad y la influencia (efectividad) son características del tiempo, y ambas son las condiciones suficientes para que una actividad pueda ser considerada como *despliegue* real. Con ambos aspectos de la esencia está relacionado el que pueda ser considerada naturaleza y correlato de la definición, respectivamente. La esencia es *natura* en cuanto que principio de operaciones o actividades predicamentales que despliegan el *esse*. Es correlato de la definición (en sentido amplio), por ser despliegue real de las causas que son el referente adecuado de nuestros conceptos y juicios.

Acto potencial significa, tras las aclaraciones precedentes, acto cuya potencia activa (*dynamis*) se contrae respecto de lo que él es, acto cuyo despliegue no se mantiene a su altura, sino que decae en resultados inferiores y distintos de lo que él es. Para poder entender un acto semejante ha de ser considerado como desdoblado: lo que en él es acto recibido no coincide con lo que en él es potencia activa desarrollada. Dicha falta de coincidencia no es separación, sino mera inidentidad o, expresado en otros términos, no es ausencia absoluta de unidad, sino unidad meramente relativa o referencial. En la unidad de la criatura no coinciden lo que ella hace con lo que es; en la unidad de Dios, sí¹⁶⁰.

Lo que en el acto creado es recibido supera metafísicamente a lo que desde él se despliega: lo recibido es acto, lo desplegado son potencias. Lo recibido es actividad inidéntica que ni se cobra en el despliegue, ni

¹⁶⁰ La unidad de Dios es la identidad, la de la criatura primera es la díada. La criatura primera es un dar-dones, en lo que se discierne el don recibido de dar (ser no-contradictorio) y el don dado (esencia). En la realidad creada el ser no es lo único, existe ser y menos que ser (esencia), por lo que la unidad de la criatura no coincide con su acto, sino con su acto y su potencia: es una unidad no idéntica.

se agota en él, de manera que ni cesa en el despliegue ni es seguida por lo desplegado. En este sentido, lo recibido puede ser denominado con verdad *movimiento trascendental*¹⁶¹. Por su parte, lo desplegado es referente y subordinado a lo recibido, en cuanto que es una anticipación reductora y coartadora de su actividad, que como tal anticipación se distiende y convierte al ser, o movimiento trascendental, en su después. La diferencia antes-después es otro aspecto de la diferencia esencia-ser, y nos permite entender que la unidad de la esencia es una unidad temporal. Ahora bien, la unidad del tiempo es una unidad-con, es decir, no sólo una unidad relativa, sino una unidad adjetiva o sostenida por otro, en este caso el ser creado. La esencia es una con el ser y hacia el ser creado. La unidad de Dios es la identidad; la unidad de la criatura es la unidad de lo diferente con su diferencia: la unidad de una inidentidad.

2. Con anterioridad advertimos que el esse contraído en la esencia es el esse creado, no el esse puro. También quedó precavido más arriba entender que la esencia preexista al esse creado y lo reciba a su modo. Pero resta todavía, al menos, otro posible y grave malentendido de la contracción del esse creado por la esencia: que se tome el esse creado como concepto general cuyas determinaciones particulares fueran las esencias. De acuerdo con este equívoco, Dios habría creado el esse *in commune*, mientras que los entes particulares serían meros casos particulares en que se determina aquél. Para Tomás de Aquino lo mismo que para Aristóteles lo real es lo singular¹⁶², de ahí que todo lo hecho por Dios sea singular, y el universo sea el conjunto de los singulares, cuya unidad es cualitativa, no meramente cuantitativa, pero derivada del orden mismo inherente a los singulares. Aunque la equiparación de real y singular no sea acertada¹⁶³, lo que es indudablemente cierto es que no existe en absoluto un esse creado en general, sino que el esse creado es trascendental. El esse creado no puede ser un ente. En términos tomistas, el esse sería lo común a todos los entes, en términos más realistas es más bien lo que hace real y sostiene a todo su despliegue. Si fuera general, lo común sería el ente único y, en ese caso, los entes serían modos o determinaciones suyas (Espinosa), o en términos más realistas, el despliegue real del ser sería (causalmente) idéntico con él.

3. Finalmente, acto potencial significaba, por lo menos, una tercera cosa: acto perfeccionable por otras criaturas. Precisamente porque es perfectible o, en algún sentido, imperfecto, el acto creado puede ser perfeccio-

¹⁶¹ Cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, 58-59, y *El ser I*, 71 ss.

¹⁶² "*Universalis non movent, sed particularis, in quibus est actus*" (CG III, c. 6).

¹⁶³ Puede admitirse que lo singular, debidamente entendido como concausalidad parcial, es real, pero si los trascendentales son reales, lo más real de todo, entonces lo real no es singular.

nado en su propia línea, es decir, sin necesidad de corregir o enmendar la plana al creador. Y el orden creatural, que es orden jerárquico, deriva justamente de este posible perfeccionamiento de unas criaturas por otras. Pero he de recordar que lo perfectible de la criatura no era directamente el *esse qua esse*, sino lo imperfecto del *esse*, su diferencia interna, la distancia entre su ser y su hacer; en una palabra, la diferencia real entre la esencia y el ser.

Para entender de manera adecuada la última aclaración es preciso tener en cuenta tres ideas decisivas que laten en mi exposición: a) toda imperfección es siempre y por entero relativa, la perfección pura es siempre y por entero absoluta, o sea, *incomparable e idéntica*; b) la imperfección trascendental no significa carencia de algo debido (privación), sino *inacabamiento* o perfectibilidad; c) la perfección relativa no es imperfección en sí misma -ni privación ni inacabamiento-, sino perfección no única ni idéntica ni incomparable. De tales puntualizaciones se deduce que *toda imperfección ha de ser relativa a una perfección relativa*, ya que la perfección pura no es el término de comparación natural de ninguna imperfección, ni siquiera de la trascendental. Por tanto, si la criatura es imperfecta, no lo es en cuanto que criatura o perfección relativa -Dios no crea directa y necesariamente lo imperfecto en ningún sentido-, sino en cuanto que su despliegue o esencia no alcanza la perfección relativa de su ser. Dicho de otro modo, si la criatura es imperfecta, no lo es por no ser Dios, sino por no alcanzar en su acción la altura de su propia perfección relativa.

Traslademos lo dicho al dominio de la relación diferencia-identidad. La identidad no es diferente en ningún sentido ni respecto de nada, sólo es diferente la diferencia. Pero que la diferencia sea lo diferente significa: a) que es in-identidad, o sea, lo diferente respecto de la identidad, por lo que se trata de una *perfección relativa* a la identidad; b) que la diferencia es diferente respecto de la propia diferencia, o sea, no coincide consigo misma ni su hacer agota la inidentidad que es (perfectibilidad); c) que es derivadamente inidéntica con respecto a otras posibles inidentidades o criaturas (pluralidad creatural). Y en la misma medida en que ninguno de estos sentidos y referentes de la diferencia coinciden unos con otros ni se reducen unos a otros, la diferencia es diferente.

Estamos, por fin, en condiciones de comprender que el perfeccionamiento aportado por las otras criaturas implica obviamente diferencia o inidentidad entre ellas, implica también inidentidad consigo mismas y, en último término, implica inidentidad respecto de la identidad. Pero, a su vez, tal perfeccionamiento trae consigo una superación *relativa* de la diferencia esencia-ser, ya que la criatura perfeccionada por otra superior funciona *en su relativa parcela de perfección* de modo perfecto, *merced al don de la operación ajena*. De esta manera la criatura perfeccionada se asemeja *funcionalmente* a Dios, con lo que la diferencia criatura-creador queda re-

lativamente superada. Por último, criaturas perfeccionantes y perfeccionadas forman una comunidad de manifestación y dan lugar a un universo ordenado en el que pueden quedar desplegadas de modo funcionalmente idéntico las diferentes perfecciones relativas que Dios les ha dado, sin convertirse por ello en Dios ni ser eliminadas, sino expresando inacabablemente la perfección del Hacedor¹⁶⁴.

En resumen, desde la exposición de la diferencia entre *esse* y *habens esse*, como diferencia *receptum* - *recipiens*¹⁶⁵ cabe establecer tres sentidos básicos de la potencia real: la potencia (pasiva) del acto creado relativa al creador, la potencia activa de la esencia creada respecto de su acto, y la potencia como posibilidad de perfeccionamiento por otras criaturas. Los tres sentidos están implícitos en la noción real de acto potencial. Queda ahora patente que en la expresión «acto potencial» el acto *receptum* no es potencial respecto de sí, sino respecto del dar del donante (potencial obediencial), el cual, como crea -sin precedente alguno- lo que da, no implica ninguna capacidad previa en el *receptum*, que no es potencial respecto del dar divino ni elimina al final la diferencia y que, por último, el acto potencial no lo es por referencia a otros actos creados diferentes -pues sólo es referente a Dios-, aunque admita ser perfeccionado desde ellos.

El problema que dejé pendiente de aclaración al comienzo de este apartado puede ya ser abordado. Desde la intelección de la diferencia real como una triple diferencia es posible finalmente aclarar que el ser creado es ya en sí mismo diferente del ser creador por ser potencia pasiva, y que la esencia creada difiere del ser creado y del ser creador por ser potencia activa. La diferencia criatura-creador no es introducida, pues, por la esencia, sino intrínseca al acto de ser creado, pero la diferencia entre la esencia y el ser creado es indicio innegable de aquella primera diferencia.

¹⁶⁴ Si la armonía de las criaturas es tal como ha sido descrita, no se debe a la naturaleza de las mismas, ya que, por una parte, cada criatura ha de ser ayudada por otra superior para obtener *operativamente* su perfección relativa, y, por otra parte, al ser cada una en su raíz independiente de las otras, ni exige su ayuda ni necesita ese perfeccionamiento operativo: tal perfeccionamiento es un auténtico don de las criaturas superiores y también del creador, responsable directo del orden y de la armonía o unidad del conjunto de las criaturas. Mediante dicho orden quedan expresadas las perfecciones de Dios mismo a fin de que en nuestra abismal diferencia sus criaturas podamos participar y conocer su grandeza infinita. La manifestación de Dios por las criaturas es, a su vez, para las criaturas; a Dios mismo dicha manifestación sólo le afecta como la redundancia del dar afecta al dador: como alegría del bien ajeno o *doxa* (gloria).

¹⁶⁵ No desarrollo aquí otra posibilidad, a saber: la de un *recipiens simulque receptum*, o sea, la de un recipiente que sea a la vez y en sí mismo recibido. Un *recipiens-receptum* no significaría que lo recibido fuera anterior al recipiente, ni tampoco posterior, antes al contrario significaría que lo recibido fuera la capacidad de recibir sin coartación alguna, es decir, de recibir donalmente. Por lo que entiendo, esa sería la segunda creación (o elevación), común a ángeles y a hombres. La diferencia entre ángeles y hombres radicaría en la mayor complejidad del hombre, que por su cuerpo formaría parte del *receptum recipiens*, y por su espíritu sería *recipiens-receptum*. Por lo demás, cabe una tercera posibilidad, la del *recipiens assumptum*, que tampoco desarrollo.

COROLARIOS

De las indicaciones hechas a lo largo del presente capítulo pueden inferirse los siguientes corolarios:

1. El término de la acción creadora es intrínsecamente dependiente del creador y tal dependencia es su conservación. La conservación no debe ser entendida como una constante reiteración por parte de Dios de su acción creadora, pues eso supondría un defecto en el creador, es decir, una diferencia en la identidad o un defecto de poder. Leibniz supo descubrirlo en el dios de Newton: un artesano que tiene que reparar o reponer constantemente su artefacto es un mal artesano. La conservación es, pues, algo en la criatura, a saber: la absoluta e intrínseca dependencia de la criatura respecto del creador. Tal relación real de dependencia es el don de la acción creadora en la criatura, don que, en vez de anular o reducir su ser, lo conserva, otorgándole autonomía. La relación real de dependencia es la garantía de *estabilidad* de la criatura en el ser. Contingencia -en el plano trascendental- no significa inestabilidad en el ser, sino estabilidad como dependencia.

2. En cuanto que dependiente de Dios cada criatura es *independiente* respecto del término de cualquier otra acción creadora. No se olvide que la acción creadora no puede ser mediada por ninguna criatura, razón por la cual tampoco puede ser interferida en su relación con Dios; y, además, que la dependencia respecto de Dios o lo infinito, lejos de determinar, abre la posibilidad de toda autonomía y libertad. Si a ello se añade que la criatura es creada con su materia, o sea, que la materia no le preexiste, sino que es propia de la criatura, se comprenderá que nada pueden tener en común los términos de distintas acciones creadoras, salvo la dependencia del creador -que es distinta en cada acción creadora. Por todo lo cual ha de afirmarse que la criatura o término de una acción creadora es un *universo*¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Un universo es una unidad de diferentes independiente. Toda criatura o término de una acción creadora es una unidad de diferentes (*esse-essentia*, libertad-disponer, etc.) independiente y diferente de las demás. Desde los griegos es usual reservar el nombre de *cosmos* o, en latín, *universum* a lo que se debe denominar criatura primera o criatura «mundo», pero que al ser interpretado como único da lugar a graves malentendidos entre los que se encuentra, por ejemplo, pensar al hombre como una mera parte del mundo, lo que hace inviable la libertad. Tomás de Aquino denomina universo, en cambio, al conjunto de las creaciones divinas incluidas las no materiales. En mi versión, el universo tomista podría considerarse un universo de universos, cuya vinculación es únicamente donal. En concordancia con todo lo dicho, afirmo que las criaturas segundas o elevadas (hombres y ángeles) son también un universo, pero en este caso cada una de ellas es un universo, no como el mundo o criatura primera, que es todo él una sola criatura y universo. Y por último, sugiero también que la tercera criatura o criatura «asumida» (la naturaleza humana de Cristo) es en verdad un universo, y por cierto el más elevado y de más alta calidad donal, desde el que se abre la posibilidad de la comunicación e integración suprema para los restantes universos creados.

3. El término primero de la acción creadora es el *esse* creado, pero su término real o íntegro es una naturaleza. Si se me permite ampliar el uso de una expresión de Santo Tomás, la esencia sería co-creada, o sea, término indirecto de la creación. Ello implica que la dependencia de la esencia respecto del creador está mediada por el *esse* creado. Las operaciones, por tanto, principiadas por dicha esencia, aunque distintas del *esse* creado mismo, son estables por referencia a él. Si ahora se tiene en cuenta lo enunciado en el corolario 2, resulta que el término íntegro de la acción creadora es *un universo* de operaciones estables que siendo diversas del ser creado lo tienen como principio de su estabilidad, lo que sin duda puede denominarse *una naturaleza*¹⁶⁷.

4. El creador es sobrenatural respecto de la criatura. No sólo es inalcanzable o trascendente respecto de la naturaleza creada, cosa que también lo es el *esse* creado, sino que no es su fundamento ni como causa final, ni como causa eficiente ni como elemento, ni en ningún otro sentido. El fundamento o punto de referencia de la esencia creada y, por lo mismo, de todas sus operaciones es el *esse* creado, no el creador. Dios es sólo la identidad originaria. La dependencia de la criatura con respecto al creador es tan radical que coincide con su *esse*, de manera que el Origen (Dios) está por encima de todas las posibles apetencias y operaciones de la esencia creada, la cual sólo tiende a **alcanzar** la perfección del *esse* creado.

5. La naturaleza creada no es copia o reflejo de Dios ni puede manifestar por sí misma los arcanos de la intimidad divina¹⁶⁸. La diferencia no puede mostrar por naturaleza a la identidad, máxime cuando, como quedó dicho, Dios no es su *ex* o anterioridad. Pero la realidad estricta de la diferencia -su existencia- es indicio innegable de ciertos atributos *ad extra* del Origen: de su existencia -no puede darse la diferencia sin identidad previa-, de su infinita potencia -poder para suscitar lo diferente- de su divinidad o sobrenaturalidad -exclusión de toda diferencia en la identidad-, etc.

¹⁶⁷ Para la intelección clara y correcta de todo lo precedente conviene tener en cuenta que este capítulo, por haber sido presentado como un estudio inspirado en la filosofía de Tomás de Aquino, se ha movido desde el principio en una cierta ambigüedad. Por una parte, y siguiendo a Tomás de Aquino, se ha hablado de la *distinción esse-essentia* como de una distinción común a todas las criaturas, primera, elevadas y asumida. Lo cual no es materialmente falso, sino simplemente un modo de consideración general que no se aviene con la diferencialidad e independencia natural de toda criatura, antes explicadas. Por otra parte, a lo largo de este capítulo he conducido siempre mi pensar de acuerdo con la idea de estar refiriéndome de modo preciso a la criatura «mundo» y sólo a ella, cuando me he referido a la distinción *esse-essentia*. Quede, por lo menos ahora al final, definido con más rigor mi pensamiento: ninguna criatura es la identidad, pero su modo de diferenciarse de la identidad es diferente en cada una. En la criatura «mundo» esa diferencia es la llamada «distinción real *esse-essentia*»; en las criaturas elevadas, la distinción real libertad-naturaleza; en la criatura asumida, la diferencia real entre la obediencialidad activa y la libertad (pasiva) de la naturaleza humana de Cristo para igualarse a nosotros -ruego se tome esta afirmación como una mera sugerencia y con todas las cautelas que exige tan alto misterio.

¹⁶⁸ Nótese que se dice «por sí misma», lo que no excluye en absoluto que la providencia divina haya podido inscribir en la naturaleza o mundo físico, aunque *praeter eam*, huellas o vestigios de su vida íntima que ayuden e iluminen la mente de los hombres.

CONCLUSION

Si cuanto he venido exponiendo es verdad, se puede afirmar que para Tomás de Aquino la identidad es absoluta y la diferencia relativa. La identidad no es diferente, sino puramente idéntica; la diferencia es lo diferente: diferente de la identidad (inidentidad), diferente de la propia inidentidad (distinción real *esse-essentia*) y diferente de las otras inidentidades.

La diferencia, además, procede de la identidad, pero no por mediación alguna, ni teniéndola como antecedente -pues entonces sería identidad. La diferencia es pura novedad relativa a la identidad y donada por la identidad: la diferencia es creada. Por ello, la relatividad de la diferencia respecto de la identidad es mucho más profunda que la relatividad existente entre materia y forma o entre potencia y acto: es la relatividad radical, la relatividad hecha ser, la novedad misma de lo relativo. Su novedad consiste en la unilateralidad de su referencia intrínseca.

Aunque la diferencia es diferente incluso respecto de sí, es -no obstante- una. La unidad de la diferencia es la unidad diferente, o sea, la unidad inidéntica que corresponde a lo unilateralmente relativo. La identidad es perfecta y simplemente una; la diferencia es una, pero de modo complejo e indefinido. Por eso no puede existir más que una identidad real, mientras que la diferencia real es intrínsecamente plural: diferente de la identidad, diferente en sí. Pero como, además, la diferencia no agota la capacidad creadora de la identidad, caben muchas criaturas inidénticas; en una palabra, la inidentidad es plural.

Entendida así, no cabe duda de que la distinción real *esse-essentia* constituye el tratamiento más adecuado y congruente que se ha dado a la ardua cuestión filosófica «identidad-diferencia».

EPÍLOGO.

La ventaja indudable de la distinción ser-esencia es su congruencia real: si la identidad ha de ser *realmente* idéntica, no pueden existir varias identidades; si la diferencia es *real*, ha de ser entera y unilateralmente diferente (en ningún sentido idéntica). Todo otro tratamiento de la identidad y de la diferencia no es real ni congruente, sino subsidiario de enfoques puramente logicistas. En efecto, si la diferencia fuera entendida como recíproca o reflexiva, entonces la diferencia sería siempre mutua y entre dos idénticos. Ahora bien, si la identidad real fuera diferente de la diferencia, no sería identidad pura, sino mezclada con diferencia, y por lo tanto no sería realmente identidad. Por su parte, si la diferencia real lo fuera respecto de una identidad que fuera diferente, ella misma no sería diferente de la identidad, no sería tampoco una diferencia real. La diferencia sólo

puede ser primera realmente, si ella no es idéntica. La identidad sólo puede serlo realmente si ella es enteramente identidad. Identidad y diferencia pueden coexistir perfectamente, siempre que cada una sea plenamente lo que es. De manera que la identidad real no admite en sí diferencia alguna ni la diferencia real admite en sí identidad alguna. Por lo que queda excluído que en la realidad la diferencia pura y primera sea recíproca o reflexiva, sino que ha de ser diferencia *con* o diferencia unilateralmente relativa a la identidad.

En nuestros días, y sobre todo desde Heidegger, se ha potenciado precisamente el valor filosófico de la diferencia como una salida para huir del logicismo filosófico de Hegel y de todo el planteamiento racionalista e ilustrado, haciendo un lugar para el hombre y su libertad. Pero el intento ha resultado hasta ahora fallido. No les faltan razones a los posmodernos para reivindicar el valor de la diferencia, pero no aciertan a encontrar la vía.

Se intenta, por ejemplo, pensar *de otra manera*, lo que implica pensar lo «otro», lo no pensado, lo diferente, lo particular, lo no absoluto. Pero pensar de otra manera es seguir pensando, no superar el pensamiento ni la Lógica. Pensar lo no pensado parece una novedad, pero no lo es respecto del pensar. Pensar pensamientos particulares y determinados será rebajar el nivel de la filosofía al de la filología o al de la psicología, pero no superar la *generalización* vigente en la metafísica moderna, generalización que es lo que hace de la Lógica un saber incapaz de alcanzar nada que sea original, nuevo o primero ni tan siquiera en el pensamiento, no digo ya en la realidad.

Para empezar, estos planteamientos confunden diferencia y alteridad. Es una confusión normal dentro del uso vulgar del conocimiento, pero no es aceptable para una propuesta filosófica seria. Lo «otro» es distinto de lo diferente, sin que lo diferente diga intrínseca referencia a lo «otro», ni lo «otro» a lo diferente. La alteridad es un espacio abierto por la actividad de la inteligencia: allí donde existe alteridad existe la comunidad de dos actos en uno (el de conocer). Lo «otro» es el acto de lo conocido, que es un solo acto con el acto del cognoscente. La diferencia, en cambio, es indiferente al acto de conocer, es sólo respectiva al acto creador. La diferencia no es «otra», más que para el pensamiento: la diferencia que es «otra» es la diferencia meramente pensada, no la diferencia real. Confundir diferencia y alteridad es confundir lo real con lo pensado.

Lo «otro», desde luego, no es Dios, como piensa Lévinas, incurriendo en varias confusiones. En primer lugar, decir de Dios que es lo «otro» es centralizar al hombre respecto de Dios, hacer del hombre el centro en torno al cual gira Dios; lo que es impropio, si se entiende lo que se dice con el término «Dios». En segundo lugar, lo «otro» es pensado como lo diferente, pero lo diferente es en realidad la diferencia, no la identidad, es decir, se confunde a Dios con la criatura. Y todo esto se puede hacer porque se está *pensando* -lo que es inadecuado- la trascendencia de Dios: si

Dios puede ser conocido por la inteligencia, no será como lo «otro», es decir, como el acto de lo conocido en el cognoscente, sino como lo que supera al cognoscente y a su acto, o sea, mediante el autotrascendimiento.

Al confundir diferencia con alteridad se confunde, entre otras cosas, lo mundano con lo humano. Por una parte se atribuye la diferencia a la razón; se habla de la diferencia *de* la razón, cuya diferencialidad radica en su debilidad, es decir, en su renuncia a la integridad en el saber y en su dedicación a la fragmentación de lo sabido¹⁶⁹. Es obvio, sin embargo, que una filosofía de la razón débil sigue siendo una mera filosofía de la razón. Pero como las confusiones suelen ser mutuas, también se concibe lo humano como mundano: la razón es concebida como causalidad (finita). Las filosofías de la diferencia son también filosofías de la causalidad finita, del *poder* y derechos de la finitud. Uniendo ambas confusiones resulta que las filosofías de la diferencia pretenden ser ciertas filosofías de la libertad, de una libertad débil y fragmentaria, de una libertad finitizada. El objetivo de tales filosofías es intentar conocer al hombre, es decir, a sí mismo, a través de las propias obras, como si éstas fueran fragmentos de espejo que reflejan a su autor, cazar al sujeto libre en sus productos históricos, reducir al hombre a sus productos. Pero conocer reflexivamente al cognoscente, aunque sea a través de sus productos dispersos, sigue siendo una *débil* prolongación de lo que intentó Hegel: reconocer al sujeto absoluto en sus productos (espíritu objetivo). Ahora bien, trasladar al hombre lo que Hegel pretendió hacer en un momento del proceso del sujeto absoluto, no es ir más allá de Hegel, sino sólo fragmentarlo.

Como confirmación de estas confusiones señalaré la propuesta de realizar una arqueología del saber. Tal propuesta implica una grave falta de atención que no tiene en cuenta lo que es el saber. Quien la hace no sabe lo que es el saber. Se piensa el saber como si fuera un sabido y se lo trata como si fuera físico, es decir, se le asigna una *arché*. Pero el saber es una actividad (libre) que no está sometida a principios, sino que está destinada o sometida al futuro. Los principios lo son de la metafísica; en cambio, el saber es humano y se rige por la verdad, que no actúa como principio del saber, sino como su destino. Por eso, el hombre puede no respetar en su conocimiento los principios, aunque debe hacerlo. La pretensión de realizar una arqueología del saber (Foucault) sigue incurriendo en el mismo defecto de Hegel y de toda la filosofía moderna, incluido Heidegger: piensa el conocimiento en términos de fundamento. Mas conocer es una actividad que no consiste en fundar ni en ser fundado¹⁷⁰. Sólo es posible *conocer* el

¹⁶⁹ Acerca de la fragmentación generalizada del saber en nuestra situación histórica, véase el detallado y sugerente estudio de José Luis del Barco, *La civilización fragmentaria*, Madrid, 1995.

¹⁷⁰ En filosofía se habla muchas veces de fundar una afirmación o tesis, y en efecto ésa es la tarea de la demostración. La filosofía, es cierto, puede fundar afirmaciones, pero ésa no es su tarea principal e insustituible, sino la de conocer los principios habitualmente (*nous*). El conocimiento intelectual de los principios reales no es principio real alguno, si lo fuera no podría conocerlos como principios, sino que actuaría como principio. Aristóteles lo advirtió: el conocimiento de los principios no puede ser demostrado o fundado por el cognoscente.

fundamento, si conocer no es fundar ni ser fundado. Del mismo modo, ni la libertad¹⁷¹ ni la esperanza¹⁷² son principio alguno.

No menos desacertado es entender la diferencia como una estrategia. La estrategia puede parecer una forma de método, pero evidentemente no es una forma de método puramente cognoscitivo, sino pragmático. En toda estrategia, por encima de la inteligencia campea la voluntad de vencer. En vez, pues, de un método general puramente lógico (a la hegeliana), se proponen métodos pragmáticos *ad casum*. Así son las filosofías hermenéuticas. El objetivo es atrapar al sujeto humano mediante la hermenéutica de sus productos, venciendo al logicismo. Pero querer *vencer* al logicismo es aceptarlo e incurrir en él, pues las estrategias, en la medida en que quieran ser particulares, exigen y siguen siendo pensamiento lógico, aunque sea capitidimuido.

Todo esto no significa que las filosofías de la diferencia carezcan de toda verdad. Aciertan cuando señalan el logicismo de la metafísica en la forma, por ejemplo, de una cuádruple raíz: analogía, semejanza, identidad y oposición¹⁷³. Pero obsérvese que la analogía queda situada en el juicio, la semejanza en la percepción, la identidad en el concepto, y la oposición en los predicados. Es obvio que todas esas raíces tienen su referente en el pensamiento humano, tienen que ver con la representación, no con la realidad. Por tanto, cuando se critica a la metafísica no se está atendiendo a la realidad, sino al pensamiento, siendo pretensión de la metafísica el conocer la realidad. Si la metafísica no lo ha hecho bien, su corrección no debe reincidir en los defectos que se le achacan. Se la acusa de logicismo excesivo, pues entonces no se incurra en otro logicismo. Dicho de otro modo, pensar la diferencia (referirla al pensamiento) no es conocer la diferencia (real).

¹⁷¹ Aristóteles explicó la voluntad como principio (*arché*) de sus acciones (*Eth. Nicom.* 3, 1110 a 15; 1112 b 30). Kant la entendió también como un tipo de causalidad. Para ambos la voluntad es principio de autodeterminación, pero en realidad, así considerada, la voluntad es relativa a sus obras, es voluntad productiva, pero no *libertad*. La entraña libre de la voluntad reside en su capacidad de dar o amar, que no es principio alguno. Desde la voluntad como capacidad de donación puede entenderse la voluntad productiva o voluntad de arbitrio, pero no al revés.

¹⁷² La misma noción fundamental de "*das noch-nicht-Bewusste*" de Bloch (*El principio esperanza*, Madrid, 1977, vol. I, 102 ss.) anula la futurición intrínseca a la esperanza, pues referirla a la conciencia (que es presencia) en forma de negación es reducir el futuro a presente. Esperar no es adelantar el futuro, sino futurizar el presente desde el entendimiento y la voluntad. Por eso la esperanza se le vuelve utópica, o sea, justamente antiesperanza; ya que la utopía es la declaración por adelantado de que lo esperado no es alcanzable.

¹⁷³ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, 1988, 78 ss.

La propuesta de Deleuze, la que parece más consistente, viene a establecer la diferencia como principio y a convertir a la identidad en un adjetivo de la diferencia, inspirándose en el pensamiento del eterno retorno nietzscheano: la única identidad es la del eterno retorno, que es la identidad de la diferencia, una identidad subordinada a lo diferente. No se trata de negar la existencia de lo idéntico, ni de la semejanza, etc., sino tan sólo de entenderlas como derivadas de la diferencia. Pero si el eterno retorno es la identidad de la diferencia, entonces no hemos hecho más que invertir los términos del planteamiento moderno. Y ésta es otra forma de logicismo: un planteamiento no se supera realmente por la mera inversión de sus términos. La propuesta de Deleuze puede, desde luego, ser pensada, pero no es congruente ni real. Es decir, tiene el mismo valor de aquello a lo que invierte: es puramente lógica. El propio Deleuze acusa la dificultad. Para él se trataría simplemente de una paradoja connatural a la filosofía: pensar algo que es contrario a los principios del pensamiento. Sin embargo, si fuera un fiel nietzscheano ni siquiera admitiría esa paradoja: se puede pensar lo que se quiera pensar, sería el desafío de Nietzsche. Para eso haría falta que Deleuze se diera cuenta de que el conocimiento no es de índole principal -aunque, contra lo que piensa Nietzsche, tampoco la voluntad es principal.

Proponer una inversión de los planteamientos es reforzar los planteamientos, que si eran logicistas, lo seguirán siendo, aunque ahora subrepticamente. Montar estrategias para cazar al hombre en sus productos, es no darse cuenta de que las estrategias son comportamientos lógico-prácticos, que suponen lo que intentan desmontar, y por ello *llegan demasiado tarde* para conocer la realidad. Las hermenéuticas son sin duda estrategias más o menos brillantes, pero productos de un productor que se esconde tanto más, cuanto más hermeneutiza. Pensar lo impensado es todavía pensar, es decir, referirse a lo no pensable en términos de pensamiento. Esperar lo utópico es reducir la esperanza a proyectos efímeros.

En realidad, todos estos conatos de filosofar diferencial fueron preludiados con más fuerza y profundidad por Nietzsche. Según entiendo, la filosofía de Nietzsche se podría compendiar en la siguiente afirmación: *todo es imposible*. Para Espinosa todo era necesario, para Leibniz todo era posible, para Ockham todo era contingente (incluso la voluntad de Dios, que no obedece a inteligencia alguna). Nietzsche, en cambio, se atreve a lo que nadie se había atrevido, a sostener que todo es imposible. Pero lo imposible significa, en él como en toda la modernidad, lo impensable. Por tanto todo es impensable. La verdad del pensamiento no es realidad en sí, no es real. La verdad es asunto de débiles, y el pensamiento ha de ser sometido a la voluntad. Ahora bien, como dicen algunos lógicos, de lo im-

posible se sigue cualquier cosa¹⁷⁴. En el caso de Nietzsche, lo imposible o impensable sería negar la verdad, y descubrir que tras el pensamiento no hay más que voluntad de poder, que puede querer cualquier cosa y, al querer, la puede pensar determinándola a su arbitrio. No hay verdades ni pensamientos verdaderos, sino voliciones arbitrarias que hacen pensable cualquier cosa. No hay hechos, sino interpretaciones. Desde luego, es posible pensar lo imposible como lo hace Nietzsche, pero pensar lo imposible, pese a Nietzsche, es *pensar y tiene valor meramente lógico*, aunque no sea congruente. Nietzsche no supera la Lógica, ni alcanza la verdad real, sólo advierte que la reducción moderna de la metafísica a Lógica no es, en el fondo y en verdad, más que voluntad de poder.

No se equivocan, pues, los posmodernos al denunciar el logicismo de la metafísica, asfixiante en la modernidad y frustrante en el pensamiento antiguo y medieval, en la medida en que uniforma la realidad y, sobre todo, imposibilita la libertad. Pero está claro que no han encontrado la vía para superarla. La vía para establecer la diferencia como principio real no consiste en negar la metafísica, sino en elevar el conocimiento metafísico por encima de la representación y de la Lógica. Tampoco consiste en confundir al hombre con el mundo ni viceversa, sino en entender qué es una diferencia real y una identidad real, dejando al margen al hombre. La diferencia real, tal como la he expuesto prolongando a Tomás de Aquino, es *principio* y principio real (no meramente pensado), autónomo, plural, independiente de otras criaturas, y en ningún momento idéntico. Pero entonces ha de entenderse también a la identidad como no diferente en nada y de nada. La filosofía de Tomás de Aquino da de sí más que los planteamientos actuales para el desarrollo de una filosofía de la diferencia real. Mi propuesta es que la metafísica, debidamente planteada y desarrollada, es precisamente el lugar de una filosofía de la diferencia real primera y básica.

¹⁷⁴ Cfr. A. D'Ors, *Ex impossibili quodlibet sequitur (Juan Buridan)*, (pro manuscrito). Este principio supone e introduce el logicismo: la Lógica es autosuficiente y completa, y no se somete a la congruencia del inteligir para con la verdad.

IV. METAFÍSICA, VIOLENCIA Y MODERNIDAD.

I. INTRODUCCIÓN.

En este final de siglo, que coincide con una clara conciencia de final de época e incluso con un pretendido final de la filosofía, se ha acusado a la metafísica de ser causa y raíz de violencia, como ha hecho abiertamente G. Vattimo¹⁷⁵. Tal acusación suscita cuestiones importantes que merecen ser estudiadas.

La violencia es y ha sido concebida por lo general como una cuestión no del saber teórico, sino del práctico: primero, por cuanto que la violencia más evidente es la ejercida de modo práctico; segundo, porque esa violencia suele provocar por reacción más violencia; y tercero, porque su aplicación para eliminar la violencia injusta requiere siempre una justificación ética. De hecho, tanto los antiguos y medievales como los modernos, por más que la entiendan con matices diferenciales, la encuadran todos dentro de la categoría de la acción.

Sin embargo, hay también, y ha habido siempre, una forma *teórica* de violencia, ya que la falsedad y el error, aunque parezcan inofensivos -porque se puede incurrir en ellos inadvertidamente, no afectan de modo inmediato a la realidad que es mal entendida, y no requieren de la violencia para su eliminación-, contradicen, no obstante, y violan la íntima e intrínseca vinculación del entendimiento humano con la verdad. La gravedad de este tipo de violencia se ha dejado ver con especial nitidez en los últimos tiempos, cuando el absurdo de sus consecuencias deshumanizadoras

¹⁷⁵ *Metafísica, violencia, secularización*, en *La secularización de la filosofía* (LSF), trad. C. Cattropi-M. Mizraji, Barcelona, 1994, 63-88.

ha tomado cuerpo en la vida práctica de finales de la modernidad. No me refiero ahora directamente a ciertas *teorías* sobre la violencia que proliferaron entre los siglos XVIII y XX, y cuyos nefastos efectos sólo empiezan a ser universalmente condenados en nuestros días. Tales teorías entienden la violencia como un medio para la revolución social, y son por ello, también, formas del saber práctico, si bien por su virulencia dan muestras de ser derivaciones prácticas de la violencia a que quiero referirme en lo que sigue: la violencia en las concepciones teóricas del mundo, del hombre y de Dios.

En este capítulo me propongo, primero, considerar la violencia teórica en la modernidad, y, después, examinar más de cerca la acusación dirigida a la metafísica de generar violencia.

II. LA VIOLENCIA TEÓRICA EN LA MODERNIDAD

Los tiempos modernos inician su andadura con la propuesta de una nueva Física, una nueva teoría que se orienta al dominio del hombre sobre el mundo. Fueron, sin duda, los avances técnicos los que dieron arrestos a los iniciadores de la modernidad para acometer la tarea de una nueva ciencia, cuya principal diferencia con la antigua radica en que en ella no se trata ya de opiniones bellas o sutiles, sino de conocimientos útiles para la vida y el poder humanos¹⁷⁶. En el nacimiento mismo de la ciencia moderna está presente la violencia teórica, o sea, la concepción violenta de la relación científica con el mundo, pues la relación hombre-mundo es entendida ahora como una confrontación o lucha (*natura parendo vincitur*) de la que el hombre puede salir victorioso, siguiendo el modelo de la técnica. La propia lectura galileana del universo en clave matemática es también una lectura violenta, que ha de seleccionar reductivamente en los fenómenos lo que es significativo para ella, y considera como inexistente cuanto no caiga bajo su poder de captación. Esta violencia teórica se abrió, más tarde, camino práctico con el método experimental, que vehicula el modo de analizar la naturaleza a la vez que el de acomodarla a la cuantificación matemática, pero sometiéndola a una especie de coacción tal que, en vez de darnos a conocer su esencia, nos informa sólo de cómo reacciona ante las perturbaciones inducidas en ella por nosotros¹⁷⁷.

La violencia teórica de la ciencia moderna ha dado lugar, a su vez, a una nueva técnica cuya violencia práctica sólo se ha podido comprobar en nuestros días. Conviene notar, al respecto, que la violencia ejercida sobre

¹⁷⁶ Cfr. F. Bacon, *Instauratio Magna*, Præfatio, The Works of F. Bacon, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, Y, 125-154.

¹⁷⁷ Cfr. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, lec.3.

la naturaleza no amenaza, en absoluto, la existencia del universo como tal, pues sus leyes se cumplen tan estrictamente en la violencia metódica introducida por la técnica moderna como en el comportamiento natural ordinario. Sí amenaza, en cambio, a la vida y, sobre todo, a la vida humana. La amenaza nuclear, por ejemplo, no es tal para el universo meramente físico, el cual funda, más bien, muchas de sus manifestaciones en dicha forma de energía. La técnica moderna perturba ciertamente el orden natural del universo, pero aplicando las propias leyes observadas en él. Precisamente por esa razón ha tardado tanto en descubrirse la índole violenta de la ciencia moderna, que no consiste tanto en ejercer una fuerza extraña y contraria sobre el mundo físico como en alterar su ordenación natural, descontrolando o ejerciendo fuerzas básicas en detrimento de desarrollos superiores que requieren el equilibrio de los inferiores (ecología).

El problema mayor, sobre el que intento llamar la atención en este capítulo, se empieza a advertir cuando la filosofía, por su parte, toma aliento e inspiración en la ciencia moderna, cosa que, como es bien sabido, ocurre en los mismísimos comienzos cartesianos del moderno filosofar. La aplicación del método analítico a la filosofía dió inmediatamente muestras de su carácter violento: primero, la contraposición entre la *res cogitans* y la *res extensa*, que desembocaría en la total ruptura de la unidad funcional cuerpo-alma; el enfrentamiento, después, entre individuo e individuo (*homo homini lupus*) y entre naturaleza y sociedad, que terminaría, con el tiempo, por oponer a individuo y sociedad; y, finalmente, el movimiento emancipatorio¹⁷⁸, cuya ley es la separación o ruptura de la unidad funcional de lo inferior, o fundamental, con lo superior, o destinal: de la religión con la revelación, de la ética con la religión, de la política con la ética, y de la economía con la política. En su última etapa este movimiento emancipatorio no sólo ha sido llevado al terreno de la política (movimientos nacionalistas), a las relaciones entre las clases sociales (marxismo) y a las relaciones entre mujer y varón (movimiento feminista), sino incluso al campo de la ciencia, dando lugar a una dispersión y fragmentación del saber en un sinfín de ciencias particulares, y a una crisis manifiesta en la propia concepción de la ciencia.

El modo de pensamiento que se inicia con la modernidad lleva de suyo, por su carácter analítico, al atomismo y a la fragmentación tanto del saber teórico como del saber práctico humanos. Aunque se procuró que esta tendencia imparable del pensar moderno fuera contrarrestada mediante la tendencia a la síntesis reflexiva o sistema, el carácter absoluto de los sistemas modernos, tanto teóricos como prácticos, mostró bien a las

¹⁷⁸ Cfr. I. Falgueras, *Ideas filosóficas de la Ilustración*, en *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, 1988, 99-101.

claras su índole igualmente violenta, tan violenta por lo menos como la tendencia a la dispersión que intentaba corregir, puesto que para hacerse viables habían de eliminar la libertad, o reducirla a márgenes tales que la volvieron irreconocible.

Que algunos de aquellos movimientos emancipatorios llegaran, como indicaba al comienzo, a realzar la violencia, e incluso a veces hasta el propio terrorismo (individual, asociativo o de Estado), como medios idóneos para su realización práctica, es cosa que no debiera extrañarnos, puesto que nacen de una violencia que es, con creces, más aguda que muchas violencias meramente prácticas, a saber, la concepción violenta del hombre y de su saber: no se olvide que fue una mentira lo que introdujo en el mundo el desorden y la violencia¹⁷⁹.

La filosofía aristotélico-tomista, que entiende lo violento como antinatural¹⁸⁰, solía distinguir dos tipos de violencia, según los objetos sobre los que ella recae: la violencia ejercida sobre la naturaleza física y la violencia coactiva, ejercida sobre la voluntad o naturaleza libre¹⁸¹. Ambas coinciden en tener el principio de la acción fuera del que la padece, sin que éste aporte nada al acto¹⁸², de manera que violenta es aquella acción en la que una de las partes implicadas, existiendo previamente, no concurre más que de modo puramente pasivo, tan radicalmente pasivo que el acto resultante no puede en manera alguna serle imputado.

En cambio, la modernidad comienza por considerar naturales (o no violentas) las mutaciones que padecen *contra el propio conato, esencia o naturaleza*, todos los modos finitos o cosas singulares¹⁸³, continúa por reducirla exclusivamente a lo que se opone a la voluntad¹⁸⁴, y termina por proponerla como medio idóneo para eliminar cuanto ofrezca resistencia (física, legal, moral o teórica) bien a la voluntad general de los pueblos, bien a la de la clase obrera, bien a la del superhombre. Esta valoración utópica de la violencia como medio adecuado para la moralidad humana y para la humanización de la sociedad, no se habría llegado a proponer si la violencia no hubiera estado íntimamente vinculada a algo que se admitía por todos como el bien supremo, a saber, el poder. En efecto, suprimida como prejuicio inaceptable la *auctoritas* tanto respecto del saber teórico como del práctico, quedó como único medio y soporte del orden social la fuerza coactiva o violenta, que en tiempos anteriores había estado sometida-

¹⁷⁹ Gen.3,4-19.

¹⁸⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes* II, 83.

¹⁸¹ Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II, q.6, a.5 c.

¹⁸² Cfr. Tomás de Aquino, *De Veritate*, q.22, a.5 c.

¹⁸³ Cfr. Espinosa, *Ethica* IV, prs.2-4, et cor.

¹⁸⁴ Cfr. Schelling, *Neue Deduktion des Naturrechts*, §§147 ss., MJ, I.Band, 200 ss.; y Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§90 ss., Hegel Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970, 178 ss.

da a la función moderadora de la autoridad moral. Pero, mientras que la autoridad incita a obedecer como deber moral, la fuerza coactiva lo hace sólo mediante el temor al castigo, con el consiguiente deterioro humano de las relaciones socio-políticas y la absolutización del poder, pues un poder que no tiene que rendir cuentas más que a sí mismo atiende tan sólo a su propia conservación y reforzamiento.

La propia simpatía de la filosofía moderna por la ciencia y de la ciencia moderna por la técnica no es resultado de la simple casualidad, sino de una más profunda concordia que antecede incluso al desarrollo de la técnica moderna. Esa profunda concordia reside en la común sobreestimación y apetencia del poder. Tal sobrevaloración teórica y práctica del poder deriva de una postura filosófica anterior, a saber, de la tesis ocamista según la cual la esencia de Dios, o sea, lo que para un medieval era lo más alto de lo más alto, es la omnipotencia. Al asentar la noción de poder como constitutivo íntimo de la divinidad, adquiere rango de principio metafísico supremo, de manera que también la esencia del hombre se medirá por su poder. En el caso de la filosofía ocamista, el poder humano es reducido al mínimo absoluto con el fin de salvaguardar el carácter *omnímodo* del poder divino. En cambio, en el s. XV el naciente humanismo intentó reivindicar de modo teórico y práctico la vigencia del poder humano, tarea que se continuaría y potenciaría en el decurso de los tiempos modernos. De distintas formas y maneras en cada filósofo moderno, pero de modo constante en todos, esa tarea es la línea de continuidad que mantiene la unidad del diálogo filosófico y del método de pensamiento reflexivo modernos.

Como he procurado mostrar, cuando se traslada el método analítico propio de la Física matemática al campo filosófico-antropológico se da lugar a una violencia puramente teórica cuyas consecuencias perturban de modo grave tanto el concepto que el hombre tiene de sí mismo y de su saber, como, derivadamente, su vida social y práctica. Pero, insisto, conviene no dejarse engañar por las apariencias: esa violencia había sido introducida ya con anterioridad cuando se admitió como principio supremo del ser y del saber la realidad del poder, y por cierto bajo la presión de un grave error teológico-filosófico.

Nada es tan violento para el hombre como lo que altera su relación abierta o libre con el destino (Dios) y le induce a formar un bajo concepto de éste y de sí mismo. Más violento que la propia muerte es pensarse a sí mismo como cosa esencialmente mortal. Más violento que el suicidio es separarse uno de sí mismo, o sea, concebirse por debajo de la propia dignidad. Tan violento es concebir al hombre cual mero ente físico como separarlo de su destino (Dios); y tan violento o antinatural como eso es concebir a Dios de manera indigna. Pero al poner en la cúspide de la realidad la noción de poder se concibe indignamente tanto a Dios como al hombre. Es

lógico que los modernos, cuando aceptaron el planteamiento ocamista, mantuvieran y potenciaron ese bajo concepto del hombre y de Dios, que es palpable en el pesimismo antropológico, común a la mayor parte de ellos, y en la preferencia por las utopías en substitución del destino inmortal del hombre. Pero, como es natural, al mantener y potenciar esa violencia teórica radical habrían de generar, por vía de inducción, violencias teóricas y prácticas de toda índole.

La última forma de violencia teórica de la modernidad es precisamente la reducción de toda violencia a la violencia ejercida de modo físico (guerras, castigos corporales, etc.), y la concepción utópica de esa violencia física como algo esencialmente malo.

Si se ha seguido hasta aquí la tesis que expongo, han de admitirse formas de violencia más agudas y radicales que la propia violencia física. Salvo para quienes estimen que el bien sumo y supremo del hombre sea la existencia terrestre -idea que, como dije, es en sí más violenta para el hombre que cualquier violencia física-, existen violencias morales (alteraciones públicas y privadas del orden moral) y violencias teóricas (falsedades, errores y engaños públicos y privados) que dañan al hombre de manera más radical y negativa que la meramente física, pues lo envilecen en sus obras y pensamientos, es decir, lo envilecen en y ante sí mismo y su destino. En realidad, la violencia física sólo es moralmente mala cuando es efecto de una violencia moral o teórica, pues si el daño físico es causado por un ser no libre (animal o cosa) o como medio libremente aceptado para evitar un daño mayor (intervención quirúrgica), nadie osará sostener que es moralmente malo. Por consiguiente, no puede ni debe culparse a la violencia física de los males morales que la puedan acompañar, porque, como digo, lo moralmente malo de la violencia ejercida físicamente deriva siempre o de la violencia moral o de la violencia teórica.

La utopía emancipatoria idealizó la violencia teórica, moral y física como medio para sus fines. Los terribles desastres a que ello conduce se han hecho ostensibles en la historia del s. XX bajo la forma de crueles guerras y coacciones físicas, morales y teóricas, y han inducido por reacción una condena, también utópica, de toda violencia. Pero creer que la mera condena teórica de toda violencia puede eliminar la violencia física, es una forma de utopía tan peligrosa, por lo menos, como el considerarla un medio de humanización, pues en la práctica equivale a dejarla campar a sus anchas, según demuestra la experiencia cotidiana.

La ingenuidad de una condena de toda violencia como intrínsecamente mala confunde las características propias de la violencia teórica con las de las demás formas de violencia. En efecto, la violencia teórica no requiere, para su corrección de ninguna violencia física ni moral, sino que para superar el error y la falsedad basta con descubrir la verdad y aceptarla. Es obvio que no ocurre lo mismo con la violencia moral ni, menos aún,

con la violencia física. Cuando la violencia física y la violencia moral amenazan, respectivamente, la vida y la verdadera libertad de los inocentes, existe incluso el deber de protegerlos oponiendo una violencia tal que sea capaz de eliminar aquellas amenazas. Si la violencia práctica es, como se ha dicho, una alteración del orden natural y moral, la restauración del mismo ha de ser necesariamente también violenta *para el desorden introducido*, pero la violencia que restaura el orden natural, la justicia y la verdadera libertad no puede ser considerada moralmente mala, en la medida en que se opone de modo justo a lo moralmente malo de la violencia práctica perturbadora de la ordenación natural y moral.

Por tanto, mientras no superemos la radical violencia teórica de la modernidad, implícita en su bajo concepto del hombre y de su destino, y justificada históricamente por la sobreestimación teórica y práctica del poder, todos los intentos por erradicar el *plus* de violencia que azota la vida social de nuestro tiempo serán vanos deseos utópicos, que cooperan, por razón de omisión o de permisión, con la misma violencia que condenan. No digo que la violencia pueda ser totalmente eliminada de la vida humana, pero sí los claros excesos de violencia que se dan en nuestros días.

Llegados al final de esta primera parte del capítulo se puede ya ofrecer una noción más depurada de violencia. La violencia es el quebranto del orden natural, moral o teórico. Propiamente no existe violencia fuera del campo de la vida y, especialmente, de la vida humana: al no haber lugares naturales para los cuerpos, carece de sentido entender la aplicación de fuerzas o energías meramente físicas como violentas. Sólo la ruptura de la unidad de orden del universo podría ser considerada como violenta, pero esa unidad de orden no puede ser rota, porque prevalece sobre cualquier alteración suya, la cual supone y confirma ese orden. Pero si la unidad de orden total del universo no es violable, sí pueden serlo, en cambio, unidades de orden no totales, aunque muy cualificadas, como es la vida y el orden ecológico sobre el que se basa y que ella promueve. Como ser vivo, el hombre puede ser objeto de violencia, no sólo en su cuerpo, sino en su alma. Esto por lo que hace a la «materia» sobre la que se puede ejercer violencia. En cuanto a la causa eficiente de la violencia, es en la mayoría de los casos el hombre. Las «violencias» entre individuos meramente animales no perturban ni el orden ecológico ni el orden natural total. Sólo el hombre puede con sus obras romper el orden ecológico y perturbar el orden natural total, aunque esa violencia ejercida por el hombre termine por recaer sobre él mismo. Las «formas» de la violencia son, pues, las que se ejercen sobre la vida orgánica y su entorno, y las que se ejercen directamente sobre la vida humana, bien sobre el cuerpo (violencia física), bien sobre su espíritu (violencia moral y violencia teórica). El «fin» de la violencia es, o bien la imposición del propio poder sobre el mundo y sobre los

demás -que nace de una incongruente relación con Dios- (violencia reprobable), o bien la violencia contra la violencia, que impide la pérdida del orden o, al menos, la prolongación de su pérdida (violencia lícita y necesaria), pero que sólo es lícita y necesaria en el caso de la violencia práctica, no en el de la teórica¹⁸⁵.

III. METAFÍSICA Y VIOLENCIA

De las precisiones precedentes se puede colegir que son posibles y han existido efectivamente violencias teóricas en la filosofía, pero no que toda filosofía sea violenta ni tampoco que toda metafísica sea violenta. La tesis de los posmodernos requiere, pues, ser discernida y matizada.

Ante todo conviene matizar el sentido filosófico de la discusión que sigue. Puesto que la falsedad y el error no son realidades positivas, sino que se asientan, quiérase o no, sobre la verdad, ha de decirse que incluso en la falsedad y en el error hay algo de verdad, y, en consecuencia, que las discusiones sapienciales y filosóficas son discusiones acerca de la mayor o menor verdad de los conocimientos humanos, no acerca de la exclusiva verdad o del absoluto error de los mismos. No niego la existencia del error, simplemente propongo que consiste en la limitación de la verdad tanto en su referencia a la realidad como en su relación con el saber humano. La violencia teórica consiste siempre, pues, en un reduccionismo de la verdad, en un decir «esto y nada más», en un decir «basta», como sugería S. Agustín¹⁸⁶, o, como dice Schelling, en el carácter excluyente de una doctrina:

¹⁸⁵ La verdad es manifestación o, como sugieren -aunque en términos (incorrectos) de *causa sui*- Espinosa (*Ethica* II, 43, sch.) y Schelling (*Grundlegung der positiven Philosophie* (GPF), Herausg. von H. Fuhrmans, Torino, 1972, 119), la verdad se muestra a sí misma y al error, de ahí que no se requiere nada distinto de la verdad para eliminar el error en las verdades naturales. No ocurre lo mismo, sin embargo, con las verdades sobrenaturales, que ni son evidentes para nosotros ni se rigen por nuestra lógica, si bien no se oponen a ella. Por eso, respecto de ellas se requiere de una orientación especial, a saber: de una orientación negativa, que sin agotar el sentido de esa verdad sobrenatural, nos indique los sentidos inconducentes o falsos, porque, al no ser evidentes, esas verdades no eliminan para nosotros la posibilidad del error. Me refiero al anatema. El anatema no encierra violencia teórica alguna, porque no prohíbe pensar lo que se condena, sino tenerlo por verdadero, a quienes creen en la revelación de Dios, y en la medida en que se opone a una verdad que nos trasciende. Por referirse a una verdad que nos trasciende y en la que se cree, el anatema va dirigido directamente contra la persona e indirectamente contra la doctrina, y consiste en una segregación tanto de la persona como de la doctrina, respecto de los creyentes y de su fe. Ahora bien, segregar una doctrina respecto de nuestra comunión no es no entenderla, sino precisamente reservarla al juicio de Dios, que es el que conoce y propone aquellas verdades, remitiendo a la sabiduría divina el criterio de su falsedad, y, apartándola de nuestro juicio, porque de ella no se sigue inmediatamente para nosotros ninguna guía u orientación positiva. Por tanto, el anatema es el reconocimiento de la existencia de verdades que nos trascienden, lo que lejos de ser la violación de ningún orden, es su refrendo.

¹⁸⁶ *Sermo* 169,15,18, PL 38, 926.

la falsedad radica en una detención, en una cesación o impedimento¹⁸⁷. El error es simple incongruencia con la realidad y consigo: pretender tener toda la realidad y todo el saber. El error es el desorden que hace prevalecer lo finito sobre lo infinito, lo predicamental sobre lo trascendental. Si lo verdadero es lo que no cierra el saber ni la realidad, sino que prosigue y permite crecer a aquél, sin pretender agotar a ésta, lo falso es lo que impide seguir sabiendo, lo que detiene el saber y pretender agotar la realidad. En este sentido, lo que se expone a continuación es propuesto como verdad en cuanto que elimina los impedimentos que detienen el saber, y en cuanto que incluye en sí la verdad de lo propuesto como falso.

Pero pasemos al análisis de la acusación posmoderna según Vattimo. Ante todo, la acusación de violencia que hace es válida para la metafísica moderna, pero no para toda metafísica. La interpretación nietzscheana de la metafísica como voluntad de poder o como "el intento de adueñarse por la fuerza de comarcas más fértiles"¹⁸⁸, la denuncia heideggeriana del olvido del ser, o de la exclusividad de la atención al ente, la desacreditación en Adorno de la metafísica por su indiferencia hacia la vida del individuo y hacia los derechos de lo contingente y caduco¹⁸⁹, y, por último, el rechazo por Lévinas de la ontología como reducción de lo Otro a lo Mismo, entendiendo por mismidad la idea general y por alteridad lo diferente personal, son todas ellas acusaciones cuyo punto de referencia es el pensamiento moderno y sólo él. Ya más arriba he indicado que la entronización del poder en la metafísica es un efecto del erróneo teologismo filosófico de Ockham, que no tiene precedentes, aunque sí graves consecuencias, en la historia de la filosofía. Por otro lado, el propio Heidegger admitió que el concepto de *enérgeia* aristotélico era una excepción al olvido del ser¹⁹⁰, aunque ignoraba que la distinción real entre el *esse* y la *essentia*, hecha por Tomás de Aquino era también una declaración de diferencia más poderosa incluso que la suya. Por lo que hace a la tesis de

¹⁸⁷ "In der exklusiven Richtung liegt eigentlich das Falsche" (en el carácter [naturaleza] exclusivo descansa propiamente lo falso) (GPF, 84). Según Schelling, ningún sistema es por completo falso, sino que el sistema verdadero contiene a los falsos y les da a cada uno su lugar. El sentido malo de la voz «sistema» le viene del "stehenbleiben" (detenerse), de la impotencia para proseguir y, por eso, significa cesación, impedimento (*Stockung, Hemmung*) (*Ibid.*, 119). También Leibniz sugería que el error de los filósofos no está en lo que afirman, sino más bien en lo que niegan.

¹⁸⁸ Vattimo, *o.c.*, 67.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 69 ss.

¹⁹⁰ *Die Ueberwindung der Metaphysik, IV*. En Heidegger la superación o el final de la metafísica no es su extinción, sino sólo la aparición de un nuevo pensar. Si la metafísica es la exclusividad de la consideración del ente, la nueva filosofía será la consideración de la diferencia ontológica entre ser y ente, o sea, la supresión de la exclusividad del ente, y su sometimiento al ser. No le falta razón a Heidegger para acusar a la metafísica de entificación y olvido del ser. Mas si esa acusación no alcanza a todos los metafísicos, debería haber propuesto que en la historia de la metafísica predomina la entificación del ser, pero no que la metafísica sea la entificación del ser. En realidad, la acusación heideggeriana cobra su máxima fuerza y sentido si se la entiende dirigida contra la metafísica moderna, que es toda ella objetivista y, por lo mismo, entificadora. Pero, además, Heidegger asocia a la diferencia ontológica, que es un tema metafísico, el estatuto del ser humano. Por supuesto, mantener la diferencia ontológica le permite asignar al hombre un estatuto distinto y superior al de ente, pero al asociar el ser del hombre a la pura guarda-desvelamiento del ser respecto de los entes mundanos, no consigue superar la limitación de la metafísica, a saber: que el ser del mundo no es capaz de dar razón del hombre. Por otro lado, él mismo, para desvelar guardando la diferencia ontológica, ha de seguir atendiendo al ente sin abandonar la objetividad: así no consigue conocer el ser ni escapa tampoco del objetivismo, es decir, no supera el vicio que lastra a la metafísica moderna.

Adorno, no ya la indiferencia, sino incluso la enemistad teórica hacia la vida del individuo es propia de los grandes metafísicos modernos como Espinosa, Fichte, Schelling y Hegel¹⁹¹, no así de la metafísica aristotélico-tomista, que supervalora la noción de substancia individual. Finalmente, es la filosofía moderna la que confunde persona con objeto y con conciencia¹⁹², sin tener para nada en cuenta el carácter irreductible de la alteridad personal, a la que los medievales aludían con la noción de incomunicabilidad.

Señala a la vez Vattimo que las razones del rechazo actual hacia la filosofía y la metafísica derivan de criterios éticos, no de criterios teóricos. En sí misma esta afirmación no es falsa, aunque pueden serlo sus supuestos. Atenderé primero a la falsedad de ciertos supuestos de dicha afirmación, y, después, a su correcta verdad.

Uno de los supuestos que más radicalmente parecen dominar en la posmodernidad es la anterioridad y/o independencia del hacer práctico respecto del saber teórico. Que sean distintos los modos de operar del saber práctico y del teórico es algo innegable, pero que el hacer práctico sea anterior y/o independiente por completo de la teoría no lo es. Las razones que abonan este supuesto pueden ser variadas, pero me atenderé a las tres que se dan entre nuestros contemporáneos. La primera razón para la postergación de la teoría a la práctica consiste en la velada acusación de que la verdad es violenta o mala para la vida humana, porque lleva al enfrentamiento entre los hombres. Si la Ilustración acusaba a la religión de provocar el enfrentamiento entre los hombres y, por tanto, la violencia, algunos posmodernos acusan a la filosofía, o sea, a la forma más alta de sabiduría meramente humana, de sembrar la discordia entre los seres humanos. Para ellos es más importante la concordia que la verdad: la verdad es asunto privado, mientras que la concordia es asunto público y común¹⁹³. ¡Como si pudiera haber concordia fuera de la verdad! La tolerancia sin verdad es un huero ignorarse mutuamente. Ser tolerante no es no discutir

¹⁹¹ Ver el capítulo I, textos correspondientes a las notas 40, 41 y 42 de este libro.

¹⁹² Kant separa con gran acierto a la persona de la objetividad, pero no la separa de la conciencia.

¹⁹³ Cfr. Rorty, *La prioridad de la democracia sobre la filosofía*, en *LSF*, 31-61.

y no discrepar, sino conceder al otro aquel descubrimiento de lo verdaderamente real que le corresponde. Si no hubiera verdad, no habría comunidad humana alguna: la convivencia sería pura yuxtaposición o agregación de individualidades. El pragmatismo tiene, ciertamente, su campo de verdad: la resolución de problemas político-sociales ordinarios, pero no puede ser nunca el criterio supremo de la coexistencia humana. Por pragmatismo se puede incurrir en gravísimas injusticias que rompen la coexistencia radicalmente, y cuando se lo eleva a criterio supremo se incurre en ingenuas incongruencias, porque incluso la pretensión de regular la coexistencia humana sólo según el pragmatismo supone una previa pretensión de verdad, y de una verdad no particular o privada, sino común a todos los hombres, a saber: la de que lo único o lo más importante es la vida práctica.

En cuanto a la segunda razón para la antecendencia de la práctica sobre la teoría, se basa en la aceptación previa de que, dada la historicidad intrínseca al ser humano, no es posible una comunicación verdadera, según la teoría, entre los hombres, de manera que toda posible comunicación ha de ser mediada por la práctica. Lo práctico del pensamiento es el lenguaje y, por encima del tiempo, el texto escrito: el texto es, pues, la condición y el medio de la comunicación universal. Incluso la revelación y la palabra divinas han de ser entendidas como integradas en el texto. El texto es el universo de discurso de todo pensamiento humano, y la tarea práctica de interpretar el texto, de «secularizar» la revelación y la filosofía, es la condición y el medio de toda posible comunicación y verdad teóricas¹⁹⁴. La filología es la guía de la filosofía. Filosofía, sí, pero dentro de los límites de la filología. La sabiduría se somete al *logos*, y el *logos* al *legein*. Pero acontece que los problemas filosóficos no son problemas de comunicación entre los hombres, sino problemas reales, o sea, de intelección de la realidad. Precisamente porque son problemas reales o de intelección de la realidad, la comunicación entre los hombres está garantizada en la filosofía, siempre que refiramos el conocimiento no sólo al pensamiento de otros hombres, sino a la realidad común a todos los intelectos. Por eso

¹⁹⁴ Éste es concretamente el pensamiento de Vattimo, o.c., y, en un sentido más amplio, el de la hermenéutica. Vattimo cree que no es posible por la vía de la discusión teórica vencer a la metafísica, pero que, en cambio, hay una vía práctica para superarla: es lo que él llama la secularización de la filosofía. El ser no es, sino que sucede, se historiciza, no es principio, sino palabra, discurso, interpretación. El principio pertenece al texto. Grave error: ni Dios puede ser atrapado en la palabra del texto, ni la filosofía puede ser secularizada, pues no es asunto de interpretación de pensamientos, sino de conocimiento de la realidad. La verdad de lo divino no queda debilitada por expresarse en pensamientos humanos, sino que el pensamiento humano es potenciado por ella. Tampoco la verdad real del conocimiento humano queda debilitada por expresarse en el lenguaje, sino que éste es potenciado por ella. No cabe ninguna debilitación de la verdad, pues lo inferior no puede limitar a lo superior, sino que cuando es penetrado por éste resulta abierto y elevado.

tiene aquí sentido recordar el aserto de Tomás de Aquino: "*el estudio de la filosofía no se hace para saber qué han pensado los hombres, sino cuál sea la verdad de las cosas*"¹⁹⁵. Es cierto que la filología y la hermenéutica tienen también su campo de aplicación verdadera, pero no son el medio de la verdad, ni siquiera su condición, aunque puedan ser un poderoso auxiliar de la misma.

Por último, cabe alegar simplemente que el saber práctico es independiente del teórico. Esta es la razón más sutil. Como ya dije, es patente que el hombre tiene que ver con la verdad de dos modos diferentes: el teórico y el práctico. Pero allí donde hay pluralidad ha de haber orden, y no exclusivamente extrínseco. La primacía del orden teórico sobre el práctico fue sugerida hace muchos siglos con el *nihil volitum quin praecognitum*. Pero, además, es que no puede haber una independencia del saber práctico respecto del teórico, porque no hay más que una verdad, aunque haya dos modos de referirnos a ella, a saber: conociéndola y poniéndola por obra. Si se independiza el ponerla por obra respecto del conocerla, se anula el carácter trascendental, o universalmente común de la verdad, se impone la diversidad de las circunstancias y se incurre en insolubles incongruencias. Distinguir esos modos de referencia es el acierto de la *Handlungsphilosophie*¹⁹⁶; independizarlos, un desacierto.

Pasemos ahora a la consideración de la verdad de la afirmación de Vattimo y de los posmodernos acerca del carácter ético de la crítica a la metafísica y a la filosofía. Dije más arriba que esa afirmación no era falsa en sí misma, pero no que fuera directamente verdadera, porque esa afirmación requiere cierta perspectiva histórica para que sea aceptable. En efecto, también fueron razones antropológico-éticas las que llevaron a la negación de la filosofía en el mundo antiguo. Los escépticos buscaban la *ataraxía* y confesaban no poder encontrarla mediante el discurso teórico, por lo que proponían la suspensión del juicio, que aporta como consecuencia suya la única *ataraxía* posible¹⁹⁷. Alcanzar el bien práctico significaba, pues, no poder alcanzar la verdad (ni teórica ni práctica) y abdicar de la búsqueda de la sabiduría, o sea, del filosofar, habiendo de volverse a la vida cotidiana.

¹⁹⁵ Cfr. Capítulo I, nota 2, de este libro.

¹⁹⁶ Cfr. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica*, trad. Garzón Valdés, Buenos Aires, 1977, dos vols. La propuesta de mi maestro, Leonardo Polo, y mía no es independizar ni anteponer la práctica respecto de la teoría, sino independizar la antropología de la metafísica abriendo positivamente un nuevo campo al saber teórico (el antropológico trascendental) respecto del cual quedan subordinadas la ética y la práctica humana de un modo congruente y satisfactorio, cosa que no ocurre cuando se las subordina a la metafísica: la ética admite una justificación destinal, pero no una fundamentación principal.

¹⁹⁷ Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, 12, trad. A. Gallego -T. Muñoz, Madrid, 1993, 60-62.

Asimismo, fueron razones antropológico-éticas las que precipitaron el final de la filosofía medieval. El equilibrio y cooperación entre razón y fe, que era el método del filosofar medieval, se vió amenazado por la interpretación literal del pensamiento de Aristóteles, a quien algunos tomaron como «autoridad» en sentido excluyente. Pero si «el filósofo» no había podido descubrir ninguna de las verdades trascendentes, como la creación de la nada y el destino eterno del hombre (inmortalidad), entonces es que la razón humana no era capaz de descubrirlas, siendo asequibles sólo a la pura fe. Lo mismo acontece con las verdades morales. Ockham llevó al extremo esta tesis reduciendo el saber racional a mero saber contingente y condicionado por la voluntad de Dios, con lo que excluía la metafísica como «meta»-«física» y le reservaba un papel casi exclusivamente lógico. En cualquier caso, la filosofía no alcanzaba ningún saber sapiencial ni teórico ni práctico.

De lo que resulta que el rechazo actual de la metafísica y de la filosofía no es el único que ha habido ni tiene por qué significar el fin absoluto de las mismas. Del mismo modo que al final del pensamiento antiguo y del medieval hubo un rechazo de la filosofía y de la metafísica, que luego fue superado, el rechazo actual debe ser entendido como el rechazo hacia la filosofía y metafísica modernas, y cabe esperar que ambas conocerán desarrollos superiores en el futuro. El fracaso de la filosofía moderna no demuestra, pues, que no haya verdad ni que la verdad práctica sea anterior e independiente respecto de la teoría, enunciados que se caen de suyo, por carecer de sentido¹⁹⁸, sino únicamente que la verdad alcanzada hasta ahora en filosofía no es suficiente para el hombre.

Acepto, pues, de los posmodernos la tesis de que la crisis de la metafísica se produce por razones antropológico-éticas, incluso la idea de que la crisis actual tiene un sentido subjetivamente más frustrante que las anteriores, pues la filosofía moderna contiene desde sus inicios la promesa y la esperanza de ser una filosofía antropológica: el fracaso de la filosofía moderna ha traído la pérdida de la esperanza de alcanzar filosóficamente un saber adecuado acerca del hombre.

Más aún, entendida históricamente, hay mucho de verdad en la afirmación de que la metafísica es violenta. Lo fue para los antiguos, que la redujeron primero a un mínimo (estoicos y epicúreos) y llegaron, luego, a negarla (escepticos), precisamente porque el hombre se encontraba violento concebido como mera parte de la naturaleza. Esa misma violencia la

¹⁹⁸ Las trato como enunciados, porque caben enunciados sin sentido, pero no intelecciones sin sentido. En realidad, esos enunciados no llegan a ser verdaderas intelecciones. El enunciado «no hay verdad» pretende que sea verdad su contenido, de ahí que no se sepa qué quiere decir. En cuanto al enunciado «la práctica es independiente de la teoría», es él mismo un enunciado teórico que pretende tener valor en la práctica, o sea, que muestra la no independencia de la práctica.

experimentaron los medievales cuando descubrieron la Física aristotélica y tropezaron de nuevo con la dificultad de encajar al hombre y a la fe cristiana dentro de la naturaleza mundana, lo que les indujo a adoptar la tremenda postura ocamista (aún más violenta para el hombre). Una violencia semejante la sentimos hoy los filósofos ante la metafísica racionalista y la metafísica sistemática modernas. Pero precisemos: la metafísica ha sido en todos los casos violenta *para el hombre*, es decir, cuando pretende abarcar al hombre, pero no en sí misma, es decir, no como intelección del mundo. La libertad humana no puede ser entendida congruentemente en términos de fundamentación (mundana): ni es fundada ni es fundamento, sino que está destinada. El hombre guarda una relación intrínseca con el futuro que lo emancipa de la absoluta anterioridad del fundamento. Este orden humano es violado por el enfoque principal de la metafísica, cuando pretende incluir dentro de sus límites al hombre.

A nuestra altura histórica, o sea, después de las dos grandes crisis que ha experimentado la filosofía a lo largo de su historia justamente al final de cada una de sus grandes etapas (antigua, medieval) y en plena crisis de su más reciente desarrollo (la modernidad), es conveniente extraer la lección teórica que ellas nos suministran, es decir: evitar entender al hombre en términos de metafísica. No se trata de declarar acabada la metafísica, sino de restringirla al conocimiento del ser y de la esencia del mundo. Tampoco se trata de desesperar de la filosofía en lo tocante al hombre, sino de abrir una nueva vía para afrontar el estudio del hombre con independencia del estudio del mundo, pues el hombre está violento cuando se lo considera como mera parte del mundo (pensamiento antiguo), cuando se lo trata en simetría con el fundamento mundano (pensamiento moderno) y cuando se lo separa (ateísmo) u opone a su destino eterno (Ockham).

La tarea pendiente es, pues, desarrollar una antropología trascendental¹⁹⁹, o sea, radicalmente independiente de la metafísica, o por decirlo con otros términos: una meta-antropología. Sin rechazar los hallazgos de las filosofías anteriores, eliminaríamos con ello los impedimentos y limitaciones que se oponen a su prosecución ilimitada. La violencia teórica experimentada histórico-filosóficamente contra el hombre desaparecería, al mismo tiempo que llevaríamos a su cumplimiento las aspiraciones y deseos más constantes de la modernidad, que giraron desde sus inicios en torno a la obtención de un saber filosófico sobre el hombre. De esta manera, además, dejaríamos de estar referidos a la modernidad como su momento crítico (posmodernidad), para ir efectivamente más allá de ella y abrir una época filosófica nueva, la filosofía del futuro.

¹⁹⁹ Esa tarea fue propuesta por mi maestro Leonardo Polo (cfr. *El acceso al ser*, Pamplona, 1964, 357 y 381-2) y ha sido desarrollada todavía sólo parcialmente en escritos posteriores. Por mi parte, la vía hacia una antropología trascendental queda abierta, según he esbozado en el capítulo II, por una filosofía donal.

NOTA CONCLUSIVA:

CIENCIA Y METAFÍSICA

La ciencia y la metafísica antiguo-medievales fueron siempre de la mano hasta que se planteó en el siglo XIII el problema de la asimilación cristiana de la Física aristotélica, que ha sido descrito en el primer capítulo de este libro. La metafísica, tras un lúcido enfoque inicial, entró inmediatamente en crisis, al reaccionar con prisa y expeditivamente ante la gravedad de la inclusión del hombre y su inteligencia en el orbe de lo meramente físico, así como ante la inconveniencia de que el primer principio lo fuera sólo del movimiento accidental de las cosas. En cambio, la ciencia poniéndose a la zaga de la técnica, comenzó a distanciarse lentamente de los planteamientos metafísicos, hasta atreverse por diversos caminos a intentar la fundación de un saber independiente de la Física aristotélica. Sus innegables y sugestivos avances sirvieron de estímulo y ejemplo a los primeros pasos firmes de la metafísica cartesiana, que pretendió ser - como el de la ciencia moderna- un saber de evidencias, a prueba de los desafíos teóricos con que se había cerrado la metafísica medieval en su capítulo ocamista. Desde entonces y durante el curso del filosofar moderno la ciencia y metafísica modernas volvieron a caminar juntas y estrecharon cada vez más su relación hasta llegar a los sistemas absolutos del idealismo alemán. Sólo en el siglo pasado ese feliz acuerdo empezó a desbaratarse, al entrar en crisis el pensamiento metafísico moderno. Se produjo entonces lo que nuestro Ortega y Gasset llamó el «terrorismo de los laboratorios»²⁰⁰.

²⁰⁰ ¿Qué es filosofía?, lección 2.

El progreso del saber científico frente a la crisis del metafísico no sólo dio alas a la idea de que la ciencia es el único saber seguro, sino que impuso como toda posible tarea filosófica la de proponer los fundamentos lógicos de las ciencias. La opinión que se tenía –y que aún hoy día muchos comparten- no era sólo la de que las ciencias hacen innecesaria toda metafísica, sino incluso la de que la excluyen del orbe del saber y la relegan al de la opinión y el sentimiento.

Pero a principios del siglo XX la ciencia moderna entró también ella en crisis: crisis de fundamentos, crisis de consistencia, crisis de discursividad, tal como ha resumido sugerentemente mi maestro, Leonardo Polo²⁰¹. Podría parecer entonces que la ciencia y metafísica modernas están corriendo en nuestros días una misma suerte. Sin embargo, no es así. Aunque la crisis de la ciencia es grave -tanto que muchos científicos renuncian hoy a considerar a la ciencia como un conocimiento de lo real y la reducen a un conjunto de reglas útiles para la práctica²⁰²-, algunos científicos están replanteando de modo tan radical sus supuestos que lo que pudo haber sido una crisis de extinción teórica se ha convertido en una crisis de crecimiento, mientras que la metafísica moderna, por el contrario, está quedando reducida a las cenizas filosóficas de meros planteamientos filológicos, de la misma índole, por cierto, que los que dieron inicio a la crisis y desaparición de la filosofía medieval.

El mérito de la renovación científica actual corre a cargo de los teóricos cuánticos. Resumiré brevemente los méritos que considero más relevantes de sus aportaciones, sin atender a sus preferencias ni a los detalles históricos. En mi orden de consideraciones, el primer mérito de los físicos cuánticos reside en haber sometido a examen radical el método científico moderno: el método experimental clásico, basado necesariamente en instrumentos macrofísicos (observables por nuestros sentidos), no sólo es demasiado tosco para el mundo microfísico, sino que inmuta la situación real del mismo, haciendo imposible su conocimiento directo. De esta sencilla observación deriva, como segundo mérito, una creciente estima de la teoría sobre la práctica, estima que invierte la valoración usual de ambas en la ciencia moderna: si para la ciencia moderna la teoría era mera elaboración de hipótesis que sólo adquirirían valor al ser sometidas a la demostración experimental, para la Física cuántica la teoría matemática posee valor cognoscitivo real, mientras que los experimentos prácticos son apoyos orientativos para la especulación físico-matemática. Paralelamente, la Física cuántica -como tercer mérito- se aleja del terreno de los sentidos y de la imaginación, posibilitando el conocimiento conceptual del mundo; el saber sobre la física va abandonando el reino de la representación y acercándose a la cosmología filosófica. Sin tener muy clara la divisoria entre objeto y representación, algunos físicos

²⁰¹ Cfr. *¿Quién es el hombre?*, Madrid, 1994, 28 ss.

²⁰² Cfr. B. d'Espagnat, *o.c.*, 28 ss; 124-125.

cuánticos han intuído que sus formulaciones apuntan incluso a un conocimiento inobjetivo de la realidad mundana²⁰³.

Por un lado, el incremento de saber sobre el mundo, no ya en datos, sino en intelección, proporcionado por la Física cuántica supera y completa tan sobradamente -según el testimonio de los expertos- al de la Física clásica moderna, que no cabe dudar del acierto de la renovación emprendida. Por otro, la radicalidad de sus planteamientos ha abierto para los filósofos la posibilidad de reanudar un intercambio fecundo con la ciencia.

Quien haya leído este libro caerá en la cuenta de que también la Física cuántica parece presentar ciertas dificultades a la metafísica, y especialmente a las propuestas hechas por mí en los capítulos precedentes. En concreto, la opinión de grandes teóricos cuánticos, como Planck, Heisenberg, Bohr, Jordan etc., en contra del principio de causalidad parece arruinar uno de los pilares de toda metafísica. Sin embargo, una consideración detenida de dicho rechazo al principio de causalidad descubre pronto que la causalidad a que se refieren los físicos cuánticos es la idea que de ella propusieron Hume y Kant, a saber la de una conexión necesaria entre un antes y un después²⁰⁴. Es lógico que quienes han descubierto el principio de indeterminación en el mundo microfísico no estén dispuestos a aceptar la idea de una conexión necesaria y determinante entre una situación previa de la materia física y la siguiente. Pero, además, es que ellos han descubierto que el presupuesto básico de toda la ciencia empírica clásica es falso: el mundo microfísico no está absolutamente predeterminado, sus leyes no son unívocas, sino probables. La ciencia y, en algunos casos, la metafísica modernas se han formado una idea de la causalidad a prueba de los sentidos y de la imaginación, a saber: como unas causalidades eficiente y material fundidas. Tal conjunción ha dado lugar a una inevitable concepción determinista. Es un mérito incuestionable de los físicos cuánticos haber sido tan fieles a los datos del mundo físico que hayan sido capaces de desafiar prejuicios tan arraigados y tan avalados por los sentidos. Sin embargo, lo que estos talentos no supieron ni suelen saber es que entre algunos denostados físicos antiguos y medievales se habían concebido causas no determinantes, antes bien compatibles con la indeterminación o el azar²⁰⁵. Concretamente, la Física aristotélica puso como más alto tipo de causalidad, la causalidad final, que es perfectamente compatible con el azar gracias a que, aun siendo la más alta, no es la única causalidad real, ni siquiera la primera en el orden del tiempo. Al

²⁰³ P. Jordan, *El hombre de ciencia ante el problema religioso*, trad. D. Romero, Madrid, 1972, 263. También B. d'Espagnat, aunque se debata en problemas que le sobrepasan (como científico que no alcanza a filosofar de lleno), sugiere con su distinción entre realismo próximo y lejano, así como con su propuesta de lo real velado, el conocimiento de una realidad inobjetiva, *o.c.*, 124 ss.

²⁰⁴ Cfr. W. Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, trad. por G. Ferraté, Barcelona, 1976, 27 ss.; *Diálogos sobre la Física atómica*, trad. por W. Strobl y L. Pelayo, Madrid, 1972, 146 ss.; N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, trad. par E. Bauer et R. Omnes, Gauthier-Villars, 1972, 7, 25.

²⁰⁵ Aristóteles, *Phys.* II, 4, 195 b 31 ss.

descubrir una pluralidad causal mutuamente concurrente en los procesos físicos y sólo ordenada desde una causalidad final, cabe que se den realmente diferentes ajustes entre ellas e, incluso, desajustes relativos que abren la posibilidad de lo indeterminado. En rigor, pues, para un filósofo sin prejuicios el descubrimiento de la indeterminación física puede ser la confirmación de la vigencia de la causalidad final. Pero precisamente ésa fue la causalidad que primero y más unánimemente rechazaron los físicos modernos, por asociarla a la idea de Dios, es decir, a la idea de una voluntad libre y de un entendimiento en acto, mezclando el dios aristotélico con el cristiano. Cosa que sigue ocurriendo hoy día incluso entre los físicos cuánticos, quienes creen ver en Demócrito o en Espinosa a sus más cercanos predecesores. A pesar de los claros reclamos de la biología en favor de la causalidad final, los hombres de ciencia piensan que toda causa final es inseparable de una inteligencia en acto y de una voluntad libre²⁰⁶. En páginas anteriores procuré presentar una concepción estrictamente física de la causalidad final, sin antropomorfismos, pero compatible con el azar o la indeterminación; me complacería haber conseguido por lo menos disociar la noción de causalidad final respecto de la de fin subjetivo. Quien pueda hacer esa disociación podrá entender que la negativa de los cuánticos respecto de la causalidad afecta a la noción moderna de la misma, pero no a toda causalidad²⁰⁷.

Por otra parte, los más perspicaces de los físicos cuánticos no niegan por completo la causalidad, sino que la reservan para el mundo macrofísico, a fin de resolver objeciones de incongruencia, como la defendida por M. Hartmann, según la cual los físicos cuánticos tienen que admitir la causalidad como real para poder negarla²⁰⁸. Pese a tales defensas, es obvio para un filósofo que dichos físicos siguen estableciendo una clara dependencia del mundo macrofísico respecto del microfísico, sin la cual, por lo demás, el valor informativo de sus experimentos quedaría sin base alguna para ellos. Pero, curiosamente, ese nexo causal no tiene correlato aparente en sus teorías, que más bien niegan expresamente toda causalidad. Es cierto que no se les puede exigir a los físicos una congruencia filosófica en sus planteamientos, pero sí se les puede ayudar a expresar con mayor corrección filosófica lo que verdaderamente quieren decir. Por ejemplo, la distinción entre el mundo microfísico y el macrofísico no tiene por qué basarse en la ausencia de causalidad en el uno y su presencia en el otro, sino más bien en la ausencia de causalidad *eficiente* (pero no de la material y formal) en el uno y su presencia en el otro. La noción

²⁰⁶ N. Bohr que tan sensible se muestra a los datos finalistas de la biología, no sabe encontrarles otro acomodo que el de una explicación subjetiva: hay una disparidad de datos que nacen de la intervención del observador o cognoscente, cfr. o. c., 13-15, 27-31; 143-156.

²⁰⁷ La Física cuántica no sólo arruina la *representación* del mundo aristotélica —en lo que concuerda acertadamente con el objetivo de toda la ciencia moderna—, sino también la pretensión de identidad entre realidad y representación, característica de ésta última. De este modo, lo no representativo de la Física de Aristóteles, es decir, su teoría causal vuelve a recuperar interés por encima de las pretensiones de la ciencia moderna. Véanse al respecto las pertinentes indicaciones de la obra de J.M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, 1996, así como las dos partes del tomo IV *del Curso de Teoría del conocimiento* de L. Polo, Pamplona, 1994 y 1996.

²⁰⁸ Cfr. P. Jordan, o.c., 261 ss., en especial 266.

de causa vulgar o científica propuesta por mí en el capítulo II de esta obra, a saber: como influir-en y ser influído-por, es válida por igual para los dos órdenes (micro y macro) físicos. Si se entiende debidamente esta noción, en vez de una contraposición tan tajante entre aquellos mundos, resulta posible una pluralidad de combinaciones causales diferentes, que sirven de base para una pluralidad de órdenes de realidad física, compatibles, concausantes y diferentes en sus propiedades reales, y, en consecuencia, resulta posible un principio de causalidad no unilateral ni excluyente.

De este modo, la acertada negación por los físicos cuánticos del determinismo absoluto, propio de la ciencia moderna, puede ser entendida como una negativa al reduccionismo: los órdenes de la micro- y macrofísicas²⁰⁹ no se reducen entre sí, lo inferior no determina unívocamente a lo superior, y lo superior no anula a lo inferior, antes bien ambos son igualmente reales y concurrentes a la unidad del universo físico, bajo la causalidad hegemónica de la causa final, que no excluye a ninguno, sino que los tensa hacia la perfección del movimiento o ser del mundo.

Si la filosofía actual realizara una hazaña semejante a la de la Física cuántica, esto es, si sometiera a examen sus prejuicios metódicos y temáticos de modo tan radical como aquélla, podría superar su insostenible situación de desorientación y recuperar la primacía -que no exclusividad- de la teoría sobre la práctica, dando vida de nuevo a la metafísica, sin que hubiera de renunciar por ello a la inspiración originaria de la modernidad, que, como se vio en el capítulo anterior, tiene en su punto de mira destacar la antropología.

²⁰⁹ Esto no significa que la macrofísica sea del dominio exclusivo de los datos sensibles, pero tampoco que hayan de ser excluidas las experiencias sensibles debidamente contrastadas, incluidos los experimentos como método científico de apoyo a la teoría.

Índice de autores y materias

- Ab alio*, 92
- Acción, 25, 30, 31, 32, 33, 54, 57, 65, 66, 67, 74, 81, 82, 83, 90, 91, 92, 98, 99, 100, 112
inmanente (*praxis*), 29, 54, 67, 81-83
transitiva, 33, 81-83
creadora, 74, 78, 82, 91, 99-100
actio in distans, 31, 32
agere, actio, 15, 83, 92
- Acción-Pasión, 32, 33, 81-83, 92
actio est in passo, 92
acción-reacción, 32, 33, 36
Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, 32, 33, 92.
Véase Recibir
- Acto, 30, 35, 43, 44, 45, 47, 48, 53, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 82, 85, 90-96, 101, 112
acto creado, 85, 91, 96, 97, 99
acto creador, 78, 82, 85, 88, 94, 103
acto donal, 92-93 Véase Dar.
acto de la voluntad 56
acto de la imaginación, 56
acto del entendimiento, 103, 106
acto potencial, 43-50, 53, 87, 91-99. Véase Movimiento puro o trascendental. Véase Fieri.
Véase Comienzo. Véase Persistencia
acto puro o perfecto, 23, 66, 75, 81, 85, 87
actus est prior potentiae, 95
- Adorno, 117, 118
Agnosticismo, 15, 17, 21
Agustín, 17, 23, 29, 64, 116
Alberto Magno, 11, 76
- Alteridad, o lo «otro», 103
tautológica 75, 76
materia informe 34
personal trascendente 117, 118
personal intelectual 102, 103. Véase Diferencia.
- Análisis
real, 50-53, 87, 94. Véase Esencia (del mundo).
método analítico. Véase Método
- Anaxágoras, 34, 75
Anaximandro, 33, 75
- Antropología, 26, 69, 116 ss, 120-122, 127
separación de la metafísica, 26, 69, 103-107, 120
trascendental, 26, 69, 122
- Aristóteles, 9-12, 15, 17, 23, 24, 29, 35-38, 43-45, 52, 78, 81, 95, 97, 104, 112, 117, 118, 121, 122, 123, 125-126
- Arqueología del saber, 104
Aspect (Experimento de), 31
Ataraxía, 120
Ateísmo, 11, 20, 21, 122
Autonomía, 88, 93, 99-100
Averroes, 9
Averroísmo latino, 24, 27. Véase, Sigerio de Bravante
Avicena, 76
Azar (contingencia, indeterminación) 33, 34, 38, 63, 125-126
- Bacon, F., 13, 110
Barco, J.L. del, 103
Berkeley, 14, 15

- Bloch, E., 104
Bohr, N., 125, 126
- Causar, 7, 29-30, 39, 45, 49, 52, 54
55, 58, 66, 69, 83
- Causa (causalidad), 17, 21, 29, 30-54,
56-59, 62-65, 68, 76, 80-81, 83, 97,
103, 109, 114, 125-126. Véase
Concausalidad
vinculación causa-efecto, 30-31,
80-81, 125
sentidos predicamentales:
vulgar y científico, 30-36, 48,
56, 126
aristotélico, 36-38, 59, 125-126
la *causa sui*, 38-40, 42, 48, 53, 54,
73, 76, 116
sentido trascendente o puro, o
principio de causalidad, 40-54, 81,
83, 125-126. Véase Principios
nemo dat quod non habet, 65, 83
ex nihilo nihil fit, 80
«todo cuanto es tiene causa», 81
otros sentidos 29, 81, 125
- Causas:
final, 35, 37, 38, 44, 51, 57, 95,
96, 100, 125-127
eficiente, 30, 35-37, 43, 44, 51,
57, 59, 76, 100, 115, 125-126
formal, 35-37, 51, 56, 57, 59, 60,
61, 65, 67, 73, 76, 79, 80, 101,
126
material, 34-37, 44, 51, 57, 60,
67, 73, 78, 79, 81, 82, 95, 100,
101, 115, 125, 126
- Ciencia, 8, 43
antiguo-medieval, 33, 35, 123
clásica moderna, 13, 14, 24-25, 30,
32-35, 110-111, 113, 123-124, 127
actual, 33, 43, 124-127
crisis. Véase Crisis de la Ciencia
moderna
renovación de la ciencia actual,
124-127
- Cicerón, 40
Clauberg, 14
Comienzo, comenzar, 17, 30, 42, 45-
48, 53, 54, 57, 63, 64, 76, 96
Concausalidad, 37, 38, 42, 43, 48-53,
56, 59, 64, 75. Véase Esencia del
mundo, Redundancia, Fecundidad.
- tetra(con)causalidad o concausali-
dad total, 38, 44, 51-53, 57, 81
concausalidades parciales, 31, 33,
35, 40, 52-53, 56-57, 59, 64, 80-
81, 96, 97. Véase Efectividad,
- Efecto.
- Comienzo, 17, 42, 45-48, 53, 54, 57,
63, 64, 76, 96. Véase Fieri, Per-
sistencia, Movimiento puro
- Congruencia, congruente (incon-
gruente), 7, 8, 15, 23, 38, 42, 46, 48,
52, 64, 65, 67, 72, 80, 91, 102, 106,
107, 116, 117, 119, 120, 122, 126,
127
- Conocimiento 14, 15, 16, 21, 25, 42,
44, 54, 75, 80, 83, 103, 104-106,
110, 116, 119, 122, 124
objetivo, 14-16, 22, 23, 104
inobjetivo o trascendente, 12, 124.
Véase Método, Trascendental
- Conservación, 61, 100, 113
- Creación, 19, 24, 74, 78-80, 82-85,
87, 91, 92, 100, 121
a parte Dei, 74, 78, 84, 85
creación como causación, 80-82
creación como donación, 80-84
a parte creaturae, 79, 82, 85. Véase Diferencia
real, Acto potencial
creación primera. Véase, criatura primera
creación segunda, 98. Véase criatura segunda
creación tercera. Véase criatura tercera
- Criatura, 15, 20, 21, 22, 24, 25, 26,
73, 74, 75, 77-80, 82-92, 94, 95,
97-103, 106. Véase Inidentidad,
Diferencia real.
Criatura primera, 83, 85, 95, 96,
100. Véase Movimiento puro,
Acto potencial.
Criatura segunda, 84, 98-100
Criatura tercera, 99, 100
- Crisis, 11, 12, 26, 122, 124
de la metafísica medieval, 11-27,
107, 121, 122
de la metafísica moderna, 103-107, 123-124
de la ciencia moderna 111, 124
- Dar, donar, donación, 7, 8, 24, 29, 30,
62-69, 80, 83-85, 88, 92, 98-99, 104
dar dones, dar de sí, 50, 84, 85, 96.
Véase Esencia, Fecundidad
dar el dar, 50, 65, 67, 84, 88, 99.
Véase dar perfecto. Recibir.
dar es darse, 50, 65
libertad es dar, 104
ser es dar, 84
dar perfecto o puro, 65-69, 92.
Véase Acto puro, Perfección,
Poder máximo, Dios
- Deleuze, G., 106

- Demócrito, 34, 126
- Descartes, 13, 18, 41, 59, 76, 111, 123
- D'Espagnat, B., 31, 52, 124
- Dependencia, 33, 37, 47, 88, 89, 92, 93, 99, 100-101, 121, 126
de Dios, 88-89, 92-93, 99-101.
Véase Autonomía, Libertad
- Destino, 24, 57, 58, 60, 61, 67, 68-69, 71, 91, 104, 111, 113-115, 121-122.
Véase Fin, Futuro
- Determinación, 14, 30, 64, 86
autodeterminación, 104
predeterminación, 62
- Determinismo, 127
- Diferencia, diferencial, diferencia-
ción, 15, 19, 25, 32-37, 40-42, 44,
48-51, 53-57, 67, 74-80, 82, 85, 88,
90-94, 96-107, 117. Véase
- Identidad, Filosofía de la diferen-
cia.
diferencia real (pura) ser-esencia,
15, 48-51, 53, 73-103, 106, 117.
Véase Inidentidad, Criatura,
Distinción real.
diferencia antes-después, 33, 88-89,
96, 125..
- Dios (divinidad, divino), 7, 12, 14,
16-26, 27, 29, 37-38, 42, 44, 46, 49,
53, 60, 64, 66, 68-69, 72, 73, 74,-
79, 81, 83-84, 88-93, 96-101, 103,
106, 110, 113-114, 116, 119, 121,
126. Véase Identidad, Acto puro,
Dar puro, Perfección, Omni-
potencia
Temor de Dios, 21-23
- Distinción 7, 14, 32, 34, 37, 42, 43,
124, 126.
*secundum rem absolutam/
relativam* 72-73
real ser-esencia, 7, 8, 15, 72-77,
82, 85-87, 88, 90-91, 100-102,
117. Véase Diferencia real
- Don, donal, 27, 29, 30, 49-51, 60, 62-69, 80, 83-
85, 88, 89, 92-96, 98-100, 122
don básico, 62-67, 84
dones superiores, 64-65, 67, 84
don puro o perfecto, 68-69
don imperfecto, 68-69
el don es gratuito, 62-64, 83
el don es activo, 64-66
el don se hace al dar, 65, 83
Obsequio, 27, 29, 62, 64, 68, 83.
- Donar. Véase Dar
- D'Ors, A. 107
- Duns Escoto, 13, 18, 19
- Ecología, 22, 27, 111, 115
- Efectividad, efectivo, 35-37, 39, 40,
42, 54, 56-61, 75, 80, 96. Véase
Concausalidades parciales
- Efecto, 31-35, 37, 38-45, 49, 50, 55,
58, 59, 74, 76, 80-81, 83, 85, 87,
92. Véase Concausalidades parcia-
les
- Emancipación, 111-114, 122
- Empirismo, 15, 16, 87
- Entropía, 34, 59-61, 85. Véase Gasto
- Epicúreos, 17
- Esencia, esencial, 7, 15, 17-20, 32,
38, 49, 50, 53, 57, 63-64, 69, 72-74,
76, 81, 83, 85-102, 110, 112, 113,
122

diferencia real con el ser, 72-74, 76,
85-102
esencia de Dios, 17-20, 73, 81, 113.
Véase Dar puro
esencia del mundo, 49, 50, 53, 57, 63-64,
122. Véase Principio de causalidad, Concausa-
lidad, Fecundidad, Redundar
esse essentiae, 15, 73
habens esse, 90, 91, 94, 98
- Espinosa, 14, 15, 18-20, 38, 40-42,
53, 59, 73, 75, 76, 81, 97, 106, 112,
116, 118, 126
- Espontaneidad, espontáneo 57-59,
61-62
- Esse*. Véase Ser, Esencia
- Estoicos, 17, 121
- Falgueras, I., 15, 42, 57, 111
- Fe, 10, 11, 22, 23-25, 27, 57, 122
- Fecundidad, 49-50, 53, 67, 83, 87-88,
93. Véase Redundancia
- Fichte, 14, 20, 25, 30, 48, 59, 75, 118
- Fieri, 45-48, 82
- Filosofía (filósofos), 7, 8, 10, 11, 13,
16, 20, 25, 26, 27, 29, 30, 69, 71,
75, 76, 80, 102, 103, 104, 106, 107,
109, 111, 112, 113, 116, 117, 119,
120, 121, 122, 124, 125. Véase
- Metafísica
primera, 11, 13, 69, 72
de la acción, 25, 30
de la diferencia, 103-107
del dar, 69, 122
cristiana, 25, 27
antigua (pagana, griega), 17, 24, 29
medieval, 10, 11, 17, 29, 76, 121, 122, 124
moderna, 13, 22, 25, 30, 75, 104, 111, 113,
118, 121, 122
actual, 75, 76, 103-107, 122, 127

- Filología (filológico), 9, 10, 102, 119, 120, 124. Véase Lenguaje, Hermenéutica
- Fin, 17, 37, 58, 61, 76, 126. Véase Destino, Futuro a distinguir de la causa final, 57, 126
- Finitud (finito), 14, 18-22, 26, 67, 75, 76, 103, 112, 117
- Física (ciencia), 25, 33, 34, 35, 36, aristotélica, 9, 24, 32, 36, 122, 123, 126 moderna, 24-25, 32, 34, 110, 113, 125, 126 cuántica, 124-127
- Física (realidad), 13, 23, 31, 34, 35, 36, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 74, 112, 115, 124, 126, 127. macrofísica, 127 microfísica, 127
- Foucault, 104
- Fundamento, fundamental, fundar, 22, 30, 31, 38, 53, 59, 64, 73, 77, 79, 101, 104, 105, 111, 120, 122, 123, 124 don fundamental. Véase Don básico
- Futuro, 12, 24, 26, 104, 105, 121, 122
- Galileo, 110
- Gasto, 19, 48, 49, 60, 61, 66, 67, 69.
- Giordano Bruno, 18
- Gorgias, 75
- Gramática, 9, 77
- Hacer, 13, 15, 30, 48, 54, 68, 83, 84, 85, 88, 92, 97, 98, 118. Véase Acción, Obrar diferencia ser-hacer, 85, 96 identidad con el ser, 85, 88 Hacedor, 99 hacer suyo, 23, 30, 68, 84. Véase Recibir hacer humano. Véase Producción, Don, Pragmatismo en relación al don, 62, 63, 65, 66, 68, 83
- Hartmann, M., 126
- Hecho(s), 35, 56. Véase Efectividad No hay hechos, sino interpretaciones, 107
- Hegel, 14, 15, 20, 25, 46, 48, 75, 76, 103, 104, 105, 112, 118
- Heidegger, 75, 76, 77, 103, 104, 117
- Heisenberg, W., 125
- Hermenéutica, 105, 106, 120
- Hobbes, 14, 15
- Hombre, 7, 9, 10, 11, 16, 21-27, 38, 52-61, 62-69, 80, 84, 99, 100, 101, 103-107, 108-123. Véase Antropología, Producción, Dar, Hacer, Destino, Verdad dignidad, 21-24, 113 autotranscendimiento, 68, 104 habitación, 57, 60 pesimismo antropológico, 114
- Hume, 15, 30, 31, 125
- Idealismo alemán, 21, 81, 123
- Identidad, 38, 40, 75-80, 84, 85, 87-90, 97, 98, 100-103, 105-107. Véase Dios, Acto puro, Dar puro
- Imperfección, 20, 21, 44, 66, 94, 98
- Independencia (independiente), 11, 38, 40, 43, 78, 87, 92, 98, 99, 100, 101, 107, 118, 120-123
- Indeterminación. Véase Azar; Principio
- Inercia, 59
- Infinito, 14, 17-22, 26, 40, 41, 42, 66-68, 90, 99, 100, 101 Infinito negativo, 17, 18, 21, 67 Infinito positivo, 18, 19, 21, 67
- Influir-en y ser influido-por, influjo, influencia, 30, 31, 33, 35, 36, 40, 54, 83, 96, 127. Véase Causa, Efectividad.
- Inidentidad (inidéntico), 75, 77, 79, 85, 87-90, 93, 94, 96-98, 102. Véase Diferencia real
- Jacobi, 25
- Jordan, P., 125, 126
- Kant, 13, 14, 15, 21, 25, 30, 31, 41, 55, 105, 118, 125
- Kierkegaard, 25
- Knittermeyer, H., 13, 14
- Leibniz, 18, 19, 21, 25, 41, 60, 81, 100, 106, 117
- Lenguaje, 14, 54, 77, 119
- Lévinas, 103, 117
- Libertad, 24, 26, 30, 58, 67, 69, 83, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 112, 115, 122
- Lo "otro". Véase Alteridad
- Lógica (lógico), 13, 16, 22, 40, 41, 49, 53, 59, 71-72, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 103, 105, 106, 107, 116, 121, 124 logos, 119 logicismo, 24, 103, 105-107
- Magia, 58
- Malebranche, 18, 19, 21, 25, 81
- Martin, G., 13
- Marx, K., (marxismo), 60, 111
- Mauss, M., 67

- Mediación, 34, 39, 41, 59, 69, 74, 78, 79, 102
- Meta-antropología, 122. *Véase* Antropología (trascendental)
- Metafísica, 7, 8, 11-17, 21, 22-27, 30, 46, 69, 73, 75, 76, 85, 92, 95-96, 103-107, 109, 110, 113, 116-125, 127
- mal metafísico, 19. *Véase* Imperfección
- optimismo/pesimismo metafísico, 19
- crisis. *Véase* Crisis de la metafísica
- renovación, 7, 30, 69
- Método, 26, 27, 33, 105, 110, 111, 113, 121
- analítico-experimental, 16, 31, 110, 111, 113, 117, 124
- congruencial o donal (abandono del límite), 27, 47, 121. *Véase* Congruencia, Conocimiento inobjetivo.
- pragmático, 105
- reflexivo, 46, 47, 71, 78, 102-104, 111, 113
- Movimiento, 34, 35, 43, 45, 59
- imperfecto, cambio o kinesis, 29, 35-38, 43, 44, 49, 82, 123
- perfecto, puro o trascendental, 36, 37, 43-50, 53, 54, 63, 87-89, 97, 127. *Véase* Acto potencial, Comienzo, Fieri, Ser
- Modernidad, moderno(s), 13-16, 18, 22, 24-27, 29, 30, 32, 69, 75, 76, 81, 83, 103-107, 109-115, 117, 118, 122-127
- Mundo (físico), 19, 26, 37, 46, 56-58, 60, 61, 69, 78, 83, 100, 101, 107, 110, 111, 115, 122, 124-127
- esencia del mundo, 7, 49, 50, 53, 57, 63, 64, 122. *Véase* Esencia, Redundancia, Concausalidad, Fecundidad.
- ser del mundo, 46-53, 57, 63-69, 84, 88, 89, 94, 97, 99, 101, 117, 122, 127
- grandeza, 63
- Nada, 74. *Véase* Creación
- Necesidad, necesario,
- de la naturaleza, 38, 62, 63, 64, 76, 82
- de la libertad, 58, 60, 62, 64, 66, 83, 84
- todo es necesario, 16 en nota
- Nicolás de Cusa, 18, 81, 94
- Nietzsche, 106-107, 117
- Neoplatónicos, 17, 34, 49, 75, 76, 78
- Objetividad, objeto, orden objetivo, objetivar, 13-17, 21-26, 30, 41, 46, 47, 48, 52, 75, 76, 104, 112, 115, 117, 118, 125
- "todo cuanto es es objeto", 17
- Obrar (obras),
- de Dios, 19
- de Cristo, 57
- del hombre, 53, 59, 71, 104, 105, 114, 115, 120
- del mundo, 48, 64
- operari sequitur esse*, 13, 85
- Ockham, ocamismo, ocamista, 13, 24, 25, 81, 83, 86, 106, 113, 114, 117, 121, 122, 123
- Omnipotencia, 24, 81, 83, 113. *Véase* Dios, Poder.
- Ortega y Gasset, 110, 123
- Panteísmo, 17, 21
- Parménides, 75
- Pascal, 18, 19
- Perfección, 17, 19, 20, 26, 44, 45, 50, 51, 65-67, 69, 94, 95, 98, 99, 127. *Véase* Principio
- absoluta, 26
- relativa, 26, 89, 98, 99
- accidental, 45
- Perfeccionar, perfeccionamiento, perfeccionable, 57, 58, 61, 63, 67, 94, 97-99
- Perfecto, 19, 24, 26, 27, 37, 43, 44, 66-69, 76, 83, 88, 89, 101
- Persistencia, 46-47, 52-53, 63, 74, 88-89, 95-96
- Planck, M., 125
- Platón, 17, 23, 35, 75, 76
- Pitagóricos, 17
- Poder, 17, 18, 19, 21, 22, 57, 59, 66, 67, 76, 88, 100, 101, 104, 107, 110, 112-113, 115, 117. *Véase* Dar (poder máximo), Potencia, Omnipotencia
- Polo, L., 35, 45, 46, 74, 97, 120, 122, 124, 126
- Posada, J.M., 126
- Posibilidad, posible, 19, 41, 55, 56, 61, 64, 66, 68, 69, 76, 80, 86, 91, 94, 99, 100, 106-107, 126. *Véase* Producir.
- todo es posible, 16 en nota
- todo es imposible, 106
- Posmodernidad, Posmodernos, 22, 75, 103, 107, 116-118, 120-122

- Potencia, potencial, potencialidad, 17, 43-53, 64, 67, 68, 73, 74, 76, 79, 80, 82, 84, 86, 87, 91-99, 101, 102
- activa (dynamis), 43, 44, 47, 48, 50-54, 56, 64, 82, 86, 89, 93-96, 99.. Véase Esencia
- obediencial, 93, 94, 99
- pasiva, 43, 44, 86, 99. Véase Perfeccionamiento.
- potenciar, potenciación, 56, 57, 119
- Pragmatismo, 119
- Predicamentos, predicamental, 12, 13, 15, 52, 53, 57, 59, 64, 96, 117
- Principio (*arché*), 11, 12, 13, 30-37, 40, 41, 42, 43, 49, 53, 59, 65, 73, 74, 75, 78, 81, 82, 83, 85, 87, 90-96, 101, 104, 105, 106, 107, 112, 113, 119, 120, 122, 123
- primeros principios, 12, 13, 41, 44, 47, 49, 53, 60, 75, 81, 123
- constitutivos, 73, 75
- reales:
- de causalidad, 30, 40, 41, 44, 47-49, 53, 54, 81, 83, 125. Véase Esencia
 - de identidad, 40, 83. Véase Identidad
 - de no contradicción, 40, 41, 49, 54, 74. Véase Ser creado
 - de indeterminación, 125
 - de entropía, 34
 - de restricción, 92, 95
- lógicos, 40, 41, 76, 106
- de perfección, 19, 60
- de no separabilidad, 31
- de resistencia, 59
- trascendental/trascendente, 53, 81
- Proclo, 17, 18, 34
- Producir, producción, producto, productivo, 7, 8, 29, 30, 54-61, 62, 63, 64, 68, 69, 71, 78, 82, 83, 84, 92, 104-106. Véase Supervivencia, Gasto
- Pseudo-Dionisio, 17
- Racionalismo, 16, 17, 21
- Razón, 11, 15, 17, 20-27, 30, 41, 57, 58, 61, 62, 104, 117, 121. Véase Fe
- Realidad, real. Véase Ser, Acto, Perfección, Distinción, Efectividad, Redundancia.
- realidad predicamental. Véase Predicamentos, Concausalidades parciales
- realidad trascendental. Véase Trascendental(es)
- como resistencia, 59
- Recibir, 25, 64-68, 84, 90, 95, 99
- receptum, 92-95, 99
- recipiens, 82, 92-95, 99
- receptum recipiens, 93, 99
- recipiens receptum, 99
- Reducir, reducción, reduccionismo, 10, 15, 16, 21, 22, 24, 25, 32, 35, 41, 44, 64, 75, 77, 84, 97, 98, 100, 104, 105, 106, 107, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 121, 124, 127
- irreductible, 33, 40, 48, 74, 75, 118
- Redundar, redundancia, 48-54, 63-64, 69, 83, 84, 87-88, 94, 99
- Referencia intrínseca, 67, 87-89, 94, 96, 99, 101-103.
- Relación, 18, 20, 25, 36, 39
- causa-efecto, 30-33, 41, 80, 81
 - diferencia-identidad (intrínseca, real, unilateral), 77-79, 80, 82, 92, 93, 98, 100, 113, 122. Véase Creación, Dependencia, Referencia.
 - donal, 65-67, 68, 100, 103, 116
 - hombre-mundo, 84, 110
 - potencia-acto, 86. Véase Acto, Potencia
 - trascendental, 73, 87
 - esse relationis, 73
- Renan, 10
- Renovación,
- de la metafísica. Véase Metafísica
 - de la ciencia. Véase Ciencia
- Resistencia. Véase Principio, Realidad
- Revelación, revelado, 25, 27, 79, 111, 116, 119
- Riedel, M., 120
- Rorty, R., 118
- Rousseau, 21
- Scheler, 59
- Schelling, 14, 18, 20, 25, 48, 59, 75, 76, 112, 116, 117, 118
- Schulze, 30
- Ser, 13, 15, 16, 18, 22, 23, 25, 38, 41-42, 50-52, 62, 72, 73, 75, 77, 87, 89, 90, 91, 95, 97, 98, 100, 102, 113, 114, 117, 122. Véase Acto, Comienzo, Dios, Perfección, Persistencia, Movimiento puro, Metafísica
- Prima rerum creatarum*, 109
- Ser creado, 77, 80, 88, 89, 90, 93-97. Véase Diferencia, Distinción ser-esencia.
- Ser puro, perfecto, 67, 81, 85, 89, 90, 98, 99. Véase Dios, Identidad
- Ser ser es dar, 84, 85. Véase Dar

-propiedades, 18
 unidad, 50, 51, 53, 54, 85-89
 trascendente(-tal), 12, 13, 50, 8
Véase Trascendental(es)

-distinción:
 nada-ser, 74
 ser-pensar, 75
 ser-ente, 77, 90
 ser-hacer, 85, 98
ab esse/ex esse, 49

Sexto Empírico, 120
 Sigerio de Bravante, 9, 11
 Singular. *Véase* Concausalidades
 parciales
 Sócrates, 23
 Supervivencia, 58, 61. *Véase* Producir

Teoría-Práctica, 25, 110, 118-121, 124, 127
 Tomás de Aquino, 10, 11, 13, 17, 18,
 29, 35, 40, 61, 71-95, 97, 100, 101,
 102, 107, 112, 117, 118, 120
 Transitividad, transitivo, *Véase* Con-
 causalidades parciales

Trascendental(es), 12-16, 22-26, 36,
 40, 45-46, 48, 50, 53, 69, 72-74, 83,
 87, 95, 97-98, 100, 120, 122
 Trascendente, 13, 14, 24, 30, 40-43,
 47-48, 52, 53, 58, 81, 83, 89, 101,
 121
 Unidad, 20, 27, 34, 40, 42, 47, 49-55,
 63, 73, 75-76, 79, 85-89, 91, 93, 94,
 96-97, 99, 100, 102, 103, 111, 113,
 115, 119, 127

Universo (físico), 24, 32, 34, 35, 53,
 59, 61, 63, 87, 97, 99, 100, 101,
 111, 115, 119, 127
 universo de discurso, 119
 universo de universos, 100
 fin último (su contemplación) 61

Vattimo, 109, 118, 119, 120
 Verdad, 9, 10, 11, 14, 18, 22-26, 29,
 38, 59, 61, 67, 72, 80, 104, 106,
 107, 109, 114, 116-121
 doble verdad, 10, 11
 teórica/práctica, 119-121
 lógica/de hecho, 72
 natural/sobrenatural, 116 en nota
 real, 38, 54, 106-107, 119

Voluntad
 humana, 56-57, 105-106, 107, 112
 de Dios, 79, 86, 106, 121, 126. *Vé-
 ase* Ockham, Omnipotencia.
 de poder, 107, 117

Violencia, 109-122
 -práctica, 109-116
 coactiva / moral, 112-115
 reprochable, 116
 lícita, 109, 115-116
 física, 112-115
 -teórica, 109-121
 de la ciencia, 110-111. *Véase*
 Análisis, Método analítico.
 de la metafísica, 109-111, 116-122
 -utopía de la violencia, 110-115

Zubiri, 50

¡Error! Marcador no definido.