

Fundamentación de la filosofía primera. Síntesis de mi labor filosófica sobre esta fundamentación *

I. — DOS REQUISITOS: RAZON-SENTIDO.

Uno de los hechos que me llamó pronto la atención desde que empecé el estudio de la Filosofía, fue la gran multiplicidad de sistemas filosóficos, no pocas veces opuestos entre sí. Mientras en otras disciplinas hay con frecuencia un desarrollo armónico, la Historia de la Filosofía muestra en su proceso algo muy distinto. ¿Por qué razón es así?

A Manuel Kant llamó tanto la atención este hecho, que de ahí partió para intentar su famosa revolución copernicana. Pero lo curioso es que habiendo pensado él que pondría remedio a esta confusión de multiplicidad incoherente de sistemas, por el contrario la estela que él ha dejado tras sí es tal que con mayor razón requiere una revolución de estas revoluciones, un Copérnico de los innumerables copérmicos. Con razón Edmundo Husserl se lo reprocha a Kant y por ello lanzó la fenomenología. Pero tras la fenomenología el hecho sigue igual que antes (1).

(*) Publicado originalmente en la «Revista de Filosofía» (México): 12 (1979), 275-301 y 349-455. Lo reproducimos con leves retoques.

(1) Puesto que en este estudio me propongo compilar mi itinerario filosófico, será preciso que cite varias veces aquí mis propios escritos. Para ello bastará anteponer la sigla JRG. al título de la obra o artículo citados. - JRG.: *Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido íntimo y actualidad de su pensamiento*. «Bibliot. filos. de Balmesiana», ser. II, vol. III, Barcelona, Edit. Balmes, 1969. - HUSSERL, E.: *Méditations cartésiennes*. «Biblioth. de la Société Fr. de Phil.», Paris, 1931. Introduction, n. 2, pág. 4: «L'état de division dans lequel se trouve actuellement la philosophie, l'activité qu'elle déploie donnent à réfléchir»; «En effet, au lieu d'une philosophie une et vivante, que possédons nous? Une production d'oeuvres philosophiques croissant à l'infini, mais à laquelle manque tout lien interne»; «N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes? Il y a bien encore des *Congrès philosophiques*; les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies».

¿Por qué todo ello? ¿estará el fallo en que el método filosófico es deficiente o bien en el modo como lo emplean los filósofos, más que en la cosa misma?

Porque una de las fuentes de nuestros conocimientos es la de los sentidos, cuya actividad tiene características muy claras: lo que nos viene por esta fuente es *singular* y *contingente*; pero para formular sobre estos datos afirmaciones, para dar un porqué, una razón que los sistematice y justifique, hemos de sobreponerles elementos *universales* y *necesarios*, cuyo objeto no percibimos sensiblemente, sino que nos viene por el entendimiento y razón. Un perro, un caballo, un pájaro puede conocer muchos datos sensibles y perfeccionar su amaestramiento; pero no nos dan un porqué, no han elaborado una filosofía. Ahora bien, ¿no estará una de las raíces del desconcierto de que hablábamos en un mal uso de estas fuentes primeras del conocimiento? Es decir, un mal uso por ser excesivo, ya el de la aportación de los sentidos en algunos sistemas, ya el de la aportación de la razón en otros. Porque efectivamente comprobamos que para muchos, como por ejemplo para D. Hume, todo se reduce en fin de cuentas a sensaciones y modificación de las sensaciones: la universalidad sería una ficción, una mera colección de datos; la necesidad sería un engaño: mera expectativa de que también sucederá mañana que un anillo de oro aparezca de color amarillo, ni negro, ni verde: mera «costumbre» de la naturaleza. Pero para otros, como B. de Espinosa la Filosofía habría de ser «ordine geometrico demonstrata», como si todo fuera mera deducción racional.

De ahí vino el primer peldaño para mi ascensión: para que el hombre pueda filosofar rectamente, tanto ha de apartarse del racionalismo, como del empirismo; ni todo es razón, ni todo son los sentidos.

Entonces, ¿cómo coordinar la aportación de ambas fuentes? Y ¿no habrá acaso otro requisito?

II.—OTRO REQUISITO: DINAMISMO INTELECTUAL.

La lectura del gran Jaime Balmes, me trajo el tercer elemento: el *dinamismo intelectual*. Es decir, para construir un sistema filosófico acertado no basta contar con los dos anteriores requisitos: hay que tener en cuenta todavía otro. Sin él tampoco explicaríamos los hechos más patentes de nuestra vida intelectual. Este tercer factor o elemento que hay que añadir a los hechos sensibles y a la universalidad racional de esencias es el dinamismo intelectual de nuestras facultades. Jaime Balmes lo llama con una expresión poco afortunada: «instinto intelectual». Pero cuando uno examina qué quiere decir con esta expresión, advierte en seguida que se refiere al dinamismo de las facultades, de tal suerte que

si después de filtrarlo todo con la razón queda siempre un poso o precipitado irreductible de empiria, como también filtrándolo todo con la empiria queda un resto racional irreductible, también sucede analizando la aportación de estos dos elementos que queda todavía algo que ellos solos no bastan a explicar: es la teleología o dinamismo de nuestra facultad hacia su objeto. En el fondo, con diversos matices y nombres, han apelado a él Bergson, Blondel y Maréchal; otros, como Perelman acertadamente han observado que hay procesos mentales, muy legítimos y acertados, que no se pueden reducir a un mero proceso deductivo de lógica formalizada; por ejemplo, cuando un juez ha de dar sentencia, su labor cognoscitiva ni es mero proceso de lógica formalizada, ni es tampoco algo de orden emocional o volitivo, sino una captación concreta, por la que nuestra facultad capta su objeto singular presente (2).

Pongamos un ejemplo, precisamente en aquello que puede parecernos más racional: el Principio de No-contradicción. A todos es evidente el Principio de No-contradicción NKpNp, que podríamos mejor formular así (para dar lugar a la analogía del Ser): «todo lo que es, *en cuanto es*, no puede no-ser». Ahora bien, este Principio primero nos es evidente y es condición para que tenga coherencia y vigencia cualquier raciocinio y ciencia, pues negándolo, ya se puede afirmar o negar cualquier cosa: CKpNpq. Tenemos, pues, el Primer Principio que nos es evidente. Pero pregunto, ¿por qué debe sernos evidente? ¿quién puede decirme por qué no podría habernos sido evidente lo opuesto? Todos vemos que es así, que debe ser así, que no podría haber sido lo opuesto: pero ¿por qué? Esto ya no lo vemos. Es que no estamos en las fuentes del Ser y de la Verdad, sino en un arroyo derivado. Con otras palabras: ¿por qué ha debido haber ser? ¿por qué debe existir el ser? Vemos que hay seres, que no tienen en sí el porqué o razón y que sólo se corta el proceso recurriendo a uno que sea Necesario: pero ¿por qué debe haber habido un Ser Necesario? Esto ya no lo vemos. Sería el argumento anselmiano. Sólo nos es evidente que «*si es*, es en aquel grado y sentido en que se ha dicho que es»; nada más. Veo que Cpp (*si p*, entonces *p*); pero poner como tesis «*p*», sería poner una tesis falsa, no se demuestra.

Entonces, si no nos basta la sola evidencia racional para afirmar el ser *a priori*, sino que solamente vemos que «*si es*, en cuanto es, es», y por otra parte en nuestra apariencia aparece que algo «es», entonces le atribuiremos (tanto si se trata de algo sensible

(2) JRG. o.c. § II, n. 6, pág. 22 ss. - PERELMAN, CH.: *Le champ de l'argumentation*. «Travaux de la Faculté de Phil. et Lettres», vol. 43, Bruxelles, 1970; PERELMAN, CH.-OLBRECHTS TYTECA, L.: *Traité de l'argumentation*. Paris, 1958, 2.º éd. Bruxelles, 1970.

existente, como de esencia ideal) la necesidad de ser aquello que es, en cuanto lo es, ni nada, ni otro. Es decir, advertimos que además del factor experimental y del factor de evidencia intelectual, ha terciado aquí otro tercer elemento: el dinamismo de la facultad que colocada convenientemente ante su objeto propio, pasa a su afirmación. Porque el hombre que piensa, no se da a sí mismo el ser hombre que piensa, como no se da esta ley de su pensar, ni del ser sobre el que piensa: luego ni mero análisis racional para hacer Filosofía, ni mera síntesis de empiría, sino además sobreponiéndose a ambos, el ejercicio de nuestra facultad que teleológicamente movida por su dinamismo, informa los dos elementos anteriores y pasa a la afirmación del «es» con un salto o síntesis, que ni es mera experiencia de hechos sensibles, ni mera deducción.

Así como en Lógica matemática se advierte que no se puede con un proceso de mero sistema axiomático deducirlo todo (ni siquiera en el mismo campo formalizado, como demostró Gödel), de modo semejante asociándonos a las palabras de Jaime Balmes objetaríamos a Fichte que su pretensión de deducción racional se da subrepticamente algo, pues al captar con su pensamiento el «yo» ya lo ha objetivado «en sí», con una trascendencia, en su inmanencia.

Gottlob Frege intentó fundamentar la Matemática haciéndola «ein Zweig der Logik», una rama de la Lógica (que él creía entonces, puramente analítica); pero en sus obras póstumas reconoció que en su intento de tantos años y de tanta labor, había fracasado (3). Ni la Lógica, ni la Matemática son un proceso de mero análisis. Hay siempre una síntesis, un paso a la «objetivación universal y necesaria», que es precisamente el resultado de este dinamismo intelectual sobreponiéndose a los hechos y a las nociones de evidencia racional.

III.—COMPROBACION «EX ADVERSO» (KANT).

Por esta razón muy pronto en mis estudios filosóficos (ya cuando cursaba la licenciatura) me pareció que hay una contradicción fundamental en Kant. No digo ya «en la filosofía de Kant», porque

(3) FREGE, G.: *Nachgelassene Schriften*. Vol. I, Hamburg, 1969; «Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik» (1924-1925), pág. 298. Después de reconocer que la Aritmética necesita tomar de la experiencia principios demostrativos (contra todo lo que había sido su intento durante años hasta el fin de su vida, en que soñó con un proceso puramente analítico) afirma: «Debo rectificar mi opinión de que la Aritmética sea una rama de la Lógica y que según esto en la Aritmética todo deba ser probado de modo puramente lógico».

esto cualquier persona que conozca por lo menos un poco su sistema, lo concederá sin dificultad (baste recordar al famoso comentarista Vaihinger, que empieza su obra diciendo que no hay sistema tan contradictorio y genial como el que va a exponer). Me refiero a que hay contradicción radical, fundamental, *en el mismo método* de Kant.

En efecto, este método empieza preguntándose si en la Filosofía es la cosa la que está en el centro y a su alrededor gira el hombre cuando va a conocerla, o bien al revés si es el conocedor quien está en el centro y la cosa gira a su alrededor, como supuso con éxito Copérnico cuando se discutía sobre los movimientos del sol y de la tierra.

Si fuera el hombre quien estuviera en el centro del conocimiento, entonces sería él quien proyectaría sus propias Formas sobre el objeto conocido, dándole así universalidad y necesidad; pero entonces la cosa, tomada tal como está en sí, fuera de esta proyección del conocedor, quedaría totalmente incognoscible por vía intelectual.

Por tanto, con esto Kant señala en el conocimiento tres zonas: la cosa en cuanto existente en sí o *nóumeno*, la cosa en cuanto conocida o *fenómeno*, y las *aprioridades* de la facultad, o lo que funda el idealismo trascendental, cuando el conocedor aplicando su Forma al dato que le viene de la cosa en sí, a) constituye el objeto conocible, b) pero a la vez hace así que sea imposible pasar a través de esta Forma a conocer la cosa en sí, ya que por suposición esta Forma la ha proyectado la misma facultad conocedora.

Por ello Kant pretende quedar en un nivel de *mero análisis* trascendental; es decir, su Crítica quiere permanecer en el tercer nivel de ser mero análisis (y después «deducción» de las condiciones que hacen posible el conocimiento), nada de *síntesis*. Se comprende su pretensión, porque si su Crítica fuera conocimiento de nivel fenoménico, ya quedaría entre las Ciencias; y si llegase al nivel de la cosa en sí, o fundante de los fenómenos, ya sería Metafísica. Por tanto, este punto es absolutamente indispensable y fundamental para que Kant pueda lograr el cometido de su Crítica.

Ahora bien, Primeros Principios son aquellas leyes supremas o enunciados, con los cuales enlazamos los juicios formando sistemas. El primero de todos y supremo es el de Contradicción, dice Kant.

Fijémonos ahora en un punto de la mayor importancia para lo que buscamos. Si uno dice: «cuando luce el sol, calienta la piedra» (o sea: es causa del calor de esta piedra) puede entender esta afirmación de causalidad de un modo puramente empírico, como expresión de la mera colección de mil, un millón, un billón de casos de experiencia sensible. En este supuesto, como es eviden-

te, en cada nueva experiencia el predicado *añade* algo al sujeto: hace la síntesis de aquel caso; el juicio es, pues, *extensivo*, sintético; pero no es extensivo fuera de los límites de la experiencia. No se ha subido a la universalidad y a la necesidad del Principio de Causalidad, que diría: «siempre... todo... necesariamente». De modo semejante, si digo «A es A», hago un juicio meramente *explicativo* (no extensivo), si aquí la necesidad de atribuir «A a A», la universalidad de esta atribución, viene tan sólo de la necesidad *formal, lógica*, de no-contradicción. Pero es totalmente distinto el caso en que haga una inducción incompleta, por ejemplo en las leyes de las Ciencias, saltando desde «algunos» casos particulares al universal y necesario, con que se formula la ley. Aquí haría una síntesis que no sería meramente *a posteriori*, por la mera comprobación experimental, puesto que la experiencia nunca me da «todos», «necesariamente», sino solamente «algunos». En otras palabras, ¿de dónde vendría este «plus» expresado por la universalidad y necesidad?

Es decir, en los juicios sintéticos hay dos clases: sintéticos *a posteriori*, que no ofrecerían dificultad, y los sintéticos que él llama *a priori*, en los cuales precisamente sería *la facultad* la que añadiría este «plus», dando con ello lugar, por ejemplo, al Principio de causalidad, que no expresa meramente «lo que estoy acostumbrado» a ver, sino la universalidad y la necesidad del «todo», «necesariamente»: «nunca puede hacerse algo sin causa, luego el sol cuando luce, debe calentar la piedra; necesariamente la calentará».

Ahora bien, esta añadidura *a priori* de extensión, en la sensibilidad proviene de lo que sería una Forma sensible *a priori*, o de la facultad: la intuición pura de espacio y tiempo, para decir, v. gr. « $5 + 7 = 12$ » *siempre, universalmente*; y de modo semejante para los juicios de la Física con las categorías y para los de la Metafísica con los Primeros Principios.

Ya se advierte que consecuentemente a esto Kant negará que mediante la causalidad se pueda demostrar la existencia de Dios, puesto que Dios no es afirmado como «fenómeno» (afirmar una existencia *fenoménica* de Dios, Infinito, como si fuera un objeto cualquiera, sería contradictorio), ni podría llegarse a El por el Principio de Causalidad para conocerlo «en sí», si el puente, es decir, la universalidad del Principio de causalidad fuera debida meramente a una aprioridad trascendental.

Ahora bien, aquí está precisamente el punto central de la Crítica de Kant, y ahí está también una de las más patentes contradicciones que vemos en su método.

En efecto, preguntémosnos: ¿con qué Principios ha hecho él su propia Crítica? Si son extensivos del *objeto*, ya habrá hecho una Metafísica subrepticia, que debe ser rechazada, pues al decir «la Metafísica es imposible», estaría haciendo una Metafísica.

Precisamente por esto Kant pone tanto interés en mostrar que el Principio de No-contradicción, tal como él lo usa al escribir la Crítica, no es un Principio *sintético* o *extensivo* , sino meramente *analítico* o *explicativo* : es decir, que el predicado no añadiría, según él, nada de universalidad, ni necesidad, al sujeto.

Para conseguir mostrar esto, Kant debe dar a este Principio (que es universal y necesario) un alcance *meramente formal* , esto es: si mi pensamiento en su proceso se contradice, entonces se autodestruye; o con otras palabras, no puedo atribuir a un sujeto un predicado contradictorio, so pena de destruir todo pensamiento. Como se ve, según este sentido que a Kant le es preciso dar a su Principio de No-contradicción, no se habla de *cosa* a la cual se le atribuya un Predicado extensivo (es decir, universalizador y necesitante), sino sólo de que «hemos de pensar así», «nuestra facultad ha de proceder así». Pretende que él hace del Primer Principio un uso meramente formal.

Ahora bien, ¿es verdad que así procede Kant de hecho? En verdad hace lo otro, se refiere a una *cosa u objeto* , cuya universalidad y necesidad extiende, hace una síntesis: luego su método se autodestruye con una contradicción fundamental desde sus comienzos.

Es fácil mostrar esto que acabo de decir. Para verlo basta observar que Kant examina sus propios actos de conocimiento, patentes en su conciencia, para ver qué condiciones se requieran para hacerlos posibles como conocimiento: esto pretende la Crítica. Pero si él habla de sus actos de pensar, ¿habla de ellos tal como existen *en sí* (en su conciencia), o *meramente* como representados cuando piensa en ellos, sin atribuirles nada en cuanto existen *en sí* al representarlos y conocerlos? Si capta sus actos de conocimiento, deducción, etc. como existentes *en sí* en su conciencia, entonces ya se ha referido a un objeto, al que atribuye una *extensión universal* : «tal *acto* mío de pensar, no podrá nunca en el mismo sentido ser y no-ser», en lo cual Kant hace un uso extensivo o sintético del Principio de No-contradicción, y por tanto se contradice a sí mismo, porque no haría Crítica trascendental sino una Metafísica subrepticia; pero si dice que habla de sus actos de conciencia como *meramente* representados cuando habla de ellos, no diciendo nada de ellos tal como son *en sí* , sino sólo «cómo debe *pensar* sobre ellos», entonces no ha hecho la Crítica de la razón pura, sino «cómo debe pensar él de ella», lo cual es un perfecto contrasentido o un «sin-sentido». Es decir, si habla de sus propios actos como realmente se dan en su conciencia, entonces su Crítica es falsa por contradictoria; y si habla de ellos meramente entendiendo qué «debe pensar de ellos, sin referirse a ellos tal como son» entonces su Crítica es un sin-sentido, y por tanto no puede hablar, ni hablarnos.

Para algunos poco versados en estas cuestiones, resulta más evidente proponer esta argumentación del siguiente modo: si yo tengo, por ejemplo, 1o.) un acto de *dolor* de muelas, y 2o.) un acto con que *pienso* sobre el dolor de muelas para decir: «el dolor de muelas que tengo es un acto vital desagradable», en el primer caso tomo la palabra «dolor» tal como existe *en sí* (en mi conciencia): por esto es doloroso, me molesta; en cambio en el segundo caso hay también en aquel juicio, el pensamiento del dolor, pero este «dolor» no me es doloroso, ni me molesta. Pero él ha de hablar en el sentido primero, pues sólo tomándolo en el primer sentido (el dolor tal como está existiendo *en sí*, en su conciencia) es doloroso; el concepto de dolor en cuanto *pienso* en él, no lo es. Tengo que mi acto de conocer, tal como está *en sí* es cognoscitivo, pero tal como está *representado* cuando pienso en él, no conoce nada.

Pero el primer sentido es extensivo: «*todo, siempre*, el dolor de muelas es desagradable», «*necesariamente* debe ser así». Luego cuando Kant examina sus actos de conciencia (sus pensamientos, sus juicios, sus deducciones, sus categorías, etc.) para concluir si nuestros actos alcanzan o no algo «en sí», él ya los ha alcanzado «en sí» (y se contradice radicalmente) o no los ha alcanzado «en sí» (y entonces no ha dicho nada).

La conclusión es que habiendo en el método de Kant esta contradicción fundamental y esencial, este método trascendental, por contradictorio, se autodestruye y debe ser rechazado.

Un filósofo bien conocido, me replicó hace años: «¿qué saca Ud. con ello? ¿quiere llevar a Kant al escepticismo en vez de que desemboque en el idealismo trascendental?»

No, ciertamente, no quiero hacerlo escéptico; sólo quiero decir que un aserto o método del que se sigue una contradicción, ha de ser rechazado, porque *de derecho* llevaría al escepticismo, que es un absurdo y se autodestruye.

Otro filósofo, también de mucho valer, me replicó: con esto Ud. todavía no ha mostrado cómo se hace esta síntesis, que reconozco que está indebidamente en Kant.

Respondo: cierto, no he mostrado cómo se hace la síntesis; pero he mostrado *cómo no se hace*. Así no, ciertamente. *Ahora mostraré* cómo se hace. Y esto es precisamente el cometido de la *Metafísica* (4). En el fondo este alcance «trascendente» de nuestro

(4) JRG.: *¿Hay contradicción formal en el método de Kant?*, «Espíritu», Instituto filosófico de Balmesiana, Barcelona, XXIII (1974), 67-82. - JRG.: *Investigaciones metafísicas*. Barcelona, 1948, 1.º parte, págs. 7-76. - JRG.: *Curso de cuestiones filosóficas, previas al estudio de la Teología*. «Libros Pensamiento», ser. Difusión, n.º 6, Barcelona, 1963; XII, ns. 532-535, págs. 517-522.

Primer Principio, que es formulación de la Unidad del Ser, y por tanto del Ser, ya es la fundamentación de la Metafísica. Pero ahora examinaremos más despacio y por otros lados este mismo problema.

IV.—EL PASO ABIERTO A LA TRASCENDENCIA.

De lo dicho se deduce que el mismo análisis de lo más inmediatamente dado en nuestra conciencia —es decir, nuestros propios actos conscientes, como los de conocer— nos manifiesta que a través de la cosa *como representada*, captamos *algo en sí*: por tanto, que no son de nuestra Facultad las Formas que de un modo meramente *a priori* ésta impusiese al dato externo; sino que se trata de Formas que son *a la vez de la Facultad y de la cosa* (por lo menos son de esta última, fundamentalmente) por provenir ambos, Facultad y cosa, de un Principio único más alto.

El paso demostrado ahora desde nuestra inmanencia a la «trascendencia en nuestros actos inmanentes», nos lleva a dar el paso a la «plena trascendencia» del cosmos: porque si es extensiva la Unidad del Ser, patente en el Principio absoluto y trascendente de No-contradicción, también será tal en el Principio de Razón suficiente, expresión de la Unidad del Ser, referida a una inteligencia, cualquiera.

No obstante, de lo dicho no se deduce que a través de la cosa «como representada» captemos «todo» lo que es la cosa como está «en sí», pues de lo contrario conocer sería *crear* la realidad, identificando así a nuestro nivel humano pensar y ser o esencia y existencia, lo cual sólo es propio de la Inteligencia que funde con su mismo ser la Unidad, y por tanto la inteligibilidad o Verdad de todo el ámbito del Ser. Pero que nosotros captamos «algo» en sí, a través de la cosa «como representada», esto sí que es plenamente evidente y algo que está en nosotros como inmediatamente dado.

V.—EL SER.

Decíamos antes que con una mera colección de datos sensibles, si se toman en cuanto sensibles, singulares, que se van sucediendo, no podemos formar sistemas, que requieren universalidad y necesidad, en suma, dar un porqué «*debe* ser algo», a no ser que sobrepongamos a los meros hechos unos Principios que son precisamente ley universal y necesaria.

Hemos visto también que el Primer Principio, el de No-contradicción no es «meramente» lógico o «meramente» formal, sino

por el contrario que «porque es ley de lo que *es*, por esto he de decirlo y pensarlo así con verdad». En nuestra inmanencia más inmediata percibimos que si hay en la propia conciencia un acto, por ejemplo: «*quiero leer esta página*», no estoy forzado a «pensar así», sin saber que mi acto de *querer* será así, antes por el contrario, porque capto que «nunca se puede dar que mi *querer* sea en el mismo sentido *no-querer*», por ello lo pienso así y lo digo así, si pienso y hablo con verdad. Nos ha ayudado a llegar a esta conclusión el estudio de Kant, advirtiendo la contradicción que hay en su método, por imaginar que quitaba el ser «trascendente» a su pensar al querer dar a este Principio que él usaba, un sentido meramente formal o meramente lógico, cuando en realidad él estaba dando a su razonamiento un sentido trascendente, con los mismos actos que en su intención iban a negarle alcance trascendente.

También hemos visto que con esto hacemos una *síntesis*, una *extensión*, porque nunca hemos podido someter a nuestra experiencia «todos» los casos presentes y futuros, ni «todos» los objetos, ya existentes, ya posibles, para comprobar experimentalmente que «aquello que *es*, en cuanto *es*, *es*», ni «nada», ni «otro». Por tanto, el Principio Primero de No-contradicción hace una *síntesis* más allá de toda nuestra experiencia. Pero también hemos dicho que si nos es evidente el Principio de No-contradicción, no nos es evidente *por qué* debe sernos evidente, es decir, no nos es evidente por qué ha de haber «posibilidad», o por qué ha de haber «ser». Aquí hay un *dinamismo* de nuestra facultad, decíamos, que la hace consciente de que posee esta dimensión enorme, sin término, pero no intuye por qué debe poseerla. Ver esto último sería estar en las mismas fuentes constitutivas del Ser, como está Dios, para quien pensar y ser se identifican. Nosotros sólo captamos que de hecho nosotros captamos esta extensión o carácter absoluto del objeto o Ser y de nuestro pensamiento sobre él de modo que *deba darse* como condición suprema esta identificación radical de Ser y Pensar, pero no a nuestro nivel derivado.

Y aquí hemos llegado ya a tener todos los elementos para formular el último paso: con lo dicho, tenemos ya implícitamente la noción de Ser: noción que en su captación última expresa que de cualquier existente, o posible, o imposible, o imaginario, captamos que *en el mismo grado y sentido* en que se diga de él que *es*, tenga, independientemente de cualquier condición contingente, la aptitud *absoluta* para ser aquello, excluyendo en el mismo sentido ser nada y otro.

Claro está que uno puede colocarse en diversos niveles al filosofar y por tanto no llegar a esta captación última de Ser. Pero si uno se coloca en el nivel supremo, como lo hacemos en la Metafísica para enlazar toda la justificación racional con el último porqué, entonces ha de tomar esta noción de Ser, con un carácter ab-

soluto, extensivo, que lo abarca todo en su extensión, como expone Suárez.

Esta extensión la formulamos diciendo que el Ser es Uno (o su Unidad), es decir, que tomado trascendentalmente (esta palabra no significa aquí lo que significaba para Kant, sino que significa: «tomado en cuanto Ser») es omnicomprendivo. El Ser no tiene la dualidad o división del que *es* y *no-es*, o del que *es esto* y *no-esto*. Y esta misma Unidad nos da la Verdad o inteligibilidad radical, si la referimos a un entendimiento. «Círculo-cuadrado» es y no-es: en cuanto círculo sus puntos equidistan del centro; en cuanto cuadrado, no equidistan: no es Uno; pero tampoco será inteligible o verdadero (no podemos entenderlo intrínsecamente: no podemos terminar en él nuestra intelección); y tampoco es Ser, no es apto para existir. Sólo en nuestra mente, por ficción podemos tomar este «ente de razón», o en sí contradictorio, como si fuera ser, pero entonces entendemos no el «círculo-cuadrado» en sí mismo, sino «nuestro acto de decir círculo-cuadrado» es decir, el fundamento de este ente de razón (5).

Con ello tenemos la fundamentación de la Metafísica. Esta profunda verdad e intuición, que hemos captado, se confirmarán ahora mirando lo opuesto: el relativismo.

Advertamos de paso un punto en que muchos yerran. Suelen decir que esta noción de Ser «es esencia», no «existencia», tal como la hemos expuesto. Se equivocan. Nunca prescinde de la existencia (que se toma siempre analógicamente: «en aquel mismo grado y plenitud con que *es*»). Prescinde, eso sí, de decirnos *de qué grado* de existencia se trata, si existencia *actual*, o existencia *aptitudinal*, si plena o parcial, si causada o incausada. Esta analogía de la noción de «esse», existir, es evidente, pero enormemente importante para evitar grandes errores históricos (6).

VI. — RELATIVISMO.

Cuando se ha llegado a una conclusión es muy interesante examinar qué consecuencias se seguirán suponiendo la conclusión opuesta. Si ésta es imposible, queda confirmada «ex adverso» la primera posición.

(5) JRG.: *Estudios de Metafísica*. «Libros Pensamiento», ser. Estudios, n. 2, Barcelona, 1959, 1.ª parte, cap. IV, pág. 95 ss.

(6) JRG.: *Fenomenología de las Formas y Filosofía de las Matemáticas, a través del Comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica*. «Pensamiento», Madrid, 30 (1974), 251-288, especialmente págs. 274-275. - JRG.: *La Filosofía del Lenguaje y el Problema de la Analogía. Fundamentación de las Matemáticas*. «Espíritu», Instituto filosófico de Balmesiana, Barcelona, 22 (1973), 5-73, especialmente pág. 15.

Ahora bien, lo que hasta ahora hemos visto, lo que fundamenta la verdad con que el hombre consciente de su autoposición o autorreflexión, conoce que conoce, piensa que piensa, afirma que «es lo que es, en cuanto es», de una manera absoluta, universal y necesaria, esto hace que gracias a esta noción de Ser que impregna todo su pensamiento, tiene lo que evita el relativismo. Sin esto no podría siquiera formular un juicio, juicio que es el acto por el que conoce algo, más aún, conoce que conoce (no como en la mera aprehensión) y por esto pronuncia la maravillosa palabra «es», ya explícitamente formulada, ya implícitamente contenida en cualquier verbo. Pero, ¿qué sucedería si nos colocásemos en una perspectiva opuesta?

En ella, 1.º) si no radicase en el *objeto* la verdad, es decir, la Forma del juicio verdadero, sino que algo del sujeto fuera la Forma *a priori* del conocimiento; 2.º) o si hasta admitiendo que radicase la Forma inteligible en el objeto, pero que esta Forma *suprema* que unifica toda la realidad y nuestro pensamiento sobre ella *no fuera el Ser*, es decir, absolutamente universal y necesario, sino una Forma de *nivel inferior*, entonces, en ambos casos, tanto en el 1.º como en el 2.º, surge inevitablemente, como veremos, el relativismo escéptico, que no solamente no explica los hechos más inmediatamente presentes de conciencia, sino que se autodestruye. El relativista escéptico habrá de usar este Lenguaje con que se expresa relativísticamente, en sentido absoluto (que él niega) hasta para decir que no puede decir nada absoluto.

Luego si es así, con admitir lo que es contradictoriamente opuesto a las suposiciones 1.ª y 2.ª, queda por lo mismo reafirmada «ex adverso» la misma posición primera o Metafísica del Ser.

VII.—FORMA INTELIGIBLE QUE DEBE SER DEL OBJETO, NO MERAMENTE DEL SUJETO.

Empecemos examinando el número 1.º, de los dos que ahora hemos enunciado.

David Hume ponía en algo subjetivo la Forma de la verdad; era el conjunto de sensaciones que se asocian dando cierta impresión de semejanza a una Forma de conocimiento, pero sin verdadera universalidad y necesidad. Como Kant advirtió que esta posición de Hume lógicamente debería llevar a tal grado de escepticismo que destruyese hasta las Matemáticas, su estricta exactitud, y consiguientemente la Física de Newton que él veneraba, sintió la conveniencia de poner para el conocimiento una Forma fija; y no viéndola en el objeto de la sensación, la colocó en la facultad conocedora: la Forma *a priori* sería una intuición pura de espacio y tiempo, para la sensibilidad. No habríamos ya de decir: «tengo la costumbre de ver que *estos cinco y estos siete, suman estos*

doce» —pero que mañana quizá serán cincuenta en la suma; sino universalmente, necesariamente, serán doce.

Pero en esto mismo se encuentra Kant con que queriendo evitar el relativismo elemental de Hume por medio del agnosticismo trascendental que ponía las Formas inteligibles en el fenómeno como proyección del *a priori* de la facultad humana, caía en otra especie de relativismo, también insostenible. Porque según su supuesto, es verdad que «todos» los hombres dotados como estamos de sensibilidad, habremos de decir necesariamente siempre que $5 + 7 = 12$; pero por lo mismo si existe un espíritu puro, por tanto sin sensibilidad y sin esta Forma *a priori* espacio-temporal, entonces para él ¿podrían con verdad 5 árboles más 7 árboles que existen ante mi ventana, sumar 50.000, lo mismo que 200.000? Esto es absurdo. Si él afirma que meramente «no lo sabe», no sabe cuántos sumarán, entonces con toda razón le replica Edmundo Husserl que él sí que lo sabe: serán 12, tanto «para hombres, como para ángeles o para dioses».

Este mismo relativismo contradictorio debido a poner la Forma inteligible en el sujeto, se encuentra en Kant a propósito de su esencial distinción fenómeno-nómeno. Si es la mente y la razón quienes dan las Formas del juicio y del raciocinio (conceptos o categorías y Principios), entonces ¿cómo puede él hablar de nómenos que habrían de ser *totalmente* incognoscibles para él, pero los conoce puesto que afirma que *existen* y que son los que influyen como *elemento material* de la sensación (para no ser idealista absoluto, como no quería ser en el tiempo en que escribió sus *Prolegómenos*)? Es muy extensa la bibliografía de seguidores de Kant que le han notado este absurdo fundamental y que nunca han podido resolver satisfactoriamente (7).

Es el mismo Husserl quien en las *Meditaciones cartesianas* habla de «les absurdos choses en soi» (8): si los nómenos existen, ya al decir que no puede con su mente captar los nómenos, los

(7) JRG.: *Filosofía y Razón. Actitudes del mundo moderno*. «Biblioteca de Filosofía y Pedagogía». Madrid, Edit. Razón y Fe, 1948; §§ V y VI, pág. 118 ss. - JRG.: *Metafísica de la Forma*. «Pensamiento», Madrid, 14 (1958), 263-286.

(8) HUSSERL, E.: *Méditations cartésiennes*, op. cit., en la nota 1, Conclusión, § 64, pág. 133. - Observé las antinomias que nacen en el seno del subjetivismo husserliano con su «idealismo trascendental» en varios sitios, por ejemplo: *Dudas acerca de la noción de subjetividad trascendental*. «Giornale di Metafisica», Genova, 13 (1958), 425-438. Véase también el comentario o reseña a la obra de TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967, publicada por mí en «Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología», Facultad S. Francisco de Borja, Barcelona, n. 11, junio de 1969, págs. 66-67. - Véase también JRG.: *La Filosofía del Lenguaje y el problema de la Analogía*. «Espíritu», Instituto filosófico de Balmesiana, Barcelona, 22 (1973), 5-37, especialmente pág. 27.

ha captado y ha supuesto que en cuanto «son», no pueden en igual sentido «ser» y «no-ser», influir y no influir sobre su sensibilidad, etcétera. Los innumerables esfuerzos que se han hecho para evitar esta contradicción fundamental en Kant, han sido, como decíamos, inútiles, porque si en «algo» él conoce la cosa «en sí» (para no ser idealista absoluto) ya por este portillo se van siguiendo sin fin deducciones y más deducciones, que arruinan el idealismo trascendental; pero si para evitarlo se pasa al idealismo absoluto negando toda cosa existente «en sí» (es decir, poniéndola meramente como concepto-límite), también se encuentra con la contradicción de que al decir: «la mente humana no capta nada en sí», él ha captado ya «en sí» la mente humana (la mente que piensa, no meramente como representada en él, pues en cuanto meramente representada en él, no piensa) y por tanto lo que dice es falso; y si no ha captado la mente «en sí», entonces su aserto es sin-sentido. Por esto se hundió al fin el idealismo absoluto, consecuencia del idealismo trascendental kantiano.

No me extenderé más ahora sobre esta contradicción relativista que hay en el seno de muchos sistemas. Sólo notaré que si era muy ingenua la posición de aquellos escépticos griegos que ponían al hombre como «métron», medida, de todas las verdades, también es muy ingenua la posición de nuestros relativistas de hoy, porque aunque con un poco más de refinamiento, no obstante vienen a decirnos «absolutamente» que con sus conceptos y lenguaje, no pueden decir «nada absoluto»; como aquel mendigo que aparentaba ser mudo y pedía «una limosna para un pobre mudo». Si era mudo no podía decirlo y si lo decía, ya no era mudo. Si el hombre dice que sólo «es» que «nada es», ya pone como algo el «es» (y entonces su dicho es falso); o no dice nada, ni pone nada (y entonces debe callar, pues hablar sin decir nada es un sin-sentido).

VIII.—LA FORMA RADICAL O EL «ES» DEL SER.

La segunda especie de relativismo ya admite que la Forma inteligible que capta y expresa nuestra mente, está radicada de algún modo en el objeto cognoscible. Pero la Forma que supone radicada en el objeto no es una Forma que por su absoluta universalidad y necesidad sea el estrato radical y último del objeto del Lenguaje y del Lenguaje sobre él, sino sólo una Forma superficial, particular, más cercana a la experiencia sensible; y entonces también por este otro lado caerá en las contradicciones del relativismo.

Tal fue, por ejemplo, el formalismo del Análisis lógico del Lenguaje, que quería fundamentar el pensamiento con el nivel de la Forma lógico-matemática. L. Wittgenstein en los primeros años que siguieron a la publicación de su *Tractatus Logico-Philosophicus*, redujo toda realidad a tres elementos, 1.º las leyes o For-

mas lógicas, que formulaban hechos, sin denotar en ellos nada más profundo que simples hechos; 2.º los hechos sensibles de la Física; 3.º la Metafísica, que quedaba arrinconada fuera de la zona del pensamiento, entre los sentimientos, le sucedía así a Wittgenstein obviamente que se formulase esta pregunta: este aserto suyo ¿a qué zona pertenecía? No a las leyes lógicas sobre los hechos físicos, ni a los hechos físicos observables; y si era un aserto metafísico, ¿por qué admitía la Metafísica en el acto mismo de arrinconarla? Ya es conocida su frase por ese tiempo: «La Metafísica es un sin-sentido, pero no estoy seguro de que este aserto mío no sea un sin-sentido». Entonces, ¿por qué lo dice? Es mejor que se calle, si no puede hablar de ella. De hecho calló, reflexionó y en sus obras póstumas Wittgenstein ya había superado aquel pobre nivel de las formas inteligibles meramente lógico-matemáticas del neo-positivismo, indicando con S. Agustín que nuestro pensamiento y su Lenguaje apuntan al Ser.

No me extenderé sobre este punto porque podrá leerse más desarrollado en todo lo que he escrito sobre él. Pero haré notar: si hay una zona o nivel A, de realidad (como es el nivel de los hechos sensibles); otra zona superior B (como es el de la Forma lógico-matemática, o en general el de la afirmación abstracta); otro nivel más alto C (como es el de la aplicación de leyes físicas a los hechos, aplicando B a A), etc. ¿cómo puedo decir que la forma A sólo vale para el nivel A; que la forma B sólo vale para el nivel B, etcétera, sino porque al decir esto *ya me he elevado yo* a una zona absoluta N, que abarca en el contenido universal y necesario suyo todas las otras A, B, C, D, ... etc.? (9). Por tanto sólo se corta el proceso iterativo (porque también el nivel N habla de sí mismo) admitiendo el Nivel último del Ser, que es el que admite la autopredicación, por su Analogía.

De aquí que los sistemas que no llegan a dar la fundamentación radicada en el nivel del Ser, tienen siempre en el fondo más o menos latentes, las paradojas del relativismo. Si hay un espíritu suficientemente crítico para descubrirlas y suficientemente valiente para denunciar los mitos de nuestro mundo intelectual, las señalará.

Y así sucedió, por ejemplo, con el Análisis lógico del Lenguaje, con que el Wiener Kreis empezó a empujar la Lógica matemática hacia el neo-positivismo, con pretensiones de dar así la autofundamentación al pensamiento. Pero le ha sido imposible: el problema de las paradojas lógicas bastaría para ponerlo de manifiesto.

Se podría brevemente decir así: «cuando se hace un enunciado en que un mismo símbolo es a la vez «funtor» y «argumento» del

(9) *Fenomenología de las Formas*, etc., citado en nota 5, especialmente págs. 263-270.

funtor, surgen las antinomias, como por ejemplo la de Epiménides, que modificada en algo ahora, podríamos enunciar así: «Digo que todos los hombres dicen mentira». Si es verdad, he dicho yo mentira y por tanto ya los hombres no dicen siempre mentira y así aquel aserto que era verdadero, resulta falso. Y si no es verdad que todos digan siempre mentira, puedo yo no haber dicho mentira al pronunciarlo, y por tanto ya es verdadero y no falso, como se supuso.

Los ensayos múltiples que se han hecho para resolver este problema han sido claramente insuficientes e inútiles. No basta decir con Bertrand Russell: cada Lenguaje sólo puede hablar de objetos de cierto nivel A, pero no puede hablar de sí mismo más que poniéndose con ello en un nivel de metalenguaje más alto, B, el cual para autofundarse remitirá a otro metalenguaje superior C, y así sucesivamente hasta el infinito, «in infinitum».

Decir esto es inadmisibile: 1.º porque es imposible recorrer a una multitud infinita; por consiguiente así es imposible dar la fundamentación última al pensamiento y a su Lenguaje; 2.º pero, además, porque el aserto mismo de Bertrand Russell sólo tiene sentido si él al pronunciarlo ya se ha elevado a un nivel *último*, N, que abarque y juzgue de toda la serie infinita de metalenguajes A, B, C, D. ... N-1, N; y que así por ser último se autofunde: si no supone esto, su aserto es un sin-sentido; y si lo supone ya es falso (puesto que hay un nivel último, el que él ha usado), ya que diciendo que no estamos en posesión de un Metalenguaje último, ya él se ha instalado en este último para decirlo (10).

Cuando uno examina a fondo cómo es que el problema de las paradojas de la autopredicación se ha planteado, pero que ha quedado sin solución de parte de los autores del Análisis lógico del Lenguaje, se encuentra uno con que este hecho viene a confirmar desde otro punto de vista lo mismo que venimos diciendo y que podemos brevemente enunciar así:

1.º La Verdad radical es la *Verdad trascendental* (es decir, la que tiene todo ser en cuanto Ser: es la inteligibilidad por la que puede ser término de una mente que conozca, si la hay); en cambio, el nivel de *Verdad predicamental* es el de la verdad de predicción o Verdad lógica (la que tiene «tal» ser concreto, referido a «tal» mente, que lo entenderá adecuándose a él, porque tiene en sí la capacidad o inteligibilidad, que lo hace capaz de que pueda decirse de él qué es). Ahora bien el nivel trascendental no falla nunca, porque es propiedad de todo ser, solo en cuanto Ser; pero

(10) JRG.: *El teorema de Goedel y la Analogía del Ser. Un capítulo de filosofía del Lenguaje*. «Espíritu», Instituto filosófico de Balmesiana, Barcelona, 26 (1977), 121-132, especialmente § II, págs. 123-126; § IV, págs. 128-132.

la Verdad predicamental o lógica puede a veces fallar y darse falsedad en el juicio, en cuanto diga que es aquello que no es.

2.º Ahora bien, así como el Ser es *absoluto* por su extensión y universalidad, también lo es su inteligibilidad o Verdad. Todo lo que es aquello que es, ni nada ni otro, es por lo mismo radicalmente inteligible o verdadero: capaz de ser término de un conocimiento.

3.º La «clase» de todas las «clases» o «clase suprema» o nivel último dentro del Lenguaje formalizado, es la que plantea las paradojas, porque habría de abarcarse a sí misma, ser miembro de sí misma (para que lo comprendiera «todo», siendo por hipótesis la clase última) y no-miembro de sí misma (puesto que es «clase» y no «individuo» de ella). Pero si los términos se toman *unívocamente* (como son los del Lenguaje formalizado) al pretender hallar ahí la clase *última* o *suprema*, entonces este problema no tiene solución. Así sucede que excluyen la Metafísica si para «evitar» (ya que no «resolver») las paradojas niegan *toda* autopredicación (en que el mismo término sería a la vez funtor y materia del funtor; con ello, 1.º no fundan el Lenguaje Lógico-matemático (pues un recurso al infinito de metalenguajes no resuelve nada); 2.º no explican por qué ellos han usado un Lenguaje de autopredicación (el ordinario) para hacer el Lenguaje que niega toda autopredicación; 3.º no explican que en el nivel del Lenguaje ordinario humano, que admite el Ser, como la Metafísica, hay casos perfectamente legítimos de autopredicación, como son, por ejemplo, el argumento de Aristóteles contra el escéptico. Pero claro, entonces la clase suprema o Ser, no se tomará *unívocamente*, sino *analógicamente*, ya que las determinaciones del Ser o modos del Ser, también serán Ser (11).

Con otras palabras: en el Lenguaje ordinario y en el metafísico, se puede hacer sin contradecirse la autopredicación: «digo con verdad que lo que estoy diciendo es verdad», como «pienso que pienso», etc. La evidencia de este Lenguaje, por ser autopredicativo y último, corta el recurso *in infinitum* a un metalenguaje anterior y por tanto es autofundante. Pero los autores que han querido tomar el Lenguaje lógico-matemático como si fuera el nivel último autofundante, eliminando con ello la Ontología, se han encontrado que tomarían la Verdad predicamental como nivel último de Verdad trascendental; y entonces les han surgido las antinomias que no explican, pues excluir, por decreto, todo Lenguaje auto-

(11) JRG.: *¿Qué sentido tiene el Lenguaje sobre Dios ante el Análisis lógico del Lenguaje?* «Giornale di Metafísica», Genova, 31 (1976), 23-54, especialmente § XI, *La Analogía de autopredicación propia de las trascendentales*, págs. 45-50. Véanse asimismo sobre esto los dos estudios citados en la nota 8.

predicativo o analógico resulta absurdo si esto lo han dicho mediante un Lenguaje autopredicativo, que es el ordinario, humano; y además hay casos en que es evidente su justificación, como, por ejemplo, en el argumento de Aristóteles contra el escéptico. Entonces se han encontrado con que surgían las antinomias: «pienso con verdad que no pienso con verdad»; o «mi expresión A significa lo último» (y ésta es más última que A), etc.

Ahora bien, como decíamos, todos intuimos que es correcto el raciocinio de Aristóteles cuando le dice al escéptico: «si dudas de *todo*, también has de dudar de *esto* que has dicho (pues si el «todo» es universal, también esto caerá bajo su extensión) y entonces no has dicho nada; y si no dudas de *todo*, porque exceptúas *esto*, entonces tu aserto es falso» (pues ya no es *todo*), aparte de que no justificas el por qué de esta excepción, si remites a un Lenguaje anterior, que a su vez habrá de remitir a otro *in infinitum*.

Resumiendo diremos: por un camino muy diverso nos encontramos con el resultado interesantísimo que es la misma conclusión a que habíamos llegado antes: que sólo se evita el relativismo y sólo se da la fundamentación que lo excluye si somos fieles a nuestras intuiciones primeras y más inmediatas de nuestro pensamiento, es decir, si reconocemos este nivel primero autofundante, que es el de la Metafísica, por el cual no decimos unívocamente que «el ser *es*», sino «*si es, es*», o bien «en la *medida y sentido*» en que es, «*es*», dándole así un significado analógico al Ser, pues podemos decir que «*es*» con muy diversa plenitud de sentido, ya que su unidad de expresión lo abarca todo, y, por tanto, se predicará analógicamente, o sea, con diversa plenitud en cada caso.

IX.— LA ANALOGIA DEL SER.

Es interesante ver cómo Aristóteles que dice que Ser *πολλαχῶς λέγεται* precisamente llega a concebir esta diversa plenitud de sentidos o Analogía, partiendo de la necesidad de explicar sin contradicción la Verdad, que por las Ciencias y el Lenguaje humano predicamos del cosmos físico, el movable, el del cambio.

No se trata de la equivocación sino de la Analogía. Si hay una Forma «C» (por ejemplo el «calor») en el sujeto «M» (que con ella queda hecho «cálido») y otra Forma «B» (por ejemplo el «calor de los oradores cuando hablan») en el sujeto «N», entonces decir que este hierro es «cálido» y que aquel orador es «cálido», no es más que una metáfora o equivocación o, si se prefiere, una Analogía *extrínseca*, pues no se trata aquí que una misma Forma (lo expresado por ella) sea poseído por uno con mayor plenitud y por otro con menor plenitud, sino de una mera semejanza *extrínseca*: pues aquella Forma *no constituye en su ser* a los analogados (por

esto el hierro no se calienta con el calor oratorio, ni el orador tiene calor oratorio con el fuego del hierro; por eso, *no nos basta conocer* un analogado para poder tomar aquella Forma como puente para pasar a conocer al otro); la analogía *extrínseca*, o sea equivocación, no funda el conocimiento. Pero es enteramente diverso el caso de la Analogía propiamente dicha, o *intrínseca*.

Por Analogía aquí entendemos la que es intrínseca. Es decir, que se trata de una Forma que *constituye en su ser* a muchos sujetos analogados, pero *con diversa plenitud*. La Forma «C» (calor) constituye tal hierro «A» en su ser de «caliente»; pero si se trata de un calor que llegue a poner al hierro «H» candente, también se dirá que está «caliente». De los dos digo que tienen «calor», que están «calientes», pero de muy diverso modo, con muy diversa plenitud.

Ahora bien, Aristóteles tuvo que enfrentarse con el conflicto que había entre dos concepciones opuestas, la empirista por un lado y la racionalista por otro: la segunda tomaba el Ser como *unívoco* sin tener en cuenta la experiencia (Parménides) y la primera tomaba el Ser como equívoco (Heráclito, sin tener en cuenta la razón) conflicto que no resolvió plenamente Platón con poner la Forma inteligible como algo «uno» (para dar razón a Parménides, y con ello dar universalidad y necesidad a la Verdad), pero «separado» del mundo sensible (para dar razón a Heráclito, que no veía nada permanente, universal y necesario en el cosmos sensible); así tuvo que suponer que los existentes sensibles «participaban» de aquella Forma separada: lo cual fue un semillero de dificultades ineludibles, bien conocidas, tanto por no poder explicar cómo puede existir un universal separado, existiendo en cuanto universal, como por no poder explicar en qué consistiría esta participación. Aristóteles para llevar más lejos la solución platónica sin estos inconvenientes, puso la Forma inteligible, no separada, sino inmanente en ambos analogados: por tanto la Forma última, la de Ser, señalaba un grado ulterior de trascendencia, o sea un grado ulterior de penetración de nuestro pensamiento por la Metafísica, que remitía así a un último Fundante existencial o Acto puro.

Así sucedió que Heráclito, quedando en lo sensible en cuanto sensible, no pudo admitir ningún universal y necesario; por consiguiente no podemos *decir* nada. Su discípulo Cratilo se limitaba a hacer un gesto con el dedo para *designar* hechos, sin enunciar nada. Ni hay Lenguaje verdadero, ni Ciencias, ni Filosofía. Inmediatamente se advierte la contradicción del aserto que pronuncie esta concepción: si todo fluye en cuanto a todo, de modo que sea «mero fluir», sin sujeto metasensible, permanente, que «tenga» aquello con que fluye; si nada permanece en cuanto a nada «el mismo», entonces ¿por qué permanece el objeto de tu aserto? Si no permanece aquello de que pronuncias tu aserto, por hipótesis

no has dicho nada, es un aserto sin-sentido; y si permanece, entonces tiene sentido, pero es falso, pues no justificas por qué este objeto «debe» permanecer, para que hayas podido «decir» algo con aserto universal y necesario.

Pero también se deshace la posición opuesta o racionalista, que sólo atiende, como Parménides, a los datos racionales: «el Ser es». Es el argumento anselmiano colocado a nuestro nivel. Pero si el Ser ya es, entonces ni puede cambiarse para dejar de ser, ni para ser otro (pues también sería Ser y el Ser, por hipótesis, ya es). Luego el cambio es una ilusión de los sentidos.

Si la primera posición, la equivocista, que es la del empirismo, debía ser muda, no podía decir nada con Verdad; la segunda posición, la univocista, que es la del racionalismo, debe ser ciega, puede decir algo, pero no puede ver, por su univocismo que se lo impide, la realidad inmediatamente presente en su conciencia que se muda, se cambia, es múltiple.

Esto es precisamente lo que llevó a Aristóteles a dar la solución de la Analogía del Ser para hacer frente a ambos extremos sin tener que recurrir a la solución de Platón, que pondría los dos elementos en dos mundos diversos: la Física de Aristóteles, o Filosofía del móvil, presente ante nuestros sentidos y experiencia, nos lleva a un primer paso de solución: no podemos decir que «es» *solamente* de aquel que «ya es», o acto (pues en cuanto «ya es» no podría cambiar para «ir a ser» aquello que «ya es»); ni *solamente* de aquel que «puede ser» (pues si lo indeterminado, en cuanto indeterminado pasase a ser, entonces, por hipótesis, de la nada podría hacerse, «porque sí», cualquier cosa, lo cual niega la constancia de la Naturaleza y sus leyes científicas, como hace contradictorio cualquier pensamiento sobre ella). La realidad es *substancial*, tiene algo metasensible; es *más profunda* que lo sensible en cuanto sensible, aunque a través de lo sensible se nos manifiesta, cambia, en algo es potencial: ya en algo es acto, pero deficientemente acto, deficientemente Ser: así el existente que vemos en el cosmos va extendiendo su ser, actuándose, por el movimiento en el tiempo, como también extiende su ser en el espacio, por tener en sí deficiente Unidad.

Se planteaba así la objeción: en el cambio o movimiento «ya es o no-es» lo que se hará? Esta pregunta plantea una disyunción tajante: o univocismo o equivocismo. A este dilema responde Aristóteles: no tomo el término «son», «existen», Ser, ni unívocamente, ni equívocamente, sino analógicamente: también es Ser el que «*va a ser*»: así como un árbol extiende su ser en el espacio para ser árbol, también extendemos nuestro ser —deficientemente Ser— en el tiempo, actuándonos: es Ser el que «ya es», o Acto en cuanto a aquello: esta actuación del potencial en cuanto potencial, es la definición del movimiento; por tanto diremos «Ser» *analógicamente*, con diversa plenitud (aunque la palabra de Aristóteles no sea

propiamente la de Analogía, sino: «el Ser se dice *pollakhôs*» con multiplicidad). Colocados ante una masa de arcilla blanda de la que queremos sacar la Forma o estatua de Hermes, ¿vendrán de la *nada*, estas Formas? Si así fuera tendríamos el absurdo de Heráclito en que todo se hiciera todo contradictoriamente (o acudiésemos como Leibniz a suponer que estas «mónadas» ya existen, pero ocultamente y sólo «aparecen», sin «hacerse» nada, solución muy racionalista). La Forma de Hermes en cierto sentido, analógicamente, *es*, en cuanto en la masa de arcilla hay la potencia o capacidad de *actuarse* cualquier Forma. Por tanto propiamente se dice que «es» de la arcilla «actuada», «informada», que por otra parte «va actuándose» sin cesar: este es el principal analogado: es la *substancia*. Esta es la que propiamente «habet esse» (como comenta Santo Tomás), «tiene existir», pues la Forma, la figura misma de Hermes, propiamente ni «existe», ni «se hace»: solamente con-existe, es decir, analógicamente.

A esta conclusión llega la Física de Aristóteles, que ni es una disciplina de mero nivel experimental como la Ciencia física de laboratorio, ni es la Metafísica, porque no llega a generalizar la solución hasta el último nivel (que en parte ya está en lo que acabo de decir, para hacerlo más comprensible), sino que se detiene en la explicación del sensible que cambia dándole una radicación metasensible por Acto y Potencia (causa material y formal), a las que lógicamente habrá de añadir otros dos principios extrínsecos (causa eficiente y final). Pero su raíz implicará la Analogía del Ser.

X.—PRIMERO DE LOS TRES GRADOS DE TRASCENDENCIA.

Podríamos ahora examinar el mismo problema desde otro ángulo de visión: los diversos grados de penetración con que nuestra facultad capta la realidad, con una trascendencia cada vez mayor. En parte, parecerá que repetimos lo mismo pero de otra manera; en parte, hará comprender mejor el alcance extraordinario de lo que llevamos dicho.

Son clásicos desde Aristóteles (aunque por desgracia muchas veces se han interpretado mal y se han expuesto aún peor) los tres grados de abstracción o penetración en la realidad; y forman un conjunto doctrinal íntimamente trabado con todo el proceso racional o filosófico que vamos siguiendo.

Fijémoslos, por ejemplo, en un trozo de radio. Es un cuerpo blanco grisáceo, de tal peso, de tal dureza, etc., que se desintegra según un parámetro X, de suerte que ni es actinio, ni plutonio, sino radio. ¿De qué realidad, de qué *objeto* digo que «el radio es aquel cuerpo que se desintegra según el parámetro X»? Si lo digo de la realidad sensiblemente presente (o captable por los instru-

mentos de laboratorio) *en cuanto meramente sensible* y nada más, si el radio no fuera más que esto, es decir, si fuera solamente esta ola de elementos subatómicos y fotones que me llegan sin cesar, como en cada segundo son otros y otros, entonces aquel parámetro de desintegración X del radio se identificaría totalmente con ellos: por tanto *esta ley de desintegración también se desintegraría*; y entonces el radio ya no sería radio. ¿Será una ley «separada» al modo de Idea platónica? Es absurdo imaginar que una Idea separada *rija* el comportamiento del existente sensible; también parece absurdo imaginar las leyes físicas como *existentes* en una zona separada; asimismo es absurdo, dijimos antes (y no vamos a repetir lo que ya hemos dicho a propósito de Kant) que sea la facultad humana quien *proyecte* sobre la realidad existente en sí una forma inteligible (en este caso, la ley de desintegración propia del radio). Entonces si la realidad existente, por ejemplo, un trozo de nieve, recibe los predicados A, B, C, D, ... de blanca, fría, blanda, pesada, ... etc. «la nieve» no puede identificarse con este conjunto de predicados (pues entonces, por hipótesis, ni podría cambiar dando razón de la universalidad o ley con que se hará el cambio, ni se podrán añadir por la ciencia «nuevos» predicados): la nieve ya no sería nieve.

Por tanto, la realidad existente es *más profunda* que lo que nos da este nivel sensible con que se nos manifiesta; con que existe; con que cambia: es la realidad *substancial* o metasensible. Este es el primer grado de trascendencia.

En vez de este ejemplo tomado del mundo físico, puede tomarse en nuestro examen, el propio «yo», tanto ante la reflexión de uno mismo sobre sí, como ante la percepción que de él tienen los demás.

Si «yo» no soy más que el conjunto de actos con que pienso, con que quiero, con que siento, etc., entonces si en el momento 1.º yo veo que A es B y en el momento 2.º B es C, dado que en el momento 3.º el conjunto de actos míos es enteramente otro, ¿por qué puedo ver el «por consiguiente», el «luego» con que infiero «todo A es C»?

No se diga que es un «yo trascendental» kantiano: porque si mis amigos Antonio, José, Luis... no son cada uno de ellos más que un «yo trascendental» (monadológico, al modo de Husserl) esto lo habría dicho yo, que los capto como presentes en mi conciencia, dándoles, por hipótesis, una consistencia trascendental «pensada». Pero Antonio, José, Luis ... tal como están *pensados* en mi conciencia, no piensan. Y si los capto como *pensantes* que son, ya es falso que mi «yo» cuando habla de ellos sea un mero «yo» trascendental, y que ellos puedan ser admitidos por mí como si fueran meramente un «yo» trascendental. Por tanto, también sería falso el aserto que negase este primer grado de trascendencia, es decir, el de la objetividad trascendente de la noción de substancia.

No me extenderé más sobre este punto, pues ya queda suficientemente indicado, según creo, este primer grado de trascendencia, que es lo que Aristóteles señala en su *Physiké*. No sólo no se opone en nada a lo que son y nos dicen las Ciencias Naturales, sino que por el contrario *las fundamenta*, mostrando que la realidad sensiblemente existente es más profunda que su mera traducción sensible, que tiene raíces metasensibles o substanciales, justificación de su permanencia en medio del cambio, explicación de la universalidad y necesidad de lo que nuestro Pensamiento, nuestro Lenguaje y nuestras Ciencias dirán sobre ella.

Con lo dicho advirtamos algo que no sólo es muy interesante en sí, sino también para lo que diremos después: que hay un paralelismo o correspondencia entre la *facultad* conocedora y la *forma* que capta en lo existencial: la facultad reflejamente toma lo sensible no en cuanto sensible, sino prescindiendo de lo que tiene de *meramente* sensible, para captarla así en cuanto sujeto del cambio y permanencia de las expresiones universales y necesarias, como de nuestra experiencia, es decir, su forma inteligible. El «objeto formal» de la facultad tiene como correspondiente el objeto del primer nivel de Filosofía, que Aristóteles llama Física.

Pero este proceso no termina aquí. Va más lejos.

XI.—SEGUNDO GRADO DE TRASCENDENCIA.

Ahora llevamos nuestra investigación más lejos, porque investigamos las formas matemáticas. Tomemos como ejemplo una forma matemática como es una curvatura: la curvatura de este papel que tengo ante mis ojos. Este papel, sin dejar de ser papel y «éste», puede hacerse curvo o plano, cilíndrico o en espiral, según la presión que mis dedos ejerzan sobre él. Estas formas matemáticas ¿qué son? Por una parte parecen tan fuertes e indestructibles que rigen el comportamiento del cosmos sensible: un ingeniero, un arquitecto, me darán las formas con que se sostendrá un puente, una casa, una máquina, que mal calculadas perecerían. Por otra parte son tan poco consistentes, que si no informan un sujeto material sensible, ni existen, ni pueden con-existir. Pero tan necesarias, que bajo pena de contradicción, no pueden negarse.

Estas formas en cuanto a algo coinciden con las que hemos visto en las de la Física antes: ahora vamos a ver en qué difieren. Coinciden con las formas de la Física en mucho: si doblo con mis dedos este papel hasta hacerlo curvo y después lo aprieto sobre la mesa haciéndolo plano, no es la «curvatura» la que se cambia en «planicie» (esto sería contradictorio, como se ve en la concepción de Heráclito y haría también imposible el Lenguaje y las Ciencias) sino el papel que cambia por medio de estas formas: luego tienen una entidad. Pero esta de la forma matemática no estaba antes

como «escondida» de suerte que ahora sólo aparezca (esto sería negar la realidad del movimiento o cambio, como pasaba en Leibniz, para quien tampoco podía engendrarse y nacer un animal o una planta, sino sólo «aparecer» la mónada que habría sido creada juntamente con todas las otras): del papel que existe en sí como conjunto de substancias se educa esta actuación, el papel se actúa con ella recibiendo una forma, por ejemplo la curvatura, que al ser imposible con la anterior, parece al no tener sujeto de información. Hasta aquí las formas geométricas coinciden con lo que antes dijimos sobre las formas físicas.

Pero hay algo en que difieren. Las formas matemáticas (tanto geométricas: curvatura, planicie, etc., como las aritméticas: sumar tal número, darlo siempre aunque se junten o separen diversamente las unidades que componían aquel todo, etc.) no están sujetas a las cualidades sensibles: 2 manzanas y 2 manzanas serán siempre 4, tanto si son amarillas, como rojas, frías o calientes; más aún, no sólo en el cosmos actual, sino en cualquier otro posible: el área de un círculo será siempre πr^2 tanto si la curvatura circular es de un papel, como si es de una madera o de un acero, o de otro mundo que no podemos observar sensiblemente, o que aún no ha sido creado pero lo puede ser. Estos asertos matemáticos rebasan enteramente el horizonte de las cualidades sensibles. O si se prefiere, «prescinden» de ellas, para expresar algo más hondo.

Es decir, este grado ulterior de penetración es más universal, más necesario. Puedo concebir un cosmos distinto de éste, en que el ritmo de la entropía fuera más lento o más rápido; puedo concebirlo con leyes de gravitación distintas, etc. sin que en esto aparezca contradicción. Pero no puedo concebir un mundo posible en que mi mano derecha y mano izquierda sumen cinco y no dos, o en que el volumen de un cubo no sea la tercera potencia de la arista, o un triángulo plano no tenga por área $1/2$ ba. Es decir, estas formas son *separadas de la materia*, en cuanto que no quedan entre las cualidades sensibles, pero *no separables* de ella, en cuanto que es absolutamente imposible que haya curvatura sin cosa curva, o que haya cuatro sin añadir unos elementos a otros. Entonces ¿dónde está este objeto o forma matemática tan curioso, que sin «existir», ni «poder existir», no obstante «rige» con absoluta universalidad y necesidad el comportamiento de todo lo existente con absoluta necesidad?

La tentación empirista consistiría, aquí como en todo, en identificar estas formas con las cualidades sensibles. Pero si cinco no fueran nada más que el resultado fortuito, ocasional, de seguir con la vista o tacto los dedos de mi mano, entonces las Ciencias exactas ya no serían exactas, sino muy inexactas, como dice con razón Husserl contra el psicologismo; o bien, como decía también Frege: ¡suerte que no tenga los dedos clavados, pues ya no sumarían cinco!

Así como en el primer grado de penetración era un engaño

querer reducir el cosmos de las realidades sensiblemente existentes a lo sensible en cuanto sensible, sin recurrir a una mayor profundidad, la que nos da la noción de substancia, así también en este segundo grado de penetración es un engaño de superficialidad infantil querer explicar la forma matemática por el mero nivel de las substancias dotadas de cualidades sensibles. Aristóteles (que no escribió ningún tratado de Matemática, pero que habla de ella, por ejemplo en su *Metafísica*) hace notar que nunca sucederá que una esfera cualquiera que construyamos, toque en un solo punto la superficie en que se apoyará. ¿Dónde está, pues, el objeto de las Matemáticas, estas formas universales y necesarias?

No sólo es preciso rechazar la pobre y superficial concepción empirista, como indicábamos, sino también es preciso combatir contra la segunda tentación, que, en un extremo radicalmente opuesto, consistiría en proyectar sobre el mundo existente, estas formas, como si las esencias matemáticas, al modo platónico, tuvieran una consistencia ideal «en sí» y se adentrasen en la materia. No son pocos, ni de escaso renombre, los autores de Lógica matemática que en nuestro siglo han caído en la tentación de cierto platonismo. Ha sucedido, por ejemplo, que han querido hipostatizar la serie numérica natural, cuando han concebido todo «conjunto» como un *infinito actual* de elementos, por querer fundamentar las Matemáticas de un modo puramente analítico.

Esta concepción no ha podido resolver las contradicciones en que inevitablemente cae al concebir «conjuntos» como una multitud *actual infinita* de elementos. Si la serie natural 1, 2, 3, 4, ... n , $n + 1$, es algo existencial, entonces ¿dónde está el fin o límite en que ya no tendrá sentido decir $n + 1$? Si no se da este límite, tampoco se da como existente esta entidad, y por tanto la serie ya no está toda *actualmente* dada; y si está, ya no es infinita. Entonces vienen todas las antinomias o paradojas lógicas en que se ve que *debe haber* (y no *puede haber*) una clase *última*, que por ser *última* las alcance a todas: pues debería contenerse a sí misma como elemento, puesto que es *última*; y no debería contenerse, pues la clase no es individuo de la clase y si no se contiene, ya no es *última*.

Por otro lado, si se concibe la solución al modo de Kant, ya vimos antes que las dificultades son todavía mayores. Entonces si se conciben las formas al modo de Platón, colocadas en un mundo aparte, surgen todas las aporías que Aristóteles le puso de relieve. Pero si para evitar estos problemas y hallar la ansiada autofundamentación se concibe la Matemática al modo intuitivo de Heyting, como si la forma matemática fuera una «construcción» o «creación» de nuestra mente, entonces no explica por qué no podemos «construir» o «intuir» una esencia contradictoria; si niega que podamos crearla, en virtud del principio de no-contradicción, entonces ya admite que nuestra facultad intuitivo-creadora de esencias o formas matemáticas, no es la explicación *última* suficiente, pues-

to que está sujeta a un principio ulterior, a una ley del Ser y del Pensamiento, de nivel más profundo, como queríamos demostrar. Que es el nivel en que están los primeros principios, formulación de los atributos del Ser, o nivel metafísico (12).

Con otras palabras: así como el Ser nos pone en el nivel racional último, también los atributos del Ser están en su nivel, con su misma trascendencia, universalidad, necesidad y analogía. Ahí radica que si nos colocamos en un nivel inferior, que ya no es el trascendental, sino predicamental, nos encontramos con lo siguiente: así como en el nivel trascendental nunca podía fallar la unidad del Ser o sea la no-contradicción, tampoco fallaba nunca su inteligibilidad o verdad trascendental; pero un nivel inferior, considerando un ser no en cuanto ser, sino en cuanto «tal» o «cual», tenía la unidad deficiente de la composición y distinción por la que «es» sólo deficientemente: puede perecer, no-ser; y también consecuentemente, comparado o referido a tal o cual entendimiento, ya no se tratará de la verdad trascendental que nunca falla, sino de la verdad lógica, que puede darse o no darse, pues hay falsedad lógica, o mejor, asertos falsos. Ahora bien, el nivel trascendental, con su absoluta trascendencia, admite la autopredicación por ser noción análoga: no sólo el Ser «es», sino todas las determinaciones «con que» es, también son Ser: el Ser es, a la vez, clase e individuo de la clase; en cambio, el nivel inferior de verdad lógica, como es el de las esencias o formas matemáticas, no puede dar esta última justificación. Pero por lo mismo que *realizan predicamentalmente* la noción de Ser (la noción trascendental o universal, como tal no existe), excluyen predicamentalmente que lo que es tal o cual, en aquel sentido sea otro y otro y otro, en un proceso *potencialmente* sin fin, que es el que expresamos con la serie de números naturales (13).

Advierto aquí un punto que creo de interés: parece que después de los párrafos anteriores he hablado solamente de la esencia aritmética, no de la geométrica. Sin embargo, lo dicho puede aplicarse proporcionalmente a la Geometría (14).

En efecto, no hemos de pretender «deducir» con mera razón analítica las nociones «primarias», porque no estamos en las fuentes del Ser, como decíamos al principio, sino sujetos al dinamismo de la facultad que tiende a captar su objeto: es inútil querer «deducir» por qué se ha de dar el Ser más que nada: captamos que se da; es inútil querer deducir por qué hemos de tener la evidencia del

(12) JRG.: *Desde el intuicionismo matemático a su fundamentación filosófica*. «Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología», Facultad S. Francisco de Borja, Barcelona, n.º 27, junio 1977, págs. 23-29.

(13) JRG.: *Filosofía del Lenguaje y la Filosofía aristotélica de Tomás de Aquino*. «Pensamiento», Madrid, 28 (1972), 29-79; especialmente pág. 59.

(14) JRG.: *Fenomenología de las formas*, etc., citado en nota 6, pág. 276.

principio de no-contradicción: captamos que la tenemos y que no podemos no tenerla; de modo semejante es un dato primario para la facultad sensible la extensión espacial. Pero una vez admitido esto, lo que no hemos de hacer es proyectar sobre ella una a modo de Idea platónica.

Efectivamente lo que intuimos sensiblemente es una *extensión finita* (como en Aritmética: sólo intuimos sensiblemente conjuntos finitos): esta extensión es tridimensional y homogénea; la recta trazada paralelamente a otra a partir de un punto exterior, no la cortará en una extensión *finita*, ni se apartará de ella en la misma extensión *finita*: pero ¿por qué no podrá cortarla en una extensión *infinita* (o que rebase nuestra experiencia sensorial humana)? Es decir: ¿por qué ha de *existir* en este cosmos sensible el tridimensionalismo euclídeo? No consta eso. Ni serán contradictorias las meta-geometrías, ni el hiperespacio. Lo que ha sucedido aquí (como en el caso de la aritmética) es que hemos también proyectado una Idea platónica.

Con otras palabras: las esencias o formas matemáticas tienen *cierta* objetividad, tan alejada del apriorismo kantiano, como del psicologismo superficial del empirismo, o del idealismo deductivista: estas esencias *rigen* el comportamiento del cosmos sensible, temporal y extenso; pero esta objetividad no se da por identificación de ellas con lo dado en el nivel del individuo sensible en cuanto sensible, ni con su zona metasensible substancial, sino como una realidad que remite inevitablemente su fundamentación a un *nivel ulterior de trascendencia*, que es el del tercer grado de universalización, el del Ser o nivel metafísico.

XII.—TERCER GRADO O NIVEL DE TRASCENDENCIA.

Decíamos en el § X sobre el primer grado de trascendencia que para justificar la realidad sensible nos es preciso llegar a un nivel más hondo, en que prescindiendo de lo singular sensible, en cuanto es meramente singular sensible, se llegue a la noción ulterior metasensible de substancia, la cual, sí, será la raíz explicativa de la constancia del cosmos, es decir, de la universalidad y necesidad que expresamos en las leyes sobre él.

En el § XI pasábamos desde ahí a un segundo grado de trascendencia, pues observábamos que este cosmos sensible era también portador de formas, las formas matemáticas, que prescindían de toda cualidad material, y que exigían una universalidad y necesidad mayor, puesto que negarlas importaba contradicción y por tanto habían de regir hasta un cosmos que no fuera como el actual, sino futuro o posible. Para justificar este grado ulterior de trascendencia ya no nos bastaba la noción de substancia, ni podíamos dar carácter existencial «separado» a estas formas que tienen cierta

existencialidad en el cosmos sensible, pues en cuanto están en él son precederas, pero en sí, como matemáticas, son necesarias. Por tanto nos remitían a un nivel ulterior de trascendencia.

Ahora efectivamente llegamos a este nivel cuyas nociones, Ser, unidad, verdad, etc. prescinden hasta de la materialidad «quanta», es decir, extensa (ya numerable —aritmética— ya continua —geometría—) y de sus formas: prescinden de *toda* materia, conservando el contenido de nociones que tendrán más unidad y por tanto más universalidad y necesidad. Así como el microscopio aumentando el ángulo de visión da la posibilidad de penetrar más en la distinción de su objeto y con ello se hace capaz de captar v. gr. células vivas, que a simple vista no percibimos, de modo semejante al tomar ahora conceptos que prescinden de *toda* materialidad, obtenemos con esta ulterior reflexión una noción más unitaria, por tanto más universal, que se extenderá absolutamente a todo (fuera de lo no-uno, o contradictorio, que por sí mismo tampoco será inteligible o verdadero, tampoco será Ser). Así estas nociones tendrán una necesidad que llamaremos «absoluta», en el sentido de que no dependerá de ninguna condición contingente, sensible, finita: «todo ser, en cuanto es, es», pasado, presente o futuro o futurible; material o espiritual; finito o infinito.

Entonces claro está que esta unidad suprema captada por estas nociones, importará una mayor analogía o diversidad de plenitud al realizarse predicamentalmente con diversa plenitud en los distintos niveles; pero siendo noción análoga, no solamente podrá predicarse de todo, sino de sí misma: la mente, hasta sin pretender llegar a la Fuente del Ser por igualación, no obstante podrá autofundarse en su nivel propio. Precisamente porque el hombre «conoce que conoce», «dice que dice», es capaz de hacer esta «reflexio» que consiste en expresar algo «en cuanto lo dice», es decir, prescindiendo de lo demás, universalizando más; con ello da aquella última forma o Ser, gracias a la cual puede el hombre formular el juicio y decir: «es», superando el Lenguaje meramente designativo que es el animal o el sensible, y buscando la fundamentación última de esta necesidad y universalidad, gracias a las cuales supera el relativismo.

Varias veces he indicado que solamente gracias a esta total universalidad y necesidad contenidas en la noción del Ser, podemos evitar coherentemente el relativismo. Me sorprende que tantas veces se guarde silencio sobre este punto capital, a propósito de sistemas filosóficos que podrán tener parcialmente concepciones grandiosas, pero cuyo mismo fundamento falla. Por ejemplo, en Martín Heidegger, con su *Sein und Zeit*, donde afirma que toda verdad es relativa esencialmente al *Dasein*, finito, temporal, que da la forma o *Sein*, proyectándola sobre el Existente o *Seiendes*. Pero si el *Dasein* es finito y precedero, como temporal (no conteniendo por tanto universalidad y necesidad) entonces también toda verdad será

esencialmente relativa a este *Dasein* humano, temporal y perecedero (15). Pero preguntamos si por ventura el *Dasein* de Heidegger era eterno cuando dijo esto: si no lo era, él tampoco ha dicho nada *universal* (nada «para mí», «para todos» ...) luego debe callar: no ha dicho con sentido nada perdurable en sí mismo. Y si lo ha dicho, también debería callar, pues entonces su aserto, si bien tendría sentido, no obstante ya sería falso.

Otros, como Karl Jaspers, han negado a los conceptos cualquier alcance trascendente para hacer Filosofía. ¿Por qué razón? Jaspers no da más prueba que decir: ya lo ha demostrado Kant. Realmente, bien flojo es el argumento de autoridad, pero en fin, así procede él: ya lo da por supuesto. Pero muy bien le objeta Joseph de Tonquédec en su libro sobre Karl Jaspers, que aquel que ha negado a los conceptos todo alcance para hacer Filosofía y para hablar de la Trascendencia, éste mismo nos da sus tomos, llenos de conceptos, en los cuales dice muchas cosas sobre la Trascendencia, de la cual afirma que no podemos decir nada.

Hegel parte del Ser, es verdad. Pero no lo pone en el *nivel supremo* que hemos expuesto, sino en un *nivel inferior*: para él, el Ser es Hacerse, *Werden*, con sus tesis, antítesis y síntesis. Así nunca nos ha explicado por qué si Ser es Hacerse, no «se hace» esta ley suprema del Hacerse. Si hay un Logos trascendente, inmóvil, superior, que rige este Hacerse, ya recurre a un Dios trascendente; y si esta ley del Hacerse también «se hace» (como concedió Benedetto Croce) entonces Hegel, en cuanto afirme su propio aserto afirmando que «no se hace», ya no sería hegeliano; y si afirmase que su propio aserto hegeliano también «se hace» (y por tanto deja de ser lo que ha dicho) entonces no siéndolo, lo sería.

Contradicciones parecidas encontramos en la fundamentación de otros sistemas filosóficos que no llegan al grado supremo de trascendencia del Ser, con su carácter absoluto. Muchas veces se callan los filósofos estas contradicciones, por el culto a los mitos, a que está tan sujeta la mentalidad de los hombres de hoy que se creen críticos; otras veces por superficialidad. Pero guste o no guste nuestra posición, lo que habrían de hacer es darnos razones y

(15) HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Erste Hälfte. Halle, 4.ª ed., 1935; § 44, c, pág. 227: «Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhafter daseinsmässiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: Alle Wahrheit ist subjektiv? Wenn man subjektiv interpretiert als in das Belieben des Subjekts gestellt, dann gewiss nicht». Y al intentar fundar en esta constitución del *Dasein* la universalidad del *Sein*, no lo consiguió (aunque lo pretendió y buscó): por esto su obra quedó truncada después del capítulo 6.º de la segunda sección. Pero en los diversos ensayos realizados por Heidegger en obras posteriores, tampoco ha conseguido exponer una Ontología que justifique la exclusión del relativismo.

explicaciones que fueran una respuesta a nuestras objeciones racionales, en vez de callar o esconder lo que no pueden demostrar.

Recordaré que algo semejante he notado a propósito de la Filosofía de las Matemáticas, en su ingente esfuerzo de autofundamentación. Siempre ha fallado en cuanto ha querido tomar como nivel supremo autofundante, el nivel de las esencias o formas matemáticas expresables con conceptos unívocos (con un valor numérico en una matriz), que no son capaces de dar la autofundamentación del Pensamiento, que radica más lejos y más hondo.

Claro está que si por el contrario admitimos que nuestra mente expresa algo que ha captado cuando dice «es», de todo aquello que existe y de todo lo posible que puede existir, como de sus expresiones inteligibles, coherentes, entonces se nos preguntará *qué elemento existencial* corresponde a esta captación suprema y absoluta o Ser, gracias a la cual justificamos de un modo coherente que podamos evitar el relativismo escéptico y que fundamente el Pensamiento, el Lenguaje del hombre y las Ciencias con la Filosofía. ¿Qué es esto «absoluto» que captamos y percibimos inmediatamente en nosotros mismos al pensar, al pensar que pensamos, al decir «es»? Este correlato último existencial es el elemento que hemos de desvelar ahora.

XIII.—EL CORRELATO EXISTENCIAL

Ha de haber un correlato existencial que responda a la absoluta necesidad y universalidad de esta noción, que como clave de bóveda sostiene nuestro Pensamiento y su expresión por el Lenguaje.

Vamos a hacer una hipótesis: supongamos que dentro de mil millones de años hubiese una mente que dijese que el día de hoy, ahora, no estoy mirando este papel blanco que tengo ante mí. Todos intuimos con absoluta evidencia que «si» hubiese una mente que dijese esto, sería falso: hoy, ahora, he estado mirando esta hoja blanca de papel: absolutamente nunca, para nadie, será verdad decir que no ha sido. Esta verdad y la negación de la falsedad opuesta, no depende de ninguna condición contingente, circunstancial, ocasional, individual, material. Pero si todo lo existencial fuera contingente, mudable, y por tanto pudiera no-ser, ¿cómo no es contingente y precedera sino absoluta, esta exigencia que lleva en sí y que descubre nuestra mente al captar que se verifica esta esencia o principio que rige todo lo existencial?

Precisamente este Existente absolutamente necesario; no sólo con hipótesis, como decíamos antes «*si p es, es*», Cpp; ni solamente «en cuanto a alguna nota», sino que funde por su plenitud todo el ámbito sin límites de la inteligibilidad o verdad del Ser, es el que llamamos Dios. El es la clave de bóveda de todo Ser y Pensar.

En El, Ser y Pensar, radicalmente se identifican. Puede ser que a nuestro nivel pensante, «no constitutivo», sino «manifestativo», no lleguemos a esta identificación (más aún, ni podemos llegar nunca a esta total identificación en que sueña el panlogismo); pero *radicalmente* se ha de dar. Son tautologías las afirmaciones: «un ente existente, que fuera radicalmente ininteligible, es radicalmente ininteligible»; o «un pensar radicalmente no-existencial, no existe»; y por ello *si* algo importa contradicción al ser negado, existe necesariamente», CCNppp (16).

Lo que sucede es que con frecuencia nos hipnotiza tanto *nuestro propio nivel* humano del pensar, que fácilmente propendemos a tomarlo como si fuera el nivel último; y esto es falso. Si quiero conocer con mi pensamiento un objeto, como es este árbol que tengo ante mi ventana, captaré «algo» o mucho de él a partir de mi primera percepción sensible, pero mi pensamiento, mis esencias sobre él no lo igualarán todo totalmente: queda siempre mucho por conocer. Si lo expresara todo en cuanto a todo, ya no podrían las ciencias físicas, químicas, biológicas, etc. decir nada más en lo sucesivo sobre él. Si enriquezco mi pensamiento me acercaré más a él; y de nuevo más y más, a él tal como está físicamente existiendo, en un proceso asintótico sin fin, cuyo límite sería que mi Pensar igualase el Ser y por tanto 'en mí, mi esencia fuera existir actualmente. Pero en este caso ya no me sería preciso salir de mí recurriendo a la experiencia o empiría para conocer, ni podría tener verdad lógica para decir: «este árbol es substancia, viviente, de madera», sino que de tal manera proyectaría yo la inteligibilidad sobre el objeto que la verdad lógica de otra mente que fuera finita no haría nada más que ir *des-cubriendo*, *des-velando*, una inteligibilidad previa, puesta, por hipótesis, totalmente por mi mente. Los hechos más inmediatos e íntimos de nuestro pensar nos lo muestran.

Si uno imagina que nuestro pensar es acto puro, al modo de Giovanni Gentile, ni siquiera puede decirse a sí mismo, ni decirnos a nosotros, que es acto puro, pues si lo dice, formulando este juicio, ya no lo es, por yuxtaponer un predicado o forma o esencia parciales a un sujeto; y si no lo dice, no ha dicho nada.

Toda la cuestión está en que nuestro mismo pensamiento nos remite a un nivel superior de identificación Ser-Pensar, Esencia-Existencia, sin el cual nuestro nivel humano no tiene sentido, pero que si se diese a nuestro nivel humano, éste se destruiría por contradictorio, pues aparece todo lo opuesto. A ese nivel superior y último hemos de tender siempre y acercarnos más a él, sin llegar

(16) Con esto no demostramos «a priori» que deba existir el Ser Necesario, puesto que ponemos la condición inicial «si», es decir, que para purificar esta condición hemos de partir de la experiencia: hay siempre en nosotros una raíz empírica.

nunca a identificarnos con él, ni cometer el yerro de imaginar que con un audaz golpe de mano prometeico, nos constituimos en pequeños dioses a lo Hegel, quedando con ello tan en ridículo como el homúnculo de Mefistóteles.

XIV.—LA SINTESIS DOCTRINAL.

Tenemos, pues, que hay en nuestro Pensamiento más íntimo e inmediato, lo mismo que en el Lenguaje humano que lo expresa, como en las Ciencias con que formulamos leyes sobre la realidad existencial y posible, hay, decía, tres puntos o correlatos, mutuamente enlazados entre sí e inseparables:

1.º Nuestro pensamiento, superior a la mera designación que hace el animal de hechos sensibles, es precisamente humano por esta captación con la cual puede pensar que piensa, decir que dice, volver sobre sí por la reflexión y así llegar a expresar esta maravillosa apertura del «es», en que el *Ser* tiene un horizonte sin límites, que trasciende las condiciones contingentes y materiales de un modo absoluto, universal y necesario;

2.º esto es precisamente lo que, expuesto de un modo reflejo y sistemático, constituye la *Metafísica*, cuyo objeto formal es el Ser. Sin contar con la *Metafísica* el hombre no puede reflejamente justificar o fundamentar su Pensamiento, Lenguaje y Ciencias: debe callar, o caer en la desintegración relativista del escéptico, en la cual ni siquiera explica coherentemente por qué dice que nada puede decir;

3.º pero el *correlato existencial* con que se abre al Ser de la *Metafísica* es su fundamentación en el existente Dios. Es Acto Puro en todo orden o línea de perfección, que las fundamenta en su inteligibilidad porque El es absolutamente Necesario: con su Infinitud fundamenta la universalidad; con su Necesidad, la absolutez del pensamiento y de los valores.

Es famosa desde hace siglos la controversia que ha enfrentado a los intelectuales a propósito de la *Metafísica* de Aristóteles, pues según unos estaría formada por la Ontología o ciencia del Ser en cuanto Ser; y según otros, por la Teología, o ciencia de las substancias primeras y, por tanto, de Dios.

Según lo que hemos visto hasta ahora, ya se advierte cuál es la solución que damos a esta cuestión. Es la que dio en su Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás: precisamente porque nuestra mente se eleva hasta el nivel supremo del Ser en cuanto Ser (no en cuanto meramente singular-sensible; ni en cuanto movable por formas cualitativas; ni siquiera en cuanto materia inteligible; sino más allá, en cuanto «es») *por ello* tiene la posibilidad de concebir la noción de Acto Puro, absolutamente Necesario y por tanto Infinito, es decir, Dios; y por ello puede ver que la

fundamentación racional del pensamiento y de la realidad, desembocan necesariamente en su afirmación. Es decir, por la Ontología llega a la Teología.

Imaginemos que miramos un microscopio, gracias al cual podemos ver las células, que son el principal estudio de la Biología. ¿Cómo definiremos descriptivamente la Biología? ¿la ciencia que aplica el microscopio al viviente, o la ciencia de la *célula viviente*? Es igual. De ambas maneras se puede dar una definición descriptiva: o bien el medio propio, gracias al cual estudiamos las células, o bien el resultado de la aplicación de este medio propio que es conocer las células vivientes. De modo semejante: si no pudiésemos tener en nuestro pensamiento el concepto que «prescinde de todo límite y materia», el Ser, tampoco podríamos tener noción de Dios; pues si el supremo objeto formal con que lo captamos todo, fuese material (como pasa en la Física, por ejemplo) entonces al decir que existe Dios, diríamos que es material, finito y ya no sería Dios. Por este puente podemos, por el contrario, llegar a una noción cuyo contenido podemos aplicar a El, aunque El la realizará con una plenitud o analogía infinitamente distante, pero *dentro de esta positiva semejanza*.

A pesar del mérito realmente admirable de Aristóteles con su Metafísica que es onto-teológica, no obstante su síntesis podía llevarse más lejos, al empujar sus principios a sus últimas consecuencias: un Acto Puro que fuese tal *en toda línea de actualidad*, es decir hasta el mismo *Existir*. No solamente en cuanto principio o Acto de las perfecciones que vemos que se educen de las sustancias de este cosmos presente y de nosotros, sino en cuanto al mismo Ser. Con ello el Acto Puro es tal en toda línea de perfección, es decir, Infinito (lo cual no lo entrevieron los griegos), es, pues, absolutamente Necesario que da la razón hasta en cuanto al mismo Existir o ser, lo cual importa que todo dependa de El no solamente en cuanto a la educación de sus formas, sino hasta en cuanto al mismo paso del no-ser al ser, es decir, por creación (que tampoco conocieron los griegos); de donde se seguirá que fundando en sí toda inteligibilidad, para conocernos no ha de salir de sí y adecuarse al objeto (como hace la verdad lógica) pues si así fuera en Dios, sería mudable y por tanto ya no sería Acto Puro; y por tanto en la concepción de Aristóteles Dios no nos conoce; y por consiguiente si no pre-ve, tampoco pro-ve, no tiene Providencia. Pero si por el contrario es El quien fundamenta en su mismo Pensar y Ser Necesario toda inteligibilidad y por tanto procedemos de El hasta en cuanto al mismo existir (por creación), entonces no ha de salir de sí para conocernos, sino que en sí mismo, como fundamento de toda verdad nos conoce en cuanto a todo; por tanto todo lo pre-ve, porque no hay ningún factor que se pueda interferir dando un resultado accidental; por consiguiente, todo lo pro-ve: tiene Providencia.

Tal es la aportación preciosa de Santo Tomás, que, a su vez,

ha sido perfeccionada ulteriormente en cuanto a una más lejana sistematización de sus principios, por otros. Aludo a Francisco Suárez (17), aunque ahora no puedo hacer más que indicarlo, sin desarrollar mi afirmación a la que he dedicado otros estudios.

Al terminar esta exposición, ocurre espontáneamente una pregunta, que muchos se hacen y se harán: me dirán: ¿así, pues, su filosofía no es nueva? ¿Se limita a repetir?

Contesto: si estamos en la verdad, no habrá que negar la verdad que ya poseemos por el hecho de poner algo nuevo, como no negaremos el valor de las tablas de sumar y multiplicar por el hecho de tener un computador electrónico. Nuestra filosofía no destruye la anterior por el hecho de ser «nueva», sino que la «perfecciona», profundizando más, sistematizándola mejor, trabándola más en una gran síntesis.

Así el pensamiento humano, que está siempre en posesión inicial del Absoluto, pero siempre llamado a llevar más lejos su integración, sube hacia el límite ideal con el que sueña.

Este término al que aspira profundamente nuestro ser, es dar más actualidad a nuestra potencialidad; es decir, en frase de Santo Tomás, «omnia intendunt assimilari Deo», «todo sueña hacerse semejante a Dios».

El complemento para realizarlo nos viene por otra vía, la de la Revelación divina, que no niega, sino perfecciona al hombre.

En el conocimiento prolonga su capacidad que prescinde de todo límite hasta un grado en que negará positivamente la limitación de la «species» o intermediario, que será la visión intuitiva; en la apetición, no le prometerá solamente una posesión por contemplación de Dios, al modo de conocimiento de las «substancias separadas», sino la felicidad saturante, que corresponde a esta visión intuitiva. Al anhelo más primitivo «eritis sicut dii», «seréis como dioses», responde positivamente señalando el modo y el camino.

Por esto la Filosofía Cristiana, que enlaza tan maravillosamente con este complemento divino, manifiesta toda su grandeza en medio de su pequeñez. Poniendo el principio y el fin del hombre no en sí mismo, sino más allá, en lo alto, fuera de sí, lo hace más plenamente hombre.

JUAN ROIG GIRONELLA, S.I.

(17) JRG.: *Carácter absoluto del conocimiento en Suárez*. «Pensamiento», Madrid, 16 (1959), 401-438; JRG.: *Para la Historia del Nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez*. «Pensamiento», Madrid, 17 (1961), 279-310; JRG.: *Algunas notas sobre las relaciones entre la Filosofía del Lenguaje y la Metafísica de Santo Tomás*. «Scritti in onore di Carlo Giacom». Padova, Editrice Antenore 1972, págs. 217-257; especialmente § VII, Dos filosofías del lenguaje, p. 238; JRG.: *La Analogía del Ser y la originalidad de la intención profunda del aquinatense*. «Espíritu», 30 (1981), 57-69.