LA HISTORIA DEL SER EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

PROF. DR. ARMANDO SEGURA

SUMARIO: 1. Ser y Pensar. 1.1. La fenomenología histórica de la articulación. 1.2. La ontología histórica de la articulación entre ser y pensar. I.—*Las categorías ontológicas de la articulación.* I.1. La categoría de la identidad ontológica. 1.1. La no-diferencaiación entre ser y pensar. 1.2. La no-diferenciación entre ser y obrar. 1.3. La no-diferenciación entre teoría y praxis. 1.4. La no-diferenciación en el fundamento entre ontología y ética. 1.5. La no-diferenciación entre ontología e historia. 1.6. Excursus sobre no-diferenciación. II.1. *La categoría de la trascendencia.* 1.2. La transcendencia en el sentido de diferencia. II.1. La instancia de lo santo como radical ontológico. 2.2. Las demás instancias transcendentales. 2. La transcendencia en el sentido de participación. 2.1. El tiempo como participación de lo santo. 2.2. La Historia como participación del «télos». 2.3. La Historia como realización de sus radicales ontológicos. III.—*La Modernidad juzgada desde las categorías de la ontología histórica.*

La expresión heideggeriana «Historia del ser», es tomada aquí más que a título de mero pretexto. En principio HEIDEGER partiendo de NIETZSCHE [1] muestra una visión del pensamiento occidental desde ARISTÓTELES que abona su propia concepción de la Metafísica cuyo acabamiento es el nihilismo nietzscheano. En buena parte el análisis parece lúcido, visto en el todo del resultado y la Modernidad ya en DESCARTES por imperativo de la certeza del *cogito* resulta una primacía de la voluntad [2] y por ende de la praxis. Aquí no vamos a parafrasear o glosar las páginas de NIETZSCHE y de HEIDEGGER, toda una pauta hermenéutica de la Historia del pensamiento occidental. Pero vamos a retomar la cosa en su fundamento —GRUND— y ver desde nuestra perspectiva, qué sentido tiene la Historia del Ser, lo que nos obligará a repensar el ser de la Historia y por último considerar si nuestra reflexión nos permite

1. HEIDEGGER, M., «Nietzsche» II Günther Neske Verlag 1961, VIII-IX.
2. POLO, L., «Evidencia y realidad en Descartes», Pamplona, EUNSA.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

un juicio, una «krisis» sobre las determinaciones de la teoría y de la praxis en el pensamiento occidental.

1. *Ser y Pensar*

Desde PARMÉNIDES [3], no sólo ha sido pensado el ser, sino lo que es más importante, desde el punto de vista de la Modernidad, ha sido pensado el pensamiento. Sabido es que HEIDEGGER no acepta la posibilidad de una reflexión subjetiva crítica en los griegos [4] en contra del criterio de HUSSERL [5]. Pero aquí no se trata, no es tema, la subjetividad del pensamiento que apunta en PROTÁGORAS [6] sino la cogitabilidad del pensamiento como algo tan real como la realidad misma.

También en HERÁCLITO, aparece el «lógos» como lo común [7], aquella armonía oculta mayor que la manifiesta [8]. Pero en esto mismo se ve, en la ocultación del lógos que aparece en muchos fragmentos de HERÁCLITO, la disparidad, en este punto, de su pensamiento con PARMÉNIDES. En efecto lo que en aquél es oculto, el lógos, en PARMÉNIDES es «lo desvelado» la «alétheia». Y esto tiene sus consecuencias lógicas puesto que el Ser es verdadero-alethés— y por esto «una misma cosa es el ser y el pensar». En HERÁCLITO se muestra el lógos como lo difícil e incognoscible, casi nouménico. En PARMÉNIDES por el contrario el pensar-noein— es lo patente lo único que produce certeza —pístis—. Por eso PARMÉNIDES se permite por lo menos decir, ya que no pensar, el no ser, pero decir el no ser y declararlo como no pensable, implica que lo patente del ser no tiene contrarios. En HERÁCLITO, vemos claramente que el noein del lógos es el discurso que armoniza los contrarios. Para

3. KIRK, G. S., y RAVEN, J. E., «Los filósofos presocráticos», Madrid, Gredos, 1974. La discusión de la tesis materialista de Burnet en pág. 378 y ss.

4. HEIDEGGER, M., «Holzwege» Klostermann, F. am Main, 1950, p. 95.

5. HUSSERL, E., «Erste Philosophie I Kritische Ideengeschichte», Hagne, Nijhoff, 1956, pp. 31 y ss.

6. PROTÁGORAS, frag. 1, en *Untersteiner M.* I Sofisti Testimonianze e Frammenti», Firenze, La Nuova Italia, 1967.

7. HERÁCLITO, frag. 2, apud *Mondolfo* R., «Heráclito, textos y com.», México, Ed. siglo XXI.

8. *Ibidem,* frag. 54.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el pensar de HERÁCLITO, una sola cosa es lo convergente y lo divergente [9]. Sin embargo el pensar parmenídeo piensa el ser unívocamente y no puede pensar su contrario.

Eso hace a HERÁCLITO, padre del pensamiento dialéctico-especulativo y a PARMÉNIDES, padre de la reflexión formal y abstracta. Lo que aquí importa es precisamente como aparece y es posible, las dos cosas en su propio orden, la historicidad del ser y del pensar. Pero antes hemos de responder a la pregunta: En la Metafísica occidental desde PARMÉNIDES ¿cómo se articulan ser y pensar? Ello obliga a través de dos niveles ver esta articulación en la fenomenología de su historia y en la ontología de su estructura.

1.1. *La fenomenología «histórica» de la articulación*

El epígrafe no nos debe llevar a la tentación de una exhaustividad prolija y por otra parte cómoda sino a la exigencia de lo fundamental, de cómo se resuelve de facto, en el aparecer histórico, el tema en el pensamiento griego, en el cristiano y en el moderno. Pensar la articulación del ser y del pensar puede parecer un círculo vicioso, pero la única alternativa es no pensar y la abdicación del pensamiento en favor del logos vacío de realidad, entra de lleno en la ontología del accidente y del no ser [10], camino vedado por la diosa.

Si por pensamiento griego entendemos la época dorada del siglo V y IV antes de C., el pensamiento aparece como ousía, tanto en PLATÓN como en ARISTÓTELES. El «Sofista» sin embargo [11] nos pone sobre aviso de que la ousía por excelencia, el «génos» supremo es la «idéa» de «tó agathón» de lo bueno y bello en sí y por sí, lo que se había repetido en los diálogos de madurez. Ello puede estremecer la mente moderna puesto que el Bien es lo apetecido por la voluntad y el ser es un género secundario que participa del Bien. Dejando a un lado la interpretación filo-kantiana de HEIDEGGER [12], no se puede negar que el conocimiento, la gnosis, de las ideas es

9. *Ibidem,* frag. 10.

10. AUBENQUE, P., «Le problême de l'être chez Aristote», Paris, PUF, 1966.

11. LAFRANCE, YVON, «La théorie platonicienne de la dóxa», Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 206, estudio comparativo del uso del término «genos».

12. HEIDEGGER, M., «Platons Lehre von der Wahrheit», A Francke A. G., Berne 1947.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

una contemplación de las verdaderas realidades y que justamente la del Bien supremo no puede ser adquirida con esfuerzo sino que es fruto de una revelación [13]. Por tanto, tò agathón es «tò hén» cuya ousía es tan trascendente que no puede ser conocido si el mismo no se hace presente. Por lo que debemos concluir en que la «koinonía» entre los géneros supremos hace incluso en PLATÓN que la realidad del Bien esté por encima de la voluntad y no la voluntad por encima del Bien. La desnudez de la verdad griega exige para las ideas platónicas ese grado de «cosidad» y no hay por tanto tema para la «objetivación» como tampoco para una subjetividad constituyente. Habremos pues de decir que el «kosmos noeetós» platónico es el mundo absolutamente real, «autó kath'autó» y que su substancialidad queda fuera de toda duda [14]. Aparece pues el pensar como idéntico con el ser lo que hace del ser un «reino de fines» y las realidades ideales son télos, fin racional de la praxis humana.

En ARISTÓTELES, a pesar de la aparatosidad de su crítica contra la Academia, nada esencial ha cambiado. La ruptura está más bien en el «tópos» donde el «eídos» se aloja. Los dos mundos, parecen haberse emparejado de tal manera que la ousía sólo adquiere presencia en la materia, para los seres físicos. Y con todo, dejando a un lado interpretaciones parciales como las de JAEGER [15] y AUBENQUE [16], la coherencia interna de la obra aristotélica e incluso su proyección histórica, esclarecen enormemente la unidad del pensamiento aristotélico. ¿Cómo sería posible mantener la unidad de la física aristotélica si la separamos de su finalismo? Precisamente este fue el caballo de batalla en el mismo siglo XVII frente a los matemáticos pitagorizantes como GALILEO. Pues bien que la finalidad sea el motor de los móviles en última instancia, que el motor sea decisivamente, fin, lleva a la identificación de toda realidad física o metafísica con la racionalidad. El genio de ARISTÓTELES salvó no obstante el área propia de la hylé, de la materia, en donde lo indeterminado y el azar son lo esencial de ese inesencial que es la mera

13 PLATÓN, «Symposium», 200 b y ss., As. Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

14. ROSS, W. D., «Theory of Ideas», Clarendon Press, 1971.

15. JAEGER, W., «Aristóteles», México FCE, 1982.

16. Op. cit.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

potencialidad. Este reino de la materia, que para ARISTÓTELES coincide en parte con la Historia [17] no es pensable, no hay de él ciencia [18] y sin embargo sin él no hay existencia por lo menos en el terreno de la physis. Y en la clave última de su sistema el motor y fin último, la verdadera ousía, que es el acto puro o primer motor, aquella substancia primera y radical en relación a la cual, las demás substancias lo son por homonimia se define como «gnoeesis gnoeeseos», nada menos que pensamiento de pensamiento. En la línea de PARMÉNIDES, la suma realidad se cruza con la suma racionalidad que es la autoconciencia, en la cual y esto nos interesará en el futuro, no hay materia, ni contingencia y por lo tanto no hay historia. Queda por ver una referencia al acto como «ergon» y «energeia». ¿Cómo entender que el fin es a la vez obra? También habría aquí para una mente moderna un punto de simpatía. Y sin embargo una lectura congruente de ARISTÓTELES obliga a pensar que la obra, el acto —ergon— es siempre antes que la potencia en el orden ontológico. Ello quiere decir que no cabe pensar en una primacía de la praxis y menos de la tékhne en ARISTÓTELES. Por el contrario, la obra consiste en mover por atracción a los seres con virtualidad dinámica. En este sentido el obrar de «tó theón», en Aristóteles no es un resultado de la operación de la dynamis sino que la operación de la dynamis es un resultado de la atracción del obrar. El puro pensamiento y la pura realidad en «tó theón» se identifican de modo similar a PLATÓN.

El pensamiento cristiano, en este punto deudor de la tradición hebrea es un pensamiento eminentemente histórico. Ello puede ser la clave que elucide nuestro tema. Porque Cristo es verdaderamente, Dios, verdaderamente Lógos y verdaderamente histórico, es por lo que ya podemos anticipar que allí donde se articula absolutamente el ser y el pensar, el ser y la historia, la historia y la verdad es en el Cristo histórico. Pero aquí debemos considerar como se presenta fenomenológicamente en el decurso histórico filosófico cristiano el ser y el pensamiento siquiera sea de forma somera.

Harto se ha discutido en este siglo la existencia de un pensa-

17. CHÂTELET, F., «La naissance de l'Histoire», Paris, Ed. de Minuit, 1962.
18. ARISTÓTELES, «Poética», 1451 ab, Paris, As. Guillaume Budé

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

miento cristiano [19]. Si tomáramos la postura de BREHIER, nada tendríamos que decir que no se hubiera dicho ya en relación con el pensamiento griego. Pero nos parece monstruoso que la aportación del cristianismo a la filosofía sea nula cuando el ser y el pensar se ha hecho historia precisamente por Cristo. Para un pensador creyente esto debería ser un punto de partida indiscutible. ¿Pero cómo ha discurrido de hecho el pensamiento cristiano?

Siendo el cristianismo un pensamiento de la libertad histórica desde S. Agustín y aun desde ORÍGENES [20], el tema de la realidad del pensamiento y de la pensabilidad de lo real, aparece, en especial en los Padres, fuertemente historizado. Por tomar el modelo supremo de este enfoque, el propio S. Agustín, la última instancia de la historia es la «cháritas», el amor de Dios que providencialmente impulsa la ciudad celeste frente al «amor sui» que construye la terrestre. Nunca el pensamiento ha llegado en este punto a cotas de mayor profundidad. El esquema histórico-teológico que va desde la creación y la caída del hombre hasta la redención y el Juicio hace caer en la cuenta que el amor —la cháritas— ha habitado, ha puesto su tienda en la historia. ¿Pero qué significa esto ontológicamente, que significa que Dios se ha hecho carne? Algo rupturalmente nuevo en relación con el pensamiento griego y es que la historia, desde ahora, se predica del ser y del pensar en su nivel más alto. Para no malentender esta afirmación hay que recurrir a la fórmula del Símbolo [21] o sea que Dios sin dejar de ser verdadero Dios empezó a ser verdadero hombre. Esta es la sustancia del pensamiento cristiano y desde ese nudo ontológico hay que repensar el discurso del pensamiento cristiano.

Que la realidad absoluta sea de hecho Historia, a través del Lógos hecho carne, debe ser entendido no en el sentido de la muerte de Dios apuntada explícitamente por HEGEL [22] sino en el sentido auténtico del Símbolo, que no hace sino reflejar la realidad del Cristo

19. GILSON, E., «Le probléme de la philosophie chretienne», La Vie Intellectuelle (1931), 12 sep., pp. 214-232.

20. COLLINGWOOD, R. G., «Idea de la Historia», México FCE, 1952, p. 53.

21. DENZ, 15.

22. HEGEL, G. W. F., «Vorlesungen über die Philosophie der Religion», en Werke, Suhrkamp Verlag, 1969.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

histórico de donde parte la reflexión cristiana. La Historia en su contingencia ha sido elevada a eternidad, el tiempo ya no es imagen simple de la eternidad [23] como Cristo no es un mero fantasma de Dios, sino verdadero Dios. El tiempo cobra valor de eternidad. En S. AGUSTÍN, el amor de Dios, es decir Dios mismo ya actúa históricamente [24], el reino de Dios ya está dentro de nosotros y no viene con espectáculo [25]; esto sólo puede significar que en la medida que los hombres que aman a Dios construyen la ciudad celeste, la eternidad adviene al tiempo y toda la Historia de la Humanidad es el tiempo de la divinización del tiempo. Lo radical de esta operación es la persona misma de Cristo cuyo padecer y morir se atribuyen a la persona de Dios mismo [26] y esta persona que históricamente murió y resucitó estará con la Iglesia hasta el final de los siglos. Dios por tanto ha entrado de lleno en los siglos, no metafóricamente sino en un lenguaje propio aunque misterioso.

Pero la habitación de Dios-con-nosotros no es una transformación de Dios en nosotros en el sentido de HEGEL y STRAUSS [27] sino una transformación de nosotros en Dios. La pretensión de HEGEL y luego de la izquierda hegeliana [28] de interpretar inmanentemente el misterio de la Encarnación de tal manera que el mundo queda divinizado en su mundaneidad, de tal manera que queda abolida la transcendencia de Dios, es una operación eminentemente atea que tiene su origen en SPINOZA. Y es una reiteración de las pretensiones gnósticas.

Aquí la pensabilidad del ser es luz de Dios en nosotros, Dios que ilumina la Historia, empapándola de su transcendencia [29]. Quien viera en el cristianismo un modo intuitivo de representar lo absoluto en la historia, no habría entendido nada. Pues es la misma realidad trans-

23. PLATÓN, «Timeo», 29 b, ed. cit.

24. GUITTON, J., «Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin», Paris, 1933.

25. *Lc* 17, 20-21.

26. DENZ, 16.

27. GUIBAL, F., «Dieu selon Hegel», Paris, Aubier-Mointaigne, 1975; STRAUSS, D., «Das Leben Jesu kritisch bearbeitet», 4.ª ed., 1840.

28. SEGURA, Armando, «Marx y los Neohegelianos», Barcelona, Miracle, 1976.

29. SEGURA, Armando, «Emmanuel. Principia Philosophica», Madrid, Ed. Encuentro, 1982. En adelante se citará EM.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cendente, el Uno, «to hén», el que desde toda la eternidad es Palabra, Lógos y esa realidad cogitable no es que quede historizada y contingentizada, eso sería perder a Dios sino que es la Historia y la Contingencia quienes quedan hechas cogitabilidad real; eso es salvar al hombre. Pero cualquier asomo de mediación dialéctica en este punto [30] sería perturbador. No hay en ningún caso una relativización e historización de lo divino, porque la relación entre Dios y la criatura no es mutua y recíproca sino que va en una sola dirección, en la dirección de Dios [31].

Se ha dicho con frecuencia que el aristotelismo es ciego para la Historia [32]. Esto hay que predicarlo del mundo griego en general y ahí es donde el cristianismo presenta su originalidad radical. El pensamiento de SANTO TOMÁS DE AQUINO, ha asimilado de tal manera el de SAN AGUSTÍN, que parte del de éste como de un pensamiento histórico acabado al que no se ve posibilidad de prolongar. Pero lo que sí nos interesa es ver aquellos puntos de articulación entre la realidad y la racionalidad que llevan a SANTO TOMÁS más lejos que SAN AGUSTÍN, gracias al aristotelismo y con repercusiones en una visión implícita de la Historia.

Nos vamos a detener por un momento en la doctrina del «intellectus agens». Frente a las doctrinas averroístas y árabes en general que se apoyan en la ambigüedad del propio ARISTÓTELES [33]. SANTO TOMÁS va a elaborar una antropología y una teoría del conocimiento que se nos antoja que desborda con mucho los propios términos de su investigación para alcanzar importantes repercusiones ontológicas y, como nos esforzaremos en mostrar, la nueva visión afecta de lleno a la Historia. Una nueva antropología, presupone una nueva ontología y desde el cristianismo, una nueva filosofía de la Historia.

En la Summa Theologiae, el Aquinate parece traer su doctrina directamente de la del Filósofo [34]. No vamos aquí ha iniciar una complicada investigación histórica. Pero nos parece que la interpre-

30. HEGEL, G. W. F., «Phänomenologie des Geistes», Fr. am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 545.

31. ARISTÓTELES, «Metafísica», lib. V, 1020 b, 25-1021 b 11, trad. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.

32. AUBENQUE, op. cit., III, Être et Histoire.

33. ARISTÓTELES, «De Anima» III, Madrid, Gredos, cap. XI.

34. STO. TOMÁS DE AQUINO, «Summa Theologiae», Ed. Marietti I, q. 79.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tación tomista, aporta algo nuevo y fundamental: La naturaleza individual del intellectus agens. De la consideración del pasaje [35] se desprende claramente que a la hora de superar la doctrina averroísta inducida de ARISTÓTELES, STO. TOMÁS no utiliza un argumento racional del propio ARISTÓTELES en favor de la tesis del entendimiento agente individual, sino una metáfora («intellectus agens est sicut lumen») [36] de la que el Santo, deduce su propia tesis. Ello nos debe servir para comprender la originalidad cristiana de este pensamiento. Frente a la opinión de PLATÓN, según la cual no hace falta entendimiento al agente [37], STO. TOMÁS enfrenta la de ARISTÓTELES pero interpretada de tal manera que abre brecha en el pensamiento griego en una dirección insospechada: la de la individualidad del entendimiento agente que en nuestra opinión fundamenta en ese contexto teórico del aristotelismo cristiano, la perenne filosofía del personalismo.

En efecto en el «Respondeo» [38] el Aquinate, elabora una sutil argumentación de la que podemos retener lo siguiente: 1) el entendimiento agente es algo propio del alma. 2) El alma intelectiva humana participa de un entendimiento superior en razón de su imperfección. 3) Ese entendimiento superior aunque sea separado, en el alma humana (individual) debe reconocerse una facultad participada del mismo. 4) El entendimiento separado es, según la fe, el mismo Dios creador del alma. 5) El alma individual participa su luz intelectual del propio Dios.

Nos bastan estos textos para concluir *antropológicamente,* que la racionalidad del entendimiento agente en su modo imperfecto se debe en parte a que «pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo» [39]. Si haciendo un esfuerzo trasladásemos esta problemática al terreno kantiano, diríamos que en la Crítica de la Razón Pura, la relación entre «Verstand» y «Vernunft» es la inversa que la de STO. TOMÁS, y que esa inversión tiene repercusiones en el idealismo alemán, transcendentales de orden lógico,

35. Id. art. 4.
36. Idem.
37. Idem.
38. Idem.
39. Idem.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ontológico y antropológico. En STO. TOMÁS la razón discursiva se considera imperfecta forma de participación de la inteligencia divina, mientras que en KANT el «intellectus archtypus» es desechado como hipótesis inaceptable [40]. Ello lleva a que el nivel superior de la razón sea la razón dialéctica aunque con un uso meramente transcendental y que el entendimiento esté abocado exclusivamente al fenómeno. Este planteamiento impide ver al «Ich denke» kantiano como participación de nada y menos de Dios [41]. Por no resultar prolijo en tema tan apasionante, la consecuencia antropológica es que en STO. TOMÁS el hombre en su parte más elevada, en el alma intelectiva es individualmente partícipe de la luz divina [42] y en este fundamento real y no meramente transcendental constituye su dignidad.

La articulación entre el ser y el pensar, pues en el Aquinate cobra relevancia histórica desde el momento en que la inteligencia en su grado más principal y fundante se atribuye a Dios se inserta en el alma individual el cual quedará individuada por la materia. La cogitabilidad de lo real queda asegurada por lo menos de un modo imperfecto «quoad nos», en razón de la infinitud divina y quoad se el carácter intelectual —no discursivo— de la divinidad es absoluto. Esta racionalidad de lo real al afectar a la parte más esencial del individuo, afecta a la historicidad. Porque desde la interpretación de STO. TOMÁS, queda asegurada en razón de la participación de la persona humana en Dios: 1) la inmortalidad del alma; 2) la libertad del hombre en razón de que su alma propia tiene la luz de Dios; 3) el protagonismo de la persona humana en la historia pues ya no es una especie de espíritu-en-el-mundo el que determina la Historia como en AVERROES y HEGEL, sino cada individuo. Esta última consecuencia constituye a TOMÁS DE AQUINO en el filósofo cristiano que desde el siglo XIII sienta las bases de una Renacimiento cristiano, sin la escoria de los racionalismos y de los idealismos de la Modernidad. Para el fatalismo musulmán el entendimiento único y común es en consecuencia la luz de la Historia, para el idealismo alemán, el

40. KANT, I., «Kritik der reinen Vernunft», In Insel-Verlag, 1956, B 596-599.

41. El carácter absolutamente incondicionado del Ich denke en KANT, ibídem, B139-B140.

42. STO TOMÁS, loc. cit.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

absoluto «Geist» y para MARX «el conjunto de relaciones sociales [43]. Sólo el cristianismo, mucho antes y más perfectamente que el liberalismo ha sentado antropológicamente las bases de la dignidad de la persona humana. Podemos mostrar ahora, sin el menor complejo, el modo peculiarmente moderno de enfocar por una parte la racionalidad de lo real y por otra la incidencia del nuevo enfoque en la historicidad. Puesto que KANT recoge, aunque peculiarmente los elementos nucleares, no sólo del pensamiento moderno —racionalismo, empirismo— sino también los ilustrados y es el germen de los idealismos románticos e incluso del pensamiento marxista [44], vamos a centrarnos, pues en KANT, dentro de la brevedad que nos permite la Ponencia.

El mérito indudable de KANT en la Historia de la Filosofía es haber sabido sintetizar concisamente y con gran lujo de aparato terminológico la mayor parte de los errores de la Modernidad. Ya en el Prólogo (VORREDE) a la 1.ª ed. de la Crítica de la razón pura se atribuye a la razón un destino (das SCHICHSAL) [45]. Considerando el desarrollo ulterior de la obra evidentemente este destino es superado no por el camino del conocimiento especulativo sino por el uso práctico de la razón. Esta es la comodidad que ofrece KANT para el historiador, que finaliza la Ilustración y ya prepara el Romanticismo. Pues bien si la razón pura especulativa está como los héroes griegos atenazada por el Destino y reducida a una aplicación meramente empírica de sus principios puros, el problema de la racionalidad de lo real no tiene cabida en el marco de la primera Crítica. Y estamos pues lanzados irremisiblemente al camino de la razón práctica, es decir de la voluntad imperativa. ¿Cuál es la nueva mostración, la nueva figura —GESTALT— de la articulación de ser y pensar? Conforme venía prenunciado por FRANCIS BACON, al que no en vano cita KANT a la cabeza de su obra, lo real, lo verdadero, lo racional es el producto de la técnica y de la experiencia instrumentada. La Realität ha pasado de ser categoría del entendimiento a ser WIRKLICHKEIT, producto de la voluntad.

43. MARX, K., «La Ideología Alemana», México, Grijalbo 1970, tesis VI contra Feuerbach.
44. ZELENY, J., «La estructura lógica del Capital», Madrid, Grijalbo.
45. KANT, I., op. cit., A VII.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El ser en KANT es meramente pensado (denkt) el fenómeno, objetivamente conocido (erkennt). Pero aquel ser meramente pensado —un mero concepto del entendimiento— va a ser producido, hecho real («zu wirklich machen») [46] por la voluntad. Hemos entrado de modo asombroso en una concepción del ser como producto. Y esto, permítasenos decir es una anticipación muy precisa del materialismo histórico. Las relaciones entre el ser y el pensar que en MARX toman la forma de relación del hombre con la naturaleza [47], hacen ya en KANT una concepción de la filosofía desde la razón práctica, como transformación moral e histórica cuyo sujeto es el «género humano», los «hombres socialmente reunidos en la tierra» [48].

El nuevo planteamiento ha sido posible gracias al papel típicamente moderno que ha jugado el voluntarismo. Si queremos ver en su raíz la nueva figura del ser nos toparíamos con el agustinismo platonizante que coloca al Bien por encima del Ser como género supremo. El que «tó agathón» sea considerado «lo apto para todo», «lo más útil», hace arrancar de las polémicas entre PLATÓN y los sofistas, una concepción de la realidad como bondad apetecible por la voluntad, antes que como realidad contemplada por la inteligencia. El término contemplativo de la teoría platónica no es capaz de borrar el carácter «erótico» de su filosofía.

En el mundo moderno y dependiendo de los voluntarismos medievales, se opera en GALILEO y DESCARTES [49] una operación de gran envergadura consistente en la hipóstasis del método [50]. El hacer del método, de los medios, fines, es una de las claves de todo el pensamiento moderno hasta HEIDEGGER. Y no otra es la concepción final de la realidad desde la voluntad, razón práctica kantiana. Podemos comprender más el nuevo planteamiento si al hilo de HEGEL [51] interpretamos la razón práctica kantiana, en términos del argumento ontológico.

46. KANT, I., «Kritik der praktischen Vernunft», Vorrede.
47. MARX, K., «Manuscritos de Economía y Filosofía» (III), Madrid, Alianza, 1971.
48. KANT, I., «Der Streit der Fakultaten», 1798.
49. SEGURA, Armando, «EM», Introducción cap. IV al VI.
50. Idem.
51. HEGEL, G. W. F., «Glauben und Wissen», Tübingen 1802, Lasson 259-262.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

HEGEL escribe en este pasaje que nos parece definitivo: «la razón tiene igualmente una realidad absoluta; en esta idea toda oposición de la libertad y de la necesidad es suprimida; el pensamiento infinito es igualmente una realidad absoluta, en otros términos la identidad absoluta del pensar y el ser. Desde ahí esta idea es absolutamente idéntica a la idea que el argumento ontológico y toda la filosofía reconocen como la primera y única idea, como la única idea verdadera y filosófica. Con seguridad la parte especulativa de esta idea es refundida por KANT bajo la forma humana de una armonía entre moralidad y felicidad...» (...). La Razón, en efecto, tal como obra en lo finito...» [52]. Para HEGEL decimos, KANT ha realizado el argumento ontológico por un camino que no hubiera sospechado SAN ANSELMO, por el camino de la razón práctica, de la voluntad. Que KANT considere que la especulación no puede superar los límites de la experiencia sin el riesgo de caer en la ilusión transcendental, pero que si puede «realizar el pensamiento» por medio de la voluntad, a nivel de realización histórica del género humano, nos parece, entre las piezas de teatro de la historia de la filosofía, una obra genial, que permite ser comprendida desde los experimentos galileanos y permite ser consumada desde la filosofía de la praxis del acto impuro [53].

La nueva figura en la que se nos muestra en el pensamiento moderno la articulación entre ser y pensar es la de método y praxis, fórmula que preferimos aquí porque el término «teoría» aplicado a la Modernidad es equívoco. Como desde el Renacimiento supo ver, a través de MAQUIAVELO, de BACON y de VICO, »verum est factum» y los criterios de la eficacia de la praxis se elevan por encima de toda consideración contemplativa. La tesis XI de MARX contra FEUERBACH es un mero corolario de todo el pensamiento moderno [54]. Por encima de MARX está MAQUIAVELO [55], la separación ser-pensar de los conceptualismos [56] que rápidamente es desplazada por la ar-

52. Idem.
53. GRAMSCI, A., «Quaderni del Carcere», Torino, Einaudi Ed., 1975, 1492.
54. SEGURA, Armando, EM, Int. cap. XII.
55. GRAMSCI, A., op. cit., cuaderno 9 principalmente.
56. Adoptamos para designar el nominalismo de Ockham el término acuñado por BOEHNER, PH., «Collected Articles», St. Bonaventure Institut, New

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ticulación «método-obrar», que acaba resultando —curiosamente— la relación «medios de producción-producto».

Y, sin tiempo para una exposición siquiera mínima, la racionalidad de lo real hegeliana es sin lugar a dudas la filosofía voluntarista de la praxis más atrevida de la historia del ser, con el agravante que esa praxis toma la terminología cautelosa de Concepto (BEGRIFF) pero que se identifica con la liberación de la necesidad, con la Libertad [57].

¿Qué «lectio brevis» puede enseñarnos la fenomenología de la articulación entre ser y pensar, tal como se ha expuesto? Nos parece tan elemental la lección que preferimos elegir las palabras del propio HEIDEGGER: «(en nuestra época) el Punto más Crítico se muestra, en aquello que no pensamos todavía» [58].

1.2. *La ontología histórica de la articulación entre el ser y el pensar*

Es preciso saber previamente qué entendemos por «ontología histórica». Y es obvio que la cuestión no es meramente terminológica. En la elucidación de esta expresión se juega nada menos que la tesis fundamental que sustentamos, a saber, que el pensamiento cristiano hace posible una ontología de lo histórico.

¿Qué categorías ontológicas tiene la realidad histórica (Historie)? Y no se nos ocurre decir ¿Con qué categorías ontológicas puede ser pensada la historia? Y esto por una razón: creemos que el ser no depende del pensamiento sino que por el contrario que el pensamiento sí depende del ser. Es decir nos colocamos en la perspectiva de una ontología «ingenua». La razón de esta ingenuidad no es por razón de un mero arcaísmo sino porque siguiendo el criterio de la praxis, los resultados a lo que nos ha abocado una filosofía crítica, una filosofía del método es a una ontología del accidente a una

York 1956. La expresión es «realistic conceptualism». No compartimos el significado del término «realistic».

57. SEGURA, Armando, «Logos y Praxis. Comentario a la Lógica de Hengel», inédito. Al hilo de LENIN, V. I., «Cahiers Philosophique en Oeuvres, t. 38, pág. 222, París, Ed. Sociales, 1971.

58. HEIDEGGER, H., «Was heisst Denken?», 1954, apud. la trad. francesa de A. Preau, en «Essais et Conférences», Paris, Gallimard, 1958, p. 153.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

metafísica de la negatividad, a un nihilismo [59]. Y nosotros tenemos el suficiente instinto de conservación para no querer saber nada del nihilismo. Es por tanto una opción existencial la que nos dirige hacia la vía ingenua de la verdad.

¿Pero no significa esta metodología y punto de partida un recaer en las categorías de la Modernidad, en el voluntarismo? No, en absoluto, porque estamos convencidos de que tras las categorías ontológicas hay siempre experiencias incluso históricas según el reiterado principio del Estagirita de que nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por el sentido. Nuestra opción por la verdad tiene una motivación existencial pero ella misma es echa posible por una metafísica.

I. *Las categorías ontológicas de la articulación histórica de ser y pensar*

Se trata aquí de categorías transcendentes según la terminología kantiana, no de categorías transcendentales. Estas categorías son modos de la realidad histórica que están en la realidad histórica y en esa medida puede ser posteriormente conceptualizadas.

¿Cómo y sobre todo por qué, metafísicamente hablando es posible la racionalidad de lo real en la historia? No se trata en modo alguno de reiterar la fenomenología histórico-filosófica y ver qué categorías hay detrás de las distintas figuras. Ahora en buena medida dejamos atrás la historia y nos adentramos no sin pudor en otro continente teórico, la metafísica. Detrás de la Historia errorum no puede haber categorías ontológicas porque el error no es en modo alguno generador de ontología sino de privación de ontología.

Ahora lo que queremos aprehender con laborioso esfuerzo es las determinaciones reales que hacen posible no sólo la historia del ser de pensamiento sino el mismo ser de la historia pues al fin y al cabo el ser de la historia tiene una ontología y una historia de esa ontología. Y todo ello en la convicción de que la ontología histórica

59. SEGURA, Armando, EM, Introd. cap. XIII.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

no es historicista, es decir no es la contingencia la que determina las categorías ontológicas las que determinan la contingencia.

... ...

1. *La categoría de la identidad ontológica*

La mayor parte de las incomprensiones metafísicas y su consiguiente repercusión histórica son debidas al empeño obsesivo de separar por el entendimiento abstracto lo que en la realidad no puede ser separado. Puede admitirse con fines expositivos y pedagógicos estas diferenciaciones y distingos pero a la hora de hablar ontológicamente en serio, la categoría absolutamente primera es la de «ousía», en latín «substantia» en la acepción aristotélica de «ousía próotee» o substantia prima [60]. Nosotros en diálogo polémico con la Lógica hegeliana y frente a una filosofía de la diferencia y de la negatividad, hemos creído importante hacer una variante terminológica. Esta variante consiste en llamar al principio ontológico: identidad» en razón de su conversión con el «unum».

Para ARISTÓTELES no existen más que sustancias primas. Igualmente para nosotros sólo existen «identidades». La categoría ontológica fundamental, es la identidad y debe entenderse por identidad la cosa en sí, lo absoluto, la libertad, la causa sui [61].

Puede parecer pretencioso partir de la cosa en sí. Pero esto ya significa tomar partido reflexivamente por la metafísica ingenua y hacer abstracción del rodeo metódico de la Modernidad, que es en definitiva un hacer abstracción de la abstracción, evitarse la pesantez vacua del idealismo en todas sus formas y variantes desde el con-

(*) Las citas que siguen en esta segunda parte de la Ponencia se refieren principalmente a las obras siguientes: *Segura, Armando,* «Emmanuel.—Principia Philosophica», Madrid, Encuentro, 1982 (citado con la sigla EM) y «Principios de Filosofía de la Historia» del mismo autor, Madrid, Ed. Encuentro, 1985 (citado con la sigla PF).

60. ARISTÓTELES, «Categorías», 2a-2b, Madrid, Gredos, 1982.

61. SEGURA, Armando, EM, pág. 268.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ceptualismo y Descartes hasta el nietzecheanismo [62] y el estructuralismo [63] contemporáneos.

Las razones para arrancar de la identidad no abstracta y formal sino del ser vivo y rico de cada cosa no son demostrativas sino axiomáticas. Nada más absurdo que no partir de la realidad y nada más peregrino que partir de una realidad muerta. El ser en cuanto tal es vida y libertad y a esta causa sui que es la realidad la llamamos identidad. Todo ser en la medida que sea es vida, libertad, identidad y causa sui, porque todas estas determinaciones lo son de la identidad que en propiedad debe llamarse Dios y analógicamente criatura. Ello ya equivale a decir que hay distintos grados de identidad fundados en distintos grados de realidad [64].

1.1. *La no-diferenciación entre ser y pensar*

La distinción entre ser y pensar puede ser útil a nivel escolar, pedagógico y expositivo pero su incardinación como categoría o modo de ser ontológico es desastroso. El principio de la Escuela «operari sequitur esse» o la prioridad del intelecto en relación con la acción moral no van a ser discutidos aquí de ninguna manera. Pero en la identidad sustancial de la realidad misma no puede haber realidad que no sea racional ni racionalidad que no sea real, en el sentido realista de esta expresión, no por supuesto en la fórmula hegeliana del idealismo absoluto.

Para la causa sui que en modo eminente es Dios. ¿Cómo vamos a distinguir de ninguna manera el ser y el pensar? Nadie lo admitiría. Pues bien, consideradas las cosas desde el punto de referencia de su relación de semejanza con Dios, pues toda criatura es imagen y semejanza de Dios, en cuanto son pensamiento, con realidad y en cuanto son realidad son Lógos.

La objeción surge fácil desde el momento que el ente finito es un ente contingente y compuesto y su existencia no abarca las posibilidades de su esencia. Pues bien mantenemos con toda la tradición del pensamiento cristiano que toda realidad es uno y la potencia-

62. SEGURA, Armando, «El criterio de Verdad en Nietzsche», en revista de Filosofía del C.S.I.C. (1981), págs. 75-87.
63. IDEM., «El estructuralismo de Althusser», Barcelona, Ed. Dirosa, 1976.
64. SEGURA, Armando, EM, pp. 180-181.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lidad en cuanto no es realidad no es uno y que por lo tanto toda cosa en su «actualitas» es identidad. Tomar ejemplos escolares de cómo el pensamiento subjetivo y abstracto-formal son «ens rationis» y no «ens realis» y las múltiples diferenciaciones entre lo posible y lo real son frutos del análisis del entendimiento pero la fuerza integradora de la cosa en sí, la energía viva de la realidad de la sustancia, la identidad de la identidad nos hace impotentes para diferenciar en la onticidad de lo real, la racionalidad de la realidad «El ser se dice de muchas maneras» [65], es cierto pero es más allá de las limitaciones del lenguaje humano de una sola manera [66]. Y esto no debe entenderse en el sentido de la univocidad del ser en detrimento de la analogía pues no hablamos aquí del predicar del ser, del pensar del ser o del decir del ser sino de la identidad del ser, el «tò hén» inefable [67].

1.2. *La no-diferencia entre el ser y el obrar*

El obrar sigue al ser en el lenguaje y en la secuencia de la historicidad temporal. Ese distingo es también abstracción formal y no realidad en el sentido de onticidad. ¿Es que acaso el obrar que sigue al ser no es ser? ¿Es que acaso que la realidad suprema precede o es anterior a ningún obrar? Esto que en el ser de los seres, en Dios, todos aceptarían, no están dispuestos a aceptarlo en los seres del ser.

En una onto-logía en donde el logos es meramente humano, a niveles de comunicación intersubjetiva, se puede decir que la esencia es principio de operaciones porque eso puede ser entendido y formulado en un lenguaje más o menos convencional, por muy técnico que sea. Pero en la realidad de la cosa misma la distinción entre ser y obrar no tiene lugar, por supuesto en Dios, identidad suma pero tampoco en las criaturas, en los entes finitos en cuanto, a imagen y semejanza de Dios son también identidad. Eso impide tanto elaborar una filosofía que tenga a la praxis como principio del ser

65. ARISTÓTELES, «Metafísica», lib. IV, ed. cit.
66. IDEM, lib. IV, 1006 b30.
67. PSEUDO-DENYS L'AEROPAGITE, en la «Théologie Mistique», § 1 en «Oeuvres Complètes», París, Aubier, 1980.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

como una filosofía que considera a la praxis algo «deducido» de la esencia.

La realidad, el ser de la identidad, no es tan pobre que tenga que esperar un tiempo para ser obra. Y así la definió Aristóteles «ergon» [68]. Por otra parte el obrar no es una ganga o una escoria del ser como si el obrar y la praxis no fueran la vida misma de la realidad.

Así aparece todo el sentido el pensamiento cristiano del «poner por obra». El que no pone por obra y sólo «escucha», es como el que edifica sobre la arena. Pues bien, el intelectualismo es éste, escuchar y el voluntarismo por el contrario y más aberrantemente todavía es un «obrar-sin-ser», un nihilismo.

Sólo desde la no diferencia óntica, no ontológica, entre ser y obrar pueden eliminarse los pensamientos unilaterales que transcienden las especulaciones metafísicas y llegan a la historia. En ella tampoco debería ser permitido arruinar la vida de la identidad, es decir tampoco debería caber un ser sin obrar y un obrar al margen de la esencia [69].

1.3. *La no-diferenciación entre teoría y praxis*

De la no-distinción óntica entre ser y pensar y la no-distinción también óntica entre ser y obrar debemos pasar coherentemente a la no-diferenciación entre teoría y praxis.

Evidentemente que en un lenguaje lógico-formal y en una ontología convencional, cabe establecer distinciones y establecer prioridades entre ambos conceptos. Pero el fundamento de estas distinciones y prioridades, la «res» del «fundamentum» es la cosa misma y en ella la identidad, que insistimos no es abstracta-formal y no admite por ello abstracciones formales.

La descomposición, incluso ontológica, es signo de muerte y la integridad de la identidad es vida. Lo que aquí se quiere decir es algo muy sencillo: que la metafísica como contemplación desinteresada, tal cual la perfiló Aristóteles [70] debe entenderse analógicamente.

68. ARISTÓTELES, «Metafísica», ed. cit., lib 8, 1050a 22-24.
69. SEGURA, Armando, EM, p. 287.
70. ARISTÓTELES, «Metafísica», ed. cit. 982 b, 20-22.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Seame lícito defender la tesis que para ser un pensador cristiano no basta sino que es necesario pensar desde la fe. Y esto sin que implique la sustitución de la filosofía por la teología. Y pensar desde la fe es pensar desde la Unidad de Dios en la comunidad de personas. La profesión de esta fe tiene efectos de todo tipo fácilmente verificables y no son precisamente estos efectos simples corolarios teológicos. Los problemas históricos, los filosóficos, los morales e incluso los laborales adquieren luz propia desde la común unidad que es la identidad de la Trinidad. Y esto nos permite afirmar que el pensamiento cristiano es un pensamiento de la unidad indisoluble entre teoría y praxis: «Yo trabajo y mi Padre también trabaja desde el principio» [71]. La praxis de Dios y el trabajo de Dios no está por ello en prioridad respecto al conocimiento. Es simplemente que en el ens realissimum, en la cosa misma no hay prioridades, ni distinciones.

Las consecuencias de todo tipo que ello conlleva son muy notables. No se debe establecer tampoco en el mundo de la finitud una prioridad de la contemplación o de la acción. Por el contrario debe mantenerse la identidad óntica de ambas con la consecuencia realísima y pragmática de que no se puede contemplar sin hacer ni hacer sin contemplar. Toda la historia del pensamiento queda iluminada —a la vez que «desconstruida»— a la luz de esta identidad [72].

1.4. *La no diferenciación en el fundamento entre ontología y ética*

Si la Etica de SPINOZA es una Ontología y la Lógica de HEGEL también lo es, no es por razones baladíes. Estos pensadores han tenido la intuición de la identidad formal el primero y de la identidad concreta y dialéctica el segundo. Su error no está tanto en su concepción de la identidad cuanto en su ignorancia de la transcendencia, lo que HEGEL llamaba exterioridad y abstracción. Lo que aquí, por el contrario, es un pensamiento de la identidad transcendente [73], supone una multiplicidad de la identidad en la comunión [74]

71. Jn 9.
72. SEGURA, Armando, EM, pp. 278 y ss.
73. ID., pp. 163 y ss.
74. ID., pp. 287 y ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

contra SPINOZA y una transcendencia en el sentido de separación khorismática que impide la automediación dialéctica. En este sentido identidad transcendente es el mismo pensamiento cristiano de SAN AGUSTÍN y STO. TOMÁS, pero no en la reliquia de su pasado, sino visto a través del cristal refractante de la Modernidad. Y el hecho que se sepa que ese cristal es refractante, ya implica que a través de la refracción nos es permitido comprobar la «rectitudo» o sea la verdad de aquel pensamiento cristiano. No es posible discernir la refracción de nada sino es en relación con una correcta reflexión.

Así, pues, no tiene ningún sentido en el fundamento, decir que la verdad es más bien ontológica que lógica o que ética. Tampoco tiene ningún sentido pensar que la ética es prioritaria y condicionante o reductible a un puro lenguaje formal.

El tema se plantea en otros contextos como en el caso de SÓCRATES Y PLATÓN. Y así en la historiografía se enfrentan un SÓCRATES moralizante a un SÓCRATES metafísico frente a un PLATÓN metafísico frente a una PLATÓN gnoseológico o incluso mitológico [75]. Todas estas escisiones no son vanas, enriquecen el pensamiento analítico, pero en su fundamento óntico deben reducirse a la nulidad. Una ética empapada de ontología y una ontología pregnante de finalismo moral, estaría mucho más cerca del fundamento.

No es que se trate de prescindir de los objetos formales de cada ciencia e incluso en consecuencia de sus métodos respectivos, lo que iría en contra del pensamiento de ARISTÓTELES explícitamente, sí se trata de fundar en una Ontica todas las ciencias filosóficas. Esa Ontica debería rastrearse no sólo en la Ontología sino en todas las demás ciencias. Porque el ser es lo uno.

1.4. *La no-diferencación entre ontología e historia*

Es esta quizá la categoría más problematizante. Pues aquí lo que se juega es precisamente la relación entre ontología y tiempo histórico, que es como decir entre la necesidad y la contingencia. Aquí es donde la articulación de racionalidad y realidad en el seno de la historia ofrecen extrema dificultad.

75. Para las distintas interpretaciones de Platón, vid. MATHIEU, V., «Questioni di Storiografia filosofica», Milán, La Scuola, 1975, t. I.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero desde un pensamiento cristiano que, desde la fe, ayuda a razón en su específica limitación como propone STO. TOMÁS DE AQUINO [76], se puede y se debe resolver este arduo problema. Si el personaje histórico de Cristo se define a sí mismo como Verdad, si se habla de él como Dios y como Logos y este Lógos, insistimos, es de quien se predica la pasión y la muerte, esto significa que Dios ha entrado en la Historia, que la identidad ha entrado en la diacronía del tiempo, y que el tiempo tiene, desde ahora, un valor de eternidad.

Deberíamos recurrir a la definición de Boecio y que recoge SANTO TOMÁS [77] sobre la eternidad «tota ac simul possesio vitae». Este es el verdadero tema: la articulación de la vida eterna con la vida en el tiempo. Si y sólo si Cristo es Dios puede resolverse este problema filosófico. Porque a partir de ahí todo lo humano tiene un valor divino no según la mente de la Modernidad como si lo contingente fuese lo único necesario —Epicurus dixit— sino por las repercusiones eternas de los actos contingentes ayudados por la gracia. La objeción bien visible de que estamos desplazando el objeto formal filosófico por el teológico, no nos parece válido. En efecto si fuera válido también dejaría de ser objeto de razonamiento filosófico el tema de la creatio ex nihilo que procede de la revelación o el tema mismo de la persona que procede de las discusiones teológicas de los primeros concilios.

Debe quedar claro que la fe, la revelación tiene repercusiones empíricas. Del mismo modo el médico que comprueba, mediante control estrictamente científico, un caso de curación milagrosa, no está haciendo teología ni milagrería, está practicando la ciencia médica. Pues ésta es justamente la perspectiva, respecto a la filosofía en la que nos encontramos.

Y así es posible estudiar las repercusiones de la eternidad en el tiempo —la misma existencia del hecho cristiano— y las repercusiones del tiempo en la eternidad como puede ser el estudio de esfuerzo humano a través de la historia por alcanzar el Bien Supremo.

76. STO. TOMÁS DE AQUINO, «Summa contra Gentes», lib. I, caps. 1 al
77. ID., Summa Theologiae I, q. 10.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

1.5. *Excursus sobre la no-diferenciación*

Del Absoluto de SCHELLING, decía HEGEL en la Fenomenología [78] que era como la noche en donde todas las vacas son pardas. Aceptamos el desafío de la metáfora. La identidad de la que hablamos no es el Absoluto de SCHELLING ni es una noche para el conocimiento. Si esto fuese así, estaríamos en el mejor de los casos practicando imprudentemente la Mística en el terreno académico estrictamente filosófico.

Cuando hablamos de no-diferenciación, lo hacemos precisamente porque partimos de una situación de extrema diferenciación. Y esto no sólo en el caso de las ciencias filosóficas sino mucho más aún en el terreno de la epistemología de las ciencias en general. El partir de la diferencia, como cuando ARISTÓTELES parte de la «empereia», nos permite escapar a la noche puesto que partimos de realidades empíricas. La identidad lo que añade a la diferencia es nada menos que la comprensión en el Fundamento, que para nosotros tiene un nombre vivo, Dios. El último radical del Dios de los filósofos, del Dios de la Teodicea es el Dios de la Ontica, o la cosa misma de Dios. Es posible que el final del Tractatus de Wittgestein nos sea irónicamente recordado: «De lo que no se puede hablar más vale callarse». Sin embargo cuando una enfermera atiende a un agonizante por amor de Cristo, está produciendo una rentabilidad empírica, su fe se proyecta en el mundo fenoménico. Y las fuerzas perfectamente medibles que emplea la enfermera nacen justamente de esa identidad, esa no diferenciación que permite a la buena mujer no distinguir entre el enfermo y el propio Cristo. Si nos tomásemos en serio lo que significa ese precepto de higiene mental que es la unidad de vida, entraríamos en el camino de comprender la no diferenciación y la filosofía de la identidad, tal como la presentamos. Y no digamos cual no sería nuestro asombro si tuviéramos que reflexionar filosóficamente sobre el impacto de la fe en la historia concreta de los pueblos. ¿Quién se atrevería a decir que la fecundidad enorme del cristianismo en todas las actividades humanas parte de una noche en donde todas las vacas son pardas? Para afirmarlo habría justamente que afirmar contra el elemental principio lógico que «ex nihil, aliquid».

78. HEGEL, G. W. F., «Phänomenologie des Geistes», op. cit., p. 22.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La lógica del ser y la lógica de la Historia no puede ser intrínsecamente dispares. En algún sentido, no del todo correcto, HEGEL captó [79] que el discurso histórico, incluso el histórico-filosófico es el despliegue diacrónico de la Lógica del Concepto. El error hegeliano está en el vértice y en la clave misma de su automediación, determina y es determinado por todos los momentos del proceso. Pero bastaría introducir la noción de transcendencia, es decir, disolver la esencia misma del concepto hegeliano, para, a continuación, seguir manteniendo que la historia es el despliegue diacrónico del Logos, que revela la trascendencia de Dios, el cual «habita en una luz inaccesible» [80], pero que una vez revelado puede ser «visto por nuestros ojos» e incluso «palpado por nuestras manos» [81], lo que implica que con mayor razón puede ser entendido.

2. *La categoría de la transcendencia*

El término «transcendencia» lo utilizamos aquí en una doble acepción que es necesario distinguir, porque en sus extremos es contrapuesta [82].

En primer lugar, transcendencia es la separación ontológica y óntica esencial, que hace que ninguna identidad venga determinada en su esencia por ninguna otra identidad. Esta es la característica precisamente de toda identidad, ser libre de determinación. Y así decíamos que «identidad» equivale a sustancia precisamente porque toda identidad es transcendente en esta primera acepción. Inmediatamente es preciso hacer observar, que en este sentido absoluto sólo hay una identidad en sentido propio: Dios. De ahí que toda la inmensidad de las demás identidades, en la medida en que lo son, transcienden y son libres, pero sólo «quoddam modo», en alguna medida, por comunicación de la identidad transcendente en absoluto.

La segunda acepción se desprende de este último razonamiento. Puesto que sólo existe un Fundamento, Dios que posee la identidad

79. ID., «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie», Einleit.
80. SAINT ANSELME, Monologion, cap. LXV, Paris, Aubier, 1947.
81. Jn, 1.
82. SEGURA, Armando, EM, pp. 163 y ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en sentido propio y la esencia de la identidad es comunicarse [83], el término «transcendente» cobra un sentido complementario del de identidad, a saber, la propiedad de toda identidad de multiplicarse en otras identidades, de «transcender». Aquí sólo vamos a argumentar que la identidad se difunde, se comunica porque es sobradamente plenitud, sobradamente libertad y sobradamente donación. La fecundidad es pues una regla ontológica en la clave de Dios mismo.

2.1. *La transcendencia en sentido de diferencia*

2.1.1. *La instancia de lo santo como radical ontológico*

Puede parecer paradójico o peor, dialéctico, que después de haber discurrido en los epígrafes anteriores sobre la «no diferenciación» de la identidad, ahora hablemos de «diferencia». Este punto debe ser explicitado siquiera en breve lapso.

Es de la esencia misma de la identidad ser diferente. No en sentido dialéctico de HEGEL [84] por supuesto. Veamos en qué sentido. Diferente significa para nosotros algo esencialmente distinto a las exigencias hegelianas. Más, el pensamiento de la identidad transcendente surge, en buena parte en contradicción con la llamada «negación determinada» del pensamiento hegeliano. Diferente es más bien lo separado, lo «khorismático» en sentido platónico y aristotélico.

Que la identidad sea diferente, no significa mucho más allá que el punto de referencia ontológico supremo es la noción de individuo personal y en virtud del principio de diversidad «no hay dos individuos iguales» [85]. Pero esto debe ser tratado no en función de la distancia que crea un abismo ontológico sino en función de la riqueza de la realidad. Esto significa que la identidad sea diferente: que es inmensamente viva y rica. Y esto en la propia raíz óntica significa, que la propiedad más determinante del ser en su aspecto de diferencia, es la «santidad». Ser ser, es ser santo.

83. ID., p. 174.

84. HEGEL, G. W. F., «Weissenschaft der Logik», en op. cit., pp. 38 y s., Band II.

85. IDEM, El principio es de Leibniz.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

De nuevo puede aparecer la objeción del cruce. ¿Es la santidad una categoría filosófica o naturalmente teológica? Que Dios es santo lo sabemos por revelación y no únicamente cristiana. La categoría de lo santo es del dominio universal de las religiones. Pero hay que advertir que si «quoad nos» la santidad es en parte doctrina revelada, quoad se, la santidad es en sí y por sí una categoría ontológica independiente de la revelación. Esto produce la revelación: el conocimiento de cómo las cosas son en sí mismas. Por lo tanto desde la fe, no puede un pensador cristiano hablar de Dios, que es verdad y vida, olvidándose de que es también «santo». Aquí la fe, viene en ayuda de la inteligencia.

Pero que lo propio del ser sea ser santo es un concepto de enorme transcendencia. Porque la santidad ya no es en absoluto una modalidad extrínseca al hombre, un fruto cuyas raíces exclusivamente son la gracia. Sino que toda persona como identidad participada de Dios tiene como condición de posibilidad ontológica ser santo con la ayuda de Dios y con su cooperación. Por eso en la clave de bóveda de cualquier pensamiento cristiano, la piedra angular, es la que desecharon los constructores, Emmanuel, Dios con nosotros.

2.1.2. *Las demás instancias «transcendentales»*

Haría falta un verdadero tratado para examinar por menudo, lo que los escolásticos han llamado propiedades transcendentales y que aquí se consideran como categorías ontológicas de la diferencia. En realidad derivadas de la instancia de lo «santo».

En primer lugar *lo «uno»*. Pensamos en la unidad como algo propio de la identidad y que le hace transcendente de cualquier otra cosa. Así ser uno es lo propio de lo santo, ser íntegro, ser idéntico. No tener dentro de sí la doblez dialéctica que le permite sofísticamente, ser y no ser. En esto la identidad es diferente de la no identidad en que es «una». Y una identidad será tanto más transcendente diferente, en cuanto sea más una.

En segundo lugar *lo «verdadero»*. Sólo podemos enunciar que la verdad como propiedad de la diferencia del ser es sólo derivadamente una «adaequatio» de la mente y la cosa. Pero la cosa misma es verdadera, no engaña y sería igualmente verdadera en sí y por sí aunque no hubiera fuera de Dios, sujetos cognoscentes. La dualidad especular sujeto-objeto es irrelevante para el tema de la verdad que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tampoco es una desocultación [86] en el sentido de HEIDEGGER, que depende también, en esto de la visión idealista. Lo verdadero es precisamente aquella propiedad de lo santo del ser que le hace en sí mismo fiable, patente y no engañoso para un virtual sujeto sin que su relación con el sujeto sea necesaria. De ahí que Dios sea «el Veraz», aunque no exista la Creación [87].

Es evidente que *«lo bueno»* es una propiedad de la identidad, pues la bondad no es más que el nombre clásico de la comunicabilidad, la transcendencia en su acepción de donación y participación. Ser bueno es pues no reservar la propia identidad sino querer nuestra verdad para los otros. En el caso de Dios ser bueno es hacer emerger de la nada identidades, realidades personales que son imagen de su riqueza. Dios comunica la rica diferencia de su bondad.

La instancia de *lo «bello»,* la «pulchritudo» de los escolásticos merecería un tratado de «Estética». Si la belleza de Dios es una categoría inserta en la santidad y la ley de la santidad es el amor, es decir la ausencia de ley, la belleza es el ordo por encima de todo orden en el sentido de SAN AGUSTÍN [88]. En la identidad radical de Dios no hay «modus», no hay «species», no hay «ordo». Esa es la belleza suprema de la que participan todas y que la creatividad artística de los tiempos modernos confunde, por no referirla a Dios, con la deformidad y el desorden y atipicidad. Lo bello está por encima del orden no por debajo. Y ese estar por encima es lo que nos hace considerar a lo bello como una propiedad de la diferencia.

2.2. *La transcendencia en el sentido de participación*

Se entiende aquí por participación la propiedad de la realidad de ser fecunda, de ser benevolente, de comunicar su riqueza. Y esto en un doble sentido. La identidad absoluta se deja participar de las identidades inferiores en un sentido platónico. Pero a la vez, la

86. HEIDEGGER, M., en op. cit., «Platons Lehere...».

87. STO. TOMÁS DE AQUINO, I, q. 16 a. 3, Citando a Aristóteles: «eadem est dispositio rerum in esse et veritate».

88. SAN AGUSTÍN, «De natura boni contra maniqueos», PI 42, 553: «Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem».

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

identidad es una «koinonía» [89] una comunidad de personas o identidades. Así de alguna manera se puede racional y razonablemente postular que la realidad es comunión y como tal no es una mónada o una sustancia monádica al estilo de SPINOZA sino una multiplicidad y multiplicación de sí misma. El solipsismo spinoziano procede del olvido de la esencia de lo santo. Y en este sentido el solipsismo —que no sea una modalidad de comunicación con Dios— es el mismo infierno.

2.2.1. *El tiempo como participación de lo santo*

Si el tiempo fuera una forma a priori de la subjetividad, el tiempo estaría absolutamente perdido para lo santo es decir para lo real. El tiempo sería una pura refracción sin reflexión, un fenómeno sin noumeno, un capricho de la voluntad de poder, una nihilidad [90].

Pero la categoría más fundamental de la temporalidad es la realidad. Se suele decir que, en especial en las filosofías orientales, el tiempo es ficción y el tiempo es fugaz. Por encima de esas metáforas, el tiempo es real no es fantasmagoría. «No soy un fantasma. No temáis». Dios hecho carne, venido al tiempo no ha perdido realidad. No somos, por temporales briznas de yerba sin valor. Somos, tenemos identidad, es decir, somos almas inmortales. En la medida en que se niega la realidad del tiempo se desemboca en sentimiento ateo de la desesperación existencial que en HEIDEGGER se curva sobre sí misma en la tautología vacía y formal de ser-para la nada. El tiempo pues, es santo, porque es real.

2.2.2. *La Historia, participación del télos*

Dios, la identidad, que en sí mismo no tiene orden ni fin es la finalidad de todas las cosas. La doctrina marxista de la determinación en última instancia por la Economía sigue siendo una modalidad de la secularización del esquema cristiano. Este esquema es claramente finalista pero de tal modo que los medios participan del fin y son fines intermedios. No queremos decir que sean autónomos

89. SEGURA, Armando, EM, pp. 287 y ss.
90. ID., «El criterio de verdad en Nietzsche», op. cit.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en sí mismos sino que estando orientados al fin son medios de los medios y en sentido relativamente fines. La Historia en definitiva es determinada por el fin. Y ya podemos decir que eso significa que es determinada por la realidad en todas sus dimensiones. La unidad, la santidad, la verdad y la bondad, determinan la Historia. Por eso el pensamiento de que la Historia camina por su lado malo [91] es un pensamiento naturalmente anticristiano.

2.2.3. *La Historia como realización de sus radicales ontológicos*

Lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello, en su doble cualidad de separadas y participadas son realizadas en la Historia y en el tiempo histórico por los protagonistas de ese drama, Dios y nosotros [92].

Un pensamiento cristiano de la Historia no puede ser un pensamiento ni pesimista ni terrorista. Por la simple razón de que es un pensamiento realista.

La objeción de VOLTAIRE contra LEIBNIZ en el «Cándido», es la objeción de una ontología del accidente, es decir de una negatividad propia de la sofística de todos los tiempos. Pensar que Dios no lleva la Historia y que las desgracias que cotidianamente llenan las páginas de nuestros periódicos, son el auténtico lado malo por donde camina la Historia, es un pensamiento bastante más negativo-irreal que el de los propios maniqueos en donde por lo menos al final de los tiempos triunfaba el principio bueno. Pero para la Modernidad ni hay final de los tiempos, ni hay Providencia, ni hay Señor de la Historia, ni hay alma inmortal, ni hay Juicio, ni hay en consecuencia más sentido de la Historia que el de la inmediata mecánica de los hechos contingentes sin relación ninguna con una finalidad. Esto es una verdadera abdicación del pensamiento.

Pensar es pensar lo real y pensar la Historia es del mismo modo concebir la realidad según las categorías que le son propias, las de la identidad y las de la transcendencia. Por esto en el acontecimiento histórico lo determinante es lo uno y lo santo [93] y esto nos ilumina

91. ID., «Principios de Filosofía de la Historia», Madrid, Ed. Encuentro, 1985, p. 133.
92. IDEM., pp. 60 y ss.
93. IDEM., pp. 159 y ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sobre lo que puede traer la felicidad a los hombres y lo que escépticamente KANT llamaba la «paz prepetua». Sólo si tendemos a lo uno y a lo santo podrá el género humano aspirar a la paz perpetua. Y esto supone por supuesto tender a lo verdadero, a lo bueno y a lo bello.

Hay dos maneras de explicarse el mal en la Historia, tema que obsesiona a todos los pensadores que han considerado este objeto. Los desastres históricos, la guerra, la muerte, la peste y el hambre son considerados como resultados de estructuras, es decir, de esencias o principios de operación, y en este caso la lucha entre principios y estructuras recuerda demasiado el planteamiento maniqueo. El pensamiento cristiano de la Historia es optimista y no puede dejar de ser optimista a pesar de los mayores desastres, porque no está dispuesto a aceptar de ningún modo ir más allá del maniqueísmo y decidir que el principio o estructuras del mal van a determinar la Historia. Puesto que la realidad es identidad que gratuitamente se comunica aun a través de la muerte y los desastres, es razonable argüir que en ningún caso Dios ha dejado en manos del hombre la destrucción del planeta. El Juicio de la realidad debe superar siempre el de su privación.

3. *La Modernidad, juzgada desde las categorías de una ontología histórica*

Un Juicio en todo el sentido ontológico e histórico del término implica un fin de la Historia. El peso imponente de la Verdad armada de la Omnipotencia, no permite juzgar a la Historia en rebeldía. Pero no habiendo finalizado la Historia todavía, parece que no ha llegado el tiempo del Juicio.

No obstante la Historia de la Modernidad, que es una historia de la rebeldía contra la realidad, la historia del idealismo, sí parece haber llegado a su fin. No podemos apelar a un juicio definitivo, pero la Historia de la Filosofía queda juzgada por la Metafísica y el error como privación queda inmediatamente juzgada por la simple presencia de la verdad.

La Modernidad, ha hecho algo realmente inaudito. Esto es si se me permite una licencia teológica, repetir el pecado original. Todo

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pecado de alguna manera ratifica el original, pero el pecado de la Modernidad es más original que los pecados griegos o los pecados cristianos. Su malicia radica en ser eminentemente revolucionario, ruptural metafísicamente hablando, negativo hasta la propia médula.

Todo ello, en nuestra terminología se reduce en negar la identidad y en negar la transcendencia, lo cual significa simplemente en la expresión de NIETZSCHE, el asesinato de Dios. Me atrevo a decir que el pecado de la Modernidad es más grave que el pecado original, porque Adán, rodeado inocentemente de sus tentadores, la mujer y la serpiente, no quiso matar a Dios sino ser como Dios. Si lo pusiéramos en clave de imagen publicitaria, el primer hombre quería «compartir». Pero la Modernidad lo quiere todo, quiere mucho más que Adán, su pecado no es humano, su pecado es angélico porque pretende proclamar la infinitud del hombre frente a la muerte de Dios.

Para finalizar vamos en esquema a contrastar las categorías de una ontología de la historia con las categorías de la Modernidad y de ahí deducir el Juicio, no por decisión caprichosa del Juez sino por mera confrontación de las categorías positivas de un pensamiento cristiano con las categorías negativas de la Modernidad.

1. El pensamiento moderno, desde el conceptualismo del siglo XIV niega el conocimiento de la realidad y piensa que la ciencia «non est de rebus». Ello supone el tremendo suicidio del pensamiento y la afirmación de que Dios ha dado al hombre una facultad de conocer que no conoce.

2. El pensamiento moderno, no sólo niega el conocimiento de la realidad sino que desde el siglo XVII piensa o que la realidad es incognoscible —empiristas, KANT— o que debe pasar por la convencionalidad de una demostración (DESCARTES: si la realidad no se deduce de la idea, si la realidad no se deduce del sujeto es real). Ello supone, desde un principio, la negación de la sustancia de la realidad en sí y por sí. La realidad no se deduce de demostraciones, son las demostraciones que se deducen de la realidad. Dios se considera muerto.

3. El pensamiento moderno, en consonancia con lo anterior, ha tomado una krisis, una decisión, decidir que es verdad y que es realidad. Ello coloca a la real voluntad del hombre por encima de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cualquier realidad objetiva. Ello suplanta la Omnipotencia divina. Como una suplantación es sólo una suplantación, el hombre no adquiere con ello más realidad sino colocado en el terreno de la noverdad, la pierde toda. La Modernidad lleva en su germen la impracticabilidad de los derechos del hombre porque elimina la realidad del hombre.

4. La Modernidad, pasa por la diferenciación del ser y el pensar. Esto significa simplemente que la identidad es escindida lo que lleva a la esquizofrenia ontológica simple. A partir de ahora se cogitan cogitationes pero no realidades.

5. El pensamiento moderno separa el ser del obrar. Se es moderno en la medida en que se puede obrar contra el ser o como dice BACHELARD, la ciencia es un lucha contra la naturaleza y el sentido común. Esa escisión que resulta siempre en favor del obrar de la decisión subjetiva frente a la verdad, hace posible que todos los valores se conviertan en contravalores y viceversa. Se atribuye a la voluntad humana la potentia absoluta por OCKHAM reservaba a la voluntad de Dios.

6. El complejo de «distingo» que caracteriza a la Modernidad le lleva a separar la ontología de la historia, pero acentuando el papel de la historia que elimina la ontología en la práctica. Ello desemboca desde la Ilustración y la Revolución Francesa en un pensamiento de la dóxa en donde el devenir prevalece sobre el ser. Aquí, VOLTAIRE, HEGEL, MARX y HEIDEGGER. La muerte y el lado malo de la Historia oscurecen toda positividad. El crimen y el delito son los determinantes de la Historia. Se ha perdido todo el sentido del «ordo» pero no por supereminencia sino por un rebasar las fronteras de la animalidad, por debajo.

7. El pensamiento moderno separa, modo absoluto, la teología de la filosofía, reservando la primera para uso de las sacristías. Con ello lo santo deja de tener relevancia histórica sino que es considerado como idiotez (NIETZSCHE), la consecuencia obvia es que una Historia no entendida desde lo santo es una Historia entendida desde lo diabólico.

8. La Modernidad enfrenta a la identidad el politeísmo y a la diferencia el monismo, lo cual supone una inversión absoluta de las

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

categorías del ser y por ende del ser histórico. Que KANT, proclame la autonomía moral, como antes DESCARTES la voluntad cogitante, que FICHTE y después HEGEL eleve la razón práctica a un Dios en la tierra y que MARX considere que la naturaleza es determinada siempre por la historia humana, conduce, por negación de la instancia transcendente a una última conclusión: NIETZSCHE como exaltación de la mentira frente a la convicción de la fe y la exaltación del asesinato de Dios frente a toda idea de donación y participación. Al fin aparece el Anticristo y la antigua serpiente como homicida desde el principio y padre de la mentira.

9. En definitiva la Historia del ser en el pensamiento occidental es la historia de los atisbos del pensamiento pagano, de las confirmaciones del pensamiento cristiano y de la destrucción del pensamiento moderno. Es necesario sin olvidar la mediación de toda la historia de la filosofía moderna y contemporánea restaurar el mundo del pensamiento desde los cimientos. Esto exige por lo menos moralmente, un filosofar desde la fe y la praxis cristiana.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra