

ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

JUAN JOSÉ R. ROSADO

Marzo declinaba y abril florecía cuando, hace dos siglos, KANT firmaba y ponía punto final a la obra que iba a constituir el cénit del pensamiento moderno y abrir la puerta de un nuevo modo de filosofar. Si a principios de nuestro siglo resonó el grito de «volver a KANT», la verdad es que el eco de ese grito todavía lo oímos, y lo necesitamos oír, más que nunca hoy, sobre el galope tendido de doscientos años. Si en abril de 1787 KANT habló de «revolución copernicana» no hacía más que confesar lo que ya intuyó seis años antes, cuando otro marzo declinaba y otro abril florecía.

Pero la primavera es, como la filosofía, fiesta de amor.

KANT parece más bien la encarnación del des-amor, por su crítica de la Metafísica, ¿por qué recordar a KANT?...

Mas dejémonos de paradojas poéticas, para confesar, sin más, que, como se ha dicho, «el kantismo es un humanismo». Gran verdad: el kantismo es un humanismo, como ha dicho el Profesor LLANO. Lo es no sólo porque el hombre sea el centro del sistema filosófico desde la revolución copernicana, sino porque las preguntas claves del filosofar se resumen en la pregunta por nuestro propio ser. Supuesto que el hombre es un animal capaz de conocimientos metafísicos, vamos a preguntarnos hoy tres cosas:

- 1) ¿qué es conocer?
- 2) ¿qué es lo que conocemos?
- 3) ¿quién es ese que conoce, o sea, ese desconocido?

Ante estas inevitables preguntas, la interrogación filosófica «¿para qué?» cobra un sentido relevante y obtiene una respuesta obvia: la

filosofía es un saber transcendental —y aquí transcendental no tiene nada de idealismo— que tiene que habérselas con la realidad que somos, con la realidad con la que somos y con la realidad que nos hace ser. Si no fuera por su sentido transcendental la filosofía no tendría lugar en el mundo. Pero también sería verdad que quien no tendría lugar en el mundo sería el hombre, o lo que es igual, el hombre estaría de más, desarraigado; el cosmos no sería para él un lugar habitable. Me atrevería a decir que, sin filosofía, el hombre —perdida su orientación en el mundo— no habría ni siquiera empezado a descifrar ese enigma que es, seguiría siendo para sí mismo un extraño, una especie de náufrago en la nada. Por esto la pregunta inevitable que ya se hacía San Agustín, «¿qué soy yo, Dios mío?», supone para responderla una necesaria aventura filosófica.

Pero olvidemos el orden de las preguntas antes formuladas y empecemos por averiguar quién es el que conoce, o sea, ese desconocido.

El primer parto filosófico de Occidente, después de la era cristiana, acontece en la actual ciudad de Suk-Aras, antes Tagaste; el segundo, en Aquinas. El Obispo de Hipona realiza el mayor canto del hombre como imagen de Dios. Constituye su obra clave: *De Trinitate*. El filósofo africano vislumbra al hombre como imagen de la Trinidad.

«Y por ser de amor el lance
dio un ciego y oscuro salto;
voló tan alto, tan alto,
que le dio a la caza alcance».

«¿Qué soy yo, Dios mío?». Se pregunta Agustín. ¿Qué vas a ser, aparte del barro de tus alas, sino imagen trinitaria? Igual que Dios es trisustancial, según la más exacta terminología griega, o tripersonal, según la romana, el hombre es, esencial y naturalmente, trinidad.

De Trinitate, libro IX, demuestra la existencia en el hombre de tres realidades iguales entre sí y de una misma esencia; una cierta trinidad humana a imagen de Dios, que existe en el alma: la mente, su noticia y el amor con que se ama a sí misma y a su noticia. La

imagen de la trinidad en la mente que se conoce y ama supone el conocimiento del alma por el alma. Pues ¿cómo podría amarse si no se conoce? o ¿cómo podría la mente conocer otra mente si se ignorase a sí misma? No le acontece como al ojo del cuerpo que ve los ojos de los demás pero no puede verse a sí mismo. El alma se conoce a sí misma por sí misma porque es inmaterial. «Mens, amor et notitia», tres cosas iguales que son unidad inseparable, una substancia, y dicen relación. Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor y cuando se conoce hay también dos cosas, la mente y su noticia. Luego la mente, su conocimiento y su amor son como tres cosas en unidad, una vida trinitaria (Cfr. *D. T. IX, 4,4*). Y estas tres cosas están recíprocamente unas en otras: la mente que ama está en su amor, el amor en la noticia del alma que ama, y el conocimiento en el alma que conoce. Cada cosa de estas tres está en las otras dos porque el alma se ama cognoscente y se conoce amante. No le acontece al alma, repito con Agustín, como al ojo corporal, porque, recordemos al poeta,

«Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con que los veo».

Frente a éstos, el alma es luz, y luz trinitaria. Pero existe otra trinidad en el alma, todavía más evidente, que radica en la memoria, en el entendimiento y en la voluntad —memoria, intelligentia et voluntas—. Agustín dedica a esta imagen el libro X de su obra. Ellas son unidad esencial y trilogía relativa. «Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprende que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender» (*D. T. X, 11, 18*). Una esencia y tres facultades. Una nueva imagen de la trinidad, como el número, peso y medida que encontramos con Agustín en toda la creación (Cfr. *XI, 11, 18*). Y en el alma, en concreto, «esse, nosse, velle», «vivere, intelligere, velle», «mens, notitia, amor». Y es que el número tres pitagórico simbolizaba ya lo sagrado.

Para confirmar la trinidad, Agustín coloca en la memoria —que es presencia del alma a sí misma— el objeto que informa la mirada del pensamiento; luego, la misma conformación o imagen allí impresa; y, finalmente, el lazo de unión entre ambas realidades, la voluntad o el amor. «Cuando la mente pensándose se ve, se compren-

de y se reconoce, entonces engendra la inteligencia y conocimiento de sí misma. Una realidad inmaterial se la ve si se la comprende y se la conoce al comprenderla. Mas la mente no engendra su conocimiento cuando se piensa y se ve por la inteligencia, como si antes fuera para sí una desconocida; no, ella se conocía, como se conocen las realidades archivadas en la memoria, aunque no se piense en ellas... Estos dos conocimientos, el que engendra y el engendrado, son enlazados por un tercer elemento, el amor, que no es otra cosa que la voluntad que apetece o retiene el gozar. He aquí por qué en estos tres nombres —memoria, inteligencia y voluntad— vemos insinuarse una cierta trinidad en la mente» (*D. T. XIV, 7,8*).

Y en un gesto retórico, Agustín exclama: «¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos, vemos ya una trinidad; aún nos vemos a Dios pero sí una imagen de Dios» (*Ib. XIV, 8, 11*).

Ahora bien, aunque lo cognoscible siempre engendra el conocimiento y no es engendrado por éste —«cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur»— en el caso de la mente no le viene a ella de fuera su noticia, sino que desde el mismo alborar de su existencia jamás dejó de recordarse, conocerse y amarse. En consecuencia, al volver sobre sí con el pensamiento, surge una trinidad donde es posible ya descubrir un verbo formado del mismo pensamiento y enlazados ambos elementos por una voluntad. Ahí, pues, hemos de reconocer la imagen que venimos buscando (*Cfr. Ib. XIV, 11,13*). Fundamentalmente esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse a sí misma, sino porque puede conocer, recordar y amar a su Creador. (*Cfr. Ib. XIV, 11,15*). (La memoria de que habla Agustín no tiene nada de sensitiva, ni se refiere al pasado, sino al presente, y no es otra cosa que la facultad de la mente de ser presente a sí misma para poder conocerse y puedan así las dos realidades ser enlazadas por el amor).

Con todo, se trata de imágenes y semejanzas cuando tratamos de bucear en el hombre interior. La Trinidad, excelsa e invisible, permanece trascendiendo todo límite del pensar. Las tres facultades que Agustín descubre en el hombre reconoce que están en el hombre pero no son el hombre. Agustín mantiene la antigua definición según la cual el hombre es un animal racional y mortal. Memoria,

inteligencia y voluntad descuellan en el hombre, no son el hombre. El hombre es alma y cuerpo, aunque Agustín pudiera decir con el filósofo andaluz y campero: no sé qué hacer con mi cuerpo. En el alma, la mente es su momento principal. Ella es memoria de sí, presencia integral. Como ha subrayado Sciacca, «mens» y «memoria» son conceptos sinónimos en el libro XV del *De Trinitate*, el libro clave de la obra central de Agustín.

Pero nuestra mirada es ciega ante la Trinidad. Tiene demasiada luz, *quoad se*, la Trinidad para una posibilidad de comprensión *quoad nos*. En la Trinidad divina no difieren las facultades; sí en nosotros, donde una cosa es la memoria, otra el entendimiento y otra el amor, vínculo sumo, como en Dios, que es caridad según Juan, el evangelista metafísico. «En breves razones —y con palabras de Agustín— yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades, aunque no soy mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo estas tres realidades. Esto lo puede admitir cualquier persona que disfrute de las tres mencionadas potencias, pues jamás es ella estas tres cosas. Pero en aquella suprema simplicidad que es Dios, aunque hay un solo Dios, son tres las personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo» (*D. T. XV, 22,42*).

Misterio en verdad maravillosamente inefable e inefablemente maravilloso, pues siendo la imagen de la Trinidad una persona, la Trinidad excelsa son tres personas; con todo, esta Trinidad de tres personas es más indivisible que la trinidad de una sola persona. Aquella es la esencia de la divinidad, o mejor, si se dice, de la deidad; es lo que es... (Cfr. *Ib. XV, 23,24*). La interpretación del *Ego sum* llega en Agustín a su punto cenital. El alma es «vicina substantiae Dei». En este sentido es relevante la alegoría del otro Juan, metafísico precursor, el Bautista. «Radiavit Ioanem», el Verbo, y Juan confiesa no ser él quien irradia y alumbra sino quien recibe la irradiación y la luz, y por él se ve a Aquel que ilumina y lo llena todo. Este es, dice Juan, quien alumbra a todo hombre que viene a este mundo (Cfr. *Tr. in Ioan., 2,7*. En *Obras* de San Agustín, B.A.C., tomo XIII). O sea, El Verbo y la voz o su eco. Igual que no se puede mirar directamente el sol, sino a través de las cosas que él ilumina, así se puede caminar hacia el Verbo a través de su precursor, Juan, el iluminado de Dios. Con razón ha podido decirse que ésta es la metafísica de la razón humana: ella no es la verdad pero la irradia. «Conocer el Verbo Divino y señalarle con el índice es la mayor glo-

ria del verbo humano» (V. Capánaga: Introducción General a las obras de San Agustín, B.A.C., tomo I, página 66). Porque la mente humana es efigie de su creador: «impar imago attamen imago» (Cf. D.T. IX, 11,2). Agustín sabe quién es el hombre, ese desconocido.

* * *

En Tagaste, hoy Suk-Aras, la mirada procede desde una salada y mediterránea claridad. KANT, en cambio, tenía gafas y se las ponía para otear, entre las brumas de Königsberg, los vericuetos del bosque. Las gafas de KANT... Desde el viejo ARISTÓTELES, hasta los realismos siglo veinte, que rezuman esencias aristotélicas, mal que les pese, el conocimiento ha sido entendido metafísicamente como un abrirse y un trascender del hombre. El hombre y su mundo se entrecruzan en una estructura de apertura y patencia. Nada de apriori, a no ser que tomemos por apriori al hombre mismo. Pero no estará de más, supuesto esto, pasar revista a la actual interpretación del kantismo, desde el punto de vista de la biología, o sea, a lo que pueden llamarse, en expresión de KONRAD LORENZ, las gafas de KANT. Desde el punto de vista psicológico, LORENZ rebosa subjetivismo al corregir la ley de MÜLLER, ley de la energía específica de los nervios, igual que FECHNER modifica la ley de las diferencias sensoriales apenas perceptibles, la famosa ley de WEBER. Pero la verdad es que cuando un psicólogo, especialista en psicología animal, se mete a interpretar a KANT, lo lógico es pensar que algo no funciona. Porque del pato de las Bahamas, uno de los *hobbys* de LORENZ, al filósofo de Königsberg hay mucho camino. Veamos.

El apriorismo kantiano es cometando por LORENZ en el sentido clásico. Pero su interpretación es una novedad. En efecto, para LORENZ, las formas de espacio y tiempo, constitutivas de nuestra intuición, e igualmente la causalidad y las demás categorías de nuestro pensar, se dan, según KANT, a priori, y determinan la forma de nuestra experiencia. La validez de los supremos elementos de la razón es absoluta, independiente de las leyes de la naturaleza real, pues no nace de ella. Por esto, ni mediante abstracción, ni por ningún otro camino, pueden las formas a priori de la intuición y las categorías relacionarse con las leyes propias de las cosas en sí. Lo único que sabemos de la cosa en sí es que existe. Pero la relación que hay en ella y la manera en que es afectada nuestra sensibilidad es

alógica. La cosa en sí es incognoscible porque la forma de su manifestación está determinada por las intuiciones ideales y por las categorías, de modo que esta forma nada tiene que ver con su esencia interna. Este es para LORENZ el esquema del idealismo transcendente o crítico de KANT.

Toda esta teoría ha sido remodelada por los biólogos de la evolución. El biólogo puede preguntar a Kant: ¿es la razón humana, lo mismo que el cerebro, algo que nace de la naturaleza circundante? ¿Acaso nuestras leyes a priori no serían distintas si se diera un sistema nervioso distinto? ¿Puede un órgano que está en permanente careo con las leyes de la naturaleza evadirse de este careo? En fin, ¿qué es para un biólogo, en concreto para KONRAD LORENZ, el a priori? LORENZ no duda de la existencia de algo a priori —lo cual es mucho suponer—, pero su interpretación es empírica. En el fondo, el a priori va a resultar un a posteriori más: el a priori como órgano, lo cual significa, lo reconoce LORENZ, la destrucción misma del a priori.

Aspectos de lo existente en sí que se sustraen a ser experimentados mediante nuestro actual aparato sensitivo y pensante, pueden estar en un futuro de la historia de la tierra dentro de los límites de la experiencia posible; aspectos que están hoy por completo en el ámbito de lo inmanente, pueden haber estado en el pasado auroral de la humanidad más allá de sus límites. El a priori evoluciona también. El límite de lo transcendente experimentable será distinto para cada especie particular de los seres vivos. La cosa en sí no es la misma para el hombre o para el efímero «Eintagsfliege», el insecto que sólo vive un día en las orillas de las aguas. «Das absolut Wirkliche kann in keiner Weise von der Frage betroffen werden, ab und bis su welchem Grade es sich in Hirne einer menschlichen oder sortigen Eintagsfliege¹ widerspiegelt»².

LORENZ afirma que casi todos los investigadores de la naturaleza, al menos todos los biólogos, presuponen consciente o inconscien-

1. Se trata de la «Ephemera vulgata», insecto neuróptero que sólo vive un día.

2. «La realidad absoluta no puede ser de ningún modo ajustada por la cuestión concerniente a si se refleja, y en qué grado, en el cerebro humano o de una efímera cachipolla».

temente en su trabajo diario una relación real, y no puramente ideal en sentido kantiano, entre la cosa en sí y las formas de nuestra sensibilidad. El a priori ha surgido en relación con las cotidianas leyes de las cosas en sí, como una acomodación a éstas. Tal acomodación ha dado a nuestro pensamiento una estructura que se corresponde con la realidad del mundo exterior. Acomodación significa que se ajustan como nuestro pie al suelo o al agua la aleta del pez. El a priori es un órgano, o más exactamente, la función de un órgano y sólo llegamos a entenderlo cuando nos preguntamos por su surgimiento. LORENZ está convencido de que lo apriórico estriba en aparatos del sistema nervioso central, tan reales como nuestros pies y nuestras manos, tan reales como las cosas en sí. Estos aparatos no prescriben sus leyes a la naturaleza, como no prescribe al suelo las suyas los cascos del caballo. Esta idea de que lo a priori surge a posteriori da respuesta acertada a la pregunta de KANT de si las formas intuitivas de espacio y tiempo que no extraemos de la experiencia, «no serán meros fantasmas fabricados por nosotros pero a los que no corresponde ningún objeto». Nuestras formas intuitivas, responde LORENZ, se ajustan al mundo externo igual que los cascos del caballo al suelo estepario que le vio nacer. La razón pura no ha caído del cielo sino que ha llegado a su perfección a partir de su actividad, de su comercio con las cosas. No hay algo así como unas gafas de posibilidades ideales de la experiencia, las gafas de KANT.

En síntesis, la tesis de LORENZ sobre la teoría de KANT es que lo a priori ontogenéticamente es filogenéticamente a posteriori. Otra cuestión, en la que ahora no vamos a entrar, es si existe algún a priori, o no acontece más bien que el único a priori es el hombre mismo y su apertura radical. Sea de ello lo que fuere, las gafas kantianas de espacio, tiempo y categorías existen para LORENZ¹ (Cfr. K. LORENZ: *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*, Barcelona, 1974, página 295).

Pero existen como un producto de la evolución. ¿Qué diría KANT a todo esto? Se pregunta LORENZ. «¿Se encariñaría con la idea evolutiva, a la que tantas veces se acercó, con la concepción de que la naturaleza orgánica no es algo abandonado por Dios, sino que

3. K. LORENZ, *Kant's Lehre vom apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*. En «Blätter für Deutsche Philosophie», 1941, 15, 94-125.

todo su acontecer evolutivo y creativo es por principio tan «sagrado» como los mayores logros de este acontecer, la razón y la moral humana?». La investigación de la naturaleza —piensa LORENZ— no puede nunca destruir a una divinidad, sino sólo los pies de barro de un ídolo hecho por los hombres. Si, con palabras de KANT, uno comienza con una idea fundada, si bien no concluida, que nos dejó otro, entonces es de esperar que, reflexionando continuamente, se llegue más lejos que este hombre al que uno debe la chispa de esta luz. El descubrimiento de lo a priori es para LORENZ aquella chispa que debemos a KANT. Si, a pesar de todo, alguien viera —siguiendo el principio «omnia naturalia sunt turpia»— en el intento de LORENZ de considerar la razón desde el punto de vista natural, una profanación de lo sagrado, LORENZ se vale de las palabras de KANT: «cuando hablamos de la totalidad de la naturaleza, debemos concluir inevitablemente que existe una regulación divina. Pero en cada fase de la naturaleza... tenemos la obligación de buscar en la medida de lo posible las causas subyacentes y perseguir, en tanto no se rompa, la cadena causal...»

* * *

Justo es el momento de preguntarse por lo conocido. El conocimiento filosófico se abre a la estructura de la realidad. ¿De qué realidad? No de la realidad desencarnada del ente, que es pura abstracción, sino, perdónenme los escolásticos, de lo «esente». El conocimiento filosófico, del cual la metafísica es su máxima encarnación, es conocimiento de lo esente. Pero, ¿qué es lo esente? Esto es lo que hay que dilucidar. Por lo pronto, como nos recuerda ZUBIRI al principio de su obra «Sobre la esencia», esente es el presunto participio presente «essens» del verbo «esse», ser. Como 'ens', es una forma que morfológicamente no existe en el latín clásico. Es lo que PARMÉNIDES introdujo con el nombre de «to on» o «ta ontá». Esente es «lo que es». Traduce mejor que ente, palabra culterana, al objeto formal del entendimiento encarnado. Aparte que ente, al menos como palabra, es un término bastante equívoco. Es, morfológicamente, síncopa de existente, lo cual introduce en su estructura una enorme ambigüedad. Existente indica origen, por lo cual «ente» no puede ser predicado de Dios, el ser original y originario. En cambio sí puede predicarse de Dios el carácter de esente. En esa predica-

ción radica el argumento ontológico. Pero dejemos el argumento ontológico y, por supuesto, la filología. (Dicho sea de paso, el argumento ontológico es un argumento filológico).

Lejos de mí pensar que lo esente es lo que *puede* existir. Lo esente es todo menos lo mero posible porque lo sólo posible es primo hermano del ente de razón. En un árbol genealógico-metafísico, Ibn Sina engendró a Juan, Juan a Francisco y Francisco a Cristian. De AVICENA surge ESCOTO, de ESCOTO SUÁREZ y de SUÁREZ WOLFF. Cuando KANT se despertó de la borrachera del sueño dogmático, producido por esta serie de metafísicos, preguntó a los posibles: ¿qué padre os engendró?, Ah, ya lo sé, se dijo, el sueño de un visionario acompañado del sueño de la metafísica. Y una vez más el gigante de KÖNIGSBERG, o sea, el tercer parto de la filosofía occidental después de Cristo, tenía razón.

Lo que quiere decirse con todo esto es que lo esente representa mejor que lo ente la unidad ontológica de lo real. Ente es una palabra poéticamente pobre. Y no hay que olvidar, con HEIDEGGER, que lo que dura lo fundan los poetas.

Lo primero que hay que indicar es que el ente es, por supuesto, esente. Este «por supuesto» quiere mostrar que lo esente está en el ente. No se puede decir, por el contrario, que lo esente es ente siempre. El ser divino nos patentiza que esto es así. Dios es un esente, en cuya esencia le va su existir, pero no es propiamente ente. No hay en Dios ninguna distinción, ni siquiera lógica, salvo sólo «quoad nos», entre su esencia y su ser.

Lo esente no es tampoco la esencia como unidad ontológica de lo real. Como ex-sistente el ente es esente en cuanto «está siendo». Por esto, poner en lo esente el objeto de la metafísica es todo lo contrario de una ontología del posible. Pero no se trata de esto, sino de poner lo esente como estructura de la realidad, justo porque lo esente es lo pre-sente en el ente.

La metafísica de la creación tiene que entender la realidad como la posición absoluta de lo esente. Pero lo esente abraza tanto a lo creado como al Creador.

Esta concepción del ser como «presencia» hace posible tanto la comprensión de la estructura del conocimiento como la de la estructura de la realidad. Un bello texto de SAN AGUSTÍN va a darnos la clave de lo que aquí queremos decir: «Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia... Substancia o esencia in-

conmutables es Dios a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra esencia. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar, es, sin escrúpulo, verdaderamente ser».

«Est tamen sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci *ousian* vocant»... «Ac per hoc illum solum quod non tantum non mutatur, verum entia mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse». (*De Trinitate*, V, 2).

Esto significa que siendo la mente la que posibilita la comprensión de la realidad, una meditación sobre lo esente no puede ser más que una meditación metafísica. Pero esto es una tarea más compleja de la que aquí y ahora me propuse realizar. Sólo quiero indicar que la explicación de la estructura de la realidad, como blanco al que apunta la metafísica, debe consistir en una dilucidación del sentido transcendental de lo esente, o sea, de la esencia-ahí, cuyo momento transcendental es el ser. Esto significa que toda especulación filosófica culmina en la cuestión del ser. La historicidad esencial del conocimiento humano no es otra cosa que la pretensión de dar «caza» al ser. La hipótesis KANT LORENZ es una prueba de ello. Pero la búsqueda del ser es un trascender. Este trascender es histórico. Para no perder el hilo de la historia y resistir la tentación de la utopía —aunque la utopía sea la verdad del mañana, a juicio de VÍCTOR HUGO— recordemos dos cuadros medievales. El primero puede representar al filósofo judío-andaluz Ibn GABIROL. El segundo a Tomás de AQUINO junto a su discípulo GIL DE ROMA. Ibn GABIROL pretende trascender el horizonte de la substancia declarando un hilemorfismo universal; toda substancia está estructurada de materia y forma, incluso los ángeles, aunque se trate de una material sutil; toda sustancia, excepto Dios, puro Ser, según la obra «Fons vitae», «Meqor Hayyim», «Yanbu al Haya», un tratado de metafísica creacionista. Y TOMÁS DE AQUINO, con EGIDIO ROMANO pretenden trascender la distinción real en la entidad, poniendo en Dios el puro ser; todo está estructurado de esencia y ser, excepto Dios. Por esto es el ser un predicado real —contra KANT— porque el ser es el constitutivo formal de lo

esente. Todo esto tiene sentido a la luz de la metafísica de la creación de la que Ibn GABIROL fue un primer profeta.

Creación y conservación —como creación continuada— cobran sentido desde una Metafísica en la que la luz se convierte en metáfora esencial. Frente a la «vexata quaestio» de la posible reducción de las cosas a la nada, la metáfora de la luz da meridiana claridad: en efecto, según la Física de ARISTÓTELES, los medios diáfanos, por ejemplo el agua o el aire, son los sujetos receptores de la luz. La luz penetra en ellos, pero no se mezcla con ellos; tan pronto como la luz deja de lucir, los objetos diáfanos vuelven a la oscuridad. Con otras energías físicas no acontece lo mismo. Por ejemplo, el fuego calienta el agua, y el agua sigue caliente durante algún tiempo tras haber sido quitada del fuego. El agua no asimila la luz como hace con el calor. De este modo, como quien da la luz, es como Dios actúa en cuanto causa eficiente del ser. Así como el sol no causa la luz «in fieri», sino «in esse», así Dios hace a las cosas ser. «Todas las criaturas son respecto a Dios como el aire es respecto al sol».

Supuesto esto, la expresión medieval según la cual «prima rerum creatarum est esse», necesita ser completada en este sentido: «prima rerum creatarum est esse, sed esse essentis». Lo creado es, por naturaleza, lo esente. El puro ser y la pura nada son por esencia increados e increables. En esto es en lo que coinciden, no en su vaciedad y abstracción, como piensa HEGEL.

Creación y conservación como creación histórica, riman con la esencial historicidad del conocimiento humano, conocimiento que es obra de un entendimiento y una razón histórica. Un magistral fragmento de MILLÁN PUELLES va a darnos la clave de lo que aquí decimos: «Ante todo, y en un plano absolutamente primero, puede afirmarse que la razón, toda razón, es histórica en su modo real de ejercerse. La razón, de suyo, funciona pasando de la potencia al acto. El entendimiento humano es semejante a las cosas generables y corruptibles; actúa de una manera progresiva, no bastándole la simple aprehensión intelectual. A diferencia de un entendimiento perfecto, el entendimiento humano es histórico en el puro y exclusivo sentido de que se ejerce como la historia, siguiendo o estableciendo un proceso». (*Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Rialp, 1955, p. 154).

Esto supone que el ser es como la iluminación de lo esente y

ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO

del conocimiento humano. Por esto tiene sentido la filosofía en su cota más alta: la metafísica. Gracias a la metafísica cobra sentido el ser de las cosas como un relativo ser absoluto: absoluto porque es suyo, podríamos decir parafraseando a ZUBIRI, relativo porque es prestado.

En un oscuro momento igualó ARISTÓTELES el vivir con el ser. Haciéndonos eco de esa ecuación, podemos decir con el poeta:

«Todo nuestro vivir es prestado.
Nada trajimos; nada llevaremos».

1 abril 1981.

