

Fragmentos de filosofía

I. ¿DIOS RICO, HOMBRE POBRE?

«Un hombre pobre tiene un Dios rico, un hombre rico tiene un Dios pobre», ha escrito Feuerbach. Para el ateísmo moderno, Dios no es más que una proyección del hombre. Dios es lo que el hombre *todavía no* es. El hombre pone en ese Ideal, que llama Dios, las perfecciones que él desea y de las que carece. El hombre está *alienado*. El progreso del hombre es un proceso de *desalienación* o *ensimismamiento*: tomar para sí, apropiarse las perfecciones de las que se había desposeído. Devolver a su verdadero Sujeto (el hombre) los Predicados (verdad, bondad...) que, por ignorancia, había puesto en un Sujeto ilusorio (Dios). Escribirá Sartre: «Si Dios es todo, el hombre es nada; si el hombre es todo...».

No es verdad. La verdad es todo lo contrario: *el hombre pobre tiene un Dios pobre; sólo el hombre rico tiene un Dios rico*. Sólo el hombre que alcanza toda su talla de hombre será capaz de pensar a Dios en toda su grandeza. La perfección de la criatura (y no su miseria) nos hace comprender la perfección de Dios. Como ha dicho magníficamente M. Zundel: «Un homme rabougri fera toujours de Dieu une idole, indigne de Lui et de nous. Il faut que l'homme atteigne toute sa grandeur, pour que Dieu puisse révéler toute la sienne».

II. PLATÓN, BUDA, NIETZSCHE

Para Platón, este mundo no es el verdadero. Las cosas de este mundo no son *de verdad*, porque son imperfectas y porque cambian. Pero este mundo imperfecto y mudable está señalando la exis-

tencia de otro mundo, el mundo verdadero, el mundo del Ser perfecto y estable.

Buda ve, como Platón, que este mundo, el mundo de la impermanencia, no es verdadero. Pero este mundo no señala nada, no es una *alusión*, sino una *ilusión* (A. Frossard).

Para Platón, la existencia de este mundo imperfecto prueba la existencia del mundo perfecto. El mensaje de Platón es un mensaje de alegría. El deseo del hombre no queda defraudado. Este mundo no le basta al corazón del hombre, pero existe el Bien perfecto y permanente.

Para Buda, este mundo es todo lo que conocemos. La existencia del Bien permanente (*ananda*) es discutible y discutida. Los bienes temporales no le bastan al hombre. «Todo es dolor.» La felicidad no es posible. Lo único posible es la supresión del dolor por la extinción del deseo.

Platón ve la *bondad* limitada y perecedera de las cosas. Si existe la bondad imperfecta, es que existe el Bien. Los bienes que no son verdaderamente implican la existencia del Ser verdadero, del que aquellos participan.

Buda sólo ve la *impermanencia* de las cosas buenas de este mundo. ¿Son perecederas? Luego no son el Bien que deseo.

Hay algo en común a Platón y a Buda: su afirmación de la grandeza del alma humana, del corazón del hombre. Este mundo no le basta al hombre. El deseo del hombre es infinito.

Frente a ambos, Nietzsche es el hombre trágico, empeñado en lo imposible. Nietzsche no acepta el mundo *ideal* de Platón porque entonces este mundo *real* queda desvalorizado: si existe el mundo ideal, si el mundo ideal es el real y verdadero, entonces este mundo terreno no es real ni verdadero. Para que nuestro mundo sea real, hay que suprimir el mundo ideal. Nietzsche se queda con las sombras de la caverna.

A Buda, Nietzsche le resultaría incomprendible. Porque este mundo no es real, este mundo no es permanente, este mundo no corresponde al deseo infinito del hombre. Nietzsche dice: no tenemos más que este mundo, este mundo tiene que bastarnos. («Hay que imaginar a Sísifo feliz», dirá Camus.) Buda responde: afirmar que lo que no basta, basta; que lo impermanente es permanente; que lo no verdadero es verdad, es seguir prisionero de la ilusión.

Grandeza de las sabidurías antiguas. El hombre necesita un Dios. Si Dios existe, la felicidad es posible. Si Dios no existe (si no sabemos nada de Dios), la felicidad no es posible: sólo cabe suprimir el dolor suprimiendo el deseo. La solución de Nietzsche: Dios no existe, ahora podrá realizarse el hombre; sería incomprendible, locura, para Platón y Buda.

III. ¿EXISTE EL MUNDO?

Para el pensador moderno, la existencia del mundo es una evidencia. Lo problemático, lo cuestionable, lo discutido es la existencia de Dios.

Para el pensador antiguo (Platón), lo evidente es la existencia de Dios. Basta mirar el mundo para saber que Dios existe. Los seres del mundo *no son verdaderamente*, luego existe el *Ser verdadero*, que es el único que puede explicar el ser de los seres que no son verdaderamente.

Pero la existencia del Ser verdadero *hace imposible la existencia de los seres participados*. Si existe el Ser infinito, no puede existir el ser finito. Si el Ser verdadero es infinito, no puede existir ningún otro ser, *no queda ser para otro ser*.

Si el Ser verdadero no existe, no podemos explicar la existencia de los entes. Si el Ser verdadero existe, la existencia de los entes se hace imposible. Tanto si negamos como si afirmamos la existencia de Dios, la existencia del mundo es un arduo problema. ¿Existe el mundo?

Para resolverlo, unos niegan el ser del mundo. El mundo es una ilusión (filosofía india), los seres del mundo son sombras (Platón).

Otros, hacen de los seres finitos, partes o momentos del Ser infinito (Spinoza, Hegel). Con lo cual el Infinito deja de ser infinito. Si la explicación anterior negaba el ser del mundo, ésta, en el fondo, niega el ser del Infinito.

Sólo si se acepta por la fe la noción de creación, el problema queda resuelto. El mundo *es* (no es una sombra), pero no es *en Dios* (Dios no es su causa material), sino *en sí por Dios*, por la causalidad creadora de Dios, que lo ha sacado de la nada y lo sostiene en su ser y en su obrar.

IV. INFINITO E INDEFINIDO

«Una de las claves del pensamiento moderno es considerar que sólo se puede pensar en términos kantianos, de *progressus ad indefinitum*, o en términos hegelianos, de verdadero infinito actual.»¹

Infinito e indefinido son los dos polos del pensamiento, ha escrito recientemente P. Rostenne.²

1. A. SEGURA, *Emmanuel. Principia philosophica*. Madrid, 1982, p. 87.

2. *Infini et indéfini. Les deux pôles de la pensée*, en *Filosofía oggi*, 6 (1983), 165-169.

¿El infinito es punto de llegada, un *ideal* al que se acerca indefinidamente el pensamiento, a partir del conocimiento de lo finito, pero que nunca se *realizará*? Así Kant y la fenomenología. ¿O es punto de partida y condición de posibilidad del conocimiento (y del ser) de lo finito? Así el idealismo alemán.

La misma alternativa (o semejante) se da en la filosofía griega. ¿El Ser/Idea es punto de partida, *causa generationis et scientiæ*? Así Platón. ¿O el Ser/Idea es punto de llegada y sólo tiene realidad en el pensamiento? Así Aristóteles.

De modo semejante (pero ya es sólo cuestión de acento y matiz), San Agustín (acentúa el *a priori*) y Santo Tomás (acentúa el *a posteriori*).

La alternativa puede convertirse en copulativa. ¿Cómo? Distinguiendo dos aspectos o funciones del pensamiento humano: la actividad (o espontaneidad) y la pasividad (Kant); el entendimiento agente y el entendimiento posible (Santo Tomás); la *memoria* y el entendimiento (San Agustín).

Hablando en términos agustinianos, el conocimiento del Infinito es punto de partida en la *memoria*: si no conociéramos el Infinito en la *memoria*, nunca conoceríamos lo finito en el entendimiento. El conocimiento de lo finito es punto de partida en el entendimiento: si no conociéramos lo finito en el entendimiento, nunca llegaríamos a un conocimiento reflejo, en el mismo entendimiento, del Infinito; nunca conoceríamos en el entendimiento que siempre habíamos conocido, en la *memoria*, el Infinito.

Nota. El acierto de Kant ha sido redescubrir la espontaneidad del conocimiento. Su error, haber puesto la espontaneidad/actividad en las categorías y principios del entendimiento, en vez de ponerlas, como Platón, San Agustín y Santo Tomás, en las *ideas* de la razón: Ser, Verdad, Bien.

V. INFINITO Y/O FINITO

Cuatro parecen ser las soluciones posibles al problema de la relación entre lo finito y lo infinito.

Primera. Sólo el infinito existe. Lo finito, el mundo no es: es sombra, ilusión. Así Platón. Lo finito sobra, está de más. La filosofía es fundamentalmente preparación para la muerte. Hay que escapar de lo finito a lo Infinito: *phygè monos pros monon*.

Segunda. Sólo lo finito existe. Así Nietzsche. Lo infinito separado es ilusión, error. Hay que buscar lo infinito en lo finito, en el eterno retorno de lo mismo.

En otras palabras, las dos primeras soluciones dicen: lo infinito hace imposible lo finito, lo finito hace imposible lo infinito.

Tercera. Existen el infinito y lo finito. El verdadero infinito

es la síntesis (dialéctica) de infinito y finito. Así Hegel. El infinito es el Todo. Las cosas finitas son los momentos de la historia del infinito. El infinito primero es A, luego B...

Hay algo común en las tres tesis precedentes: el monismo. Sólo existe una totalidad: la totalidad del infinito (con exclusión de lo finito), la totalidad de lo finito (con exclusión del infinito), la totalidad de lo infinito y lo finito.

Cuarta. La filosofía cristiana es dualista: existen el infinito y el finito. Pero no forman un Todo. El infinito es exterior o trascendente al todo de la naturaleza o de la historia. El infinito existe, pero no hace imposible lo finito. Lo hace posible como su causa y como su fin, como principio y como sentido. El ser finito (sobre todo el hombre) es *para* el Infinito. Pero el camino que lleva hasta Dios pasa por el mundo. Sólo en la historia el hombre puede llegar a ser hombre, es decir, puede llegar a conocer y amar al Absoluto. «El tiempo (lo finito) es el lugar del crecimiento espiritual. Es necesario para la edificación de una persona espiritual eterna.»³

VI. TOTALIDAD Y/O INFINITO

«L'association même de ces deux mots», escribe Lévinas, supone «une critique de la totalité».

La filosofía de Hegel es como el final y acabamiento de la historia de la filosofía. «Cette histoire peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps la conscience de tout». Una sola conciencia y un solo ser (en devenir dialéctico).

Lévinas rechaza que el *Infinito* sea *Totalidad*. Lévinas afirma que el Infinito es *exterior* a lo finito, afirma su trascendencia. «Le terme *transcendance* signifie le fait qu'on ne peut penser Dieu et l'être ensemble... Dieu (ne) peut faire partie d'une totalité de l'être». La idea de Dios es «transcendente à l'être».⁴

Llegamos así a la formulación neoplatónica: Dios no es ser, Dios está más allá del ser. El rechazo de la totalidad hegeliana, en Lévinas, es también el rechazo de toda totalidad. Pero el concepto de ser de Hegel no es el único concepto de ser. El concepto de ser de Hegel no puede aplicarse a Dios. Cierto. ¿Pero es igualmente cierto que ningún concepto de ser es aplicable a Dios?

3. J. GUITTON, *Justification du temps*, Paris, 1966, p. 121.

4. *Ethique et infini*, Paris, 1982, pp. 67-69.

¿Dios no es ser? Entonces no es verdad, es decir, no es inteligible, no puede ser pensado. ¿Pero no piensa Lévinas a Dios cuando nos dice de Él que no es ser? Decir que no podemos conocer a Dios, ¡no es poco conocimiento de Dios!, decía San Agustín.

¡Qué extraño empeño el de tantos filósofos que afirman que Dios es más allá del *ser*, que *piensan* que Dios no puede ser *pensado*! (Plotino y su Uno, Kant y su nouménico, etc.).

Es mérito grande del neoplatonismo haber visto que Dios no puede ser el Primero de una serie, el Ente más perfecto en la escala de los entes. Pero erró al poner a Dios, no sólo más allá del ente, sino más allá del ser. Porque, si Dios no es ser, tampoco es verdad. Y si no es verdad, no puede ser pensado. Y si no puede ser pensado, tampoco podemos pensar (ni decir) que no puede ser pensado.

De todos modos el problema a resolver es éste: hay que unir dos proposiciones que parecen contradictorias. Dios no puede ser sólo el Primero de una serie; Dios no puede estar fuera de la serie. Y afirmativamente: Dios es el Ser primero y Dios es el Primero más allá del ser.

La diferencia ontológica, tal como la piensa Santo Tomás, parece aportar la solución. Dios es el Ser (*esse*), los entes están compuestos de esencia y ser (*esse*). Dios es el Ser, por tanto no es un ente. Dios y las cosas son semejantes en el ser, y son distintos en el modo de ser (subsistente en Dios, participado en las cosas).⁵

Entre la equivocidad de Lévinas o Plotino (Dios no es ser), que podemos llamar *meonto-teo-logía*; y la univocidad de Hegel (concepto de ser unívoco en Dios y en los entes), o sea, *onto-teo-logía*, cabe la analogía de la filosofía cristiana, sobre todo de Santo Tomás, que puede pensar a Dios como ser, sin rebajarlo al nivel de los entes. El concepto de ser se aplica a Dios y a los entes, pero análogamente. El ser se dice de muchas maneras, decía Aristóteles. Y no es verdad, añade Santo Tomás, que entre lo Infinito y lo finito no haya ninguna proporción.

VII. LA PARADOJA DEL HOMBRE

El hombre es un *espíritu finito*. Es decir, una paradoja viviente. Porque decir *espíritu* es decir, en cierto modo, *infinito*.

Un espíritu nunca será finito, es decir, acabado, completo. Es

5. Esta solución no estaba al alcance de PLOTINO. PLOTINO permanece prisionero de la ecuación platónica: ser=esencia (o forma, o idea). PLOTINO afirma que Dios está más allá de la esencia (*ousia*). Pero como esencia=ser, PLOTINO afirma lógicamente que Dios está más allá del ser.

una naturaleza sin medida, sin límite ideal de perfección. Siempre puede ser más: más sabio, más bueno, más feliz.

El hombre, según San Agustín, es *capax Dei*. Otra paradoja. Un continente finito capaz de un contenido infinito. Un ser finito capaz de llegar a ser infinito. El hombre sólo llega a ser hombre (perfecto) si llega a ser infinito. Si no llega a ser infinito, no es perfectamente hombre: no conoce todo lo que puede conocer, no ama todo lo que puede amar, *no es todo lo que puede ser*.

Quizá quien mejor ha expresado la paradójica grandeza del hombre (dentro de la antropología cristiana) ha sido B. Welte, en un texto que voy a traducir. «La esencia del hombre es tal que si se realizase plenamente (es decir, si llegara a ser perfectamente lo que es), ya no sería lo que es, porque no se distinguiría de la naturaleza divina. O al revés. Es propio del inamisible ser del hombre no poder ser nunca del todo aquello que inamisiblemente es por esencia: infinito y por tanto espíritu.»⁶

VIII. EL ESPÍRITU Y EL TIEMPO

El tiempo no puede nada contra el espíritu. Depende del mismo espíritu hacer del tiempo un factor de construcción o un factor de destrucción. El espíritu en el tiempo puede hacerse (progresar en el bien) o deshacerse (progresar en el mal).

Depende del hombre, de su libre opción, envejecer o rejuvenecerse en el tiempo. El hombre que libremente se abre a la salvación de Jesucristo, envejece en el cuerpo, pero se renueva en el espíritu. Escribe San Agustín: envejece en nosotros lo que tenemos de Adán, se renueva lo que tenemos de Cristo: *videte veterascen-tem Adam et innovari Christum in nobis*.⁷

En el cuerpo, nacemos jóvenes, morimos viejos. En el espíritu, nacemos viejos, podemos morir jóvenes. Nacemos viejos, porque nacemos pecadores (pecado original) y el pecado (egoísmo, incapacidad de amar) es la vejez del espíritu. Si, en el tiempo, por Cristo, nos libramos progresivamente del pecado, progresivamente nos rejuvenecemos, nos renovamos.

A medida que pasa el tiempo, la novedad es mayor. Ahora, al final de los tiempos (según la fe cristiana), es el tiempo de la novedad: Testamento nuevo, mandamiento nuevo, cántico nuevo, hombre nuevo.

Hemos de ser *nuevos* y hemos de *crecer*. ¿Paradoja? Si crecemos, envejecemos. De ningún modo, explica San Agustín en un

6. *Über das Böse*, 1959, p. 16.

7. *Enarr. in ps.* 38, 9.

hermoso texto. Crecer no significa pasar de nuevos a viejos, sino que *crece la misma novedad: non sic proficiamus ut ex novis veteres efficiamur, sed ipsa novitas crescat.*⁸

IX. ¿EL TIEMPO, FACTOR DE PROGRESO?

¿El tiempo, es factor de ser (*causa generationis*) o factor de no ser (*causa corruptionis*)? De suyo es factor de no ser. Porque tiempo supone cambio y el cambio de suyo es destructor. En efecto, cambiar es dejar de ser (lo que se era). Llegar a ser (otra cosa) no se debe al tiempo como tal, sino al agente. Las cosas no llegan a ser sin una causa del ser, pero perecen espontáneamente.⁹

Unas páginas antes Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, había tocado el mismo tema. En el modo corriente de hablar, el tiempo aparece como factor negativo. En efecto, decimos que el tiempo lo desgasta todo, decimos que las cosas en el tiempo envejecen, decimos que el tiempo nos hace olvidar lo que aprendimos. Arguyen algunos que el tiempo también es factor positivo, causa de perfección. Pero no es verdad. No aprendemos gracias al tiempo, sino gracias al estudio. El tiempo no aporta novedad, sino vejez. El tiempo no perfecciona, sino que destruye; la perfección viene de la causa, del tiempo sólo viene la pérdida de la perfección.¹⁰

Esta visión del tiempo de Aristóteles y Santo Tomás coincide sorprendentemente con la de Péguy. Péguy, tan influido por Bergson, le da la vuelta sin embargo al pensamiento de su maestro. Una evolución al revés: no creadora, sino destructora. En el tiempo y con el tiempo, las cosas y el hombre envejecen. El punto más alto está detrás, en el principio. *El progreso no existe.*

El progreso no existe, pero (añade Péguy) *existe la gracia.* (*Le progrès n'existe pas, mais il y a la grâce.*) Existe en el hombre, por Cristo, *la grâce* capaz de contrarrestar *la pesanteur* del tiempo del hombre. Podemos «remonter la pente», volver a la fuente («ressourcement»), recuperar la juventud original.

Pensamiento sólo a medias cristiano, que ve la salvación como restauración del Paraíso. Historia al revés, hacia atrás, nostalgia del pasado, sin verdadera novedad.

Pero Cristo es la novedad absoluta: *omnem novitatem attulit semetipsum afferens* (San Ireneo). No recuperamos el Paraíso per-

8. *Enarr. in ps.* 131, 1.

9. SANTO TOMÁS, *In phys. Arist.*, lib. IV, lect. 22.

10. *Ibid.* Cf. también, en el mismo sentido, *In Eth. Arist.*, lib. I, lect. 11.

dido, sino que entramos en un Paraíso nuevo, en una nueva creación, inmensamente más grande y más bella.

X. DIOS Y EL MUNDO EN SANKARA

Los textos del Vedanta enseñan el monismo. *Todo es Uno*: Brahma, el mundo, los sujetos individuales.

Sankara ve enseguida la contradicción que implica esta doctrina: Dios no sería independiente, ni inmutable. «Il est impossible d'attribuer au *Brahma*, fût-ce en succession, les deux qualités d'être sujet des modifications et d'en être libre; car le *Brahma* absolument immuable ne peut être le substratum d'attributs variables; or il a été démontré qu'en raison de la négation de tous les attributs, le *Brahma* est réellement éternel et immuable.»

La alternativa es: o panteísmo o no existencia del mundo y del yo. Pero el panteísmo es absurdo: un Dios no simple (sujeto de accidentes) ni inmutable. Luego Sankara elige lo segundo: el mundo no existe (afirmarlo es *maya*, ilusión), el yo no existe (afirmarlo es *avidyia*, ignorancia).

Resumamos. El mundo no puede existir independientemente de Dios (dualismo): Dios no sería el Todo. El mundo no puede existir dependiendo (por emanación) de Dios (monismo): Dios no sería Uno (simple). Luego el mundo no puede existir de ninguna manera.

De otro modo. El mundo no puede existir *fuera de Dios*: Dios no sería el Todo. El mundo no puede existir *en Dios* (causa material): Dios no sería Uno. Luego el mundo *no es*.

Falta la noción revelada (y por tanto misteriosa) de creación.¹¹

XI. LA JUSTICIA NO ES UN IDEAL

Nunca agradeceremos suficientemente a Platón que nos haya enseñado que la Justicia o la Verdad no son «palabras escritas con mayúscula», ni son ideas o ideales de nuestra mente, sino realidades absolutas (inteligibles), más reales que toda realidad material y sensible.

Se equivocó Platón al afirmar que también el triángulo o el caballo (universales lógicos) son realidades subsistentes. *Haec opinio*, escribe Santo Tomás escuetamente, *irrationabilis videtur*. Y Aristóteles la atacó incluso con saña. *Tamen*, sigue diciendo Santo

11. «Dieu étant donné, s'il y a des choses, ce sont ses créatures [no sus accidentes]. Les choses étant données, Dieu, s'il existe, est créatur.»

Tomás, *hoc absolute verum est quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum quod dicimus Deum*.¹² Si hay verdades y bienes participados, tiene que haber necesariamente una Verdad y un Bien absolutos.

El neoplatonismo cristiano acabó la obra de Platón, reduciendo a una única Realidad las múltiples realidades inteligibles de aquél. El Ser absoluto es único. Hay un único Sujeto de todos los Atributos absolutos, que es Dios.

Siendo esto así, cuando un hombre ama la verdad o la justicia, está amando a Dios. Y cuando odia la verdad o la justicia, está odiando a Dios. Un Dios a quien quizá no conoce, como explica San Agustín.¹³

Y añade el mismo San Agustín, en un hermoso y conocido texto, que, dado que los cristianos creemos que Jesucristo es Dios hecho hombre, hemos de pensar consecuentemente que a Él ama y a Él desea todo hombre que ama y desea la Verdad, la Belleza, la Justicia... *Nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est*. El hombre anhela por encima de todo la verdad: *quid fortius desiderat anima quam veritatem?* Ahora bien, Cristo es la Verdad. Acérquese, pues, el hombre a Cristo, *ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, veritatem, æternitatem*.¹⁴

La Justicia no es un ideal, es una Realidad, es una Persona.

XII. ¿EL AMOR PRECEDE AL SER?

En un libro reciente, con el significativo título de *Dieu sans être*, J. L. Marion lamenta que Santo Tomás haya abandonado la doctrina del Pseudo-Dionisio, que pensaba a Dios bajo la categoría suprema del Bien (del don, del *agape*), para pensarlo bajo la categoría suprema del Ser.

Según Marion, el Dios-Ser es el Dios de la metafísica, que inevitablemente piensa a Dios como Ente supremo y desemboca en una onto-teo-logía, criticada con razón por Heidegger. El Dios de la religión no es Ser, sino Amor.

Frente a esta acusación, que descalifica a toda teología natural, habría que precisar, con Dubarle, que «la qualification contemporaine et sommaire d'ontothéologie donnée dans un but critique

12. *Sum. theol.*, 1, 6, 4.

13. *In Ioan Evang.*, 90.

14. *In Ioan. Evang.*, 26, 46.

à toute théologie qui fait appel au lexique de l'être pour parler de Dieu (pour impressionante qu'elle puisse être à la suite de Kant et de Heidegger), n'a pas grand sens, tant que l'on ne s'occupe pas de préciser quel est le mode d'emploi du lexique de l'être». ¹⁵

Pero creo que será más provechoso recordar brevemente por qué Santo Tomás se vio obligado a abandonar la primacía del Bien por la del Ser.

Se podría escribir una «pequeña historia del ser y sus trascendentales». Platón piensa al Primero y Supremo como Bien: las cosas *son* porque son *buenas*. Plotino lo piensa como Uno: las cosas *son* porque son *unas*. San Agustín lo piensa como Verdad (en sentido platónico): Dios es *verdaderamente* lo que es (verdadero ser, verdadero bien...); las cosas *son* porque (de alguna manera, en alguna medida) son *verdaderas*.

Santo Tomás, en una intuición fulgurante, ha visto que el valor supremo no es el Bien, ni la Unidad, ni la Verdad, sino el Ser.

En efecto, si el Bien no *es*, no es el Bien (un Bien posible, no es el Bien absoluto). Si la Unidad no *es*, no es la Unidad. Si la Verdad no *es*, no es la Verdad. Por tanto, el valor supremo, la perfección suprema, el acto supremo es el Ser (*esse*).

Santo Tomás opera una verdadera revolución en la metafísica. Los trascendentales dependen del Ser, y no el Ser de los trascendentales. Las cosas son (de alguna manera) buenas, unas, verdaderas, porque (en alguna medida) *son*.

Santo Tomás tiene plena conciencia, al menos en algunos textos, de oponerse a toda una corriente filosófica. En su comentario al *Liber de Causis*, esta oposición es patente y tajante: «Causa prima secundum Platonicos est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quæ est Causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum. Sed secundum rei veritatem, Causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum». ¹⁶

Santo Tomás está de acuerdo en que Dios no es un ente, ni siquiera el Ente supremo. Dios está por encima del ente. No hay *ontoteología* en Santo Tomás. ¡Pero tampoco *meontoteología*! Dios no está por encima del Ser. Dios es el Ser (*esse*) por encima del ente (*ens*). Dios es *esse subsistens* y, por tanto, *esse infinitum*.

El Amor precede al Ser, se nos dice. Entonces ¿el Amor no es Ser? y si no *es* (nada), ¿puede ser Amor? Un Dios sin Ser, una mística sin metafísica, serán griegos (neoplatonismo) u orientales (vedantismo), pero nunca serán cristianos.

15. *Rech. August.* 16 (1981), 246-247.

16. *Lectio* 4, n. 175.

XIII. EL FALSO INFINITO HEGELIANO

En el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, escribe Hegel: «De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo».

Dios llega a ser Dios. El Absoluto es indeterminación infinita que se determina infinitamente a sí misma, pensando sus infinitas determinaciones finitas. Es la potencia infinita de Ser, que se actualiza infinitamente por la mediación del pensamiento (pensar=ser).

Pero la determinación infinita nunca se alcanzará, porque las determinaciones finitas son infinitas. Y por tanto la potencia infinita de Ser nunca se realizará plenamente, nunca pasará totalmente al acto de Ser.

El Absoluto no puede ser resultado, no puede estar al fin de un proceso. El Ser no puede resultar del devenir.

Ahora bien, el proceso infinito de Ser, la tendencia infinita al Infinito (*das perennierende Sollen*) es lo que llama Hegel «el falso infinito». Luego Hegel incurre en el error que ataca. Es la suya una trascendencia sin trascendencia. Su Absoluto trasciende cada ente hacia otro ente, sin llegar nunca al Ser. Pasa de una determinación (finita) a otra determinación (finita) sin llegar nunca a la determinación infinita.¹⁷ En su Absoluto siempre hay un resto de potencia y de indeterminación. El Dios de Hegel está siempre llegando a ser Dios (lo cual significa que no lo será nunca). Es un proceso sin fin. Un devenir sin Ser.

El pensamiento de Hegel tendría sentido aplicado al hombre. Ésta parece haber sido la empresa de Blondel. *El hombre llega a ser Dios*. Hay en el hombre una capacidad de Dios, una potencia infinita de Ser. El hombre llega a ser hombre, cuando realiza toda su potencia, es decir, cuando llega a ser infinito, *cuando llega a ser Dios*. No es extraño que la filosofía de Blondel desemboque en la teología. Sólo la participación sobrenatural actualiza la potencia infinita del hombre. Sólo por Dios y con Dios el hombre llega a ser Dios.

Por tanto, no relación *dialéctica* entre el hombre y Dios: Dios que a través del hombre llega a ser Dios (inmanencia sin verdadera trascendencia). Sino relación de *participación*: el hombre por Dios llega a ser Dios (inmanencia y trascendencia).

17. El Absoluto hegeliano es un extraño Absoluto. Por un lado, ya es Infinito, porque sólo desde el Infinito puede trascenderse lo finito. Por otro lado, todavía no es Infinito, porque sólo con lo finito y a través de lo finito llega a ser Infinito.

XIV. VERDADERA Y FALSA TRASCENDENCIA DEL AMOR

El amor lleva consigo una experiencia de trascendencia. Al amar un bien, descubro que amo más que este bien. Descubro que el bien que amo no me basta, y la inquietud (no quietud) del corazón me fuerza a trascenderlo, en busca de un bien que me baste y me dé la paz.

Este es el hecho, la trascendencia del amor. Pero esta trascendencia puede interpretarse de dos maneras distintas: como falsa o como verdadera trascendencia.

La falsa trascendencia del amor es la que trasciende un bien (finito) hacia otro bien (finito), en un proceso sin término. Es una trascendencia sin trascendencia, que interpreta erróneamente la experiencia de la inquietud humana. Blondel, en *L'Action* (1893), ha mostrado abundantemente que ningún bien finito ni todos los bienes finitos le bastan al amor.

La verdadera trascendencia del amor es la que trasciende todo lo finito hacia lo Infinito, todos los bienes hacia el Bien. Si amo este bien (finito), es que amo el Bien (infinito). Una sola experiencia puede bastar para constatar *l'infinita vanità del tutto*.

El amor al Bien se descubre como condición de posibilidad del amor a los bienes: amo los bienes porque amo el Bien. Y a la vez como condición de *imposibilidad de seguir amando* los bienes: porque amo el Bien no me bastan los bienes.

Por otro lado, el amor a los bienes es la condición de posibilidad del *conocimiento* del amor al Bien: porque amo este bien (y no me basta) conozco que ya amaba el Bien. La experiencia de la inquietud es necesaria. Sólo los bienes conducen al Bien: el amor al bien me da a conocer mi amor al Bien y hace posible la opción salvadora: querer lo que quiero.

En la verdadera trascendencia del amor, el amor al Bien está al principio y al fin del amor: amo los bienes porque amo el Bien, que es el verdadero fin del amor. En la falsa trascendencia, el amor al Bien está al principio del amor a los bienes, como condición de posibilidad de este amor. Pero no está al final del amor. Búsqueda sin término. La inquietud del corazón no halla la paz.

Blondel, al término de su análisis, formula así la alternativa decisiva del amor: o amar infinitamente lo Infinito, o amar infinitamente lo finito.

Nota. Como es sabido, toda esta reflexión sobre la trascendencia infinita del amor puede convertirse en una prueba de la existencia de Dios, Bien infinito. Aplicamos el método trascendental. Partimos de un hecho: el amor al bien finito. Y razonamos (esquemáticamente) así. No hay amor al bien (finito), si no hay

amor al Bien (infinito). Pero no hay amor al Bien, si no hay Bien (el amor no es causa sino efecto del Bien). Luego si hay amor al bien, existe el Bien.

Nos movemos evidentemente en un «clima» platónico de participación. En Platón, Dios es la razón del ser, del conocer y del querer. Sólo el Ser da razón del ser del hombre y de las cosas. Sólo la Verdad da razón del conocimiento de la verdad en el hombre. Sólo el Bien da razón del amor al bien en el hombre.

XV. DETERMINATIO NEGATIO, DETERMINATIO AFFIRMATIO

Omnis determinatio negatio est. Esta afirmación la comparten Platón y Aristóteles, Spinoza y Hegel, pero con sentidos distintos. Si se parte de la afirmación (Platón, Spinoza), *determinatio negatio*. Si se parte de la negación (Aristóteles, Hegel), la determinación niega la negación y por tanto afirma: *determinatio affirmatio*.

Determinar el ser ¿es enriquecerlo o empobrecerlo? ¿Es afirmación o es negación? Parece que lo primero: determinar lo indeterminado es actualizar la potencia. Sin embargo, Spinoza y con él toda la tradición platónica, afirman lo contrario. ¿Quién tiene razón? Depende del concepto de ser: si se concibe el ser como indeterminado o como determinado.

1. *Determinatio negatio*

El ser puede considerarse como acto (acto de ser), como realidad o existencia absoluta (*esse subsistens*), como perfección infinita.

El ser como acto es determinado, porque es puro acto sin potencia y sólo la potencia es indeterminada.

Si consideramos el ser como acto, toda *determinación* es una *negación*: ponemos límite, no ser (potencia), en el ser.

Pero entonces, si toda determinación es una negación, ¿el ser será indeterminado! No es así. El ser como acto está tan determinado, que todo intento por determinarlo más lo hace indeterminado (potencial). En cambio, negando del ser todas las determinaciones, lo determinamos mejor.

Plotino lo expresa vigorosamente en un hermoso texto. Cuando añadimos algo el Todo, lo empequeñecemos, «porque no es una adición de ser, sino de no ser».¹⁸ Al añadir, quitamos, o sea, al determinar negamos.

18. *Enéada VI*, 5, 12.

2. *Determinatio affirmatio*

El ser puede considerarse también como potencia, como esencia común, como concepto generalísimo, como mínima perfección.

El ser como potencia (esencia) es indeterminado. En su caso, toda *determinación* es un *afirmación*, porque es negación de la indeterminación (de la potencia), *negación de la negación*. Quitamos no ser, rebajamos la imperfección, ponemos más ser (actual) en el ser (potencial).

Si quitamos las determinaciones (que negaban la negación), el ser vuelve a su primera indeterminación.

Modernamente, Spinoza parte del ser como perfección: la determinación niega (platonismo de Spinoza).

Hegel, en cambio, parte del *ser* indeterminado; la *esencia* determina la indeterminación del ser, o sea, niega la negación: la determinación afirma. Finalmente el *concepto* es la síntesis de *ser* y *esencia*, de indeterminación y determinación. Y el proceso empieza otra vez, hacia una mayor determinación de la indeterminación restante.

3. *Conocimiento de Dios y conocimiento del hombre*

El conocimiento de Dios va de lo determinado a lo indeterminado: parte del Ser, de su propio Ser actualísimo y desciende al conocimiento del ente (del roble, por ejemplo). Este descenso se hace limitando (negando) el Ser, introduciendo indeterminación (potencia) en el Ser absolutamente determinado, hasta alcanzar el grado de ser del roble. El punto de partida es el Ser que lo es Todo (determinadamente). El punto de llegada es un ente que sólo es un roble. El ser del roble está determinado (nada indeterminado puede existir), pero está *poco* determinado, su determinación es finita. Sólo Dios, acto puro de Ser, está infinitamente determinado.

El conocimiento del hombre va de lo indeterminado a lo determinado. Parte del concepto general de Ser (potencia pura de Ser) y asciende al conocimiento del ente. Este ascenso se hace determinando lo indeterminado, negando la negación de Ser de la potencia original, dando acto (ser) a la potencia, hasta alcanzar el grado de ser del roble. El punto de partida es el Ser que no es nada y puede serlo todo. El punto de llegada es un ser que es roble y sólo roble.

Siguiendo la ascensión, determinando más el Ser indeterminado, actualizando toda la potencia de Ser, el hombre llegaría hasta la determinación infinita y el acto puro de Ser, y así alcanzaría un concepto adecuado de Dios. Ideal inalcanzable para el hombre.

Todo nos habla de Dios, porque toda determinación de los en-

tes se halla en Dios, que posee infinitas determinaciones. Y nada nos revela la esencia de Dios, porque la determinación de los entes es un límite de Ser, es la limitación *definida* por su esencia. En cambio la determinación de Dios es la negación de todo límite, es infinita determinación. La esencia de Dios no le limita, no le *define*, porque la esencia de Dios es su Ser.

4. Nota sobre Santo Tomás

El principio *determinatio negatio est* tiene en Santo Tomás los dos sentidos expuestos. Santo Tomás afirma a la vez que la forma determina la materia, y que la materia determina la forma. Pero determinar no significa lo mismo en ambos casos. Hay una determinación que es perfección, y una determinación que es imperfección.

La forma determina la materia como perfección de la materia (quita la potencia, es negación de la negación, *determinatio affirmatio*). La materia determina la forma como su limitación (*determinatio negatio*). «Materia perficitur per formam, per quam finitur... Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur.»¹⁹

Lo mismo cabe decir de la esencia y del *esse*. En Santo Tomás, la esencia es potencia y el *esse* es acto: «oportet quod ipsum esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam».²⁰ Así, pues, el *esse* determina la esencia (da el acto a la potencia), y la esencia determina al *esse* (limita su acto).

Un texto para el primer caso: «Non comparatur (ipsum esse) ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens».²¹ Y un texto para el segundo caso: «Non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam».²²

De otro modo, a veces la esencia es sujeto (*recipiens*) y el *esse* forma (*receptum*), que hace *ser* a la esencia (como en el texto citado). Otras veces, el *esse* es sujeto y la esencia forma, que lo hace *ser tal*, como en este texto: «Omne esse quod non est subsistens oportet quod individuetur per naturam et substantiam quæ in tali esse subsistit».²³

JUAN PEGUEROLES, S. I.

19. *Sum. theol.*, 1, 7, 1.

20. *Ibid.*, 1, 3, 4.

21. *Ibid.*, 1, 4, 1 ad 3.

22. *De pot.*, 7, 2, ad 9.

23. *De pot.*, 7, 2, ad 5.