

**CUESTIÓN METACOSMOLÓGICA
Y COSMOTEAANTROPOLÓGICA
Lo uno y lo múltiple**

**METAFÍSICA HERMENÉUTICA
interpretación del sentido del ser**

**el ser se devela a través del lenguaje del otro,
preguntando, dialogando y argumentando
procedimentalmente**

“ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι”

«La historia del ser es la historia del amor»

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNIVERSITÄT INNSBRUCK
Nivel: Licenciatura 5º Semestre

Profesor:
Pbro. Dr. Roberto García González

Collegium Canisianum, Innsbruck, 2015

Para mis alumnos: el mejor servicio que puedo prestar a la Iglesia... aunque otros busquen impedirlo... los quiero...

«El amor vive en la médula del ser, y está médula es esencialmente íntima y enigmática».

H.U. von Balthasar

«Amar equivale a ahogarse, a sumergirse en el ser y en el no-ser..., en las proximidades de la infinitud erótica... Mi espíritu sólo encuentra satisfacción en la metafísica».

E.M. Cioran

«Dedicarse a contemplar los océanos del ser no es un privilegio de los anémicos; los fuertes son mucho más aptos para ello porque aportan toda su fogosidad, todo su frenesí... ¿Siempre son violentos los fuertes? Al contrario, los débiles son violentos por su debilidad».

E.M. Cioran

«Si no existe al menos algo, no existe nada. Sin embargo, algo existe. Es verdad que existe y que bueno que exista».

Rob. G. Glez.

Gracias a mis amigos:

A cada uno de ustedes por soportar a un tipo tan complejo. Para ustedes he desacademizado la filosofía. Después de todo hemos crecido más conviviendo que apretando los puños. La filosofía es mucho más que las clases. He sido más que feliz, incluso en mis congojas.

Al linaje pensante con quien puedo argumentar, dialogar y preguntar. Gracias por facilitarme la interpretación del sentido del ser: a Erasmo Bautista, mi ‘navaja de Ockham’; a Carlos Díaz, quien siempre mira a los ojos; a Mauricio Beuchot, por su buen humor; a Raúl Fornet Betancourt, por su constelación intercultural; a J. Francisco Gómez H., por su filosofía diferente; a Sarah A. Monreal, mi *prenda* ingeniosa y musical; a Amanda Porter, el bisturí experto que ya no necesita de la vista; a Alfredo Vargas, por su invitación que quiero aceptar,...

...a Humberto E. Anízar, la modesta sabiduría que prematuramente hemos perdido; a Pedro M. Gasparotto, cuya profunda mirada sigue frente a mí; a Antonio Ibargüengiota, que no para de fumar; a Manuel Rodríguez, el enamorado de la filosofía y de las orquídeas; a Rafael López, sutilmente ‘Angélico’; a Salvador Arroyo, por su paradójica insistencia; a Bruno Gelati, porque le gusta la historia. Y «*e/spes/ci@lmente*» a AT&T, el punto *arqui*/médico de mi filosofía, sabio como él mismo, con complicidad y estilo.

A los amigos que quiero volver a ver: Gari, Hugo, Caro, Adán, Magda y Carlos. A los más cercanos de lo que ellos creen: Aldo, Arqui ¡otra vez!, Mario², Gabriel, Fernando², Ramón, Eduardo, Elías, Adal, Alejandro², Sony, Chuck², J. Armando, Ezequiel, Ismael, Oscar, Adolfo, J. Antonio³, Luis F², Miguel, Ernesto, José Ma.², Cristo, Juan, Hugo, Gonzalo, Edgar², J. Alberto, Jorge, René², Ricardo, Armando, Diego, Paúl, Cayetano, Jacob, Daniel, José de Jesús, Salvador, José², Jesús², Santiago, Juan², Pedro², Pablo² y a todos los A/póstoles de primer@, ahora en tercero. Gracias por estar vivos. Dejemos que los muertos se retuerzan en sus sepulturas.

METAFÍSICA

PRÓLOGO

La metafísica intenta descubrir y poner de manifiesto metódicamente el conocimiento originario y atemático acerca del ser. Para ello debe ser fundamentada críticamente y desplegada en su contenido mediante una reflexión trascendental a partir de las condiciones previas de posibilidad de todo lo existente como cuestionable. Algunos filósofos que han ensayado esta propuesta son: Joseph Maréchal (1878-1944), André Marc (1892-1961), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Karl Rahner (1904-1984), Bernhard Lonergan (1904-1984), Hans Urs von Balthasar Pietzcker (1905-1988), Emerich Coreth (1919) y Erasmo Baustista Lucas (1954). Estos filósofos han repensado de nuevo la totalidad de la metafísica desde sus fundamentos fundamentándola metódicamente y desarrollándola sistemáticamente.

0. INTRODUCCIÓN

0.1 Para una historia del concepto de metafísica

1) ¿Qué es metafísica? El término «metafísica» ha sido acuñado a lo largo de la historia. El **primitivo pensamiento griego** (s. VII-VI a.C.) se preguntó acerca del *ἀρχή πάντων*, acerca del fundamento que comprehende completamente a todo lo que es. **Platón** (427-347 a.C.) encontró una respuesta en el mundo suprasensible de las esencias eternas, necesarias y universales. Aristóteles nos legó la obra más significativa de la antigüedad acerca de la metafísica como *πρωτή φιλοσοφία* o como *σοφία*. Andrónico de Rodas realizó una nueva edición de las obras de **Aristóteles** (384-322 a.C.) en el siglo I a.C. y le llamó a estos escritos *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. La noción aristotélica de metafísica implica tres acepciones distintas: a) ‘ciencia’ de lo suprasensible y divino, ‘ciencia’ de las últimas razones o fundamentos de las cosas, y ‘ciencia’ del ente en cuanto ente¹. La tercera acepción comprehende las otras dos. Por ello, la ‘ciencia’ del *ὄν* ἡ *ὄν* es la más universal que abarca la totalidad de lo existente barruntando acerca del *θεῖον*, es decir, acerca del fundamento divino de todo ente. La pregunta acerca de los últimos fundamentos del ente ayuda a entrelazar la metafísica en cuanto ‘ciencia’ del ser en cuanto tal y en cuanto ‘ciencia’ del Ser divino.

¹ “Ἐστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἡ ὄν καὶ τὰ τούτων ὑπάρχιβτα καθ' αὐτό”. **ARISTÓTELES**, *Metafísica*, Γ, cap. I, 1, 1-2 {=**Tὰ μετὰ τὰ φισικά** (Firmin Didot, París [s.a.]) II, 500 [trad. cast. de **CALVO, Tomás**, *Metafísica* (Gredos, Madrid 1998) 161]}.}

2) **Tomás de Aquino** (1224 ó 1225-1274) asume las tres acepciones aristotélicas de la metafísica. Reconoce que la filosofía primera es una ‘ciencia’ divina o teológica porque se remonta a las primeras y últimas causas, a tal punto que Dios se convierte en la causa primera y universalísima de todos los entes. Gracias a esto Tomás lleva mucho más lejos el desarrollo del planteamiento aristotélico, porque el Aquinense hace una interpretación de «ser (*esse*) como acción», es decir «ser como verbo activo»; en cambio, el Estagirense reducía el ser (*εἶναι*) a ente (*τὸ ὄν*), considerándolo como «sustantivo», si bien es cierto que al considerarlo en cuanto existente (*ἡ ὄν*) recupera en parte su sentido activo como verbo. **Francisco Suárez** (1548-1617) asume la metafísica de Tomás de Aquino haciendo algunas modificaciones. Sus *Disputationes Metaphysicae* ofrecen la primera metafísica sistemática de la escolástica. A partir de la *Instauratio Magna Scientiarum* de **Francis Bacon** (1561-1625) se desgarra la filosofía en tres secciones que tratan respectivamente de Dios, de la naturaleza y del ser humano. Éstas están precedidas por una ciencia fundamental denominada «primera filosofía» que es considerada como filosofía fundamental más que culminación de la filosofía. La nueva disciplina recibió el nombre de *Philosophia entis, Ontosophia*, y finalmente Du Hamel le llamará *Ontología*.

3) **Christian Wolff** (1679-1754) separó definitivamente la ‘ciencia’ del ser y la de Dios. Distinguió entre *Metaphysica generalis* y *Metaphysica specialis*. La primera consiste en una ontología fundamental deductiva y puramente conceptual, es decir, un vacío axiomatismo formal-ontológico. La *Metaphysica specialis* despliega deductivamente el contenido de la cosmología, antropología y teología. La sistematización de Wolff fue aceptada casi de modo universal por su utilidad en la enseñanza académica. La ontología wolffiana es una doctrina formal y abstracta de los primeros principios y de los conceptos fundamentales de la filosofía. Esta formalización llevó a una conceptualización del ser y paulatinamente a un olvido de la develación del sentido del ser como acción. La metafísica del ser en cuanto ser se convirtió en una ontología del ente en cuanto ente y finalmente en una crítica de los primeros principios del conocimiento que no alcanzaba el estatuto de una metafísica del conocimiento.

4) **Immanuel Kant Reuter** (1724-1804) se plantea la siguiente pregunta: ¿Es posible la metafísica como ciencia? La pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica le conduce a la pregunta sobre la posibilidad de un conocimiento universal y necesario por la vía de la *razón pura* o la vía de la *razón práctica*. Al final, el pensamiento se encierra en una «metafísica de la subjetividad». La metafísica deja de ser definitivamente una metafísica del ser convirtiéndose en una doctrina formal de los primeros principios de la razón y del conocimiento. Comienza la moderna metafísica sin ser, una pura filosofía de las esencias y de la mera subjetividad. En esto desembocó el olvido racionalista e idealista del ser. Kant declaró la imposibilidad de la metafísica como ciencia, pero como saber atemático siguió existiendo a tal punto que el mismo Kant lo planteó como saber ‘práctico’. La obra de Kant tiene un significado profundo en la historia de la metafísica. Desde un enfoque deconstructivo Kant impulsó la auto/aniquilación de una metafísica esencialista, una metafísica que era imposible sin el ser. Desde un enfoque afirmativo Kant nos ha heredado

el método crítico trascendental para la metafísica contemporánea que debe buscar las condiciones de posibilidad de sí misma. La metafísica debe fundamentar críticamente sus propios fundamentos.

5) **Idealismo alemán** posterior a Kant. En la filosofía de **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814), denominada idealismo ético o subjetivo, la «doctrina de la ciencia» (*Wissenschaftslehre*) ocupa el lugar de la metafísica. En el ideal-realismo o real-idealismo de **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling** (1775-1854) el yo se trasciende a sí mismo interiorizándose en el Absoluto. De esto modo, la metafísica intenta reivindicar su antigua unidad entre sujeto, ente, ser y Dios. El idealismo absoluto o panlogismo de **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831) pretende consumar la ciencia pura de la razón en una ciencia absoluta de la razón. Para ello es necesario un punto de partida absoluto elaborado mediante la auto/reflexión sobre las experiencias de la conciencia. Hegel elabora este punto de partida en su *Lógica*, que es la disciplina filosófica substitutiva de la metafísica. La Lógica hegeliana es ontología y teología a la vez, es decir, metafísica, porque describe lo que Dios es en su esencia eterna, antes de su despliegue dialéctico en la naturaleza y en el espíritu finito. La filosofía de la Naturaleza de Hegel corresponde a la cosmología wolffiana, y la filosofía del Espíritu a la antropología de Wolff. Por tanto, con Hegel vuelve a ser planteada la metafísica, aunque desde una perspectiva idealista.

6) **Siglo XIX.** El planteamiento de la metafísica en el siglo XIX fue deficiente. A lo sumo se intentó presentar como una síntesis universal del contenido de la experiencia total; es decir, se le dio un enfoque esencialista y reductivo a la ontología. **Edmund Husserl** (1859-1938) promulgó la «¡vuelta a las cosas mismas!» (*Zurück zu Sachen selbst!*), es decir, la vuelta a la ontología mediante el método fenomenológico y la intuición eidética de las esencias. **Nicolai Hartmann** (1882-1950) se esfuerza por establecer una ontología realista. **Karl Jaspers** (1883-1969) titula como *Metafísica* el tercer volumen de su obra principal *La Filosofía*; sin embargo, sólo es una metafísica cifrada. La metafísica no fue sistemáticamente tematizada en el siglo XIX.

7) **Martin Heidegger** (1889-1976) representa el primer gran esfuerzo del siglo XX por restaurar la metafísica gracias a la así llamada «ontología fundamental». Heidegger reprocha a la moderna filosofía occidental haberse olvidado del ser, porque ha reflexionado sobre el ente y no sobre el ser del ente. Hay que atender a la diferencia ontológica entre ser y ente. La filosofía moderna ha sido a lo sumo una «metafísica de la subjetividad» amnética del ser. Por eso desembocó en el nihilismo. La pregunta del ser es planteada por el hombre como «*da-sein*». El hombre intenta comprender el sentido del ser que le sale al encuentro y se le devela como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. El hombre «ex-sistente» es apertura permanente al ser. El ser humano construye lingüísticamente el hogar y la patria (*Ortschat*) de la verdad del ser. El método fenomenológico sirve al hombre, como ser en el mundo y ser en el tiempo, para disponerse con serenidad (*Gelassenheit*) a la autodevelación del ser. El óbice de la filosofía heideggeriana consiste en la hipostasiación del ser.

8) Heidegger dejó pendiente la sistematización metódica de la metafísica. Por eso hay que tematizar en nuestro tiempo la cuestión del método con el que la metafísica puede fundamentarse y sistematizarse. La metafísica estudia el ser del ente. De ahí emana su finitud y su pobreza, y también su riqueza y trascendencia. La historia nos ha enseñado que la metafísica es bipolar: estudia el ser a partir del ente. Sin embargo, ¿es posible fundamentar la metafísica? ¿se puede desarrollar sistemáticamente de modo crítico? ¿con qué método?

0.2 El problema del método de la metafísica

1) ¿Qué método hay que utilizar para fundamentar y sistematizar la metafísica? El primer paso para fundamentar la metafísica consiste en garantizar la posibilidad de su propio método. Para ello no hay que dar nada por supuesto. Hay que cuestionar incluso la posibilidad de la misma metafísica, la posibilidad de su método y la posibilidad de su objeto de estudio. El método se establece de acuerdo con el objeto de estudio. En breve: hay que cuestionar absolutamente todo y, por lo tanto, todo es preguntable. Afortunadamente toda pregunta es posible y está orientada por un pre/saber implícito acerca de lo preguntado². Por tanto, cuando alguien se pregunta acerca del ser del ente ya tiene un saber atemático sobre el ser del ente que posibilita la realización de la misma pregunta sobre el ser del ente. Esto exige que el mismo preguntar sea interrogado para explicitar las condiciones de su posibilidad. El método más exigente que puede ser empleado en la metafísica consiste en **preguntar por absolutamente todo**.

2) Otros métodos posibles para la metafísica. Hay que comparar nuestro método con otros que han sido propuestos. El conocimiento de la metafísica es mediato porque ésta no es una ciencia empírica. Por ello, no se puede utilizar un método «sintético-inductivo». Tampoco es satisfactorio el uso del método «analítico-deductivo», puesto que la metafísica no debe presuponer nada sino fundamentarlo todo.

3) El conocimiento mediato de la metafísica supone un conocimiento inmediato procedente del contacto sensible de lo real, gracias al cual se tenga una experiencia externa e interna que dé contenido a la abstracción del ser a partir de los entes. El intelecto humano podrá llegar al ser sólo si siempre está en el ser óntica y epistémicamente. Es más, la pregunta por el ser es ante/predicativa, es decir, preguntar por el ser no es preguntar sustantivamente por ningún sujeto ni por ningún predicado; más bien, preguntar por el ser no es sino atender al verbo «ser». Por tanto, la fundamentación crítica de la metafísica sólo es posible si mostramos que nuestro intelecto y nuestra existencia se mueven esencialmente en el horizonte del ser con un pre/saber atemático y un coexistir

² CORETH, Emerich, *Methaphysik. Eine Methodisch Systematische Grundlegung* (Tyrolia Verlag, Innsbruck 1961) [trad. cast. de AREITIO, Ramón de, *Metafísica: una fundamentación metódico sistemática* (Ariel, Barcelona 1964) 47].

ante/predicativo. La sistematización de la metafísica exige que el pre/saber atemático y el coexistir ante/predicativo se tematicen explícitamente. La sistematización de la metafísica lleva consigo esta exigencia imperativa: ‘el presaber atemático debe convertirse en saber temático’.

4) El método trascendental de la metafísica lleva este adjetivo porque busca las condiciones previas de posibilidad universales y necesarias acerca del conocimiento del ser por parte del sujeto. Es trascendental porque se ocupa de la manera como el sujeto conoce los objetos. El método trascendental implica una doble actividad: reducción y deducción. El aspecto reductivo consiste en tematizar las condiciones de posibilidad del saber o del querer. Va de lo sabido temáticamente o querido temáticamente a lo con/sabido o con/querido atemáticamente, es decir, lo pre/sabido o pre/querido que posibilitan la posterior sistematización explícita del saber y del querer. En cambio, el aspecto deductivo consiste en inferir las consecuencias derivadas de las condiciones de posibilidad obtenidas gracias a la reducción. Es decir, la reducción va de lo posteriormente tematizado a lo que posibilita lo pre/sabido implícitamente con anterioridad. Y la deducción va de lo pre/sabido implícitamente con anterioridad a lo tematizado posteriormente.

5) Punto de partida metodológico. El punto de partida que se busca debe ser originario y no debe suponer nada, de modo que proporcione a la metafísica una base garantizada. Al buscar este punto de partida uno se pregunta: ¿por dónde hay que empezar? Esta pregunta por el punto de partida se da a sí misma la respuesta: **la capacidad de preguntar es el punto de partida buscado**. La pregunta cuestionante no supone absolutamente nada como previamente fundado. El preguntar continuo es el punto de partida que lo cuestiona todo y que pone en tela de juicio a todo. Si se pregunta por el punto de partida ese mismo preguntar muestra que la pregunta es el punto de partida. Al preguntar por el punto de partida que es la pregunta, uno se pregunta acerca de la pregunta. La reflexión acerca de la pregunta es una pregunta acerca de la pregunta. Este punto de partida coincide con la naturaleza del ser humano que se entiende a sí mismo como el ser que puede preguntar³. Esta capacidad le distingue de todos los entes que no pueden preguntar, y que sólo pueden ser objetos de la pregunta.

6) La pregunta es el medio metodológico para fundamentar la metafísica. Cada pregunta conscientemente elaborada implica un saber atemático que posibilita esa pregunta. Rahner había escrito: “no se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible ni por lo absolutamente desconocido”⁴. Se puede preguntar acerca de todo lo conocido y acerca de todo lo cognoscible. Si algo existe entonces es conocido o cognoscible, al menos indirecta y analógicamente. Si algo es conocido o cognoscible entonces es preguntable, y por lo tanto, cuestionable. Existir o ser es cuestionabilidad. Los límites de la existencia son los límites de la cuestionabilidad porque se puede preguntar acerca de todo lo que existe.

³ Ibid., p. 60.

⁴ RAHNER, Karl, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Kösel Verlag, Múnich 1957) [tr. castellana de ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso, *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (Herder, Barcelona 1963) 84].

Cuando alguien pregunta *¿qué* es esto?, implícitamente pregunta *¿qué es?*, es decir, *¿qué existe?* En otras palabras, se pregunta por lo existente, y puesto que todo lo existente es preguntable en cuanto conocido o cognoscible, es posible preguntar temáticamente en general acerca de todo lo que existe como preguntable, es decir, es posible la pregunta acerca del ilimitado horizonte del ser. El ser es cuestionable por eso mismo es posible preguntar por él. El ser es preguntable porque se tiene un incipiente saber implícito sobre él. Sin embargo, todavía no se le conoce plena y exhaustivamente, por eso se puede seguir preguntando acerca de él. A raíz de lo anterior, se puede concluir que la pregunta por el ser no sólo es posible, sino también necesaria para sistematizar el saber implícito ya alcanzado.

7) Relación entre lógica y metafísica. La lógica no puede autofundamentarse, necesita de la metafísica para esta tarea. La metafísica no debe suponer nada, ni siquiera la lógica formal. Ésta se co/fundamenta simultáneamente con la fundamentación de la metafísica.

8) Relaciones del método de la metafísica con otros métodos de la filosofía. El método trascendental de la metafísica es un método integral que asume los demás métodos insuficientes. El *método inductivo* aporta la necesidad de un punto de partida desde la experiencia. El método trascendental completa el método inductivo mostrando las condiciones de posibilidad de la misma experiencia y justificando filosóficamente el valor de la experiencia. El *método deductivo* es imprescindible para la filosofía. Sin embargo, el método trascendental muestra los límites de este método, negándose a tomar como punto de partida unas supuestas *ideae innatae*; más bien se parte de una saber atemático y preconceptual para sistematizarlo temáticamente. El método trascendental conserva la experiencia de la presencia del ser, negándose a esencializarlo. El ser no es puesto por el intelecto humano esencialista, sino que es supuesto implícitamente en el pre/saber atemático, y se pone a sí mismo como horizonte siempre abierto de la preguntabilidad acerca de lo existente en general. El *método fenomenológico* es valioso porque atiende a lo que se muestra a sí mismo en la conciencia. Sin embargo es un método de las puras esencias y no una sólida metafísica del ser.

En conclusión: la metafísica no pretende conocer o probar algo completamente nuevo, del todo desconocido. Por el contrario, trata de explicitar el saber implícito ya alcanzado atemáticamente desde siempre, pero todavía no comprendido sistemáticamente.

I. PUNTO DE PARTIDA: TODO ES PREGUNTABLE Y TODO ES CUESTIONABLE. LA PREGUNTA Y EL SER

Al comienzo de la metafísica hay que preguntar primeramente por su punto de partida. Esta pregunta interroga acerca de lo incuestionablemente primero que no supone nada. Si el punto de partida es la pregunta, entonces la pregunta acerca del punto de partida es la pregunta acerca de la pregunta. Preguntamos por todo lo que existe porque todo lo existente es preguntable. Los límites de lo existente en general son los límites de la preguntabilidad, por ello el ser es el horizonte de posibilidad de toda pregunta. El ser es presabido atemáticamente en toda pregunta por eso cada pregunta es implícitamente una pregunta sobre el ser.

1.1 La pregunta

1.1.1 La pregunta como punto de partida

Primero hay que preguntar por el punto de partida. La pregunta por la pregunta es el punto de partida críticamente más radical⁵. Renunciar a preguntar significa renunciar a pensar.

1.1.2 La pregunta acerca de la pregunta: una pregunta dialogante y un diálogo cuestionante

El punto de partida de la metafísica es la pregunta acerca de la pregunta. Este preguntar exige un estilo intersubjetivo de modo que la pregunta sea dialogante, y el diálogo sea cuestionante a través de un procedimiento inter/comunic/activo. Es decir, la metafísica debe renunciar a una elaboración solitaria para someterse al debate intersubjetivo de una comunidad ilimitada de comunicación y una comunidad de comunicación ilimitada. Es decir, la pregunta por la pregunta no es solitaria, sino solidariamente compartida en la interacción de una comunidad de comunicación y de vida. Cuando algún interlocutor válido pregunta también acerca de la preguntabilidad pone en cuestión la propia capacidad de preguntar, es decir, pone todo como cuestionable. Al preguntar se muestra prácticamente la posibilidad de preguntar y dialogar intersubjetivamente. Se puede cuestionar sobre todo sin presuponer nada como previamente fundado. La posibilidad de preguntar se fundamenta prácticamente por el mismo hecho de preguntar y cuestionar todo. Preguntar en general acerca de todo es una realización ejercida a través del diálogo intersubjetivo. Preguntar acerca de la posibilidad de preguntar implica hacer un esfuerzo por tematizar reflejamente los límites de lo preguntable. Las preguntas más importantes que el ser humano puede formular al respecto son éstas: ¿quién soy yo? ¿por qué existo yo y no otro? ¿por qué existe algo y no más bien nada? (Heidegger, Balthasar) ¿por qué la necesidad del ser y no más bien del ente? (Paolo Flores d'Arcais) ¿por qué la necesidad del ser y no más bien de la nada? ¿qué pasa con el ser? (Heidegger) ¿por qué el ser está tan necesitado de una explicación?

⁵ Otros puntos de partida que se han utilizado históricamente en la filosofía. a) El análisis del *juicio*: sin embargo todo juicio supone un saber y un preguntar. b) La *duda*: sin embargo puedo dudar de todo, menos de que puedo preguntar, dado que si dudo, entonces pienso y puedo preguntar. La duda se supera con la pregunta, no la pregunta con la duda. c) La *historia* de la metafísica: sin embargo hay que preguntar a la historia acerca de la posibilidad de la metafísica. d) El *diálogo*: la pregunta tiene lugar en el diálogo personal. ¿Es posible que la pregunta supere el diálogo? La pregunta es un elemento del diálogo. e) Conclusión: se ha elegido la pregunta porque se puede autofundamentar la posibilidad de preguntar acerca de todo en general. f) Síntesis: un punto de partida conciliador podría ser un preguntar dialogante y un diálogo cuestionante con un estilo intersubjetivo e inter/comunic/activo, para que la transformación de la metafísica vaya «de una metafísica fundada en solitario a la validación intersubjetiva y solidaria de una metafísica procedural desde una postura post/ilustrada, comunicativa e interactiva».

1.1.3 La pregunta por las condiciones de la pregunta: se sabe algo pero no se sabe todo

Si alguien cuestiona la posibilidad de preguntar necesita plantear algunas preguntas. Por ello el cuestionamiento de la posibilidad de preguntar refuerza la necesidad de preguntar. La pregunta es posible gracias a un pre/saber atemático y gracias a que el objeto en cuestión todavía no se comprehende totalmente, y por lo tanto es interrogable. Ambos elementos son las condiciones trascendentales de posibilidad del preguntar. Estas condiciones no cuestionan acerca de la posibilidad del preguntar sino cómo es posible. La pregunta por la pregunta llega a convertirse en pregunta acerca de las condiciones trascendentales de posibilidad propias del preguntar en general. Éstas condiciones son: a) se sabe algo atemáticamente, b) pero no se sabe todo exhaustivamente.

1.1.4 El pre/saber atemático y la comprensión incompleta como condiciones de la pregunta

Se puede preguntar a partir de lo que se sabe implícitamente acerca de lo no comprendido totalmente. Si no se sabe absolutamente nada no se puede preguntar nada; y si se sabe todo la pregunta queda superada por el saber. En ambos casos ninguna pregunta sería posible. Las condiciones de posibilidad del preguntar tienen dos elementos: la interrogabilidad y la cuestionabilidad. Un asunto es interrogable porque no se conoce exhaustivamente; en cambio, es cuestionable porque se conoce parcialmente algo sobre él. Ambos elementos se basan en la unidad entre saber y no saber, es decir, de un no saber que sabe y de un saber que no sabe. En otras palabras, la unidad entre un saber parcial y un no saber exhaustivo. Sé que todavía no sé todo, pero quiero saberlo y por eso pregunto. Por lo menos conozco que algo es cognoscible e interrogable. A partir de aquí procede el querer saber, y de este querer saber surge la pregunta. Un pre/saber atemático origina mi preguntar y pregunto para saber más y mejor. A este no saber que sabe se le llama «pre/saber de la pregunta». El pre/saber es atemático, asistemático, implícito, incompleto, indeterminado e inconcluso.

1.2 El pre/saber de la pregunta

1.2.1 El pre/saber de la pregunta particular

La pregunta particular que sirve para nuestro propósito es aquella que interroga acerca del punto de partida de la metafísica. Para poder plantearla necesito tener implícitamente un pre/concepto de metafísica. Esta anticipación de lo no sabido posibilita cualquier pregunta particular y la capacidad de preguntar en general. El puro pre/saber es la condición constitutiva de posibilidad del preguntar en general. En seguida hay que mostrar que la capacidad de preguntar en general tiene como condición de posibilidad un horizonte puramente a priori, que coincide con el horizonte total del ser en general.

1.2.2 El pre/saber general de la pregunta en general

Un pre/saber específico posibilita una pregunta específica. En cambio, un pre/saber general posibilita la capacidad de preguntar en general. Todo pre/saber específico puede desembocar en un preguntar en general, es decir, en una pregunta acerca de la pregunta. Es más, toda pregunta específica es posible gracias a que el ser humano puede preguntar en general. Si puedo preguntar por todo, entonces puedo preguntar por cada ente particular.

1.2.3 La anticipación pura hacia lo interrogable en general

La anticipación hacia algo interrogable es un saber atemático, incompleto, indeterminado e inconcluso. Consiste en conocer por lo menos que algo es cognoscible e interrogable. Esta anticipación orienta la pregunta dándole rumbo. Este rumbo no puede estar completamente determinado ni indeterminado por antonomasia. Ahora bien, sólo puedo preguntar por lo interrogable y, por tanto, por todo lo que es interrogable. El rumbo global del preguntar es lo interrogable en general, es decir, la totalidad comprensiva de lo interrogable o el horizonte de la interrogabilidad en general. Si puedo preguntar por todo, se abre el horizonte total y general de interrogabilidad. Esta apertura es una anticipación del ser en general en el pre/saber atemático.

1.2.4 La anticipación pura del ente en general

Una pregunta particular sobre un ente es posible porque el hombre puede preguntar en general. Por ello, la posibilidad de una pregunta particular se basa en la posibilidad del preguntar en general cuyo horizonte es la totalidad de todo lo preguntable. Todo lo existente es interrogable. El ser humano puede preguntar por todo. La capacidad de preguntar por todo en general es la condición de posibilidad de cada pregunta particular. Obviamente, no se puede preguntar por todo mientras sólo se pregunte por cada ente en particular. Sólo se puede preguntar por todo si se le abarca con preguntas globales que le aborden explícitamente, por ejemplo, ¿qué es ese todo? ¿qué es la totalidad de lo preguntable?

Se puede preguntar por todo a la vez, sólo si todos los entes forman una unidad. La unidad de la pregunta presupone la unidad de lo preguntado y de lo preguntable, al menos en cuanto que todos los entes son interrogables. Es decir, nada de todo lo que existe puede sustraerse a la pregunta de «si es» y «qué es». Por lo menos, todo lo existente constituye una unidad en cuanto «que es» y en cuanto «que es interrogable». A cada existente se le llama ente. Todo ente en general supone un horizonte de unidad de existencia y de interrogabilidad. La capacidad de preguntar por todo ente en general es la condición de

posibilidad de toda pregunta acerca de cada ente en particular. Por ello, se puede hablar de una anticipación del ente en general prioritaria a cada ente.

1.2.5 La anticipación pura del ser en su totalidad

Cuando intento preguntar por el ser en general, esta pregunta ya no es una interrogación por el ente, sino una pregunta «*acerca del ente en cuanto existente*»⁶. Todo ente coincide en cuanto que es y que es preguntable. El ente existe gracias a que es, es decir, gracias a realiza «la acción de ser». Por tanto, preguntar por el ente en cuanto existente equivale a preguntar por el ser del ente, o con más precisión, por la acción de ser del ente. La acción de ser es aquello por lo cual todo ente encuentra su unidad. La acción de ser es la condición de posibilidad para que todo ente sea. Por ello, se puede hablar de una anticipación de la acción de ser prioritaria a todo ente. En resumen, es posible preguntar por la acción de ser en general, gracias a un pre/saber atemático y a un saber todavía no exhaustivo. Este pre/saber acerca de la acción de ser es la condición trascendental de posibilidad de todo preguntar. La pregunta por la acción de ser es la «pregunta metafísica». La noción metafísica de «ser» utilizada en este contexto no coincide con la suma matemática posterior de todos los entes, ni como la unidad cronológicamente anterior de todas las diferencias, sino como «*acción de ser*» (*actus essendi*).

1.3 El ser como horizonte de la pregunta

1.3.1 El ser como condición de la pregunta

«Ser» es la condición de posibilidad para la existencia de todo ente, de toda pregunta acerca del ente y de todo preguntar en general. Por ello, el ser constituye el horizonte y el fundamento de la interrogabilidad. Si todo es interrogable porque *es*, el ser tiene que ser «lo interrogable por anonomasia». Por un lado, el ser es el horizonte de la cuestionabilidad porque el ser humano tiene una pre/saber atemático acerca del ser. Por el otro, el ser es el horizonte de la interrogabilidad porque el ser humano todavía no adquiere un conocimiento exhaustivo de definitivo sobre el ser. El ser es «lo cuestionable por anonomasia». Se puede preguntar por el ser porque este es interrogable y cuestionable simultáneamente, es decir, por lo que se sabe atemáticamente y por lo que no se sabe todavía sobre él. Si todo es cuestionable se le impone a cada uno la necesidad de preguntar. Aunque cada pregunta particular fuera opcional, la pregunta por el ser sería ineludible en última instancia. Es más, la pregunta por el ser es inevitable para el ser

⁶ *Por el ente en cuanto ente, τὸ ὅν ή ὅν*, escribió Aristóteles.

humano que es el interrogante por todo lo que es y, por tanto, por el horizonte total de la acción de ser.

1.3.2 El ser como lo incondicionado

Al preguntar no pretendo saber cómo es lo interrogado sólo «para mí», ni sólo cómo es «para los demás» o «para nosotros»⁷, porque este tipo de validez intersubjetiva sería una validez condicionada. Por esta razón, se busca cómo es «en sí» con una validez objetiva e incondicionada por los diversos sujetos, de tal manera que exija un reconocimiento por parte de todos los interlocutores capaces de argumentar a través de procedimientos de diálogo. Por esta vía del ser en sí y por sí, se puede abrir paso posteriormente la cuestión de la existencia de Dios.

1.3.3 El ser como lo ilimitado

El horizonte incondicionado del ser es ilimitado si no hay nada que trascienda sus confines. Este horizonte ayuda a darle su sentido global a cada ente. Es decir, dentro del horizonte *extensivamente último* del ser se le puede dar el sentido *intensivamente último* a cada ente. La incondicionalidad y la ilimitación del horizonte del ser garantizan extensividad y la intensidad del sentido de cada ente. En suma, el horizonte del ser es el horizonte ilimitado e incondicionado de todo nuestro preguntar y saber. La ilimitación de este horizonte es distinta de la infinitud del ser absoluto de Dios.

II. EL PREGUNTAR COMO REALIZACIÓN DEL DES/CUBRIMIENTO DEL SER

Descubrir es develar. Desde una perspectiva objetiva el des/cubrimiento es develación o auto/representación. En cambio, desde una perspectiva subjetiva, el des/cubrimiento es búsqueda humana preguntante. El des/cubrimiento del ser se realiza cuando el hombre pregunta por el horizonte incondicionado e ilimitado del ser. El ser es el horizonte incondicionado e ilimitado que posibilita el preguntar. El preguntar es la realización cuestionante del ser. Entre ser y preguntar, y entre ser y saber se da una similitud y una diferencia.

⁷ El nosotros constituye una comunidad ilimitada de comunicación y una comunidad de comunicación ilimitada.

2.1 Similitud y diferencia

2.1.1 La similitud entre ser y saber

Todo preguntar acerca el ser supone un saber atemático respecto al ser. Es un saber proyectivo, no un saber exhaustivo. Por un lado, el hombre que pregunta sobre el ser se esfuerza por saber y por des/cubrir el sentido global del ser mediante la pregunta. Por el otro, el ser auto/des/cubre su propio sentido a aquél que pregunta. Por ello, el preguntar se convierte en la realización del des/cubrimiento del ser. Entre preguntar, saber y ser hay una unidad originaria de co/implicación recíproca. Son similares, pero diferentes. La similitud consiste en que: «ser» es ser conocido parcialmente, es decir, un saber implícito preguntante. Y también consiste en que: «ser» es ser cognoscible, es decir, un saber no exhaustivo cuestionable. En cambio, la diferencia entre preguntar, saber y ser muestra que el preguntar y el saber no absorben ni agotan exhaustivamente el contenido ilimitado e incondicionado del ser.

2.1.2 La diferencia de ser y saber

El ser trasciende el saber. La diferencia que distingue ser y saber hace posible la pregunta y el cuestionamiento del ser, puesto que no se conoce exhaustivamente. Sin embargo, la pregunta también es posible gracias al pre/saber atemático acerca del ser; por ello, se puede hablar de una unidad de saber y ser no obstante las diferencias entre ambos. El saber es un saber acerca del ser, sin que por ello sea el saber definitivo sobre el ser. A esta semejanza diferencial entre ser y saber se le ha llamado *analogía*.

2.1.3 Sujeto y objeto

La relación entre sujeto y objeto implica una relación entre el que pregunta y lo preguntado. Cuando pregunto soy un sujeto que pregunta acerca de lo otro, que es un objeto preguntado. Lo interrogado supone un sujeto interrogante, es decir, el objeto siempre es objeto de un sujeto. La acción de preguntar establece las relaciones gnoseológicas entre sujeto y objeto, que suponen una diferencia en la semejanza y una semejanza en la diferencia. Los dos apartados siguientes explicarán estos términos filosóficos desde una perspectiva metafísica.

2.2 Diferencia en la similitud

2.2.1 Sujeto y objeto en la realización del conocimiento

Al conocer un objeto, me conozco a mí mismo como sujeto que conoce, y conozco al objeto como otro distinto a mí. El sujeto se auto/conoce en la misma acción de conocer,

es decir en la realización del conocimiento. Gracias al saber preguntante conozco la dualidad entre sujeto y objeto, y conozco las diferencias en la similitud de ambos. La misma realización del conocimiento une objeto y sujeto diferenciándolos.

2.2.2 El objeto en sí

Al preguntar ¿qué es esto?, me diferencio del objeto preguntado porque yo soy el «quién» que pregunta por el «qué». Un pre/saber atemático y un saber no exhaustivo posibilitan cada pregunta acerca el objeto. Esto último implica que el objeto en sí es diferente del sujeto que pregunta acerca del objeto. Este modo de preguntar supone un objeto en sí con carácter real.

2.2.3 Sujeto en sí

Cuando pregunto por un objeto quiero conocerlo, es decir me doy cuenta de que soy un sujeto que quiero conocer, me conozco implícitamente como el sujeto que pregunta. Este saber atemático sobre mí mismo jamás será exhaustivo. Este margen de no/saber garantiza que el sujeto no sólo sea para sí, sino también sujeto en sí.

2.2.4 Sujeto en sí, objeto en sí e intersubjetividad procedural

La realización del conocimiento en la que coinciden el objeto y el sujeto no absorbe la diferencia entre objeto en sí y sujeto en sí, puesto que no son conocidos exhaustivamente. La similitud en la que coinciden posibilita un consenso intersubjetivo de los diversos interlocutores que preguntan, cuestionan y argumentan acerca de esos contenidos mínimos de una metafísica procedural.

2.2.5 Realización del conocimiento, ser en sí y realización del ser

La realización del conocimiento exige preguntar acerca de lo que son el sujeto y el objeto en sí mismos. Es decir, el saber preguntante y la existencia del sujeto y del objeto en sí no coinciden totalmente. La realización del preguntar acerca del ser es posible solamente a partir de un saber implícito y no exhaustivo sobre el ser. Se trata de un saber sobre el «ser en sí», no sólo de un saber del «ser para mí», puesto que trasciende los límites de mi conocimiento. Ese ser que trasciende mi conocimiento es **la realización del ser en sí**. La realización del ser en sí no es absorbida por la realización de mi conocimiento acerca del ser. Por tanto, queda patente la diferencia entre saber y ser en sí. La subjetividad trascendental de la modernidad puede ser superada con la trascendencia de la realización del ser en sí que sirve de horizonte para la intersubjetividad procedural orientada a argumentar la validez y la viabilidad de una metafísica postilustrada.

2.3 Similitud en la diferencia

2.3.1 El ser como similitud formal o general

La realización del conocimiento preguntante muestra que entre saber y ser hay un diferencia en la similitud y una similitud en la diferencia. La diferencia acentúa la distinción entre objeto y sujeto, entre ser y saber, y entre realización del conocimiento y realización del ser en sí. Sin embargo, el saber y el preguntar son un saber y un preguntar acerca del ser. El sujeto que pregunta es un interrogante que existe, es decir, que es. El objeto, en cuanto interrogado, existe. Sujeto y objeto son, se sitúan en el horizonte del ser. Saber, preguntar, objeto y sujeto coinciden en una semejanza: son. Esta similitud no absorbe la diferencia entre ellos, es una **similitud en la diferencia**, es una unidad en la que lo diverso, permaneciendo diverso, coincide en el punto límite del ser. La diferencia entre ellos es real, en cambio, la similitud en la que coinciden es formal o general. Por eso el ser es la similitud formal o general de las diferencias reales de los diversos entes. La diferencia real y concreta entre los entes puede ser una diferencia óntica⁸ u ontológica⁹, en cambio, la diferencia entre entes y ser es una diferencia metafísica.

2.3.2 Objeto material y formal

El objeto material es el asunto que se intenta abordar. En cambio, el objeto formal es la perspectiva determinada desde la cual se considera el objeto material interrogado. El objeto material de la metafísica es el ser porque aquello por lo que esta disciplina filosófica se pregunta es el ser. En cambio, el objeto formal de la metafísica es el ser en cuanto que ser. Este es el contenido material y la modalidad formal de la pregunta metafísica. Por su parte la ontología sólo se pregunta por el ente en cuanto ente. La escolástica medieval lo expresaba con estas palabras: «*objectum materiale intellectus est omne ens (esse); objectum formale intellectus est ens qua ens (esse qua esse)*».

2.3.3 Similitud relativa y universal

La diferencia real (óntica y ontológica) coexiste con una similitud general de todo lo existente: la acción de ser. La diferencia real y la similitud general son posibles gracias a la similitud universal de todos los entes en la acción de ser. La similitud universal del ser es la condición de posibilidad para la existencia de la diferencia real (óntica u ontológica) entre los diversos entes. La similitud parcial entre los entes es una similitud relativa que es

⁸ Diferencia vivenciada de modo existencial, por ejemplo, la diferencia entre yo y tú.

⁹ Diferencia existencial pensada como diferencia entre los diversos entes, por ejemplo, los diversos grados en la participación de la vida.

possible gracias a la similitud universal de los entes en el ser. La similitud universal en el ser no absorbe la diferencia real y concreta entre los entes; por el contrario, la precede como fundamento condicional de posibilidad. Únicamente si existe un ser absoluto la similitud relativa y la similitud universal encuentran un fundamento definitivo que garantice una similitud absoluta y un saber absoluto en sí mismo.

III. EL SER EN LA REALIZACIÓN FINITA Y TEMPORAL

La pregunta impulsa la realización del saber. Gracias al preguntar la realización del ser es alcanzada parcialmente por la realización del saber. Por lo anterior, si entre ser y saber hay una similitud, entonces también la hay entre realización del ser y realización del saber. Cuando un ser humano interroga para saber acerca del ser toma conciencia de su propia finitud. El hombre es una realización finita y temporal del ser. En cuanto tal, está constituido por ser y esencia, ser y acción.

3.1 Ser y esencia (*esse et essentia*)

3.1.1 La finitud del ente

El ser necesita de los entes para ser, y los entes necesitan del ser para existir. Han sido filósofos como Richard Rorty y Paolo Flores d'Arcais quienes nos han ayudado a recuperar el valor de la finitud y de la contingencia humanas¹⁰. Toda pregunta supone un interrogante y un interrogado. La pregunta por el ser es una pregunta elaborada por el ser humano, que es un ente finito que se cuestiona por el ser. El hombre interrogante se sabe limitado dentro del enigmático horizonte del ser. Se descubre como ente finito existente que no se identifica con el ser. Las primeras preguntas que el hombre se plantea se relacionan con entes particulares y limitados. El preguntante, limitado en el ser y en el saber, y lo preguntado contingente muestran la limitación y la finitud del ente temporal. En fin, la misma finitud del saber del interrogante es la condición de posibilidad para preguntar acerca de un ente finito.

¹⁰ Aunque algunos autores de la postmodernidad son anti/metafísicos hay que reconocer que gracias a esta corriente se ha rehabilitado el valor de las diferencias. Este elemento es de sumo interés para una nueva metafísica de las diferencias en nuestra época postilustrada. De modo similar, los aportes de Rorty y Flores d'Arcais serán de gran interés para desarrollar una metafísica a partir de la finitud y de la contingencia.

3.1.2 El ser (*esse* o acción de existir) como principio indeterminado

Al preguntar conozco que soy y que cada ente es, pero ni yo ni el ente somos el ser mismo. Solamente conozco el «ser del ente». Cada ente existe gracias a la acción de ser. Acerca de cada ente se puede preguntar: ¿por qué es? (*quod est*) y ¿qué es? (*quid est*). Se puede saber «si es» (*an sit*) y «qué es» (*quid sit*), es decir, que *es* y *qué* es. En otras palabras, estas preguntas acerca de cada ente se refieren a la **existencia** (*esse*) y a la **esencia** (*essentia*) del ente. La «acción de existir» es el co/principio filosófico intrínseco por el cual el ente es. En cambio, la «esencia» es la determinación específica que le da contenido a la existencia del ente. Por tanto, cada ente es una *esencia existente* o una *esencia existiendo*. Todo ente es gracias a la acción de ser, que es ser de todo ente. Cada ente coexiste en conexión con todo lo que también es. El ser une a todo ente. Al preguntar por todo lo que *es* se descubre que todo *es*, es decir, que todo existe. El ser (*esse*, acción de existir o acción de ser) es un co/principio filosófico ilimitado e indeterminado porque coincide con el horizonte del ser. Por esta razón, se requiere un co/principio limitante y determinativo que sea realmente distinto al ser (*esse*). A este co/principio que determina el contenido de cada ente se le llama esencia (*essentia*)¹¹.

3.1.3 La esencia como principio determinativo y limitante

La esencia responde a la pregunta *¿qué* es esto? La diferencia específica de un ente lo hace «ser así» esencialmente. La esencia determina *lo que* es un ente, es decir, su contenido determinado y limitado como realiza la acción de ser. En este sentido se dice que el ser es un co/principio positivo, porque hace existir al ente; en cambio, la esencia es en parte un co/principio negativo¹², porque le determina una manera de ser negándole

¹¹ En la historia de la filosofía surgió un conflicto entre tomistas y suarecianos. Los tomasianos afirman que la diferencia entre *esse* y *essentia* es una diferencia real. En cambio, los suarecianos consideran que es sólo una diferencia formal o de razón. Al respecto, hay que tener en cuenta que ambas escuelas utilizan una terminología distinta: los tomasianos hablan de *esse* y *essentia* mientras que los suarecianos se refieren a la *existencia* y *quidditas*, es decir, al «ser ahí» y al «ser así». Además, los tomasianos le dan un enfoque ontológico y metafísico. En cambio, los suarecianos están movidos por un interés lógico. Por último, los tomasianos hablan de una *distinctio realis metaphysica*, no de una *distinctio realis physica*, según lo entendían los suarecianos. Por lo tanto, ambas posturas son complementarias.

¹² La escuela tomasiana y suareciana tienen una comprensión distinta de la doctrina sobre la esencia. La escuela tomasiana considera que la *essentia* es principio de limitación de la acción de ser. En cambio, los suarecianos afirman que la *quidditas* es un principio de plenitud en cuanto al contenido del ente. Según ellos, este contenido es limitado por la *existencia*. La diferencia fundamental que hace llegar a conclusiones tan diferentes es ésta: el pensamiento tomasiano es una metafísica del ser; en cambio, el suareciano es una filosofía de la esencia. No hay que olvidar que la terminología de ambas escuelas es diferente, por lo tanto, se puede concluir que no están hablando exactamente del mismo principio, ni lo entienden en el mismo sentido. La *existencia* (ser ahí) de los suarecianos está muy cercana a la noción heideggeriana de *Da-sein*. Por otro lado, se le puede agregar a la doctrina tomasiana que la esencia no es pura positividad ni pura negatividad. Es simultáneamente posibilidad de ser (este o aquel ente) y negación de lo que no es (no es el ser ni otra especie de ente). La esencia determina al ente finito primariamente negándole una participación ilimitada en el ser, y secundariamente negándole la posibilidad de ser otro ente distinto al que ya es.

otras. El ente finito queda limitado por la esencia en la acción de ser. Gracias a la esencia el ente es esto y no lo otro. La determinación de la esencia explica la heterogeneidad y variedad de las diversas especies de entes. La esencia es la determinación limitada y específica de las posibilidades de la acción de ser. La esencia no es un ente sino un co/principio intrínseco del ente, por ello, no subsiste con anterioridad al ente ni independientemente de él. Ser, esencia y existencia son distintos; el ser designa que *es*, la esencia especifica *lo que* es esto, y la existencia individualiza lo que es *este* ente, convirtiéndole en un existente único.

3.1.4 La diferencia entre ser y esencia

«Ser» es el co/principio intrínseco indeterminado del ente finito. «Esencia» es el co/principio intrínseco determinativo del ente temporal. Ser y esencia son diferentes. El tipo de diferencia entre ambos es una «distinción lógica» (*distinctio rationis* entre los co/principios de la *noción* de ente) y una «distinción real» (*distinctio realis*). Por tanto, es correcto afirmar que ser y esencia son dos co/principios realmente distintos y formalmente diferentes. Obviamente, ser y esencia no son entes, sino co/principios del ente. La diferencia entre los diversos entes es una «distinción óntica y ontológica» (*distinctio realis physica*). En cambio, la diferencia entre ser y esencia, en cuanto co/principios del *ente*, es una «distinción metafísica» (*distinctio realis metaphysica*).

3.1.5 Unidad de acción entre ser y esencia

La diferencia entre ser y esencia implica una unidad originaria que permite una unidad de acción entre ser y esencia. La *essentia* determina al *esse*, y la *existentia* a la *quidditas*¹³. En este sentido de causalidad formal ambos co/principios interactúan para constituir la unidad del ente. Por tanto, la unidad del ente favorece la unidad de acción entre ser y esencia. Sin embargo, la diferencia entre los co/principios permanece y se manifiesta en otras dualidades conexas: ser y acción, sustancia y accidentes, potencia y acto, materia y forma, pasión y acción.

3.1.6 Unidad originaria de ser y esencia

La diferencia entre ser y esencia, y la unidad de acción e interacción entre ambos implica una unidad originaria. La unidad originaria entre ambos reside en el ser, entendido como acción de ser (en cuanto *esse*, no en cuanto *existentia*).

¹³ Por esta razón se puede afirmar que ambos co/principios se determinan mutuamente, aunque también hay que precisar en qué sentido: como *essentia* determinativa y como *existentia* determinativa.

3.2 Ser y acción

3.2.1 La acción como autorrealización

Ser y esencia explican la constitución intrínseca «estática» del ente finito. No obstante, falta por explicar la constitución dinámica de la realización del ser en el ente finito. Este aspecto se hace evidente si acudimos a la realización del preguntar, gracias al cual el ser humano no sólo se conoce como sujeto en sí, sino como sujeto interrogante en acción. Cuando el ser humano pregunta, actúa. Gracias a esta acción no sólo logra realizar algo, además se autorrealiza, porque la acción también es autorrealización. Por lo anterior, toda acción de un ente exige una trilogía de elementos: *ser, esencia y acción*. ¿Cómo se relacionan entre sí.

3.2.2 El ser como fundamento ilimitado de la acción

¿Cuál es la condición de posibilidad de la acción? Únicamente puede ser el ser del ente entendido como acción de ser (*esse*). El ser sigue siendo acción de ser, incluso aunque esté determinado por la esencia en el ente. Un ejemplo de la permanencia de esta acción se muestra por el hecho de que la *existentia* determina a la *quidditas*. La acción de ser desborda, rompe y sobrepasa las fronteras determinativas de la esencia. Por ejemplo, todo ente está limitado por la esencia, pero las posibilidades de su acción siguen siendo ilimitadas. El ser es un co/principio ilimitado, la esencia lo especifica, la *existentia* determina a la *quidditas* y la acción realiza y autorrealiza la unidad entre *esse et essentia*, y entre *quidditas et existentia*. La esencia metafísica de la acción es la **realización del ser mismo**. El ente tiene que autorrealizarse actuando las potencialidades de su ser. La acción es, pues, la realización de la identidad propia de cada ente. El ser *precede* a la acción y la acción *procede* del ser. Los escolásticos decían: *agere sequitur esse*.

3.2.3 La esencia como fundamento delimitante de la acción

Por un lado, el ser es el fundamento ilimitado de la acción. Por el otro, la esencia es el fundamento delimitante de la acción. La acción realiza el ser del ente pero está delimitada por la esencia del ente. Por ello, ningún ente puede realizar una acción que no esté posibilitada por su esencia. En efecto, un ente realiza su propia esencia sólo por medio de su acción delimitada. Esta delimitación de la acción de un ente tiene su fundamento en la propia esencia del ente.

3.2.4 Acción y reacción

El ente actúa e interactúa, acciona y reacciona. El complejo entramado de lo real es un ejemplo de la urdimbre de acciones y reacciones entre los diversos entes. La relación

causal existente entre los entes teje las complejas relaciones de lo real. Algunos entes desempeñan una función activa (*actio*) respecto a otros, mientras éstos cumplen una función pasiva (*passio*) en relación a aquéllos. Los entes pasivos cumplen una función activa respecto a otros. La acción y reacción es el medio por el cual los entes se determinan mutuamente¹⁴ con ulterioridad. Todo ente al actuar determina a otro, y padeciendo es determinado por otro.

3.2.5 Substancia y accidente

Al ente que está constituido por ser y esencia se le llama «*substancia*» en la filosofía tradicional, en cuanto que ya está determinado y delimitado por la esencia. Las determinaciones ulteriores de la substancia son realizadas por los «*accidentes*». La filosofía tradicional admitía nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión. Según algunos filósofos el accidente principal es la relación. Otros consideran que es la cantidad. Coreth opina que es la acción puesto que la función específica de un accidente es determinar la substancia ulteriormente actualizándole una potencialidad. Lo propio de la substancia es la «*subsistencia*», es decir, ser el soporte (*ens in se*, *ens a se*) de cualquier cambio o determinación. En cambio, el accidente existe sólo por la substancia como una determinación ulterior de la substancia, por ello se dice que es «*ens in allio*» o «*ens ab allio*». En relación con el accidente, la substancia es el fundamento indeterminado. Por su parte, el accidente es la apariencia determinativa en relación con la substancia. Se había dicho que el ente constituido por ser y esencia se llama substancia; por ello, la noción de ente se atribuye en sentido primario a la substancia, y sólo secundariamente al accidente. Substancia y accidentes son designados como las diez categorías predicativas del ente.

3.2.6 Posibilidad o potencia como capacidad de acción, y actualización o acto como realización activa

El ente tiene que actuar, accionar y reaccionar. La acción es una posibilidad del ente o una actualización efectiva. A estas modalidades de la acción del ente se les puede llamar capacidad de acción y realización activa. La filosofía tradicional les llamó «potencia» y «acto»¹⁵ a estos principios, y en cuanto accidentes de la substancia eran denominados «pasión» y «acción». Estos principios filosóficos y estos accidentes no se identifican con el ser y la esencia, sino que proceden de ellos compartiendo una función indeterminada y determinativa análoga a la que corresponde al ser y a la esencia. La capacidad de acción y la realización activa no proceden sólo del ser, ni únicamente de la esencia, sino de su unión en el ente.

¹⁴ La acción puede ser inmanente o transeúnte.

¹⁵ El acto y la potencia se implican en las nociones de actualización y posibilidad, o realización activa y capacidad de acción. Aristóteles les llamó ἐνέργεια (acto) y δύναμις (potencia).

3.2.7 Ser absoluto y acción absoluta

Las dualidades metafísicas y ontológicas más relevantes que han aparecido hasta ahora son las siguientes: ser y esencia (*esse et essentia, quidditas et existentia*), ser y acción, substancia y accidente, capacidad de acción y realización activa, potencia y acto. De todas ellas, las fundamentales son «ser y esencia», y «ser y acción». Estos principios exigen una unidad que las posibilite. Los co/principios de ser y esencia están referidos mutuamente a tal punto que originan la unidad del ente. Esta mutua referencia podría estar garantizada por un «ser absoluto», denominado *«ipsum esse subsistens»* por la filosofía tradicional. Esta hipótesis debe ser justificada filosóficamente. El ser absoluto debería ser también el fundamento último de la unidad entre ser y acción, porque si existe un ser absoluto debe ser también acción absoluta.

3.3 Los axiomas del ser o primeros principios especulativos

Después de haber descrito la constitución metafísica del ente finito hay que explicitar los axiomas fundamentales del ser o primeros principios especulativos del intelecto.

3.3.1 El axioma de identidad

Siempre que pregunto por el ente, conozco implícitamente que el ente existe, que es lo que es, que no puede ser algo distinto de lo que es, y que en cuanto que ya es no puede no ser. A este conocimiento implícito se le llama *«principio de identidad»* porque gracias a este axioma el ente se identifica como ente existiendo, y el ser como siendo. La formulación más común de este principio es la siguiente: «el ser es necesariamente él mismo». La formulación negativa de este axioma es la siguiente: el ente no puede ser no ente; el ser no puede no ser; y lo que es, en cuanto que es, no puede no ser (Joseph von Vries). A esta formulación se le conoce como *«principio de no contradicción»*. La fórmula lógica del principio de identidad es: *A tiene que ser A*. Y la fórmula lógica del principio de no contradicción es: *A no puede ser no A, A no puede ser distinto de A*¹⁶ o *A no puede ser no A*. En otras palabras, estos principios tematizan la auto/identidad del ser y la importancia de que el ser excluya necesariamente al no ser¹⁷. En este sentido el *«principio*

¹⁶ La nueva formulación de estos dos principios constituye una corrección de la doctrina tomasiana. Esta rectificación ha sido posible gracias a la crítica de Kant a los juicios analíticos, es decir, aquellos juicios repetitivos cuyo predicado ya está contenido en el sujeto.

¹⁷ Según Coreth el principio de identidad es el axioma fundamental del pensar, a tal punto que constituye la condición de posibilidad de todo preguntar y de todo saber. Cfr., CORETH, Emerich, *Metafísica: una fundamentación...*, 199-200.

del tercer excluso» podría ser considerado como un despliegue los otros dos principios anteriores. Su formulación lógica sería esta: «*A es necesariamente A, y excluye a no A*».

3.3.2 El axioma de causalidad¹⁸

Toda pregunta está impulsada por un pre/saber atemático. Pregunto porque ya sé atemáticamente algo, y pregunto para saber más y mejor. El «por qué» me impulsa, y el «para qué» me atrae. En estas motivaciones del preguntar ya se encuentra un doble tipo de causalidad: la eficiente y la final (o causa ejemplar). La pregunta acerca del fundamento del ente me muestra el horizonte del ser como el fundamento operante que hace posible la existencia del ente. Al fundamento operante se le denomina «causa eficiente» (*causa eficiens* o agente). La causa eficiente y la final son extrínsecas, en cambio, el ser (principio indeterminado, potencia o *materia*) y la esencia (principio determinativo, acto o *forma*), en cuanto co/principios del ente son las causas intrínsecas de la existencia. Los cuatro tipos de causas constituyen el «*principio de causalidad*». Causa es aquello «que influye sobre el ser o sobre el devenir de algo, o aquello de lo cual depende su ser o devenir». Según el principio de causalidad «*todo efecto tiene necesariamente una causa*». Este principio abre la posibilidad de buscar la primera causa de todo, a tal punto que si existe un ser absoluto, él debería ser el fundamento último del ser del ente y la causa eficiente y final de todo¹⁹.

3.3.3 El axioma de finalidad

Toda pregunta es posible porque ya se sabe atemáticamente algo, y se pregunta para saber más y mejor. Aquello hacia lo que se dirige una pregunta se le llama meta o fin. A la explicitación de este dato se le denomina «*principio de finalidad*», que se enuncia así: «siempre que un ente obra, obra por razón de un fin» (*omne agens agit propter finem*)²⁰. Paolo Flores d'Arcais y Savater consideran que esa finalidad no debemos buscarla como si estuviera preestablecida en el cosmos, sino que cada uno debe diseñarla, inventarla o determinarla con responsabilidad y autonomía.

¹⁸ Dentro de este axioma podría incluirse el «*principio de razón suficiente*» de Leibniz, según el cual ‘el ente en cuanto es, tiene necesariamente una razón de existir’ o ‘nada existe sin una razón suficiente’.

¹⁹ Desde esta perspectiva se podría hablar del ser absoluto como causa primera, y de los entes como causas segundas.

²⁰ Coreth considera que la tendencia a un fin no asegura su consecución efectiva, por eso postula un «*axioma de la seguridad de conseguir el fin*» según el cual un «*appetitus naturalis non potest esse in vanum*». La mostración del principio de finalidad se articula de la siguiente manera: Pregunto porque ya sé atemáticamente algo, y pregunto para saber más y mejor. El «por qué» me impulsa, y el «para qué» me atrae. Preguntar y saber se dirigen a algo que existe y, en cuanto que es, tienden implícitamente al horizonte del ser en general cuyo último fundamento y última finalidad es el ser absoluto. La causa final es considerada como la causa principal.

3.3.4 La unidad de los axiomas del ser

La unidad de los axiomas del ser esta representada por el principio de identidad, según el cual «el ser es necesariamente él mismo», es decir, se identifica consigo mismo. El ser es necesariamente ser, y excluye necesariamente el no ser (principio de no contradicción). Las diferencias ónticas y ontológicas del ser están asumidas en una similitud metafísica superior puesto que todo ente en definitiva participa de la acción de ser. El ser es acción. Dicha acción se articula entre los entes como relación entre causa y efecto (principio de causalidad). Y esta acción se deja orientar hacia un fin (principio de finalidad).

IV. EL SER EN LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL

El ser humano pregunta porque ya sabe algo atemáticamente, pero no lo sabe exhaustivamente. Por lo tanto, su saber es limitado. Además, su propia esencia determina de modo finito la participación que tiene en el ser. La pregunta es planteada por el ser humano, que es un ente finito cuya corporalidad está animada espiritualmente. Por ello, la acción de preguntar también es una acción espiritual realizada en el horizonte del mundo y abierta a la posibilidad de la existencia de un ser absoluto.

4.1 El espíritu en la realización

4.1.1 El saber preguntante como autorrealización y heterorrealización

Pregunto para saber más y mejor. El saber me ayuda a conocerme a mí mismo, a los otros y a lo otro. El autoconocimiento es una forma de autorrealización. El saber acerca de los otros y de lo otro es una vía de heterorrealización.

4.1.2 Realización espiritual y conciencia

El autoconocimiento preguntante me hace tomar conciencia de mí mismo, de mi intimidad y de mi interioridad espiritual. El espíritu humano autoconsciente se da cuenta de que sabe y de que es él mismo quien pregunta para saber. La autoconciencia representa un triunfo de la autorrealización espiritual del ser humano.

4.1.3 La esencia del espíritu finito

El preguntar ayuda a saber, a autoconocerse y a despertar la autoconsciencia del ser humano. El espíritu humano autoconsciente conoce y se autoconoce como existente. El ser humano sabe que es. Este saber es una anticipación atemática del conocimiento del ilimitado horizonte del ser. Según Coreth esta anticipación atemática constituye la esencia del espíritu finito.

4.2 Realización y horizonte

4.2.1 El espíritu finito y su otro

Todo lo que el espíritu finito conoce lo conoce como algo distinto de sí mismo, es decir, como un otro a sí mismo. El autoconocimiento se realiza gracias al conocimiento del otro y de lo otro. El personalismo ha mostrado que la autorrealización del ser humano siempre está referida a otro de modo inclusivo. El autoconocimiento es un saber acerca de la propia finitud, reconociéndose limitado dentro del horizonte de posibilidades del ser. La propia existencia se conoce como distinta de la trascendencia del ser. El ser se distingue del yo autoconsciente como un otro trascendentemente distinto. El conocimiento de la alteridad es condición de posibilidad para el autoconocimiento del espíritu finito y para su autorrealización autoconsciente.

4.2.2 Horizonte del ser y horizonte del mundo

El espíritu finito autoconsciente reconoce su limitación dentro del horizonte trascendente del ser. A raíz de esto, acota o circscribe un horizonte parcial que le sirva de hábitat especial dentro del horizonte general del ser. En este hábitat especial el espíritu finito construye su hogar y sus relaciones de coexistencia. Algunos le han llamado a este ámbito el «horizonte del mundo», o simplemente el «mundo». Otros prefieren denominarlo «universo». El hombre es, pues, un espíritu finito encarnado en un universo, o en un mundo (Karl Rahner, Xavier Zubiri).

4.2.3 La inmediatez del mundo

El espíritu finito conoce al otro y lo otro dentro del horizonte de su universo que es el ámbito inmediato de objetos y sujetos de la autorrealización humana. El ser humano conoce lo otro en el contexto de ese universo. En un sentido más preciso, el conjunto de universos constituye el mundo.

4.2.4 Horizonte del ser y ser absoluto

Cada universo limitado y el horizonte general del mundo quedan acotados dentro del horizonte ilimitado del ser que puede mantener una apertura trascendente al horizonte del ser absoluto que sería la condición incondicionada de todo lo condicionado, incluso la condición incondicionada del horizonte del ser, es decir del horizonte de nuestro preguntar y saber.

4.3 Analogía del ser o «*analogia entis*»

4.3.1 Dialéctica como analogía

El ser no se deja fijar equívoca ni unívocamente por el conocimiento. No se deja reducir a un concepto porque mantiene una dinámica de trascendencia a todo saber definitivo. La filosofía tradicional llamó «analogía del ser» a esta dialéctica que trasciende a toda pretensión de saber exhaustivo. La acción de ser no se deja encapsular en un concepto. Ninguna sistematización metafísica puede apresar la realización del ser en un saber exhaustivo. La analogía del ser tiene un aspecto lógico y otro metafísico. Desde el punto de vista lógico, consiste en la similitud y diferencia de la noción de ser que se le aplica a cada ente. Desde la perspectiva metafísica, cada ente participa de la misma acción de ser, pero cada uno de modo distinto. Ningún ente puede agotar la noción ni la acción de ser, ni lógica ni metafísicamente. La tradición filosófica utilizaba la expresión «*analogia entis*». Esto es correcto, porque el ser en sí mismo no es análogo, sino en cuanto participado en los entes.

4.3.2 Concepto análogo, concepto unívoco y concepto equívoco

Un concepto equívoco es aquel homónimo que se utiliza con significado completamente distinto; por ejemplo: gato, estrella, oración, droga. Un concepto unívoco es aquél que no acepta polisemia porque se aplica siempre en el mismo sentido con precisión estricta; por ejemplo: tres, kilo, litro, centímetro. En cambio, un concepto análogo es aquél que se aplica con cierta similitud de significado, no obstante la gran diferencia predominante entre los entes referidos; por ejemplo: la noción de ente aplicada al ser humano, animal, flor, automóvil, música. Desde una perspectiva lógica, la noción de ser es análoga en su aplicación a los diversos entes. Desde el punto de vista metafísico, la noción de «ser» se realiza de modo análogo en las distintas especies de entes. La equivocidad y la univocidad suponen la analogía como condición de posibilidad para conocer distinguir las diferencias y unificar la identidad.

4.3.3 Analogía y horizonte del ser

La similitud en la que todos los entes coinciden es la acción de ser. Por eso se dice que el ser, participado en la diversos entes, es análogo. La similitud y las diferencias de los entes son inteligibles en el horizonte trascendente del ser.

4.3.4 La analogía del ser absoluto

El horizonte trascendente del ser está condicionado por el ser absoluto que es la condición incondicionada de todo lo condicionado. Al ser absoluto se le atribuye analógicamente la noción de ser. Por ello, el ser absoluto no puede ser un ente entre los otros entes ni un objeto entre otros, sino algo y alguien radicalmente diverso que trasciende la finitud y la objetividad de todo ente. Sin embargo, no puede ser sólo lo «totalmente Otro», porque no se podría decir absolutamente nada acerca de él, ni siquiera de modo analógico. El ser absoluto debe ser también lo «totalmente no Otro». De lo contrario, sería incognoscible, impregnable, incuestionable e indecible. Entre los entes, el ser y el ser absoluto debe haber no sólo una diferencia mayor, sino además una similitud analógica, que aunque pequeña, puede servir como punto límite de referencia para hablar apofática y catafáticamente acerca del ser absoluto. En esto consiste la analogía del ser absoluto respecto al ser finito, que puede ser una «analogía de atribución extrínseca»²¹ mínima, pero valiosa. Por lo tanto, la noción de ser se predica del ser absoluto de modo análogo, no unívoca ni equívoca u homónimamente. Los entes y Dios coinciden analógicamente al menos en la noción de ser.

Por un lado, si la noción de ser aplicada al ente y a Dios fuera unívoca, entonces la trascendente infinitud de éste se finitizaría, o la finitud de aquél se infinitizaría. La «infinitud finitizada» consiste en una absorción de lo infinito en lo finito. En cambio, la «finitud infinitizada» conlleva una absorción de lo finito en lo infinito. El primer caso es una reducción de la complejidad «criticada por Edgar Morin», y el segundo una negación de la contingencia «objetada por Richard Rorty». Por otro lado, si la noción de ser aplicada al ente y a Dios fuera equívoca, entonces se radicalizaría la teología apofática en perjuicio de toda validez del lenguaje catafático acerca de Dios. Con ello, se eleva la trascendencia de Dios a lo inefable por antonomasia, sustrayéndolo de todo pensamiento y de todo lo lenguaje humano, al ser considerado absolutamente como lo «totalmente otro». Ése es el resultado de negar toda analogía entre Dios y la criatura. En la Edad Media hubo varias propuestas de conciliación. Por ejemplo, Dionisio Areopagita propuso la tríada *theologia affirmativa, theologia negativa y theologia symbolica*. Escoto Eriúgena le llamó *theologia affirmativa, theologia negativa y theologia superlativa*. Gracias a Tomás de Aquino

²¹ La filosofía escolástica distinguió entre «analogía de proporcionalidad» y «analogía de atribución». La primera aceptaba dos variantes: proporcionalidad propia o impropia. La segunda podía ser analogía de atribución intrínseca o extrínseca. Ejemplos: 1º de proporcionalidad propia «la humanidad predicada de Teresa de Calcuta y Osama bin Laden; 2º y de proporcionalidad impropia «la animalidad predicada de un ácaro y Bach».

perduró para la posteridad la terminología de *via affirmationis*, *via negationis* y *via eminentiae*. A raíz de la doctrina de Tomás se distinguió entre una analogía «lógica», «ontológica extrínseca» y «metafísica extrínseca». La primera es *secundum intentionem et non secundum esse*; la segunda, *secundum esse et non secundum intentionem*; y la tercera, *secundum esse et secundum intentionem*.

La filosofía escolástica distinguió entre «analogía de proporcionalidad» (Tomás de Vio Cajetanus y la escuela tomista) y «analogía de atribución» (Francisco Suárez y la escuela jesuita). La primera aceptaba dos variantes: proporcionalidad propia o impropia. La segunda podía ser analogía de atribución intrínseca o extrínseca. La «*analogia proporcionalitatis*» existe entre aquellos entes cuya semejanza es proporcional en cada uno. Por ejemplo, un ácaro y Bach participan de modo similar de la acción de ser, pero cada uno de modo proporcional. La analogía de proporcionalidad acentúa la similitud existente dentro de un contexto de mayores diferencias.

La «*analogia attributionis*» enfatiza la dependencia de unos miembros con respecto a otros cuando se comparan entre sí para buscar la similitud entre ellos. Según este tipo de analogía, la *ratio analogica* conviene al *analogatum primarium* en sentido propio y originario, mientras que al *analogatum secundarium* sólo se atribuye en un sentido derivado y esencialmente distinto. Por ejemplo, el ser se predica en sentido propio y total solamente de Dios, mientras que a los demás entes se les atribuye en un sentido derivado por su radical dependencia respecto al ser absoluto. No obstante el distanciamiento entre las escuelas tomista y suareciana, es posible conciliar ambas propuestas. En ambos tipos de analogía se puede distinguir una analogía propia e intrínseca, y otra, impropia y extrínseca. Coreth comenta:

“Aquélla se da cuando la determinación análoga conviene propiamente a ambos analogados aunque en sentido siempre distinto; ésta se da, por el contrario, cuando la determinación análoga conviene en sentido propio solamente al analogado principal, y al analogado secundario sólo en sentido impropriamente transferido”²².

A partir de lo anterior, se puede concluir que la noción de ser admite una analogía de proporcionalidad propia y una analogía de atribución intrínseca, puesto que todos los miembros de la analogía son entes en sentido propio, aunque lo sean en sentido esencialmente diverso. En cambio, la noción analógica de ser utilizada en la comparación entre Dios y los demás entes es de tipo proporcional y atributivo en un sentido impropio y extrínseco por la abismal diferencia entre ambos y la radical dependencia de los entes respecto a Dios. Este tipo de analogía se acerca al suelo jabonoso de la metáfora (Paul Ricoeur), al lenguaje icónico (Mauricio Beuchot) y oxímórico (Raimon Panikkar), a la metonimia²³, a la sinécdoque y a la paráfrasis²⁴ (Mauricio Beuchot y Donald Davidson).

²² CORETH, Emerich, *Metafísica: una fundamentación...*, 257. Intrínseca: Dios y mundo eternos. Extrínseca: Dios y ácaros existen.

²³ Figura literaria que consiste en nombrar algo utilizando otro nombre relacionado con el primero; por ejemplo: hablar de la vejez diciendo «las canas de la vida».

²⁴ Idea distinta expresada con palabras semejantes, ej. «amor sin justicia ciego; y justicia sin amor, vacía».

Todo conocer humano acerca de Dios, y todo lenguaje teológico es ineludiblemente analógico. Desde un punto de vista «onto/lógico/metafísico» la analogía de atribución intrínseca puede ser considerada la analogía fundamental, ya que el ser absoluto es el fundamento y punto de partida especulativo para darle sentido a los entes. En cambio, desde una perspectiva «cronológica, pedagógica y gnoseológica» la analogía de proporcionalidad propia sería la fundamental, puesto que los entes son el punto de partida para conocer paulatinamente el sentido de los entes. Efectivamente, Tomás de Aquino le concedió la principalidad a la analogía de atribución, aunque *Caietanus* haya acentuado la analogía de proporcionalidad.

4.3.5 La analogía y la posibilidad de un lenguaje teológico

Si existe, el ser absoluto debe ser la condición incondicionada del horizonte trascendente del ser, y por tanto de todo nuestro preguntar y saber. A partir de los entes podemos conocer atemáticamente, preguntar y saber explícitamente. La analogía entre los entes y el ser absoluto posibilita un conocimiento atemático de la existencia de Dios a partir de los entes. Gracias al preguntar se puede explicitar algunos argumentos de la existencia de Dios y algunos barruntos de la esencia divina. La misma analogía posibilita un lenguaje apofático y katafático acerca de Dios. El lenguaje afirmativo es limitado por el lenguaje negativo para que no se profane el enigma inefable de Dios. Sin embargo, el lenguaje negativo es superado con el superlativo eminentíssimo del lenguaje que atribuye a Dios las perfecciones de los entes pero elevándolas eminentemente a un grado sumo. Obviamente los atributos preferibles que se pueden predicar acerca de Dios son aquellas perfecciones descubiertas en la realización espiritual del ser en los entes, especialmente la «acción de ser», es decir, la existencia. Si Dios existe, debe ser acción absoluta autoconsciente, porque la autoconciencia es un privilegio espiritual de los entes. Esta consideración puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias y afirmar por adelantado: si Dios existe, debe ser un ser personal, y si Dios no es así sería mejor que no existiera, porque una acción absoluta inconsciente y despersonalizada sería trágica para todos los entes.

V. AUTOINTERPRETACIÓN DEL SER

El ser se manifiesta a través de los entes, especialmente cuando el ente espiritual toma autoconciencia de sí mismo y comienza a preguntar iniciando la búsqueda cuestionante del sentido del ser. Gracias al preguntar el ser devela su intimidad trascendente al ente que cuestiona la totalidad de lo existente. Estas notas trascendentales develadas por el ser se convierten en la auto/interpretación del ser accesible al hombre gracias a su propia capacidad de preguntar. Los aspectos trascendentales del ser se pueden

predicar de todo ente pero no se agotan en las realizaciones concretas de cada ente. La filosofía escolástica les llamó *proprietates trascendentales entis* o simplemente «trascendentales» del ser. Estos aspectos trascendentales fueron convencionalmente aceptados y enunciados como *unum, verum et bonum*, aunque se puede incluir en esta lista otros que después serán presentados. Por ejemplo Tomás de Aquino enumera seis: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum*²⁵. A estos seis trascendentales se puede sumar «lo múltiple» y «lo estético». La doctrina de los trascendentales puede ser planteada desde una doble perspectiva: la tradicional y la fenomenológica. La primera perspectiva parte de la unidad desplegando la verdad y el bien a partir de aquélla. La segunda describe los trascendentales a partir de lo que es perceptible, es decir, del aspecto estético de lo real.

5.1 Ser como unidad

5.1.1 El ser como principio de la unidad

Todo es preguntable. No se puede preguntar por todo si se interroga a cada ente por separado. Sólo se puede preguntar por todo si se toma la totalidad de lo existente en su unidad configurativa de sentido. El todo es preguntable si forma una unidad de sentido. La unidad de todo coincide en que *todo es*, es decir, en que el ser se predica analógicamente de todo. Por tanto, el ser es el horizonte que posibilita la unidad formal del sentido configurador del todo existente. El ser también es el fundamento de la unidad real de todos los entes. ¿Qué es la unidad? No es posible dar una definición en sentido estricto de la unidad porque es un trascendental. La filosofía escolástica describió la noción de unidad de la siguiente manera: *unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio*²⁶. «*Indivisum in se*» indica la unidad intrínseca, y «*divisum a quolibet alio*» la unidad extrínseca.

5.1.2 La unidad intrínseca del ser

Desde una perspectiva intrínseca, la unidad es aquello que es indivisible en sí mismo. Esta unidad intrínseca supone el principio de identidad del ser. Por ello, la indivisibilidad implica que el ser es idéntico consigo mismo.

5.1.3 La unidad extrínseca del ente

La indivisibilidad o individualidad es sólo una caracterización negativa de la unidad del ser. La unidad extrínseca precisa el sentido positivo de la unidad que consiste

²⁵ AQUINO, Tomás de, *Quaestiones disputatae: de veritate*, q. 1, a. 1. [(Societatis a Sancto Paulo, París 1883) III, 3-4].

²⁶ «*La unidad es aquello que es indivisible en sí mismo y distingible o diferenciable de cualquier otro*». Gracias al segundo aspecto queda garantizada la diferencia de cualquier ente respecto a los demás. La unidad trascendental suscita las diferencias ónticas y ontológicas.

en que cada ente es distingible o diferenciable respecto a los demás. La separabilidad y diferenciabilidad de cada ente es posible gracias a que cada uno es una totalidad óntica en sí mismo, un microcosmos. La diferencia posibilita las preguntas acerca de los entes determinados. La diferencia hace posible la pluralidad de lo uno y de lo otro. La diferencia hace que este ente no sea el otro. En cambio, la similitud hace que el otro también sea un ente y que sea uno. Por tanto la unidad intrínseca del ser es posible gracias a la identidad, y la unidad extrínseca de los entes gracias a la diferencia. El sentido primero y originario de la unidad es la unidad intrínseca. La unidad extrínseca es un sentido derivado.

5.1.4 La singularidad del ente

El ser es uno y los entes múltiples. No obstante, cada ente es uno y no otro. Por consiguiente, cada ente es singular y único. Cada ente es único pero no el único. Es idéntico a sí mismo y no idéntico con los otros. La esencia se determina en la existencia de cada ente concreto. Esta determinación puede ser denominada como *individualidad*. Cada esencia existente es irrepetible, aunque no sea el único individuo existente de esa especie. Por lo anterior, se puede distinguir entre «unidad trascendental» y «unidad individual». La unidad trascendental es esencial, y le corresponde al ser del ente, porque el ser es aquello que unifica a todos los entes. La unidad individual es propia de cada ente, porque le permite distinguirse de todos los demás. La unidad esencial es el fundamento de la unidad individual.

5.1.5 Unidad y multiplicidad

La unidad extrínseca, las diferencias y la unidad individual posibilitan la multiplicidad de los entes. Por eso, no hay contradicción entre la multiplicidad de los entes y la unidad del ser porque: toda multiplicidad presupone la unidad, la multiplicidad se constituye por unidades, la unidad se despliega en la multiplicidad, el ser da unidad a la multiplicidad, la diversidad múltiple de individuos se funda en la diferencia y la semejanza en el ser que da unidad.

5.1.6 La analogía de la unidad

La unidad y el ser son intercambiables, es decir, la unidad es un nombre trascendental del ser. Si el ser es análogo, y la unidad es un trascendental del ser, por lo tanto, la unidad es análoga. Todo ente es uno, pero cada uno de forma distinta. Hay diversos grados de unidad intrínseca y de unidad extrínseca. Aunque cada ente es uno, ninguno agota la unidad, por eso ésta es un trascendental.

5.2 Ser como verdad

5.2.1 La pregunta como saber y querer

La pregunta acerca de la pregunta constituye el comienzo cuestionable de la metafísica. Sólo se puede preguntar cuando se quiere saber. Se sabe atemáticamente algo para poder preguntar, se sabe implícitamente lo que se pregunta y se pregunta porque se quiere saber más y mejor. El preguntar parte de lo conocido y se dirige hacia lo cognoscible, es decir, hacia aquello que se considera que es posible conocer. El preguntar presupone algún saber, lo incluye y lo pretende. No se pregunta sólo para saber, sino porque se quiere saber. Por tanto, la pregunta está impulsada por un deseo voluntario de saber. Este deseo voluntario del querer muestra la dualidad coimplicativa entre saber y querer.

5.2.2 La realización del espíritu como saber y querer

El espíritu finito se autorrealiza abriéndose a lo otro y a los otros, especialmente gracias al saber y al querer. La autorrealización del espíritu finito es simultáneamente heterorrealización. Se realiza a sí mismo buscando lo otro y al otro como lo querido por él, y como lo sabido por él. Saber y querer son las dos formas fundamentales y distintivas de la autorrealización y heterorrealización del espíritu finito. El ser se devela por medio de los entes mostrándose como verdadero para el saber y como bueno para el querer. Por su parte, el espíritu finito va al encuentro del ser a través de los entes gracias a sus propias capacidades de querer y saber.

5.2.3 Verdad óntica y verdad onto/lógica

Solamente se puede preguntar por lo que «es», por lo que es sabido y por lo que es cognoscible. Si se puede preguntar por todo ente, entonces todo ente es cognoscible. A lo que es cognoscible se le llama «verdadero». Por tanto, todo ente es verdadero, así lo consideraba la filosofía tradicional: *omne ens est verum*. El ente es accesible y captable al intelecto: es **inteligible**. Desde una perspectiva óntica, lo verdadero es aquello inteligible o cognoscible. En cambio, desde una perspectiva lógica es aquello ya intuido o conocido. La verdad en general es *adaequatio rei et intellectus*²⁷. La verdad óntica es la intellibilidad o cognoscibilidad, es decir, la posibilidad de adecuación de la cosa con el intelecto. Y la verdad onto/lógica es lo conocido o intuido, es decir, el hecho de la

²⁷ Cfr., **AQUINO, Tomás de**, *Summa theologica*, I, q. 16, a.1; I, q. 21, a. 2. [(B.A.C., Madrid 1951) 136 y 179].

adecuación del intelecto con la cosa. La verdad óntica es pura posibilidad de intelección; en cambio, la verdad onto/lógica es realización actual del conocimiento.

5.2.4 Verdad metafísica

La verdad metafísica es la «verdad trascendental del ser» en la que se fundan la verdad óntica o existencial y la verdad onto/lógica o conocida. La verdad metafísica unifica la verdad inteligible y la verdad inteligida, existencia y saber. Esta unificación es *adaequatio rei et intellectus*, no una identidad total sino una unidad relativa. Heidegger presentó su propia noción metafísica de «verdad» como *ἀλήθεια*, develación, patencia, mostración, descubrimiento o no ocultamiento del ser.

5.2.5 Verdad infinita o teológica

La verdad metafísica se despliega en el ámbito finito como una verdad dual: óntica y ontológicamente. La unidad relativa entre ambas presupone una verdad metafísica y una verdad infinita que fundamente la unidad absoluta entre ser y saber. Esa verdad absoluta sería exclusiva de un ser absoluto con un saber absoluto. A este saber infinito y a esta verdad infinita la filosofía tradicional le llamó «*intellectio subsistens*» y «*veritas subsistens*».

5.2.6 La analogía de la verdad

Si la verdad es un trascendental del ser, y el ser es análogo, entonces la verdad del ser obviamente es análoga. La verdad óntica es inteligibilidad, una potencialidad no actual. Por tanto, una verdad perfectible. La verdad ontológica es una expresión más perfecta de la verdad metafísica, cuya unidad entre ser y saber es relativa. Sólo en la verdad infinita se alcanza una unidad absoluta entre ser y saber. Cada una de ellas es una modalidad genuina de la verdad, pero cada una expresa analógicamente la verdad.

5.3 Ser como bondad

5.3.1 Del saber al querer

El querer y el saber son modos de autorrealización del espíritu finito. Fichte había escrito que en el proceso del saber el objeto determina al sujeto, y que en el proceso del querer el sujeto determina al objeto. El saber es un medio para la autorrealización del espíritu finito; sin embargo, el querer sobrepasa las expectativas que el saber no puede alcanzar porque el espíritu finito se autorrealiza y se humaniza mejor mediante el querer y no únicamente con el saber. La diferencia entre saber y querer es la siguiente: el saber es la

a/firmación de lo otro y del otro en mí, es decir, saber es una posesión de lo otro y del otro; saber es poseer, capturar, comprender. En cambio, el querer es la a/firmación de mí en el otro²⁸, es decir, querer es una autodonación de sí mismo al otro. Cuando el querer se convierte en amor su esencia consiste, según José Antonio Marina, en querer que la otra persona me quiera, y de que ella quiera que yo la quiera.

5.3.2 Bondad óntica y ontológica

Pregunto porque *quiero* conocer. Es decir, el conocer no agota la motivación y la finalidad de la pregunta. El querer motiva y orienta la capacidad de preguntar, que se realiza por el conocer y por el querer. Éste presupone que lo buscado es deseable, seductor, solicitador y apetecible. Dado que se puede preguntar por todo lo que es, entonces todo lo existente es no sólo intelígerse, también es solicitante. Lo apetecible es considerado como un bien para quien lo desea, por eso, todo es apetecible, y por lo tanto, *bueno* o *valioso*. El saber y el querer se co/implican. Por un lado, se quiere sólo lo que se conoce, y se quiere realmente todo y sólo lo que se conoce. Por otro, se conoce sólo lo que se quiere, y se conoce realmente todo y sólo lo que se quiere. Es decir, se puede querer lo que se sabe, y sin embargo, hay veces que se quiere aunque no se sabe temática qué es lo que se quiere. Incluso hay algunas cosas y personas que entre más se conocen menos se quieren, se les encuentra menos valiosas. En otras palabras, el saber y el querer se co/implican, pero no se siguen necesariamente el uno del otro.

La «*bondad óntica*» es el valor seductor, solicitante, apetecible y fruible de los entes. La bondad hace que el ente: desde una perspectiva objetiva, sea deseable y amable; y desde una perspectiva subjetiva, parezca digno de entrega. La expresión más noble del querer consiste en una afirmación del otro y auto/entrega al otro. Por ello, el amor es la máxima expresión del querer y del bien. Todo ente es bueno²⁹ porque es apetecible, fruible, amable. En efecto, la bondad óntica es pura posibilidad, no la acción efectiva del querer. La bondad óntica consiste en que todo ente puede ser querido. En cambio, la «*bondad ontológica*» consiste en la realización efectiva del querer. La bondad ontológica actualiza la bondad óntica que es pura potencialidad. Gracias a este tipo de bondad, el ente no sólo es apetecible, sino apetecido, solicitado, seducido, gozado, querido o amado.

N.B.: El ser y el bien son intercambiables analógicamente, es decir, no son ni unívocamente lo mismo, ni equívocamente paralelos. Son análogamente semejantes y diferentes. La noción de bondad o de bien tiene un carácter ontológico y metafísico. En cambio, la noción de valor un carácter axiológico. Sin embargo, son nocións análogamente intercambiables, aunque ciertamente la noción de valor implica la referencia a la persona que es el sujeto que aprecia el valor de la bondad del ente. En otras palabras, el valor es un «*bonum sibi*» y un «*bonum alteri*» en referencia a una persona.

²⁸ Goethe escribió: Da más fuerza sentirse amado que saberse fuerte.

²⁹ *Bonum est quod omnia appetunt*. Cfr., **AQUINO, Tomás de**, *Summa theologiae*, I, q. 5, a.1; I, q. 6, a. 2. [(B.A.C., Madrid 1951) 34 y 42].

5.3.3 Bondad metafísica

La bondad óntica y la ontológica están mutuamente referidas porque lo apetecible se realiza cuando es apetecido, y lo apetecido llega a realizarse a partir de una posibilidad propia. No obstante, la bondad no es agotada por los entes, es un trascendental del ser porque la acción de ser es eminentemente buena. Ser es deseable y deseado. Ser es preferible y preferido a la nada de no ser. Ser es haber escapado del mal de la nada. Ser es bueno. Ser es apetecible y apetecido por sí mismo. Ser es bueno, deseable y querido.

5.3.4 Bondad infinita o teológica

Ser, querer y saber autorrealizan heterorrealizan al espíritu finito. No obstante, la plenitud de esa autorrealización y heterorrealización la alcanza sólo en el ser, querer y saber infinitos de Dios, que es verdad y bondad infinitas. El ser bueno y verdadero realiza y heterorrealiza sólo parcialmente al espíritu finito. La verdad y bondad infinitas implican la existencia de un ser absoluto que las posibilite universal y necesariamente. Sólo un querer infinito y un amor infinito puede ser la definitiva condición incondicionada de posibilidad universal y necesaria del ser, del querer y del saber. El ser absoluto puede ser un querer absoluto que posibilite la autorrealización y heterorrealización del espíritu finito. Sólo el ser absoluto se identifica con el querer absoluto y el amor absoluto. A éste se le puede denominar «bondad infinita», valor absoluto, *summum bonum* o *bonitas subsistens*.

5.3.5 La analogía de la bondad

Si el ser es analógico, entonces la bondad, que es un trascendental del ser, también es análoga. Los entes son análogamente buenos. Todo ente es un bien apetecible y puede ser apetecido, son óntica y ontológicamente buenos. Sin embargo, la bondad de cada ente es gradualmente distinta. Algunos son potencialmente buenos por su bondad óntica. Otros son actual y efectivamente buenos por su bondad ontológica. El ser es metafísicamente bueno porque es mejor ser que no ser; ser es preferible a la nada. La bondad infinita le corresponde sólo al ser absoluto.

La analogía de la bondad posibilita una explicación coherente al problema del mal. La diferencia en los diversos grados analógicos de bondad posibilita la limitación del bien y la presencia del mal en cada ente. Primero hay que evitar los extremismos radicales del optimismo absoluto y del pesimismo total. Es igualmente falso sostener hasta sus últimas consecuencias las afirmaciones de estas posturas. El primero afirma que «todo es bueno, nada es malo». Por su parte, el pesimismo total asegura que «todo es malo, nada es bueno». La filosofía tradicional consideraba que el mal es una privación de ser o una negación analógica de ser, sea total o parcialmente. Si es total, entonces el mal es la nada;

este tipo de mal no puede ser físico ni moral, sino mal metafísico. Si es parcial, es una carencia de alguna perfección óntica u ontológica.

En suma: es importante distinguir entre mal metafísico, mal físico y mal moral. El primero es la nada. El segundo existe debido a la limitación del bien graduado analógicamente en cada ente. El mal moral es una consecuencia de la libertad y de la responsabilidad humanas. Obviamente, el mal no es un principio hipostasiado que se enfrente ante un Dios impotente o malo. El mal es un principio de la naturaleza, llamado «privación» por la filosofía tradicional. En cuanto principio es especulativo o formal, no real, deducido a partir de las consecuencias reales que afectan a los entes. En conclusión la teodicea no tiene porqué disculpar a Dios de la presencia del mal en el mundo. El mal es una posibilidad por la limitación de todo ente, y es una responsabilidad de cada ser humano libre. Dios no nos debe nada, porque ya es suficiente con que nos haya otorgado la posibilidad de ser. Quien existe debe aceptar su condición limitada y contingente. Sería deshumanizador pretender ser Dios. La humanización exige reconciliación la con propia condición existencial. El mal del mundo aumentaría si alguien pretendiera anular con rabia la existencia de Dios sólo por la frustración personal de no poder ser como Dios. En definitiva, a Dios parece no importarle que uno demuestre su existencia, dado que no ha creado ninguna evidencia contundente e irrefutable de su existencia. Si Dios existe, no sólo es un experto es dejar huellas, también es un as en esconderse. Y tal vez está ‘sonriendo’ porque algunos hombres no creen en él (Gaarder). Girard agrega: «No es el hombre víctima de Dios, sino Dios víctima del hombre». Y Cioran: «El odio contra Dios arranca de la repugnancia a uno mismo. Se le mata para enmascarar la propia caída».

5.3.6 La unidad de los trascendentales

La unidad entre verdad y bondad está garantizada por: la unidad antropológica entre intelecto y volición, la unidad entre saber y querer en cada momento del preguntar, y la unidad óntica, ontológica, metafísica y teológica develada como verdadera y buena. El espíritu finito alcanza su realización espiritual por medio del saber y del querer unidos en cada pregunta humana.

5.4 Ser es estético

La unidad de los trascendentales se expresa especialmente en su mostración y percepción estética. El aspecto estético puede ser considerado como un trascendental del ser. ¿Qué significa la dimensión estética del ser? Tomás de Aquino entendía por «*pulchrum*» lo siguiente: “*pulchra enim dicuntur quae visa placent*”³⁰. La verdad y la

³⁰ “En efecto, se dice que son bellas aquellas cosas que al ser vistas, agradan”. Ibid., I, q. 5, a.4. [B.A.C., Madrid 1951] 38]. Una traducción más libre y de amplias perspectivas metafísicas podría ser la siguiente: *En efecto, se dice que son estéticas aquellas cosas que complacen al ser percibidas*.

bondad complacen el saber y el querer humanos, por ello, lo estético está vinculado a aquéllos trascendentales. A continuación se hace una descripción fenomenológica de los trascendentales del ser a partir de las propiedades estéticas del ser.

El ser humano llega a tomar plena conciencia de *sí mismo*, de su yo, solamente por medio del diálogo preguntante con los *otros*, es decir, con el tú. Reconociendo invocativamente su propia menesterosidad, estableciendo relaciones genitivas de pertenencia³¹, dativas de autodonación, ablativas de autoentrega incondicionada en cualquier circunstancia de tiempo y en todo lugar. Sólo al final se logra un encuentro pleno con el nominativo de sí mismo. Por ejemplo, después de que una madre ha sonreído a su bebé a lo largo de días y semanas, hay un momento en que recibe como respuesta la sonrisa de su hijo. La madre ha despertado el amor en el corazón del niño, y éste, al despertar al amor, queda capacitado para despertar también a la autoconciencia a su debido tiempo³². Un niño es llamado a la conciencia por el amor gracias a la sonrisa de su madre.

En este encuentro de la primera infancia se abre para cada ser humano el horizonte total del ser mostrándole atemáticamente cuatro rasgos: 1) que aquel niño es *uno* en el amor que le ata a su madre, aunque el yo y el tú de ambos les haga diferentes, y que entonces todo ente puede llegar a ser *uno* si es amado. 2) Que el amor entre madre e hijo es *bueno*, y que entonces todo ser amado es *bueno*. 3) Que el amor que les une es *verdadero*, y que entonces todo ser amado y amante es *verdadero*. 4) Que el amor estimula sensiblemente el *gozo*, y que entonces todo ser amado es estéticamente perceptible³³. Gracias a la experiencia que proviene desde el primer acontecimiento fecundo del niño en los brazos de su madre, cada ser humano ve por primera vez el brillo de la luz del amor en el rostro y en los ojos de su madre y de las otras personas que le han amado a lo largo de la vida. Este medio deja abierta la posibilidad de abrirse con el tiempo a la luz del ser.

A lo largo del proceso a través del cual uno llega a descubrir su propio yo, en coexistencia dialógica con el tú, aquel niño que fuimos tú y yo, va creciendo. Uno va comprendiendo que el hecho de la propia existencia es asombroso. Entonces pueden ser planteadas las siguientes preguntas: ¿quién soy yo? ¿por qué existo yo y no otro? Una respuesta apresurada sería: porque mi padre y mi madre me engendraron. La explicación derivada de esta respuesta puede a lo sumo formularse en términos bio/genéticos y socio/familiares. Esta respuesta es insuficiente porque los padres de cada uno a lo sumo querían un hijo, es

³¹ Sólo si yo reconozco ante el tú que soy tuyo y soy tu yo, entonces puedo sentir que te pertenezco.

³² Cfr., **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Glaublich ist nur Liebe* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1963) [tr. cast. de **VIGIL, Carlos**, *Sólo el amor es digno de fe* (Sigueme, Salamanca 1988) 68].

³³ Balthasar escribe: "Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter ins Bewußtsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1) Daß es *eins* ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also daß alles Sein *eins* ist. 2) Daß diese Liebe *gut* ist, also alles Sein *gut* ist. 3) Daß diese Liebe *wahr* ist, also alles Sein *wahr* ist. 4) Daß diese Liebe *Freude* weckt, also alles Sein *schön* ist" Id., Versuch eines Durchblicks durch mein Denken, in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* [4/89] (Communio Verlag, Köln 1989) 291. Cfr., Id., Intento de resumir mi pensamiento, en *Communio: Revista Católica Internacional* [X/4/88] (Encuentro, Madrid 1988) 286.

decir, estaban incapacitados para elegir con toda precisión el sexo, los caracteres genéticos individuales, la personalidad, los rasgos psicológicos, entre otros. Sin embargo, este primer intento de respuesta aporta una valiosa diferencia: la «diferencia óntica o existencial entre el «yo» del niño y el «tú» de la madre, padre o tutores.

La experiencia óntica, de la que procede esta primera diferencia entre el yo y el tú, se supera cuando se descubre que los propios padres están tan necesitados de una explicación como lo estoy yo, y que el conjunto total de personas y objetos son incapaces de brindar una respuesta suficiente a la pregunta ¿por qué existo yo y no otro? Una respuesta apresurada, simplificadora e inmediatista amputaría la solución considerando que el azar y la necesidad constituyen la respuesta definitiva a la pregunta planteada anteriormente. No obstante, la inteligencia humana es capaz de buscar otras alternativas que implican un esfuerzo superior de explicación. Paulatinamente se van descubriendo las diferencias entre los diversos entes; por ejemplo, unos están inanimados, otros vegetan, otros se desplazan, otros, además de su sensibilidad, dan muestras claras de una inteligencia superior, otros se van humanizando con maestría. Estas diferencias son percibidas gracias a una experiencia ontológica cualificada. A raíz de este segundo nivel de diferencias ontológicas se confirma la insuficiencia de todos los entes en su conjunto para ofrecer una respuesta satisfactoria a la pregunta planteada al comienzo de esta búsqueda.

La insuficiencia del conjunto total de los entes invita a buscar una respuesta trascendente en aquello que une a todos ellos: la acción de ser. En este momento la experiencia ontológica es optimizada gracias a la experiencia metafísica. Inmediatamente se descubre la tercera diferencia: la diferencia metafísica entre ser y ente. Sin embargo, también se patentiza la riqueza y la pobreza del ser para dar una respuesta definitiva a la pregunta ¿por qué existo yo y no otro? El ser no puede ser la última respuesta decapitada y acallada en sí misma, porque el ser necesita de los entes para desplegar su acción «essente», de modo similar como los entes necesitan del ser para existir. Es decir, el ser no subsiste totalmente por sí mismo ni es la explicación definitiva de la pregunta planteada inicialmente.

La cuarta diferencia es sumamente compleja porque exige una opción epistemológica entre un sí o un no razonables. Es fruto de una experiencia teológica razonable y voluntaria. Es la diferencia entre ser y Dios. Aquí encuentra un óbice tanto el sí como el no, porque ambas opciones son respetables desde el punto de vista filosófico, son irrefutables e indemostrables de modo concluyente y total. Ambas opciones epistemológicas han ofrecido argumentos convincentes, pero no definitivos, porque los representantes de la opción contraria pueden seguir incolmables como una roca después de haber escuchado los razonamientos que implican una opción epistemológica. Quien dice sí la existencia de Dios sabe porqué hay que aceptar la diferencia metafísica, la ontológica y la diferencia óntica. Quien dice no, puede aceptar las otras tres diferencias o abrazar con desilusión el nihilismo. Puede esperar la develación del sentido del ser y confiar en la contingencia de los entes o refugiarse en la nada. No obstante, si renuncia al nihilismo, no sabe en definitiva porqué espera al ser y porqué confía en los entes.

Quién dice sí a Dios puede responder definitivamente a la pregunta ¿por qué existo yo y no otro? diciendo: porque Dios me eligió, mi existencia única e insustituible es una muestra de su amor por mí. En cambio, quien dice no puede esperar que el ser le devuelva el sentido de su propia existencia contingente o asegurar con desconsuelo: mi existencia es fruto del azar y de la necesidad; nada tiene sentido. Y puede agregar, dado que no existe ningún sentido en este universo, no pienso perder el tiempo buscándolo, hay que inventarlo. Quien dice sí a Dios puede distinguir las diferencias entre ser y Dios asegurando: Dios no es el ser, ni el ser es Dios. Por un lado, Dios es totalmente subsistente por sí³⁴, es creador y es personal. Sólo si es personal es inteligente y voluntariamente libre para elegirme así tal como soy. Si no es personal, no puede amarme y nadie me ha elegido. En todo caso, si Dios no es personal sería mejor que no existiera, ni quiero que exista. Por otro lado, el ser no es totalmente subsistente por sí mismo, es creado y no es personal. El ser no puede haberme elegido porque aunque sea inteligible no es inteligente ni voluntariamente libre. En conclusión: la noción de ser se le atribuye a Dios de modo analógico, no unívocamente, es decir, Dios no es el ser simple y llanamente, sino el Ser por sí mismo subsistente³⁵. Si Dios existe, es posible responder de modo definitivo a la pregunta «¿por qué existo yo y no otro?» sobre el plano del horizonte de la cuádruple diferencia óntica, ontológica, metafísica y teológica.

En la cuádruple diferencia, ya expuesta, el ser humano puede recibir ónticamente la existencia como manifestación, don y locución del amor que le protege por medio del tú maternal, paternal, fraternal, amigable, esponsal, filial, femenino o masculino. La diferencia ontológica muestra que todos los entes, personas y objetos, formamos parte de los *admitidos* a la existencia. La diferencia metafísica ayuda a explicar porqué el ser deja ser a los entes de modo similar como los entes dejan ser al ser. La diferencia entre el ser y Dios permite la emersión de una libertad personal incondicionada que les comunica al ser y al ente el sentido de la no necesidad existencial y contingente que les es propia. Esta comunicación manifestativa, dativa y locutiva es la expresión del ser como amor. Por lo tanto, la filosofía debe recuperar su estatuto de ‘filo-sofía’ mediante la conciliación de amor y saber en una metafísica del amor y del ser.

5.4.1 El ser *se manifiesta*: der Sein *erscheint*

“Ein Sein *erscheint*, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, was gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im Andern, dem es sich offenbart)’³⁶.

³⁴ *Actus in seipso subsistens*.

³⁵ *Esse ipse subsistens*.

³⁶ **BALTHASAR, Hans von**, Versuch eines Durchblicks..., 292. [=El ser *aparece*, deviene como epifanía: por esto él es bello y nos hace felices. Cuando aparece se da, se nos da: el ser es bueno. Y al darse, *se dice [inteligiblemente] terminado*, se devuelva a sí mismo: el ser es verdadero (en sí y en otro, al

El ser *se manifiesta*. La comunicación manifestativa del ser es una auto/manifestación estética, es decir, perceptible. El término «estético» es ambivalente. Puede designar la ‘percepción’ subjetiva y la ‘exhibición’ objetiva del sentido configurador del ser. Los griegos lo llamaron *καλόν*, los latinos, *pulchrum*, los alemanes, *schön*. Designa aquello que es bello, hermoso, noble, glorioso*, famoso, dichoso, honesto, puro, natural, perfecto y excelente. Filosóficamente el común denominador de estas distintas acepciones es una tensión polar entre lo que se manifiesta y lo que se percibe. La manifestación indica la dimensión objetiva de lo ‘estético’, y la percepción la dimensión subjetiva. Desde la perspectiva estética el ser es *ἐπιφάνεια*, fenómeno y aparición, evento creativo que sale epifánicamente para ser percibido, entrega atractiva que sale al encuentro del hombre, y con esta apertura da lugar al eros y al asombro (*Verwunderung*). El aspecto estético del ser indica la relación proporcional de dependencia perceptiva y autorrepresentativa entre sujeto y objeto. Los escolásticos distingúan dos dimensiones estéticas correlativas: *species et lumen*. La *species* es percibida; en cambio la *lumen*, como esplendor autorrepresentado, arrebata y transfiere al gozo estético por la entrega atractiva del ser que se auto/manifiesta. La catarsis del sujeto perceptivo es consecuencia del éxtasis operado por el *splendor* estético del ser. Sin lo *καλόν* la verdad, el bien y la unidad pierden su capacidad seductora y quedan abandonados en el antró de lo inútil; sin lo *καλόν* también el ser permanecería oscuro e incomprensible, y perdería, asimismo, su aptitud fascinadora; de manera que, si ya no seduce debe desdenársele.

La omisión de lo *καλόν* desemboca en la abulia ante el bien y la verdad; la unidad del ser es agredida y éste ya no se percibe como manifestación, don y locución. Si a lo ‘estético’ se le niega su carácter trascendental ya no asombra, sólo admira: encalla en una expresión psicológica. A la vez el asombro desaparece de la filosofía y la metafísica resulta imposible como ciencia, pues ya no hay vínculo entre la automanifestación del ser, la percepción y la razón humana. Cuando la metafísica excluye *species et lumen* también se extinguen el ser y el amor. El saber los absorbe y los suprime. Cuando al ser humano sólo le interesa saber o tener, ¿quién querría morir por el ser?³⁷

La configuración manifestativa del ser es percibida, pero lo ‘estético’ no proporciona exclusivamente una contemplación tranquilizadora, esteticista y enajenante, porque ya en la estética está incoada la dramática³⁸: en la estética está presente el diálogo, la

que el ser se manifiesta). La trad. es mía]. Cfr., Id., *Intento de Resumir...*, p. 286. El verbo alemán ‘*aussagen*’ significa declarar, decir, afirmar; por esta razón la construcción ‘*sagt es sich aus*’ también se podría traducir simplemente como ‘*él se dice*’.

* Lo glorioso se incluye en el campo semántico de lo ‘estético’.

³⁷ Cfr., **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1961) [tr. cast. de **SAURA, Emilio, et al.**, *Gloria: una estética teológica* (Encuentro, Madrid 1985) V, 593].

³⁸ Cfr., Id., *Theodramatik* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1973) [tr. cast. de **BUENO DE LA FUENTE, Eloy, et al.**, *Teodramática* (Encuentro, Madrid 1990) I, 19]. “En la trilogía de Balthasar se suceden y se articulan, según las formas de la analogía, la ‘belleza’ del mundo y la ‘gloria’ de Dios, la libertad ‘finita’ del hombre y la ‘infinita’ de Dios, la verdad ‘creada’ de las cosas y la ‘increada’ del Absoluto. Según

confrontación y la compenetración de la libertad finita y la libertad infinita. Al percibir la manifestación del don locutivo del ser, hay que tomar una decisión: aceptar o rechazar la cuarta diferencia, la teológica. Y además, estética y lógica son inseparables porque la auto/manifestación percibida y aceptada dramáticamente posibilitan el ‘velamiento-develamiento’ del ser.

5.4.2 El ser *se da*: der Sein erscheinend *gibt es sich*

El ser *se da*. La comunicación auto/donativa del ser es dramática. La semántica de los términos *ἀγαθόν* y *bonum* «bien, bueno, noble, valeroso, recto, probo, excelente, feliz, provechoso» se resiste ante la osadía de ser reducida disyuntivamente a la perspectiva metafísica o ética. Bueno es el ser y bueno es el actuar. El ser se difunde analógicamente en los entes, al manifestarse, *se da*: él es bueno. Su epifanía estética representa el bien. Darse es la acción del ser y ese actuar es bueno. La acción donativa y epifánica del ser difunde su pobreza y su riqueza a los entes: la no subsistencia total del ser y su plenitud de modo paradójico. Esta paradojal diferencia metafísica entre ser y entes no puede ser la última interpretación filosófica silenciada y decapitada. Por el contrario, es capaz de proyectar hacia una responsabilidad personal que no le pertenece al ser.

La no subsistencia de los entes y del ser conducen también a la evidencia de su no necesidad metafísica. Entonces ¿por qué existe algo en vez de nada? Si el ser permite existir a los entes, y los entes dejan ser al ser, y sin embargo el ser no es personal ¿hay acaso, además, una responsabilidad libre que no se identifique ni con el ser ni con los entes? Ante dicha responsabilidad el ser también sería no necesario y, sin embargo, acogería al ser y a los entes en su amor. Sería una libertad completamente autónoma para no estrechar contra sí al ser ni a los entes aunque sin abandonarlos. Ya en la diferencia que se abre entre ser y ente, donde el ser deja a los entes y éstos lo dejan ser, se pueden presentar dos posibilidades:

“La primera, que la elevación del ser por encima de nosotros nos lo haga aparecer como extraño, indiferente, incluso terrible, y podemos estar tentados a percibirlo como neutral, como sin valor y sin sentido, y a preferir por tanto el no-ser, la oscuridad; la oscuridad que ensombrece nuestra propia existencia..., los aspectos horribles... del mundo existente, parecen autorizarnos a semejante maldición contra el ser... Y sin embargo (he aquí la segunda cosa posible): en la misma distancia del ‘dejar ser’ el ser se nos puede aparecer también en su gloria... Los metafísicos occidentales de la luz se deciden, en última instancia, por la segunda posibilidad... Pero también la otra posibilidad, la primera,... puede afirmarse con violencia devastadora sobre épocas enteras, ya ampliamente en la Antigüedad tardía,

Balthasar, Estética, Dramática y Lógica se implican recíprocamente”. **ABBAGNANO, Nicolás**, *Historia della filosofia* (UTET, Torino 1991) [tr. cast. de **GARRIGA, Carlos, et al.**, *Historia de la filosofía* (Hora, Barcelona, 1996) IV/2, 784].

de modo más trágico todavía en la Edad Media tardía, y todavía más fatalmente en nuestra Edad Moderna tardía”³⁹.

La afirmación o negación del ser no es un asunto baladí, sino significativo y valioso. Quien se asombra, al percibir la automanifestación del don locutivo, y asiente ante el ser, involucra su libertad finita y participa en el drama de la aceptación del don del ser. Éste es hospedado como bueno e invita a actuar el bien: así como estética y dramática coexisten, metafísica y ética cohabitán en dependencia mutua.

Una posibilidad doble también puede presentarse ante la diferencia teológica entre el ser y Dios. En esta cuestión varios filósofos respetables se han decidido negativamente, pero también otros razonablemente han sostenido un sí a Dios. Ambas opciones epistemológicas son dramáticas porque la libertad humana es convocada al veredicto. La persona que alienta una respuesta afirmativa y percibe la manifestación del don locutivo del amor por medio del ser, simultáneamente ha sido convocada al diálogo, a la confrontación y a la interpenetración de su libertad finita cabe la libertad infinita. Ésta situación tensiona el arco de ambas libertades con toda la seriedad dramática de la existencia, pues la libertad finita ya no está sólo ante un ser impersonal que la deja ser, sino además, cabe la libertad infinita que le muestra su amor por medio del don locutivo del ser.

Ambas conviven no siempre plácidamente, sino que se enfrentan en el escenario patético del mundo; ahí se desenmascara la finitud del hombre, su libertad y temporalidad limitadas, las posibilidades del mal, del poder, del dolor y la muerte. Al reivindicar lo ‘dramático’ dentro de la metafísica la manifestación percibida del don locutivo del ser es armonizada en la sinfonía estética y verdadera del bien. La configuración estética y dramática del ser no es únicamente manifestación percibida y don activo, sino a la vez, locución cognoscible que hay que comprender e interpretar.

La inclusión de lo $\alpha\lambda\eta\vartheta\epsilon\varsigma$ dentro de la metafísica ayuda a la inteligibilidad del sentido del ser. La disyuntiva alterna que osara la disección apresurada dictaminaría la dimisión del nexo indisoluble entre metafísica y gnoseología, entre ser y conocer, consignando el bien y lo estético a la ininteligibilidad e incomprendición. Si lo $\kappa\alpha\lambda\omega\nu$ y lo $\alpha\gamma\alpha\vartheta\delta\omega\nu$ no son ‘ $\alpha\text{-}\lambda\eta\vartheta\epsilon\iota\alpha$ ’ entonces la unidad entre ellos queda averiada, y por consiguiente no se les podrá comprender.

5.4.3 El ser *se dice*: Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst

El ser se manifiesta. Cuando aparece se da. Y auto/donándose *se dice*, es decir, *se devela*. La comunicación develante del ser es lógica, es decir, inteligente, inteligible e inteligida. Los significados de *verum* y $\alpha\lambda\eta\vartheta\epsilon\varsigma$ «verdadero, veraz, verídico, recto, real,

³⁹ **BALTHASAR, Hans Urs von**, *Gloria...*, V, 571-572.

auténtico, justo, equitativo, racional», convocan a una reflexión gnoseológica y metafísica. El verbo griego ‘λανθάνω’ significa ‘ocultarse’, ‘estar oculto’, ‘pasar inadvertido’, ‘escaparse’, ‘velarse’; de modo semejante, ‘ληθάνω’ significa ‘hacer olvidar’. De éstos procede la raíz de ‘α-ληθές’, precedida por una ‘α’ privativa. Entonces ‘α-ληθές’ designaría lo ‘no oculto’, lo ‘no inadvertido’, lo ‘no escapado’, lo que se ‘des-vela’, lo ‘no olvidado’. Con este trasfondo el verbo ‘ἀληθεύω’ expresa la acción de ‘decir la verdad’, ‘ser sincero’, ‘declarar con verdad’. Al interpretar filosóficamente este fondo semántico se arriba a lo ἀληθές como el modo por medio del cual el ser se ‘des-oculta’, se ‘des-vela’, la manera por la cual el ser no queda olvidado, sino que ‘dice la verdad’ y ‘declara con verdad’ lo que él mismo es: él se dice (*sagt es sich aus*), se devela a sí mismo (*enthüllt sich selbst*), se auto/devela.

La fenomenología de la verdad (*Phänomenologie der Wahrheit*) parte de la locución manifestativa y percibida del don del ser. El ser se dice a todo ente al manifestarse como un don. La locución del ser manifiesta el don del amor de la libertad infinita por los entes. En este contexto la inteligencia finita tiene la responsabilidad de comprender e interpretar el sentido de la locución del ser que no sólo le dice la verdad del mundo (*Wahrheit der Welt*), sino que, también, le invita a mantenerse abierta a la verdad de Dios (*Wahrheit Gottes*).

La locución del don del ser permanece disponible para recibir el evento de la libertad infinita. En lo que se refiere a la verdad del mundo, ésta es ‘ἀ-λήθεια’ del ser, ‘des-velamiento’ (*enthüllung*) del ser, ‘des-cubrimiento’, ‘no clausura’, ‘no ocultación’ del ser. Éste no disimula su automanifestación en un disfraz fatuo y vacío, ya que su epifanía entrega la profundidad de su riqueza y pobreza; el fenómeno del ente es el vehículo locutivo del noúmeno del ser, la epifanía existente ‘des-vela’ (*enthüllt*) la esencia del ente y, a la vez, ‘des-cubre’ la acción de ser. ‘Ἀ-λήθεια’ del ser significa, por lo tanto, la inteligibilidad misma del ser, dado que éste se dice como don a los entes y, en ellos, la inteligencia finita conoce y comprende no sólo el fenómeno, sino la esencia de los entes y la acción de ser: este ‘ser-inteligido’ o ‘ser-conocido’ del ser es la más íntima esencia de la verdad (*dieses Bekanntsein des Seins ist das innerste Wesen der Wahrheit*). El ser es inteligido atemáticamente en la esencia existente en el mismo acto de conocer:

“E quest’essere-noto dell’essere è l’intimissima essenza della verità. Nell’atto del pensare una coscienza è svelata e presente a se stessa, in una tale immediatezza che le due parti della parola ‘coscienza’ (*Bewußtsein*) non possono in nessun modo separarsi. Nella coscienza è contenuta non solo la proprietà astratta della coscienza, bensì allo stesso modo immediatamente anche l’essere della coscienza, e precisamente quest’essere è alla coscienza immediatamente svelato e presente”⁴⁰.

⁴⁰ Id., *Theologik* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1985) [tr. italiana de **SOMMAVILLA, Guido**, *Teo-logica* ("Già e non Ancora 168"; Jaca Book, Milano 1987) I, 41]; cfr. trad. cast. de **POISSEK/TOSAUS**, *Teológica* (Encuentro, Madrid 1997) I, 39. En el texto alemán Balthasar escribe: “Und dieses Bekanntsein des Seins ist das innerste Wesen der Wahrheit. Im Akt des Denkens ist ein Bewußtsein sich selbst enthüllt und gegenwärtig, in einer solchen Unmittelbarkeit, daß die beiden Teile des Wortes

La apertura (*Öffnung*) transparente, inteligible y ‘des-velante’ de la profundidad del ser confiere a la verdad consistencia (*Beständigkeit*), confiabilidad (*Zuverlässigkeit*), certeza de fidelidad (*Treue*): la verdad no sólo es ‘ἀ-λήθεια’, también es ‘*emeth*’ (confiabilidad). Por ello, la locución develante y confiable del ser escapa a toda estricta definición; el ser se dice indefinible en sentido riguroso, como indefinible es también la verdad y los otros trascendentales. El ser se dice al ente, se devela de modo inmanente, pero no abandona su trascendentalidad. Por lo tanto, el ‘des-velamiento’ (‘ἀ-λήθεια’) del ser es también ‘velamiento’ (*verhüllung*) trascendental, ocultación, cubrimiento, pues el ser es infinitamente más enigmático de cuanto se ‘des-vela’; la inteligencia finita no puede agotar la inteligibilidad del ser que se dice al develarse.

5.4.4 El ser *se configura*: tiene sentido la epifanía, la auto/donación y la locución del ser

Después de considerar la verdad buena y estética del ser es necesario concluir con la unidad como trascendental del ser. Precisamente ahora se puede comprender la inseparabilidad recíproca, la compenetración y la presuposición entre los trascendentales. Desde esta perspectiva es posible reflexionar sobre la unidad sólo después de haber tratado temáticamente los otros trascendentales⁴¹. La unidad está presente en la co/implicación entre conciencia y ser. Es constatable en la misma articulación de las diversas estructuras antropológicas de la inteligencia sentiente o sensación inteligente, volición tendente y sentimiento afectante.

Desde el punto de vista metafísico, ser y esencia, esencia y existencia, forma y materia, acto y potencia se tensionan mutuamente. También lo universal y lo individual se coimplican recíprocamente en la unidad analógica del ser porque lo universal contiene en sí lo individual y éste, a su vez, no puede ser tal sin el universal⁴²; todo lo especial está encuadrado en el marco de lo general, ambos se incluyen el uno en el otro; existe entre ellos una mutua dependencia y una disimilitud que no es posible separar.

La noción de unidad es en el fondo enigmática porque se le conoce sólo en una polaridad irreductible que no permite identificar sus extremos. La unidad es comprensible, por una parte, en un movimiento tensional que va de lo universal, que es vacío, hacia lo particular, y que con la plenitud de éste regresa de nuevo a lo universal; y, por otra parte, en un

‘Bewußtsein’ in keiner Weise auseinandergenommen werden können. Im Bewußtsein ist nicht nur die abstrakte Eigenschaft der Bewußtheit enthalten, sondern ebenso unmittelbar auch das Sein des Bewußtseins, und gerade dieses Sein ist dem Bewußtsein unmittelbar enthüllt und gegenwärtig”. [=Y este ser-conocido del ser es la más íntima esencia de la verdad. En el acto del pensar está un ser-consciente para sí mismo develado y presente, en una tal inmediatez, que las dos partes de la palabra ‘ser-consciente’ en ninguna manera podrán separarse la una de la otra. En ser-consciente está no sólo la abstracta propiedad del conciente contenida, sino del mismo modo inmediato también el ser del ser-consciente, y precisamente este ser está para el ser-consciente inmediatamente develado y presente].

⁴¹ Cfr., Id., *Teo-logica*, I, 13-14; cfr. ed. cast., I, 11-12.

⁴² Cfr., *Ibid.*, II, 158; cfr. ed. cast., II, 178.

movimiento tensional que inversamente va de lo particular, que es limitado, a lo universal, y que con la amplitud de éste, retorna a lo particular. Si lo anterior se aplica al diálogo humano, a través del cual el *logos* del ser se convierte en *logos* de las personas porque la inteligibilidad implícita del ser deviene inteligibilidad dialógica, entonces se descubre que las relaciones intersubjetivas fluctúan entre la unidad de la esencia participada a cada individuo, y entre la diversidad de las personas. Por el hecho de que todos los puntos de vista particulares participan de la unidad del ser es posible compararlos y coordinarlos en una configuración total de sentido que nunca es completamente alcanzable. La unidad intenta conciliar los opuestos a través de un acuerdo (*Übereinstimmung*) de recíproca simpatía que respete el carácter situacional de cada individuo, puesto que la armonía ‘polifónica’ o ‘sinfónica’ del acuerdo no destruye el valor universal de la unidad verdadera, es decir, la unidad se encuentra en todas las pluralidades⁴³ y diversidades de cada situación. Esto implica un esfuerzo para ayudar al otro en el hallazgo de la verdad que se adecue analógicamente a su situación personal, y una lucha contra la imposición al otro de una perspectiva propia como si fuera la única verdadera.

Al sostener que la unidad total del ser aparece siempre concretamente individualizada en la cantidad y extensión de los individuos, no se profesa un relativismo histórico, pues a partir de esta propuesta no se despliega un caos, sino la analogía de la unidad del ser que a través de la diversidad inmanente interpreta la trascendente melodía del todo; la unidad se presenta dentro de lo diverso en una serie de configuraciones análogas que no pueden ser regidas sólo por una de ellas⁴⁴, ni sólo por una quimera metahistórica que pretenda convertirse en norma esquemática aplicable a todo de modo unívoco e indiferente.

Contra este tipo de ambiciones la analogía prestará una contribución oportuna en cada caso sosteniendo una tensión de mutua dependencia y disimilitud entre la diversidad y la unidad, sin que una lesione a la otra. Ambas dimensiones tomadas aisladamente son letales; sólo en su polaridad recíproca subsisten.

Un ejemplo de ello es la búsqueda insistente del conocimiento humano que tiende hacia la unidad, pero no puede realizarla de otro modo que buscando la unidad en dos direcciones contrarias⁴⁵: por medio de análisis y síntesis, sujeto y objeto, sujeto y predicado, verdad esencial y verdad existencial, percepción ‘estética’ y concepto ‘lógico’, unidad y diversidad, ser y devenir; siempre en una tensión en la que cada uno de los polos es relativo al otro.

La unidad, por el hecho de no alcanzar la identidad en sí misma a través de la analogía, declara su carácter finito y muestra algunos indicios de que su fundamentación no se agota en sí misma.

⁴³ “El pensamiento humano es sinfónico, polifónico”. Id., *La verdad es sinfónica* (Encuentro, Madrid 1979) 46.

⁴⁴ Cfr., Id., *Teo-logica*, I, 202; ed. cast., I, 200.

⁴⁵ Cfr., Ibid., I, 246; ed. cast., I, 242.

5.4.5 El ser uno, verdadero, bueno y ‘estético’

“Was wirklich wahr ist, muß auch gut und schön und eins sein”⁴⁶.

Lo verdadero, lo bueno y lo ‘estético’ están tan íntimamente *unidos* que sólo se les puede comprender a cada uno en relación analógica con los otros y a través de los otros. En su comunión prueban la inagotable hondura y la desbordante opulencia del ser⁴⁷. Los trascendentales especifican un aspecto formal del ser: lo uno designa al ser respecto a su numerabilidad e indivisibilidad en sí mismo, lo verdadero indica el ser en cuanto cognoscible, el bien en cuanto es apetecible y atractivo, y lo estético en cuanto es perceptible.

Cada trascendental implica una unidad analógica de la triple dimensión que le es constitutiva, a saber: lo ἀληθές posibilita la adecuación indisoluble entre lo que se devela, lo develado y la develación misma; lo ἀγαθόν favorece la correspondencia inseparable entre el don comunicante, lo comunicado y la comunicación; lo καλόν asegura la proporción indivisible entre el trasfondo esplendoroso que se manifiesta, la epifanía⁴⁸ fenoménica aparecida y la aparición (*Schau*) misma.

Así como a través del fenómeno y de la existencia se llega al fundamento ontológico y metafísico, el sendero hacia la metafísica parte de la ‘estética’ y de la ‘dramática’ existencial, retornando desde la ‘lógica’ hacia la estética a través de la ‘dramática’ para comunicar a la existencia y a los existentes la unidad del sentido verdadero, bueno y ‘estético’ del ser. En otras palabras, el camino hacia la metafísica parte de la aparición y del drama, arriba al develamiento y regresa dativamente desde el ser a la existencia finita para llenarla de sentido. La unidad posibilita la indisolubilidad de los vínculos analógicos entre lo verdadero, lo bueno y lo ‘estético’. La unidad armoniza analógicamente la sinfonía del ser:

“Sinfonía quiere decir consonancia, armonía. En la sinfonía, diferentes melodías se interpretan... El contraste [*Gegensatz*] entre los distintos instrumentos ha de ser lo más acusado posible, pues cada uno posee su timbre característico, y el compositor ha de escribir la partitura de manera que este timbre quede plenamente subrayado y destaque con nitidez... [resaltando] siempre la singularidad de cada instrumento. Ahora bien, en la sinfonía propiamente dicha, los diferentes instrumentos se integran en un todo armonioso... Para poder desarrollar la riqueza de la totalidad musical que el compositor

⁴⁶ Id., *Versuch eines Durchblicks...*, 292. [=Lo que es efectivamente verdadero, debe ser también bueno y ‘estético’ y uno]. Cfr., Id., Intento de resumir..., 286.

⁴⁷ Cfr., Id., *Teo-logica*, I, 222; ed. cast., I, 217.

⁴⁸ En el volumen llamado *Epílogo* de la Trilogía, Balthasar utiliza la expresión “epifanía trascendental de todo el ser del mundo... Todo ente mundial es epifánico”. **CORETH, Emerich, ed.**, *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (Styria Verlag, Graz/Viena/Colonia, 1988) [tr. cast. de **RODRÍGUEZ NAVARRO, Eloy, et al.**, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* [Ecuentro, Madrid 1994-1997) III, 278].

tiene en su mente, la orquesta ha de reunir la mayor pluralidad instrumental posible. El mundo es equiparable a una gran orquesta, que hace sonar todos sus instrumentos; mientras el público está entrando en la sala y aún no ha aparecido el director, cada músico ensaya, afina su instrumento... para realizar algo en común... La elección de los instrumentos... es realizada a partir de la unidad...; cuando el director comience a mover su batuta, aquella unidad lo atraerá todo hacia sí,... y entonces se verá cuál es la función de cada instrumento... [Los instrumentos] al principio se sentían extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto,... sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono [*einstimmig, gleichstimmig*], sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía”⁴⁹.

La cuestión del sentido configurador de los trascendentales coincide con la búsqueda del sentido unitario y global del ser, que en su integridad se muestra como amor; el amor es la definitiva interpretación de todo el despliegue locutivo, dativo y epifánico del ser. La ‘filosofía’⁵⁰ puede responder metafísicamente con agradecimiento al amor manifestado analógicamente por el ser. Esta metafísica está en última instancia al servicio del amor que conduce la mirada hacia lo alto y hacia lo profundo. El amor es lo contrario de la rabia sectaria que pretende tener la razón a toda costa; está hasta tal punto convencido de la verdad que incluso se dispone a renunciar al propio punto de vista parcial⁵¹ por amor a la totalidad del sentido del ser.

5.4.6 Otros trascendentales

Otros trascendentales que han sido propuestos en la historia de la metafísica son: la *cosa*, lo *múltiple*, *algo* (aliquid), y el *ente*. Incluso se ha formulado la siguiente clasificación de los trascendentales: la *cosa* y lo *uno* «como trascendentales absolutos inmediatos»; lo *múltiple* y *algo* (aliquid) «como trascendentales relativos mediados»; lo *verdadero* y lo *bueno* «como trascendentales relativos inmediatos»; y la *belleza* «como trascendental relativo mediado».

Sin embargo, hay textos tomasianos donde los trascendentales que se nombran son únicamente cuatro: el *ente*, la *unidad*, la *verdad* y la *bondad*. Se comprende que a veces el mismo Tomás de Aquino presente un elenco más reducido, porque en estos casos sólo se refiere a los trascendentales en sentido estricto, los que cumplen total y perfectamente **las cuatro condiciones** de un trascendental, a saber: a) la identificación con el ser, b) la conversión entre sí en lo que se refiere a las proposiciones, c) la deducción inmediata a partir del ser, d) y la adición de un aspecto formal o de razón⁵².

⁴⁹ BALTHASAR, Hans Urs von, *La verdad es sinfónica*, 5-6.

⁵⁰ “‘Filo-sofía’... es, como lo indica la misma palabra, un acto de amor. El verdadero filósofo no ama aquí su propio conocer..., sino que ama la cosa misma: el misterio del ser, que se desvela velándose en todo *ente*”. Id., *Ensayos teológicos* (Cristiandad, Madrid 1964) II, 440.

⁵¹ Cfr., Id., *Teo-logica*, I, 131-132; ed. cast., I, 129.

⁵² FORMENT, Eudaldo, La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales, en *Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía* [I] (Universidad de Málaga, Málaga 1996) 107-124.

5.5 Libertad y posibilidad

5.5.1 Libertad de la voluntad

El hombre es un ser que percibe, intelige y decide unitariamente. El objeto formal de la inteligencia humana es «el ser en cuanto verdadero». El objeto formal de la voluntad humana es «el ser en cuanto bueno». Ha llegado el momento de ocuparse del problema de la voluntad. ¿Se puede argumentar filosóficamente la libertad de la voluntad? Sí, el ser humano es capaz de elegir el valor como bien. Las pruebas filosóficas de la libertad de la voluntad humana son de tres tipos: a priori, a posteriori y fenomenológico. No obstante, los determinismos biológicos, psicológicos y socioculturales dejan un pequeño margen de libertad que es necesario considerar. A continuación se enuncian los *argumentos* de la libertad de la voluntad humana:

- 1) Argumentos de tipo a posteriori. a) el *consentimiento universal*: en la historia de la humanidad ha habido exhortaciones, contratos, deseos, mandatos, consejos, castigos y premios. Esto supone que la mayoría de la humanidad ha estado de acuerdo en admitir la libertad como un presupuesto de la convivencia humana. Óbice: no es suficiente un consentimiento universal, es necesario presentar razones filosóficas convincentes. b) Cada uno tiene *experiencia de ser libre* en sus propios actos. Óbice: hay que probar que el ser humano en general es libre, no basta con constatar empíricamente la libertad de un solo individuo.
- 2) Argumentos de tipo a priori. a) La *prueba metafísica*: de acuerdo con la naturaleza metafísica de la voluntad, se asegura que el objeto formal de la voluntad es el bien en general, de tal modo que la voluntad tiende a él necesariamente, es decir, que no es libre de rechazar el bien en general porque lo quiere de modo indefectible. Sin embargo, la voluntad es libre para elegir los bienes particulares, condicionados o contingentes. Cuando se equivoca se debe a que elige un mal como si fuera un bien. Óbice: la prueba metafísica es un argumento deductivo de carácter formal. b) La libertad es un *postulado de la razón práctica* que obedece al imperativo categórico qué es la ley moral interior al sujeto autónomo. Óbice: este argumento tiene el riesgo de desembocar en una moral formal sin un contenido específico.
- 3) Prueba fenomenológica. Los argumentos puramente a priori y puramente a posteriori son insuficientes para probar la libertad de la voluntad. Por ello, hay que elaborar uno que no sea puramente a priori ni puramente a posteriori. Esta tarea es emprendida por la prueba fenomenológica, que describe el comportamiento humano. Llega a descubrir que es reflexivo y voluntario porque el ser humano obra siendo consciente de lo que hace, por qué y para qué lo hace, es decir, *le da sentido* al obrar y a la vida humana, implicando tres elementos distintos pero inseparables: un juicio de valor concreto, un consentimiento y la ejecución voluntaria. Este obrar se presenta como reflexivo y voluntario, con cierto margen de elección no obstante los determinismos que la limitan.

Por lo tanto, no sólo existe en el obrar humano una ausencia de coacción, sino también autodeterminación y capacidad de darle sentido a la propia acción. La libertad en sentido negativo consiste en la ausencia de coacción, en el libre arbitrio o en la «libertad de». La libertad en sentido positivo consiste en la capacidad de autodeterminación, autonomía o «libertad para». La paradoja de la libertad como autodeterminación es superada gracias a la capacidad humana para darle sentido a la propia acción. Y si no tuviera ningún sentido, entonces la libertad consiste en inventarlo, dado que somos capaces de hacerlo.

5.5.2 Libertad fundamental

La auto/realización y hetero/realización del espíritu humano se alcanza por medio de un saber y un querer libres. El saber y el querer se unifican en la sabiduría que ama el saber y el querer, es decir en la «filo-sofía». El amor sabio es la más forma más perfecta del saber y del querer libres. El saber y el querer consiguen la máxima expresión de su libertad en el amor. El saber y el querer son co/originarios y están mutuamente compenetrados e inhabitados. Esta articulación co/implicativa es posible sólo si ambos son originariamente uno en el ser y en el ser humano.

La unidad originaria del saber y del querer en el ser procede de la unidad entre verdad y bondad. La unidad originaria en el ser humano procede de la unidad antropológica entre inteligencia sentiente y volición tendente. La auto/realización y hetero/realización del espíritu humano se alcanza por medio del saber y del querer libres, y por lo tanto, también gracias a conocerse y quererse libremente. La unidad originaria entre conocerse y quererse es la esencia de la **libertad fundamental** del ser humano, y ésta es la condición de posibilidad para saber y querer al otro y lo otro libremente.

5.5.3 Posibilidad

La libertad es una línea que se va trazando sobre un trasfondo de determinismos. Sin embargo, la libertad humana no está determinada, al contrario, puede autodeterminarse de diversas maneras. La libertad sobrepasa lo necesario hacia lo posible. A la libertad se le abren ciertas posibilidades. La libertad presupone un grado de posibilidad. La posibilidad es condición de posibilidad para la libertad⁵³. La posibilidad es la capacidad de «*poder ser o no*» del ente. La posibilidad es extrínseca si se refiere a la recepción de una causalidad agente o final. La posibilidad extrínseca supone una posibilidad intrínseca que consiste en la capacidad interna de causar material o formalmente.

⁵³ Cfr., **CORETH, Emerich**, *Metafísica: una fundamentación...*, 327.

La posibilidad posibilita la libertad, y el ser es el fundamento de la posibilidad, es decir, el poder ser del ente se funda en el ser. Si el ser es acción, entonces es posible el ente. Si el ser solamente es un concepto, sólo los conceptos son posibles. Si el ser es nada, nada es posible. El ser el fundamento del ente, pero no subsiste totalmente en sí, su fundamento absoluto sólo podría ser un Ser absoluto. En caso de que Dios exista, sólo él sería el último y definitivo fundamento del ser del ente.

5.5.4 El ser absoluto como fundamento último de la posibilidad

El ente no puede fundamentar la explicación de su propia existencia en las posibilidades intrínsecas de su propia esencia. Se abre imperiosamente a una explicación metafísica que busca un fundamento en el ser. Sin embargo, el ser no puede ser la última respuesta decapitada y acallada en sí misma, porque la acción de ser está tan necesitada de los entes para desplegar todas sus posibilidades, así como los entes están tan necesitados del ser. Es decir, el ser no subsiste totalmente en sí mismo. La existencia de un Ser absolutamente necesario y totalmente auto/subsistente sería el fundamento definitivo del ser del ente y de todas sus posibilidades intrínsecas.

5.5.5 Libertad infinita

Si Dios existe, entonces las posibilidades del ser han sido desplegadas por la acción espiritual de un querer y un saber que son infinitos y todopoderosos. El saber y querer infinitos del Ser absoluto de Dios implican la existencia de una libertad infinita. La noción de libertad atribuida a Dios es de carácter analógico porque el libre arbitrio, la autodeterminación y la capacidad para darle sentido a la propia acción no se le pueden aplicar a Dios unívoca ni equívocamente. Dios no obedece normas válidas independientes de Dios, ni crea esas normas según su capricho o como deliberación sobre varias opciones; Él *es* esas normas.

Dios no se enfrenta nunca a posibilidades alternativas y decide luego libremente cuál de ellas debe escoger. **Él es lo que Él piensa, hace, decide y ordena.** En cierta manera, la libertad y la necesidad pierden su significado ordinario cuando se aplican a Él, porque está por encima de la oposición libre/necesario. Cuando se dice que «**Dios no puede**» abolir la leyes de la lógica o de la física, *el lenguaje tiene un significado distinto* al que se aplica a otras realidades. Lejos de referirse a la incapacidad contingente para realizar una acción, **la expresión significa la plenitud del ser en Dios**⁵⁴.

⁵⁴ Cfr., **KOLAKOWSKI, Leszek**, *Si Dios no existe: sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Rei, México 1993) 26-32.

Cuando el cristianismo afirma que Dios ha creado libremente todo *ex nihilo*, intenta decir que la creación en sentido estricto no supone ni siquiera la existencia previa de ciertas posibilidades. En este sentido, Dios crearía incluso las posibilidades del ser del ente.

VI. EL SER EN LA REALIZACIÓN DEL MUNDO

A partir de la pregunta acerca de la pregunta se ha considerado la constitución del ente finito compuesto de ser, esencia y acción. Posteriormente se afirmó que el preguntar es una acción propia del espíritu finito. Y finalmente se explicaron las propiedades trascendentales del ser. Ahora hay que atender al universo en el cual nos encontramos. El ser humano es un ente finito y espiritual en el mundo. Desde y dentro de este horizonte puede preguntar acerca de todo lo existente. El ser humano no es puro espíritu, sino espíritu encarnado mundanalmente y existiendo en un universo material {=lo otro} y en un universo personal {=el otro}. ¿Cuál es la estructura ontológica y metafísica de este universo dual?

6.1 El universo material: el ser del mundo

6.1.1 Pregunta y percepción de lo otro

Aunque podemos preguntar acerca de todo, ordinariamente sólo preguntamos por las realidades más cercanas. Las preguntas acerca de lo inmediato son posibles porque sabemos algo atemáticamente acerca de lo preguntado, y porque no sabemos todo exhaustivamente acerca de los que nos rodea. El universo material acerca del cual interrogamos es lo otro para el ser humano. Al preguntar por lo otro ya se sabe atemáticamente algo porque ha sido percibido como otro distinto al yo que realiza la pregunta. Conozco algo sobre lo otro y conozco que soy yo quien conozco. A esta actividad se le llama reflexión o *reditio*. El conocimiento de lo otro precede cronológicamente al conocimiento de sí mismo. Sólo cuando se reflexiona comienzan a ser gnoseológicamente congénères.

6.1.2 Receptividad y materialidad

El primer contacto gnoseológico entre el ser humano y el mundo es perceptivo, sensible o receptivo. El ser humano percibe de modo inmediato las propiedades materiales y cuantitativas del universo. Esto es completamente normal porque el ser humano es espíritu finito encarnado materialmente en el mundo. Los entes materiales son los más

accesibles a nuestro conocimiento, que parte de lo sensible. La percepción sensible es receptiva, por eso el objeto determina al sujeto sentiente. Los entes materiales son en sí y fuera de sí, no para sí, es decir, no son conscientes. El principio explicativo de este tipo de entes tiene que ser material. También el sujeto cognoscente, en cuanto ente en sí, es material. La sensibilidad receptiva vincula el espíritu humano con la materialidad del mundo. El mundo es el horizonte material de los entes y de la inteligencia sentiente del ser humano.

6.1.3 Materialidad como principio

¿Qué es la materialidad desde el punto de vista filosófico? Considerada como principio explicativo la tradición aristotélico escolástica le denominó simplemente «materia» o «materia prima»⁵⁵. Desde esta perspectiva, todo ente cósmico es material. La «materia» es el principio de *total indeterminación, pura posibilidad* o «*negatividad pura*» en cuanto que todavía no es un ente determinado. Desde el punto de vista filosófico, la materia no es el conjunto de los elementos químicos de la tabla periódica, ni es un ente, sino un principio intrínseco del ente material. Para evitar una reducción cosificante o meramente física de la «materia», le llamaremos principio de «materialidad». Si se intenta diferenciar la materia y el espíritu, por oposición la materia es «*ser en sí y fuera de sí*», en cambio, el espíritu es «*ser en sí y para sí*».

6.1.4 Materia y forma: *ύλη καὶ μορφή*

La materialidad es el principio del ente que es «*ser en sí y fuera de sí*», abierto a cualquier determinación. Su total indeterminación supone que su esencia todavía no está definida, es pura posibilidad. El principio de materialidad es la «*indeterminación de las posibilidades*» de la esencia del ente, o la «*indeterminada posibilidad*» de ser del ente. Para que las posibilidades de la esencia del ente sean determinadas se necesita un co/principio determinante o determinativo. A este co/principio se le llama «forma» o «formalidad».

Gracias a la forma las posibilidades indeterminadas de la esencia del ente llegan a ser actualmente realizadas. La forma determina las posibilidades de la esencia del ente. La

⁵⁵ La «materia» y la «forma» son los dos co/principios intrínsecos del ente material. Aunque la «privación» es el tercer principio, actúa como materia. La materia es un principio filosófico de pura indeterminación que actúa como potencia, por eso también se le llamó «materia prima». En cambio, la forma es el principio de determinación que funciona como acto. La materia segunda o «materia *quattitate signata*» es el principio de individuación. La llamada «materia prima» es un co/principio metafísico, no algo ya existente independientemente de la forma específica. Por ello sería preferible denominarla «*materialidad pura*».

materia y la forma conjuntamente integran la esencia⁵⁶ especificada de cada ente material y de cada substancia material. El hilemorfismo es la doctrina filosófica que acepta la materia y la forma como los co/principios explicativos de la esencia del ser del ente material.

6.1.5 La determinación particular de lo material

La forma determina las posibilidades indeterminadas de la materia de cada ente. Una vez determinada la esencia quedan por precisar ulteriormente otras determinaciones específicas, por ejemplo, color, peso, posición, tamaño, etc. Estas nuevas determinaciones⁵⁷ hacen que cada ente se convierta en un individuo único y distinto a todos los demás. Esto es posible gracias a un «*principio de individuación*» denominado «***materia quantitate signata***»⁵⁸. Gracias a este principio el ente material queda determinado en particular como un individuo único y distinto.

6.1.6 Vida orgánica

El hombre es espíritu finito en la materialidad del mundo. Comparte con muchos otros entes la vida. Ésta consiste desde el punto de vista filosófico en una actividad inmanente, con auto/dinamismo y espontaneidad. Hay dos tipos de vida: la orgánica y la

⁵⁶ “Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam” [=Entonces, es evidente que la esencia incluye la materia y la forma]. Cfr., **AQUINO, Tomás de**, *De ente et essentia* [trad. cast. de **SEPICH, Juan R.**, *El ente y la esencia* (Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1940) 48-49].

⁵⁷ Los aristotélico/escolásticos les llamaron categorías, predicamentos (*praedicamenta*) o géneros supremos (*suprema genera*) de predicación. En total son diez y se dividen en substancia y accidentes. A continuación se enuncian: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y posesión (*substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus*). Las dos últimas también pueden traducirse como «situación y estado». Aristóteles les llamó originariamente así: οὐσία, πόσον, ποιόν, πρός τι, ποιεῖν, πάσχειν, ποῦ, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν. **ARISTÓTELES**, *Categorías*, cap. IV, 1b, 22-23 [*Kατηγορίαι* (Firmin Didot, París) I, 2]. Los nombres de los accidentes aristotélicos también se pueden traducir así: substancia, cuánto, cuál, qué relación, hacer, padecer, dónde, cuándo, situar y tener. Desde un punto de vista metafísico y cosmológico, la cantidad es el accidente principal porque gracias a ello los demás accidentes determinan la substancia material del ente. Aunque desde un enfoque antropológico y ético, lo sería el accidente de relación. La substancia y la esencia son co/principios que se corresponden porque así como la esencia incluye a la materia y la forma, también la substancia es el ente material actualmente existente gracias a la materia determinada por la forma. Los accidentes determinan esta substancia individualizándola, es decir, haciéndola única y distinta respecto a otros entes que la comparten.

⁵⁸ Literalmente es la «materia signada por la cantidad». Es decir, la cantidad determina a la materia gracias a los otros accidentes que adjetivan al ente. La escuela «escotista» le llamaba «*haecceitas*», es decir, «hecceidad o estoidad». Los suarecanos distinguían entre individuación absoluta (esencia concreta o esencia existente) e individuación relativa (esencia abstracta). Por la primera el ente es único e irrepetible, mientras que por la segunda comparte la misma esencia con una colectividad. Dejando a un lado las discusiones puramente académicas es necesario afirmar que ni la acción de ser ni la esencia del ente pueden justificar la pluralidad y la diversidad de los entes particulares.

espiritual. La vida orgánica o no espiritual admite dos grados: la vida vegetativa y la vida sensitiva. La vida espiritual puede desplegarse en: vida auto/consciente, incorpórea creada y la vida eterna propia del Espíritu infinito. La noción antropológico-ética de «vida» se describe como ***la oportunidad interactiva para intercambiar acciones comunicativas***, con ***todos*** los interlocutores válidos, especialmente con los afectados y las víctimas, y con ***todo*** aquello que la posibilita.

6.1.7 Corporeidad y sensibilidad

Dado que el hombre es espíritu finito en la materialidad del mundo ¿cómo se auto/realiza en la materialidad y por medio de la sensibilidad? La materialidad propia del espíritu humano finito es la corporeidad. En el ser humano se pueden distinguir tres dimensiones o perspectivas: corporeidad, animación y espiritualidad, o bien, cuerpo, alma y espíritu. Cada una de estas dimensiones es un tipo de relaciones de la persona humana. Así pues, el cuerpo o corporeidad consiste en las relaciones de exterioridad como ser en el mundo (*in der Welt Sein*), con los otros y con lo otro (*mit Sein*).

El alma o animación indica las relaciones de interioridad e intimidad de la persona consigo mismo (*selbst Sein*). En cambio, el espíritu o espiritualidad especifica las relaciones de trascendencia con el totalmente Otro⁵⁹. La corporalidad, además de las relaciones interpersonales e intersubjetivas, posibilita las relaciones gnoseológicas a partir de la sensibilidad. En el proceso del saber humano intervienen las tres estructuras antropológicas: la sensación inteligente o inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante. Gracias a ello, el espíritu humano se auto/realiza gracias al querer y al saber.

6.1.8 Conocimiento espiritual o abstractivo en el mundo

La sensación inteligente o inteligencia sentiente se despliega en tres modos de intelección, a saber: la aprehensión primordial, el logos y la razón. Gracias a estos tres modos la inteligencia humana alcanza una verdad sentida, una verdad afirmada y una verdad razonada. La unidad antropológica de la intelección posibilita un conocimiento espiritual o abstractivo propio del ser humano en el mundo. El mundo material es perceptible y cognoscible de un modo bipolar: sensible e inteligible, material y espiritual, singular y universal.

⁵⁹ Estas interpretaciones traducirían la terminología judeo/cristiana de los términos hebreos basar, nefesh, ruah, y los griegos σόμα/σάρξ, ψυχή, πνεῦμα.

6.2. El universo personal: el ser humano

Cuando un ente del universo material, que es «ser en sí» y «fuera de sí», toma conciencia se convierte en «ser en sí y para sí», comienza a ser sujeto. El ser humano es sujeto y, además, persona por la *competencia comunicativa* que le es propia. En el caso humano, el universo material deviene universo personal. Según Gaarder, en el ser humano, el universo ha tomado conciencia de sí mismo deviniendo ojo y conciencia del universo.

6.2.1 Yo y tú: el sí mismo y el otro

El ser humano es espíritu finito en la materialidad del mundo. La encarnación humana en el mundo es connatural a tal punto que el ser humano se vale del universo material para auto/realizarse espiritualmente por medio del saber y del querer. El universo material de los entes es «lo otro» y el objeto para el sujeto humano. No obstante, también salen a nuestro encuentro los demás sujetos que comparten nuestra humanidad. Este encuentro inter/subjetivo es privilegiado. Por ello, la auto/realización del yo, mediante el saber y el querer, se plenifica gracias al encuentro con «el otro» y «con los otros», en cuanto personas. El lenguaje es el vehículo eminente para que este encuentro sea humanizador. El lenguaje es la herramienta indispensable para todo diálogo preguntante y para toda pregunta dialogante. El yo y el tú dialogantes pueden constituir un nosotros, admitiendo a otros interlocutores válidos para formar una comunidad ilimitada de comunicación y una comunidad de comunicación ilimitada.

La soledad total del yo significaría la muerte de su personería y de sus relaciones intersubjetivas. El encuentro interpersonal es la forma más humanizante de conocer y de querer. El tú sabido y querido es lo que más humaniza al yo. Por ello, el tú es lo que más auto/realiza y hetero/realiza al yo. El ser humano se humaniza co/existiendo, co/naciendo, conociendo, queriendo, con/viviendo y co/actuando, en breve, si y sólo si ama. Sólo si se personaliza. La noción de persona incluye los siguientes cuatro aspectos: intimidad espiritual, singularidad única, autonomía individual y capacidad de relaciones auto y hetero/realizantes.

Las nociones de Boecio, de Ricardo de San Víctor y de Tomás de Aquino son insuficientes⁶⁰. Teniendo en cuenta los cuatro aspectos ya mencionados, gracias a los aportes de la filosofía personalista se pueden desplegar los siguientes cuatro rasgos de la noción de persona según Paul Ricoeur: a) persona es quien puede ser responsable desde el punto de vista ético; b) persona es quien puede ser narrador o personaje desde el punto de vista de la teoría de la narración; c) persona es quien puede ser agente o paciente, es decir,

⁶⁰ Boecio ‘definió’ la persona como «*rationalis naturae individua substantia*», es decir, «una substancia individual de naturaleza racional». Ricardo de San Víctor le atribuía a Dios la noción de persona como «*existentia incomunicabilis*». Tomás consideró a la persona como «*distinctum subsistens in natura*» sea humana o divina. **AQUINO, Tomás de**, *Quaestiones disputatae: de potentia*, q. 9, a. 4. [(Societatis a Sancto Paulo, París 1983) I, 426].

verdugo o víctima desde el punto de vista de la teoría de la acción; d) persona es quien puede ser hablante o interlocutor desde el punto de vista de la teoría del lenguaje.

Carlos Díaz, especificando el tipo de relaciones auto y hetero/realizantes, considera que una persona es capaz de reconocer invocativamente su propia menesterosidad, estableciendo relaciones genitivas de pertenencia, dativas de autodonación, ablativas de autoentrega incondicionada en cualquier tiempo y en todo lugar. Y concluye: *amor, ergo sum*. “Quien nos ama nos reconoce como personas, seamos quien seamos y estemos como estemos. El amor dignifica y rescata del olvido y de la muerte. Da más fuerza sentirse amado que creerse fuerte. Así de sencillo, así de misterioso, pero así de verdadero”⁶¹.

6.2.2 Libertad y comportamiento personal

Las relaciones auténticas de la persona suponen libertad en la acción, un sí libre ante el tú del otro y de cada uno de nosotros. La presencia del tú incita a una toma de posición libre: un no o un sí motivado por el amor. El sí co/afirma al tú y al yo en su querer y saber mutuos que les lleva a compartir comportamientos y acciones juntos, ante todo vivir.

6.2.3 Necesidad de una relación personal

La relación personal con el otro es la condición de posibilidad para la auto/realización del yo, es decir, la hetero/realización es condición sin la cual no existe ninguna auto/realización. Por tanto, la relación personal con el otro es una necesidad a priori del propio yo que busca humanizarse. La comprensión metafísica del hombre ayuda a comprender el sentido global de las relaciones inter/personales.

Por ello, es preciso que estas relaciones permanezcan abiertas al horizonte del ser y a un encuentro plenificante con el ser absoluto de un Dios personal. Al menos el hombre intentará hacer el esfuerzo de no cerrarse a la posibilidad de que un Tú absoluto le salga al encuentro mediáticamente a través de los entes, especialmente gracias al tú amado. Desde esta perspectiva, el tú amado es la presencia icónica perceptible de Dios en el mundo, aunque Dios nunca se deje absorber por el otro, contra toda reducción antropomorfista. Esto significa, entonces, que Dios y el ser se develan en el mundo a través del otro tú. Y sin embargo, permanecen enigmáticamente ocultos.

⁶¹ DÍAZ HERNÁNDEZ, Carlos, La virtud de la justicia, en *Communio: Revista Católica Internacional*, [XXIII/1/2001] (Encuentro, Madrid 2001) 26.

6.2.4 Moralidad

Los tres ámbitos fundamentales en los que se desarrolla la persona son: el ámbito moral, el social y el histórico. En este contexto sólo interesa enfocarlos desde el punto de vista metafísico en estos tres últimos incisos.

Las relaciones personales auto y hetero/realizantes que son libres son acciones morales. Los valores morales se refieren a la totalidad de la persona y animan toda acción moral humana. Cuando una persona se propone un fin moral se compromete con un deber inscrito en su propia conciencia. La persona es el valor originario al que están referidos los demás valores morales. Y la meta de la educación moral es la humanización de la autonomía del individuo. La moralidad supone un fundamento metafísico porque los valores están referidos a la persona que está abierta al sentido del ser, y éste se devela en el rostro del otro que me interpela solicitando mi respuesta moral.

6.2.5 Sociabilidad

Las relaciones entre el yo y el tú se abren a un nosotros social, es decir, a una comunidad ilimitada de comunicación y acción solidaria. En esta relaciones, por un lado, la prosa de la justicia da contenido a la poética del amor por medio de las instituciones del derecho. Por el otro, la poética del amor da sentido a la prosa de la justicia inspirando las motivaciones de cada acción solidaria. La sociedad, articulada por el derecho y la justicia, es la dimensión externa de una comunidad. La comunidad, vinculada por el amor, es la dimensión interna de una sociedad. Los individuos autónomos forman la sociedad. Las personas integran la comunidad. Cuando el interés del grupo prevalece por encima de los miembros ese grupo funciona como sociedad de individuos. Cuando el valor de los miembros prevalece sobre los intereses del grupo, éste es una comunidad de personas. La sociedad y la comunidad son los contextos para que el individuo y la persona vivan metafísicamente. Sobre todo, en estos tiempos en los que, por desgracia, la mayoría ha dejado de vivir en la metafísica, y otros viven de la metafísica.

6.2.6 Historicidad

El individuo personal vive comunitariamente en la sociedad desplegando el proceso de la historia. El ser humano por ser espíritu finito en el mundo es socio/histórico y meta/histórico. La historicidad humana tiene tres rasgos: encarnación, temporalidad e inter/subjetividad. Schelling había precisado esta dialéctica entre la inmanencia y la trascendencia humanas considerando que el espíritu es la naturaleza invisible, y la naturaleza es el espíritu visible. La historia es una textura de inmanencia y trascendencia, de necesidad y libertad. La historia es el continuo proceso humano en el que acaece la develación del ser. El ser se manifiesta, se da y se dice en la historia. A cada generación le corresponde re/interpretar su sentido.

6.2.7 La trascendencia de la persona

El ser humano se auto y hetero/realiza con el tú dejando abierto su saber y su querer ante el horizonte del ser como ámbito de sentido. Esta apertura posibilita una decisión epistemológica respecto a la cuestión filosófica de Dios. La trascendencia del ser deja abierta la posibilidad de un sí o de un no. Cada uno debe tomar personalmente esa decisión epistemológica. En ambos casos, la persona se sitúa ante su propia trascendencia, sea metafísica o teológica. Gracias a ello, los ámbitos moral, social e histórico adquieran su sentido definitivo. Quien dice sí, deja que el torrente de la metafísica desemboque en el océano de la trascendencia. Deja ser al ser y deja ser a Dios, así como el ser y Dios le dejan ser a él. Quien dice no, decapita la metafísica y acalla el sentido del ser en sí mismo. Deja ser al ser pero no deja ser a Dios. No obstante la negativa, el ser y Dios le dejan ser a él. Esta última opción no implica necesariamente la pérdida del sentido de la propia vida ni la renuncia al sentido trascendente de la persona. Muestra de ello son dos grandes pensadores de nuestro tiempo: Paolo Flores d'Arcais y Fernando Savater.

El primero escribe: «Aunque los egipcios sabían acerca de las causas de la muerte mucho menos de lo que nosotros sabemos, al menos conocían el sentido de sus vidas. Sin embargo, “ésta es precisamente nuestra irrenunciable superioridad sobre ellos: que **no conocemos el sentido de nuestra vida**. Y que no podemos saberlo. Que **debemos inventarlo**, si somos capaces de hacerlo”⁶²».

Por su parte, Fernando Savater escribe: «No es absurdo que la vida en su conjunto no tenga sentido. La pregunta por el sentido carece de sentido. Lo realmente absurdo no es que la vida carezca de sentido, sino empeñarse en que deba tenerlo. Mi propuesta alternativa es la siguiente: El hombre cuerdo no se conduce éticamente a fin de conseguir algún premio o retribución eterna, porque le basta saberse más razonablemente humano y libre. En pocas palabras, no vive para la muerte o para la eternidad sino para vivir plenamente en la brevedad del tiempo. La certeza de la muerte no aniquila la certeza de estar vivo ahora. Todos hemos derrotado ya a la muerte. ¿Cómo? Naciendo. “No habrá muerte eterna para nosotros, puesto que *ya* estamos vivos”⁶³ y aún vivimos. La muerte podrá algún día impedir que sigamos viviendo, pero nunca que ahora estemos vivos ni que hayamos vivido. El mundo y la vida no tiene ningún sentido propio. El sentido es algo que los humanos damos a la vida y al mundo. ¿La prueba? Que resiste todos los sentidos, por diversos que sean. La filosofía ni salva ni resucita a nadie, sólo pretende llevar hasta donde sea posible la aventura de vivir humanamente ahora». Según Savater este ateísmo de los nuevos tiempos transmodernos sostiene que la finitud de la existencia no es una carencia a compensar, sino una condición a explorar y a reivindicar teóricamente ante las personas religiosas intolerantes que podrían ser acusadas de antiateístas.

⁶² **FLORES D'ARCAIS, Paolo**, *Etica senza fede* (Giulio Einaudi, Torino 1992) [trad. cast. de **JORDÁ, Joaquín**, *El desafío oscurantista: ética y fe en la doctrina papal* (Anagrama, Barcelona 1994) 227]. El subrayado y las negritas son mías.

⁶³ **SAVATER, Fernando**, *Las preguntas de la vida* (Ariel, Barcelona 1999) 279.

En breve: Quien opte epistemológicamente por un no a Dios, pone punto final a la sistematización metódica de la metafísica al final de este enunciado. En cambio, quien opte epistemológica por un sí a Dios, barrunta algunos indicios de su existencia en el siguiente capítulo. Antes de bifurcarse los caminos de ambas posturas deben justificar la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Es demostrable y refutable la existencia de Dios?

VII. EL SER EN LA REALIZACIÓN ORIGINARIA

La cuestión de Dios ha ido apareciendo a lo largo del desarrollo metódico y sistemático de la metafísica. La anticipación atemática del ser absoluto también debe ser explicitada por la metafísica a partir de los entes finitos. La teología filosófica necesita un punto de partida óntico y una mediación ontológica y metafísica. Gracias a ello, la teología filosófica es también una teología metafísica. En este sentido la acción de ser de Dios es la realización originaria del ser. Sin embargo Dios no es el ser, ni el ser es Dios. El ser es creado, no subsiste totalmente en sí mismo, ni es personal. En cambio, Dios es creador, netamente «*actus in seipso subsistens*», y de carácter personal.

7.1 Existencia de Dios

7.1.1 La necesidad y la contingencia de ser: plenitud y menesterosidad

El *principio de identidad*, explicado en el tercer capítulo (en el inciso 3.3.1), se enuncia así: «el ser es necesariamente él mismo». En cambio, la formulación del *principio de no contradicción* se propuso así: «el ser no puede no ser». Gracias al primer principio, ser es necesariamente ser, aunque el ser no sea necesario por autonomía. Entonces, ¿por qué existe algo y no más bien nada? Si la necesidad condicionada de la acción de ser permanece abierta a una necesidad incondicionada es posible entonces formularse la siguiente pregunta: ¿Existe un ser absolutamente necesario e incondicionado? Esta apertura está implícita y atemática en la necesidad condicionada de la acción de ser. Esta paradójica necesidad condicionada patentiza la plenitud y la menesterosidad del ser, su necesidad y contingencia. En otras palabras, la necesidad *de ser* y la necesidad *del ser*, porque ser es necesario «condicionadamente», y, por tanto, el ser está necesitado: «de los entes para ser, y de una explicación». ¿Por qué el ser necesita de los entes? ¿Por qué el ser está tan necesitado de una explicación?

La metafísica invita inexorablemente a plantearnos explícitamente la cuestión de Dios. Si existe alguna necesidad incondicionada que explique la necesidad condicionada del ser,

entonces esa necesidad incondicionada podría ser Dios. Solamente el ser absoluto puede ser el horizonte de validez incondicionada de la acción de ser. Dado que se puede preguntar por todo, también se puede preguntar por lo incondicionado. La pregunta por lo incondicionado exige una respuesta relacionada con lo incondicionado. Lo incondicionado es preguntable, interrogable y cuestionable. El saber y el querer no se agotan en el ser, pueden barruntar acerca del ser absoluto e infinito. Si se puede preguntar por Dios, es porque se sabe algo acerca del ser absoluto, al menos se sabe que es preguntable y cuestionable; sin embargo, no se sabe todo, por eso sigue siendo interrogable. Evadir la cuestión de Dios, implica no ser consecuente con el más radical punto de partida de la metafísica: la pregunta por la pregunta. Si todo es preguntable y todo es cuestionable, también lo es Dios.

7.1.2 La causa del mundo

Según el principio de causalidad «*todo efecto tiene necesariamente una causa*». Ni el ente ni el ser son la causa originaria de todo. No son absolutamente necesarios y, por lo tanto, son contingentes, eventuales y circunstanciales. La contingencia implica estos tres rasgos: flujo del devenir ($\pi\alpha\gamma\tau\alpha\ p\epsilon\iota$), temporalidad (*durée, Sein und Zeit*) y finitud⁶⁴. Si el ente es declaradamente contingente, y si el ser no es absolutamente necesario, entonces requieren una causa originaria que los explique.

Toda causa contingente ofrece una explicación circunstancial. La serie potencialmente infinita de causas no logra explicar el porqué definitivo del ente y del ser. Es preciso que exista una causa originaria o «*prima causa*» que no sea a su vez causada, ni contingente y finita. Este requisito lo cumple únicamente un ser absoluto que origine la serie de «causas segundas» contingentes, y, por ello, no está incluido como una causa más en el mismo plano, sea en línea recta o circular. Sólo una causa originaria y absolutamente necesaria puede ser la «*causa primera*» del ser en cuanto ser.

7.1.3 La meta del espíritu humano

El «*principio de finalidad*» ha sido formulado en los siguientes términos: «siempre que un ente obra, obra por razón de un fin» (*omne agens agit propter finem*). Si este fin no

⁶⁴ Richard Rorty y Paolo Flores d'Arcais son dos filósofos han ayudado al ser humano a reconciliarse con la contingencia y con la finitud, sobre todo con sus libros: **RORTY, Richard**, *Contingency, irony and solidarity* (Cambridge University Press, New York) [trad. cast. de **SINNOT, Alfredo Eduardo**, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Paidós, Barcelona 1996); id., *Objetividad, relativismo y verdad* (Paidós, Barcelona 1996); **FLORES D'ARCAIS, Paolo**, *Etica senza fede* (Giulio Einaudi, Torino 1992) [trad. cast. de **JORDÁ, Joaquín**, *El desafío oscurantista: ética y fe en la doctrina papal* (Anagrama, Barcelona 1994)].

existe, hay que inventarlo. Pero si existe hay que justificarlo filosóficamente. Este fin realmente existente o inventado, ayuda a darle sentido al horizonte de lo existente o, al menos, a la propia existencia y a la propia acción. Buscamos el sentido porque no queremos que todo desemboque en el vacío de la nada. Por lo menos ha de ser posible preguntarnos por esta meta de nuestro espíritu.

Algunos consideran que la finalidad de su existencia es «vivir plenamente en la brevedad del tiempo». Esta propuesta, y sobre todo las personas que la sostienen, son respetables por su modestia y honestidad intelectual. Otros, en cambio, orientan el sentido de su existencia, de su acción y de todo lo existente hacia un ser absoluto e infinito considerado como Dios. Consideran que la existencia de Dios no sólo es posible, sino actualmente real. Dios es para ellos la meta última e incondicionada de su espíritu humano. También esta propuesta y las personas que la sostienen son respetables por su intrepidez y esfuerzo intelectual. Gracias a su aporte se puede elaborar un **«argumento trascendental de la existencia de Dios»⁶⁵**.

Brevemente, este argumento consiste en lo siguiente: Todo es preguntable, cuestionable e interrogable. También Dios. Por lo tanto, la cuestión de Dios puede ser planteada por el ser humano. Para que la pregunta acerca de la existencia de Dios pueda ser planteada al menos se debe saber que Dios es preguntable. Entonces se sabe algo acerca de Dios pero se quiere saber más, y para eso es necesario seguir preguntando, incluso acerca de su existencia. Dado que la cuestión acerca de Dios puede ser planteada por el ser humano, es posible buscar argumentos acerca de la existencia o no existencia de Dios.

Este argumento sólo muestra que la cuestión de Dios es posible. No muestra su existencia ni su no existencia. El aporte consiste en dejar el camino despejado para buscar ulteriores argumentos⁶⁶ que estén al alcance del ser humano y que reflexionen acerca de la existencia o no existencia de Dios.

⁶⁵ Así lo nombran Joseph Maréchal y Emerich Coreth.

⁶⁶ Por ejemplo las cinco vías tomasianas, cuyos puntos de partida son los siguientes: 1) el movimiento metafísicamente considerado como paso de la potencia al acto, 2) la serie de causas eficientes subordinadas que concurren en la producción de un efecto, 3) la limitación en la duración en los entes, 4) la graduación *–magis et minus–* de las perfecciones trascendentales que vemos, 5) los entes finitos desprovistos de inteligencia, que actúan hacia un fin. Otros puntos de partida posibles son los siguientes: la verdad y la bondad del ente (K. Rahner), la incondicionalidad autónoma de la deber moral (I. Kant), la trascendencia de la sociedad e historia humanas (J. Maritain), la experiencia religiosa personal y de la mayoría de la humanidad (C. Díaz, R. Panikkar), la exigencia de que lo posible llegue a ser real (E. Coreth), relación entre lo condicionado y lo incondicionado (E. Coreth), la necesidad de Dios para la coherencia racional de la ética discursiva (A. Cortina), la coherencia entre el sí a Dios y el sí a la realidad (Hans Küng), ambigüedad de la presencia de Dios en el mundo porque Dios no quiso crear una evidencia empírica para que su existencia fuera irrefutable (L. Kolakowski), la cuádruple diferencia (H.U. von Balthasar), «*Amor, ergo sum*» y existe Alguien que me ama (C. Díaz), la pericia de Dios para esconderse (J. Gaarder), el atractivo femenino (A. Tarello), la relación con la persona amada (R. García Glez.), la opción epistemológica (R. García Glez.). La base de la mayoría de estas pruebas es la exigencia de una condición a priori de posibilidad universal y necesaria para que algo exista y no más bien nada.

En conclusión: El principio de identidad exige un ser necesario incondicionado. El principio de causalidad remite a una causa primera. Y el principio de finalidad orienta todo hacia una meta definitiva de todo lo existente. Estas tres conclusiones sirven de base a la mayoría de las pruebas de la existencia de Dios, y se complementan con la condición a priori de posibilidad universal y necesaria para que algo exista y no más bien nada⁶⁷.

7.2 Esencia de Dios

7.2.1 Conocimiento analógico de Dios

¿Es posible un conocimiento positivo y conceptual del contenido esencial del ser de Dios? ¿Qué lenguaje es válido para hablar de Dios? ¿Tiene sentido hablar de Dios? Es posible una respuesta a esta pregunta con la ayuda de la «filosofía del conocimiento acerca de Dios» y la «filosofía del lenguaje teológico». El principio fundamental que ayuda elaborar una respuesta correcta es la «*analogía*» ya explicado anteriormente (en el inciso 4.3).

Los entes son el punto de partida para intentar decir algo sobre Dios. Sin embargo, el lenguaje cifrado de los entes es ambiguo. Si no se quiere errar, entonces hay que interpretar los indicios analógicamente, evitando la obsesión de un lenguaje unívoco y las aventuras equívocas de la total diferencia. La relación gnoseológica y lingüística entre el ente y el ser absoluto es analógica. Por un lado, la analogía de proporcionalidad acentúa la diferencia mayor en el punto límite de similitud entre ambos. Por el otro, la analogía de atribución confirma la dependencia existencial del ente respecto al ser absoluto, y la dependencia gnoseológica humana que tiene que partir del ente para hablar acerca del ser absoluto.

El ser no es Dios, ni Dios es el ser. Tampoco es un ente entre los entes. La palabra «ente» y la palabra «ser» no se le pueden aplicar unívocamente a Dios. Y sin embargo, Dios es, es decir, es ser y es existente. Por ello mismo, tampoco se le aplican estos términos en sentido equívoco. Aunque Dios es el totalmente Otro respecto al ente y respecto al ser, también es el totalmente no Otro. Descartemos la posibilidad de alcanzar un concepto preciso, directo y definiente acerca de Dios. El único lenguaje válido para hablar de Dios con sentido es el analógico, con todas sus variantes de tropos literarios: metáfora, oxímoro, icono, símil, sinécdoque, paráfrasis y metonimia⁶⁸. Respetando los límites de este

⁶⁷ Véase la indicación final de la nota anterior.

⁶⁸ La analogía indica alguna semejanza en la que se coincide y las diferencias en las que algo diverge; por ejemplo, todos los entes coinciden en que son, no obstante las diferencias entre todos. La metáfora es expresa literariamente una semejanza, a menudo nueva y sorprendente, entre dos realidades; por ejemplo, un erudito es un hombre o una mujer con una inteligencia de pura sangre que conduce su mente al galope a campo traviesa en persecución de una idea. El oxímoro es el recurso literario para unir dos rasgos contrarios en una sola construcción haciendo que uno y otro queden penetrados mutuamente (*oxys* «agudo, penetrante»; *móros* «romo»); por ejemplo, vivo sin vivir en mí, y tan alta vida espero que muero

tipo de lenguaje, es aceptable decir que **se sabe algo** acerca de Dios, **pero no se sabe todo**. Desde esta perspectiva, parece inapropiado pensar que Dios sea de índole material y corpórea puesto que no lo hemos percibido sensiblemente. Por ello, si Dios existe debe ser de carácter espiritual, y para ser Dios tiene que ser «espíritu absoluto».

7.2.2 El ser absoluto

Aunque Dios trasciende lo finito de una manera infinita, se sabe algo acerca de él, al menos que es preguntable y cuestionable. Gracias al lenguaje analógico se puede decir, si Dios existe es «el ser por sí mismo subsistente» (*ipsum esse subsistens*) y de modo total. Quien afirma la existencia de Dios dice: Dios *es* y no puede no ser, es decir, Dios es completamente en sí (*a se*) y por sí (*per se*). De ahí se deriva su primer atributo esencial: la «aseidad» o «perseidad». Por ello, la esencia de Dios es existir en sí y por sí. En Dios se identifican totalmente la esencia y la existencia, por eso Dios es «simple». Éste es el segundo atributo esencial de Dios. La simplicidad de Dios indica también que Dios es acción pura, sin ninguna potencialidad que necesite ser actualizada.

Si Dios no necesita nada porque lo tiene actualmente todo de modo simultáneo, entonces es «inmutable». Es decir, no le afectan las categorías de espacio y tiempo cómicos. Por ello, es completamente «trascendente» a los entes, no es un ente entre otros. Su trascendencia no excluye necesariamente una actividad inmanente y providente. Gracias a lo anterior, también se le puede decir que Dios es esencialmente «eterno»⁶⁹ y actualmente «infinito». El significado de cada uno de estos atributos debe interpretarse de modo analógico y dentro de los límites del lenguaje *apofático* y *katafático* acerca de Dios.

porque no muero. Icono es un símbolo que apresa a quien lo contempla para indicarle lo que es inefablemente invisible; por ejemplo, las imágenes de Dios son símbolos de lo divino que es inefable. Símil es una comparación literaria que utiliza la noción del «como si»; la diferencia entre la metáfora y el símil consiste en que aquélla descubre una *semejanza implícita*, y éste simplemente presenta la *semejanza explícita ya patente*; por ejemplo, se fue corriendo como si le fueran a entregar una herencia. Sinécdoque es la forma literaria que toma la parte por el todo; por ejemplo, decir que la Iglesia es jerárquica. La paráfrasis se vale de una idea semejante expresada con otras palabras; por ejemplo, las palabras sin acción están vacías, y la acción sin palabras está ciega (paráfrasis de la célebre expresión kantiana). Metonimia es la forma literaria que consiste en designar algo con otro nombre basándose en la relación que existe entre ambos (*metá-ónoma*, cambio de nombre); por ejemplo, los apodos de las personas. Todas estas formas literarias están relacionadas con la analogía y con la metafísica. Dos autores que han incursionado en este tema son Donald Davidson y Paul Ricoeur. Cfr., **DAVIDSON, Donald**, *Inquires into truth and interpretation* (Oxford University Press) [De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje (Gedisa, Barcelona 1995²) 245-262]. Para el segundo autor cfr., **RICOEUR, Paul**, *La metáfore vive* (Du Seuil, París) [La metáfora viva (Europa, Madrid 1980) 348-425]. Paul Ricoeur ha insistido sobre todo en la relación entre lo meta-fórico y lo meta/físico.

⁶⁹ La eternidad fue definida en el medioevo por Boecio como «*interminabilis vitae tota, simul et perfecta possessio*».

7.2.3 El espíritu absoluto

En la simplicidad de Dios se funden ser y actuar. La acción de ser infinita de Dios es originariamente inmanente. Desde la perspectiva filosófica a la actividad inmanente, auto/dinámica y espontánea se le llama vida, por tanto, la vida se le puede atribuir a Dios, y dado que la acción inmanente del ser de Dios es infinita, entonces la vida divina es infinita. Ya se precisó anteriormente que si Dios existe debe ser de carácter espiritual, y para ser Dios tiene que ser «espíritu absoluto». Ahora sólo hace falta agregar que su vida infinita es espiritual. En cuanto espíritu, Dios debe ser inteligente y capaz de actuar voluntariamente. Si es espíritu infinito, entonces es infinitamente inteligente y volitivo. Por tanto, sujeto de un saber infinito y un actuar voluntario infinito. El saber infinito de Dios es auto/conocimiento de su infinitud, y su actuar voluntario una auto/donación querida de todo su ser. El saber y el querer divino deben ser infinitos. Dios es inteligencia subsistente en sí y por sí misma, y voluntad subsistente en sí y por sí misma. El saber de Dios es saberse, y su querer quererse a sí mismo.

A raíz de lo anterior, se puede decir analógicamente que Dios es «persona» infinitamente inteligente y volitiva. O sea, que a Dios se le puede atribuir ilimitadamente la noción de «persona» y de «Tú absoluto»⁷⁰. Y por tanto, Dios es capaz de entrar en relación, consigo mismo, en su interioridad espiritual, y con otros que no sean igual que él mismo. Esta doble relación, de «ser consigo» (*selbst Sein*) y «ser con otros» (*mit Sein*), ayuda a interpretar el carácter personal de Dios como un «sólo» Dios, pero no como un Dios solo, y por ello se puede decir que sólo hay un Dios, pero Dios no está solo, se hace acompañar. Esta apertura de Dios es un acto de su libertad infinita que posibilita la existencia de lo otro y del otro. La presencia del ente finito ha sido posibilitada por la libertad infinita de Dios. Y dado que la nada fue abandonada, el «no-ser» devino ser, y el ente finito fue recibido en el ser. A esto se le puede llamar creación en sentido estricto, no simplemente producción o generación en sentido aristotélico. No hay ningún principio científico o filosófico que justifique la creación con una demostración lógica concluyente prescindiendo de la intervención mediata de Dios. Esto se debe a que la creación es un asunto religioso en el cual la «razón pura/teórica» de la ciencia y la «razón práctica» de la filosofía encuentran sus propios límites. En este asunto la razón sólo se puede permitir a sí misma decir lo siguiente: si se acepta la creación ésta sólo puede ser una acción mediata del querer infinitamente libre de Dios; y si algo fue creado y todavía permanece en el ser ¿cómo se ha conservado aún en el ser? Al respecto es posible aceptar un acompañamiento mediato y providente por parte de Dios.

⁷⁰ La filosofía puede esclarecer la noción de un Dios personal. El Dios de los filósofos no es sólo una primera causa, un motor inmóvil o un principio absoluto impersonal. La filosofía puede hacer una interpretación deísta, atea, panteísta y panenteísta. Y también entre sus posibilidades está el teísmo. Sin embargo, la filosofía es distinta de la religión, por ello, no le corresponde establecer una relación mutua y personal entre el Dios de la fe y el ser humano religioso. Esa es tarea de aquellas religiones que están convencidas de que Dios ha salido libremente al encuentro del ser humano revelándose, salvando o liberando.

7.3 Ser humano y Dios

7.3.1 La relación esencial de cada ente con Dios

Si Dios es el creador de todo, entonces todo ente finito está referido originariamente a Dios. Entre los entes y Dios hay una dependencia causal triple: Dios es el prototipo originario, la primera causa agente y el fin último de todo; es decir, la causa ejemplar, eficiente y final de todos los entes. Esta triple causalidad instaura una relación real entre los entes y Dios a tal punto que es esencial para cada uno, ser *como* Dios, proceder *de* y volver *a* Dios, es decir, «ser de Dios» y «ser para Dios».

7.3.2 La relación espiritual con Dios: hablar a Dios y hablar con Dios, no sólo hablar de Dios

La relación esencial de dependencia se convierte en una relación espiritual con Dios gracias al ser humano, que es espíritu finito. Su auto/realización personal desemboca en una hetero/realización que se abre a la trascendencia personal de Dios. El ser humano es espíritu en el mundo. Su encarnación histórica, personal e inter/subjetiva, y su trascendencia espiritual trascendente le posibilitan este tipo de relación con Dios. Sin embargo, la apertura del hombre a Dios se actualiza libremente o no se realiza. El ser humano decide libremente si se abre a si se cierra a esta relación mediante el conocer y el querer. El querer libre consuma el conocer. La acción moral confirma el querer libre. Y la auto/entrega religiosa corrobora la acción moral.

Por ello, la religión posibilita las relaciones más íntimas con Dios. La esencia de la religión “consiste en una *realización libre* y *personal* del hombre frente a Dios”⁷¹. Esto supone un elemento teórico/intelectivo, práctico/moral, y afectivo/emocional. Es decir, la religión puede responder a las exigencias humanas de auto/realización de las estructuras antropológicas denominadas inteligencia sentiente o sensación inteligente, volición tendente y sentimiento afectante. Y dado que en el amor se conjugan estas tres estructuras, el amor a Dios es la forma suprema de religión. Esta relación inter/personal requiere hablar a Dios y hablar con Dios, no sólo hablar de Dios.

7.3.3 Filosofía y religión

La religión es más que una filosofía. Sin embargo, la religión necesita la filosofía. La religión puede motivar un estilo de filosofar, y éste puede desembocar en una religión. Toda religión necesita de una reflexión filosófica. La esencia de la filosofía no excluye la esencia de la religión. Ambas buscan la auto/realización humana. La filosofía cumple esta tarea planteando correctamente las preguntas acerca del horizonte total de la existencia.

⁷¹ CORETH, Emerich, *Metáfisica: una fundamentación...*, 431.

Por ello, la filosofía alcanza su meta si configura metafísicamente la existencia humana en el horizonte total del ser, y si remite más allá de sí misma, a una relación religiosa con Dios. Por su parte, el contenido religioso creído es fecundado por el ejercicio intelectivo de la filosofía. Al respecto Carlos Díaz escribe: ‘Toda filosofía que no se decapita desemboca en el océano de la trascendencia’; y Balthasar agrega: ‘Sin filosofía, ninguna teología’.

7.3.4 La pregunta formulada a Dios

La pregunta acerca de la pregunta ha sido considerada como el punto de partida de la metafísica. La pregunta por el ser no puede ser decapitada y acallada en sí misma. Esta pregunta sólo es planteada con radicalidad cuando se convierte en pregunta por Dios trascendiendo el horizonte total del ser. Pero Dios sigue siendo inefable, enigmático y desconocido. El mismo lenguaje analógico es incapaz de definir con toda precisión lo que Dios es y lo que Dios no es. No puede haber un saber exhaustivo acerca de Dios. Por ello, la pregunta por Dios sigue en pie. Esta pregunta puede ser respondida por Dios sólo si él mismo nos sale al encuentro.

En estas circunstancias, el ser humano nunca terminaría de formular una respuesta definitiva a la cuestión de Dios. Es decir, que la pregunta por Dios se convertiría en una pregunta a Dios, y Dios es libre de responderla sin que el ser humano tenga porqué exigirla. De esta manera, la metafísica deja abierta la posibilidad religiosa de una revelación que responda a la pregunta humana por Dios y a la pregunta formulada a Dios. Si Dios decide revelarse tiene que respetar las condiciones de posibilidad humanas para una recepción adecuada, especialmente las exigencias intelectivas, volitivas y afectivas. La revelación de Dios debe respetar inclusive los criterios humanos de la sensibilidad como punto de partida para todo conocimiento, de la comprensibilidad y de la aceptación voluntaria y sentimental.

Si Dios se quiere revelar debe hacerse parcialmente perceptible, comprensible, aceptable y atractivo para el ser humano. Por ello, el escenario del mundo, la historia, la existencia humana, el otro, la corporeidad sensible y la palabra pueden ser vehículos privilegiados para la revelación del espíritu infinito y trascendente de Dios. Mientras tanto, el ser humano es libre de abrirse a la expectativa de una posible revelación de Dios que salga al encuentro del hombre en el mundo y en la historia. Y en el caso de que Dios libremente no quisiera revelarse, sino **guardar silencio**, el hombre alcanzaría su auto/realización prestando oído al silencio de Dios⁷².

⁷² Cfr., **RAHNER, Karl**, *Hörer des Wortes* (Kösel Verlag, Munich 1963) [trad. cast. de **LATOR ROS, Alejandro Esteban**, *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión* (Herder, Barcelona 1967) 30].

EPÍTOME

VIII. VALIDACIÓN INTER/SUBJETIVA DE UNA METAFÍSICA PROCEDIMENTAL DESDE UNA POSTURA POST/ILUSTRADA: METAFÍSICA Y TRANSMODERNIDAD

Para concluir este curso hagamos una mirada retrospectiva que condense los lineamientos fundamentales de una metafísica metódica y sistemáticamente fundamentada.

La transmodernidad exige una metafísica fundamentada metódica y sistemáticamente mediante un procedimiento intersubjetivo de argumentación que garantice la validez de las acciones comunicativas de cada uno de los participantes que interactúan como interlocutores válidos dentro de una comunidad ilimitada de comunicación sin fronteras ideológicas. A continuación se ofrecen los lineamientos fundamentales de una metafísica procedural desde una postura post/ilustrada a la altura de la transmodernidad.

1) El **punto de partida metafísico** más radical que no supone acríticamente nada es la pregunta acerca de la pregunta. La pregunta amplía sus horizontes cuando supera la estrechez: a) del ingenuo objetivismo premoderno, b) de la conciencia subjetivista moderna que se encapsuló enquistada y autopoieticamente, c) y del hiperindividualismo narcisista de la postmodernidad emotiva. Por ello, es necesario que la pregunta sea dialogante, y el diálogo preguntante. Esto es posible gracias a un estilo intersubjetivo que anime los procedimientos comunicativos de argumentación entre todos los interlocutores válidos que forman parte de una comunidad ilimitada de comunicación interactiva sin fronteras ideológicas. Gracias a este tipo de procedimientos se puede llegar a un consenso racional acerca de las condiciones de posibilidad universales y necesarias para poder preguntar. Los diversos interlocutores estarían de acuerdo en aceptar que dichas condiciones de posibilidad son: saber algo y no saberlo todo. Es decir, es posible preguntar porque se sabe algo atemáticamente, y porque no se sabe todo exhaustivamente.

Si es posible preguntar, entonces se puede preguntar por todo, y por tanto, todo es cuestionable e interrogable. Para preguntar necesito saber algo, al menos que existe y, por tanto, es cuestionable. Por un lado, la cuestionabilidad se funda en el hecho de saber atemáticamente algo. En cambio, la interrogabilidad se funda en el hecho de no saberlo todo exhaustivamente. La mayoría de las personas se hacen muchas preguntas particulares. Sin embargo, el conjunto de todas las preguntas particulares no es la pregunta explícita acerca del todo. Para abarcarlo de una sola vez es necesario preguntarse explícitamente por el todo más o menos de esta manera: ¿qué es ese todo? Ésta es la pregunta por el horizonte total de todo lo existente y de todo lo preguntable, cuestionable e interrogable. A este

horizonte se le llama el *horizonte total del ser*. Si se puede preguntar por todo, entonces se puede preguntar por cada uno de los existentes en concreto. Por ello, el horizonte total del ser constituye la condición de posibilidad para poder preguntar por cada ente, aunque se llega explícitamente al ser a partir de cada ente.

2) El **método trascendental** de la metafísica implica una doble actividad: reducción y deducción. El aspecto reductivo tematiza las condiciones de posibilidad del saber, del querer y del preguntar. En cambio, el aspecto deductivo consiste en inferir las consecuencias derivadas de las condiciones de posibilidad obtenidas gracias a la reducción. En síntesis, *pregunto porque quiero saber*: pregunto porque ya sé algo y para saber más y mejor acerca de todo, y por ello, también acerca del horizonte total del ser, aunque mi inteligencia finita nunca podrá saber todo exhaustivamente sobre la complejidad del ser. Es decir, mi saber limitado y el horizonte total del ser no se identifican. Mi saber es limitado, soy un ente finito y temporal similar a los otros existentes.

3) **Realización finita y temporal** del ser en el ente. Preguntando me doy cuenta de mi propia finitud. Sé que soy, pero no soy todo ni sé todo. Soy un ente finito y temporal. También lo son los otros. El conjunto de todos los entes está necesitado de una explicación. El ser de los entes está delimitado por su propia esencia, y su esencia por una existencia individual. El ser y la esencia constituyen la substancia de cada ente. La substancia es afectada por los accidentes. La constitución metafísica del ente está integrada por los siguientes principios: *esse et essentia, quidditas et existentia*, ser y acción, acción y pasión, acto y potencia, substancia y accidentes. Los axiomas fundamentales del ser son estos: identidad, no contradicción, tercer excluso, causalidad y finalidad.

4) **Realización espiritual** del ser del ente. Soy un ente finito y temporal, pero también soy consciente de mí mismo y de mi propia finitud. Esto es posible gracias a la auto/reflexión que exige en mí la existencia de una interioridad espiritual. Gracias a ello puedo abrirme inteligente y voluntariamente a la trascendentalidad del ser.

5) La **trascendentalidad** del ser. Mi espíritu se abre a las propiedades trascendentales del ser que se manifiesta como perceptible, bueno, verdadero y uno. Ante mí el ser aparece, se da, se dice y se configura. Siguiendo una vía procedural los diversos interlocutores válidos podrían cuestionar dialógicamente toda la propuesta anterior, y ponerse de acuerdo en lo siguiente: a) todo es preguntable, cuestionable e interrogable, b) se puede preguntar por algo y también por todo, c) ese todo es el horizonte de sentido de cada uno de los existentes, d) al horizonte total que configura el sentido de la constelación de cada uno de los existentes se le puede llamar «ser», e) algo existe, f) es verdad que existe, g) que bueno que exista, h) si podemos configurar la unidad de lo existente, entonces podemos darle sentido, g) el ser humano no puede soportar el sinsentido por largo tiempo, por eso interpreta, busca, inventa, pregunta, dialoga y argumenta, h) la metafísica es una búsqueda inteligente y una interpretación creativa inventada por el ser humano para darle sentido a cada uno de los existentes en el todo.

6) **Realización del ser en el mundo.** El ser se realiza en el mundo gracias al universo material y al universo personal. La esencia de los entes materiales está constituida por materia y forma, o materialidad y formalidad. La materialidad es pura indeterminación que es actualizada por la formalidad. El universo personal es un entramado de relaciones entre el yo y el tú para instaurar un nosotros. Las relaciones inter/personales pueden abrirse al Tú absoluto que es simultáneamente el totalmente Otro y el totalmente no Otro.

7) Si Dios existe él es la **realización originaria y absoluta** del ser. La apertura del espíritu humano a la trascendencia del ser y a una potencial relación personal con el Tú absoluto es un indicio de la posibilidad de que exista un Dios en el cual se realice originaria y absolutamente el ser. La filosofía exige la elaboración explícita y temática de una argumentación sobre la existencia o no existencia de Dios. En cualquier caso, toda argumentación filosófica sobre Dios exige una metafísica del ser que justifique la mediación entre los entes y Dios. Sin embargo, la cuestión de Dios exige una opción epistemológica por un sí o un no. Por ello un creyente es impotente para quebrar la resistencia justificada de un ateo coherente, pero también un ateo es impotente para destruir la tenacidad de un creyente coherente⁷³. En otras palabras, la relación del hombre con Dios debe hacerse con plena libertad personal.

Quien dice no a Dios, puede encontrar su auto/realización y hetero/realización viviendo plenamente en la brevedad del tiempo, y por lo tanto, sentirse suficientemente feliz. A largo plazo, la vida compartida con quien le ama podría ayudarle a reconciliarse no sólo con su propia finitud, sino también eventualmente con todo lo existente, incluso con la posibilidad de la existencia de un Dios que le ama, y que se lo manifiesta a través de quien le ama. En este sentido, el amor humano se puede convertir en una vía privilegiada para optar epistemológicamente por la existencia de Dios. Sin embargo, el ser humano sigue siendo libre aún así para decir no. Quien dice sí a una relación religiosa con Dios posibilita el cumplimiento de la realización de su esencia trascendente dejando que sea fecundada por Dios. Este tipo de seres humanos consuman su pensamiento filosófico en la religión. Este tipo de filosofía se abre a un plus religioso que no aniquila el pensamiento humano. La metafísica se abre a la filosofía de la religión y es fecundada por una relación religiosa con Dios.

La metafísica ayuda a la auto/realización humana, por ello ayuda a plantear una antropología trascendental metafísica. Ayuda también a encontrar el sentido de todos los entes; por ello fundamenta una ontología trascendental metafísica. Y está abierta al ser absoluto de Dios, por ello desemboca en una teología trascendental metafísica. Los tres aspectos están unidos indisolublemente.

Para una cabeza bien constituida que no se ha dejado ensuciar el corazón.

⁷³ Cfr., KOLAKOWSKI, Leszek, *Si Dios no existe...*, 79.

ESQUEMAS PARA UNA SÍNTESIS DE METAFÍSICA

PRÓLOGO

Joseph Maréchal (1878-1944), André Marc (1892-1961), Johannes Baptist Lotz (1903-1992), Karl Rahner (1904-1984), Bernhard Lonergan (1904-1984), Hans Urs von Balthasar Pietzcker (1905-1988), Emerich Coreth (1919) y Erasmo Baustista Lucas (1954).

0. INTRODUCCIÓN

0.1 Para una historia del concepto de metafísica

1) ¿Qué es metafísica? **Pensamiento griego:**

Platón (427-347 a.C.)

Aristóteles (384-322 a.C.): Ἐστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὅν ἡ ὅν καὶ τὰ τούτω ὑπάρχιβτα καθ' αὐτό.

2) **Tomás de Aquino** (1224 ó 1225-1274)

Francisco Suárez (1548-1617)

Francis Bacon (1561-1625)

3) **Christian Wolff** (1679-1754)

4) **Immanuel Kant Reuter** (1724-1804)

5) **Idealismo alemán** posterior a Kant

Johann Gottlieb Ficthe (1762-1814)

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

6) **Siglo XIX.**

Edmund Husserl (1859-1938)

Nicolai Hartmann (1882-1950)

Karl Jaspers (1883-1969)

7) **Martin Heidegger (1889-1976)**

8) Heidegger dejó pendiente la sistematización metódica de la metafísica

0.2 El problema del método de la metafísica

1) ¿Qué método hay que utilizar para fundamentar y sistematizar la metafísica?

El método más exigente que puede ser empleado en la metafísica consiste en **preguntar por absolutamente todo.**

2) Otros métodos posibles para la metafísica

3) El conocimiento mediato de la metafísica supone un conocimiento inmediato

4) El método trascendental de la metafísica

5) Punto de partida metodológico.

¿Por dónde hay que empezar? Esta pregunta por el punto de partida se da a sí misma la respuesta: **la capacidad de preguntar es el punto de partida buscado.**

6) La pregunta es el medio metodológico para fundamentar la metafísica.

7) Relación entre lógica y metafísica.

8) Relaciones del método de la metafísica con otros métodos de la filosofía.

* En **conclusión:** la metafísica no pretende conocer o probar algo completamente nuevo, del todo desconocido. Por el contrario, trata de explicitar el saber implícito ya alcanzado atemáticamente desde siempre, pero todavía no comprendido sistemáticamente.

I. PUNTO DE PARTIDA: TODO ES PREGUNTABLE Y TODO ES CUESTIONABLE.LA PREGUNTA Y EL SER

1.1 La pregunta

1.1.1 La pregunta como punto de partida

1.1.2 La pregunta acerca de la pregunta: una pregunta dialogante y un diálogo cuestionante

1.1.3 La pregunta por las condiciones de la pregunta

1.1.4 El pre/saber y la comprensión incompleta como condiciones de la pregunta

1.2 El pre/saber de la pregunta

1.2.1 El pre/saber de la pregunta particular

1.2.2 El pre/saber puro de la pregunta en general

1.2.3 La anticipación pura hacia lo interrogable en general

1.2.4 La anticipación pura del ente en general

1.2.5 La anticipación pura del ser en su totalidad

1.3 El ser como horizonte de la pregunta

1.3.1 El ser como condición de la pregunta

1.3.2 El ser como lo incondicionado

1.3.3 El ser como lo ilimitado

II. EL PREGUNTAR COMO REALIZACIÓN DEL DES/CUBRIMIENTO DEL SER

2.1 Similitud y diferencia

2.1.1 La similitud entre ser y saber

2.1.2 La diferencia de ser y saber

2.1.3 Sujeto y objeto

2.2 Diferencia en la similitud

2.2.1 Sujeto y objeto en la realización del conocimiento

2.2.2 El objeto en sí

2.2.3 Sujeto en sí

2.2.4 Sujeto en sí, objeto en sí e intersubjetividad procedural

2.2.5 Realización del conocimiento, ser en sí y realización del ser

2.3 Similitud en la diferencia

2.3.1 El ser como similitud formal o general

2.3.2 Objeto material y formal

«objectum materiale intellectus est omne ens; objectum formale intellectus est ens qua ens».

2.3.3 Similitud relativa y universal

III. EL SER EN LA REALIZACIÓN FINITA Y TEMPORAL

3.1 Ser y esencia (esse et essentia)

3.1.1 La finitud del ente

3.1.2 El ser (*esse*, existencia o acción de existir) como principio indeterminado

3.1.3 La esencia como principio determinativo y limitante

3.1.4 La diferencia entre ser y esencia

3.1.5 Unidad de acción entre ser y esencia

3.1.6 Unidad originaria de ser y esencia

3.2 Ser y acción

3.2.1 La acción como autorrealización

3.2.2 El ser como fundamento ilimitado de la acción

3.2.3 La esencia como fundamento delimitante de la acción

3.2.4 Acción y reacción

3.2.5 Substancia y accidente

3.2.6 Posibilidad o potencia como capacidad de acción, y actualización o acto como realización activa

3.2.7 Ser absoluto y acción absoluta

3.3 Los axiomas del ser o primeros principios especulativos

3.3.1 El axioma de identidad

«*Principio de identidad*». La formulación más común: «el ser es necesariamente él mismo» o «el ser es necesariamente ser», es decir, se identifica consigo mismo. La formulación negativa de este axioma es la siguiente: el ente no puede ser no ente; el ser no puede no ser; y lo que es, en cuanto que es, no puede no ser. A esta formulación se le conoce como «*principio de no contradicción*».

«*Principio del tercer excluso*» podría ser considerado como un despliegue los otros dos principios anteriores.

3.3.2 El axioma de causalidad

«*Principio de causalidad*». Causa es aquello «que influye sobre el ser o sobre el devenir de algo, o aquello de lo cual depende su ser o devenir»

3.3.3 El axioma de finalidad

«*Principio de finalidad*», que se enuncia así: «siempre que un ente obra, obra por razón de un fin» (*omne agens agit propter finem*).

3.3.4 La unidad de los axiomas del ser

IV. EL SER EN LA REALIZACIÓN ESPIRITUAL

4.1 El espíritu en la realización

4.1.1 El saber preguntante como auto/realización y hetero/realización

4.1.2 Realización espiritual y conciencia

4.1.3 La esencia del espíritu finito

4.2 Realización y horizonte

4.2.1 El espíritu finito y su otro

4.2.2 Horizonte del ser y horizonte del mundo

4.2.3 La inmediatez del mundo

4.2.4 Horizonte del ser y ser absoluto

4.3 Analogía del ser o «*analogia entis*»

4.3.1 Dialéctica como analogía

4.3.2 Concepto análogo, concepto unívoco y concepto equívoco

4.3.3 Analogía y horizonte del ser

4.3.4 La analogía del ser absoluto

4.3.5 La analogía y la posibilidad de un lenguaje teológico

V. AUTOINTERPRETACIÓN DEL SER

5.1 Ser como unidad

5.1.1 El ser como principio de la unidad

- 5.1.2 La unidad intrínseca del ser
- 5.1.3 La unidad extrínseca del ente
- 5.1.4 La singularidad del ente
- 5.1.5 Unidad y multiplicidad
- 5.1.6 La analogía de la unidad

5.2 Ser como verdad

- 5.2.1 La pregunta como saber y querer
- 5.2.2 La realización del espíritu como saber y querer
- 5.2.3 Verdad óntica y verdad onto/lógica
- 5.2.4 Verdad metafísica
- 5.2.5 Verdad infinita o teológica
- 5.2.6 La analogía de la verdad

5.3 Ser como bondad

- 5.3.1 Del saber al querer
- 5.3.2 Bondad óntica y ontológica
- 5.3.3 Bondad metafísica
- 5.3.4 Bondad infinita o teológica
- 5.3.5 La analogía de la bondad
- 5.3.6 La unidad de los trascendentales

5.4 Ser es estético

5.4.1 El ser *se manifiesta*: der Sein *erscheint*

“Ein Sein *erscheint*, es erfolgt eine Epiphanie: darin ist es schön und beglückt uns. Erscheinend gibt es sich, was gibt sich uns hin: es ist gut. Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst: es ist wahr (in sich und im Andern, dem es sich offenbart)”⁷⁴.

⁷⁴ **BALTHASAR, Hans von**, Versuch eines Durchblicks..., p. 292. [=El ser *aparece*, deviene como epifanía: por esto él es bello y nos hace felices. Cuando aparece se da, se nos da: el ser es bueno. Y al darse, *se dice terminado*, se devela a sí mismo: el ser es verdadero (en sí y en otro, al que el ser se

5.4.2 El ser *se da*: der Sein erscheinend *gibt es sich*

5.4.3 El ser *se dice*: Und sich gebend, *sagt es sich aus*, enthüllt sich selbst

5.4.4 El ser *se configura*: tiene sentido la epifanía, la auto/donación y la locución del ser

5.4.5 El ser uno, verdadero, bueno y ‘estético’

“Was wirklich wahr ist, muß auch gut und schön und eins sein”⁷⁵.

5.4.6 Otros trascendentales

5.5 Libertad y posibilidad

5.5.1 Libertad de la voluntad

- 1) Argumentos de tipo a posteriori.
- 2) Argumentos de tipo a priori.
- 3) Prueba fenomenológica.

5.5.2 Libertad fundamental

5.5.3 Posibilidad

5.5.4 El ser absoluto como fundamento último de la posibilidad

5.5.5 Libertad infinita

VI. EL SER EN LA REALIZACIÓN DEL MUNDO

6.1 El universo material: el ser del mundo

6.1.1 Pregunta y percepción de lo otro

6.1.2 Receptividad y materialidad

manifiesta)]. Cfr. id., Intento de Resumir..., p. 286. El verbo alemán ‘*aussagen*’ significa declarar, decir, afirmar; por esta razón la construcción ‘*sagt es sich aus*’ también se podría traducir simplemente como ‘*él se dice*’.

⁷⁵ Id., Versuch eines Durchblicks..., p. 292. [=Lo que es efectivamente verdadero, debe ser también bueno y ‘estético’ y uno]. Cfr. id., Intento de Resumir..., p. 286.

6.1.3 Materialidad como principio

6.1.4 Materia y forma: *ὑλή καὶ μορφή*

6.1.5 La determinación particular de lo material

6.1.6 Vida orgánica

6.1.7 Corporeidad y sensibilidad

6.1.8 Conocimiento espiritual en el mundo

6.2. El universo personal: el ser humano

6.2.1 Yo y tú: el sí mismo y el otro

6.2.2 Libertad y comportamiento personal

6.2.3 Necesidad de una relación personal

6.2.4 Moralidad

6.2.5 Sociabilidad

6.2.6 Historicidad

6.2.7 La trascendencia de la persona

VII. EL SER EN LA REALIZACIÓN ORIGINARIA

7.1 Existencia de Dios

7.1.1 La necesidad y la contingencia de ser: plenitud y menesterosidad

7.1.2 La causa del mundo

7.1.3 La meta del espíritu humano

7.2 Esencia de Dios

7.2.1 Conocimiento analógico de Dios

7.2.2 El ser absoluto

7.2.3 El espíritu absoluto

7.3 Ser humano y Dios

7.3.1 La relación esencial de cada ente con Dios

7.3.2 La relación espiritual con Dios: hablar a Dios y hablar con Dios, no sólo hablar de Dios

7.3.3 Filosofía y religión

7.3.4 La pregunta formulada a Dios

EPÍTOME

1) **El punto de partida metafísico**

2) **El método trascendental**

3) **Realización finita y temporal** del ser en el ente

4) **Realización espiritual** del ser del ente

5) La **trascendentalidad** del ser

6) **Realización del ser en el mundo**

7) Dios es la **realización originaria y absoluta** del ser

GUÍA DEL EXAMEN FINAL DE METAFÍSICA

1. ¿Cuales filósofos han ensayado la propuesta de una fundamentación metodológica y sistemática de la metafísica?
2. Menciona al menos siete autores que son relevantes para una historia del concepto de metafísica.
3. ¿Qué método hay que utilizar para fundamentar y sistematizar la metafísica?
4. ¿Cuál es el punto de partida metodológico de la metafísica? Es decir, ¿por dónde hay que empezar sin presuponer absolutamente nada?
5. Explica que significa la siguiente frase: «No se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible ni por lo absolutamente desconocido».
6. ¿Por qué la pregunta acerca de la pregunta debe ser una pregunta dialogante y un diálogo cuestionante?
7. ¿Cuáles son las preguntas más importantes que el ser humano puede formular cuando se esfuerza por tematizar reflejamente los límites de lo preguntable?
8. ¿Cuáles son las dos condiciones de posibilidad de toda pregunta?
9. ¿Por qué algo es cuestionable y porqué es interrogable?
10. ¿Qué tipo de preguntar es propio de la metafísica: un preguntar específico o un preguntar general? ¿Por qué?
11. Explica que significa la frase: «Todo lo existente constituye una unidad en cuanto que es y en cuanto que es interrogable».
12. ¿Por qué el ser es el horizonte general y la condición de posibilidad de toda pregunta particular?
13. ¿Por qué el preguntar es la realización del des/cubrimiento del ser?
14. ¿Cuál es la similitud y la diferencia entre ser y saber?
15. ¿Cuál es el objeto material y el objeto formal de la metafísica?
16. ¿Cuáles son los co/principios de la realización finita y temporal del ser? Precisa en qué consiste cada pareja de esos principios
17. ¿Cuáles son los axiomas del ser o primeros principios especulativos? Enuncia cada uno de los axiomas.
18. ¿Por qué el saber preguntante auto/realiza y hetero/realiza?
19. Explica que significa la frase: «El auto/conocimiento se realiza gracias al conocimiento del otro y de lo otro».
20. ¿Cuáles tipos de analogía se pueden distinguir? Escribe un ejemplo de cada uno.
21. Si el ser humano es un ente que realiza finita y temporal al ser, ¿cuáles son los principios metafísicos que explican su constitución estática y dinámica?
22. ¿Por qué el ser (*esse* o acción de existir) es principio indeterminado?
23. ¿Por qué la «esencia» es un principio determinativo y limitante del ser del ente?

24. ¿Qué tipo de diferencia hay entre ser y esencia?
25. ¿Por qué el ser es el fundamento ilimitado de la acción?
26. ¿Por qué la esencia es el fundamento delimitante de la acción?
27. ¿Cuáles son las diez categorías?
28. ¿Qué es la potencia y el acto?
29. ¿Según Coreth en qué consiste la esencia del espíritu finito?
30. ¿Qué significa la frase: «El conocimiento de la alteridad es condición de posibilidad para el autoconocimiento del espíritu finito y para su autorrealización autoconsciente».
31. ¿Qué es un concepto análogo, un concepto unívoco y un concepto equívoco?
32. ¿Qué tipo de analogía es la fundamental desde un punto de vista «onto/lógico/metafísico»?
33. ¿Qué tipo de analogía es la fundamental desde una perspectiva «cronológica, pedagógica y gnoseológica»?
34. ¿Cuáles son los seis trascendentales que Tomás de Aquino enumera, y en qué obra?
35. ¿Qué es la unidad trascendental?
36. ¿En qué se distinguen la unidad intrínseca del ser y la unidad extrínseca del ente?
37. ¿Qué es la verdad trascendental?
38. ¿En qué se distinguen la verdad óntica, ontológica, metafísica y teológica?
39. ¿Qué es la bondad trascendental?
40. ¿En qué se distinguen la bondad óntica, ontológica, metafísica y teológica?
41. ¿Por qué la teodicea no necesita disculpar a Dios de la presencia del mal en el mundo?
42. ¿Qué garantiza la unidad de los trascendentales?
43. ¿Por qué el ser es estético?
44. ¿Cuáles son los cuatro rasgos que muestra atemáticamente el encuentro de la primera infancia entre madre e hijo?
45. ¿Especifica filosóficamente en qué consiste la cuádruple diferencia?
46. ¿Qué significa: «el ser *se manifiesta*»?
47. ¿Qué significa: «el ser *se da*»?
48. ¿Qué significa: «el ser *se dice*»?
49. ¿Qué significa: «el ser *se configura*»?
50. ¿Qué significa: «lo verdadero, lo bueno y lo ‘estético’ están tan íntimamente unidos»?
51. ¿Cómo se clasifican los trascendentales?
52. ¿Cuáles son las cuatro condiciones de un trascendental?
53. ¿Se puede argumentar filosóficamente la libertad de la voluntad? ¿Con qué tipo de argumentos?

54. ¿Cuál es la esencia de la *libertad fundamental* del ser humano?
55. ¿Cuáles son los dos tipos de universo que se pueden distinguir cuando se atiende al ser realizado en el mundo?
56. ¿Cuáles son los dos co/principios explicativos del universo material?
57. ¿Cuáles son los dos tipos de vida? ¿Qué grados admite el primer tipo? ¿Cómo se despliega el segundo tipo?
58. ¿Cuáles son las tres dimensiones que se pueden distinguir en el ser humano? Utiliza las diversas acepciones
59. ¿Cuáles son los tres modos en que se despliega la sensación inteligente o inteligencia sentiente?
60. ¿Por qué el ser humano es persona? Especifica el fundamento último de la persona.
61. ¿Cuáles son los tres o cuatro aspectos que describen la noción de persona?
62. ¿Cuáles son los cuatro rasgos de la noción de persona que aporta Paul Ricoeur?
63. ¿Por qué la relación personal es necesaria para el ser humano?
64. ¿Cuáles son los tres ámbitos fundamentales en los que se desarrolla la persona?
65. ¿En qué consiste la opción epistemológica ante la cuestión de la existencia de Dios?
66. ¿El no a Dios implica necesariamente la pérdida del sentido de la propia vida y la renuncia al sentido trascendente de la persona? ¿Por qué?
67. ¿Es demostrable y refutable la existencia de Dios? ¿Por qué?
68. ¿Qué aporte dan los tres axiomas del ser para plantear la cuestión de la existencia de Dios?
69. ¿En qué consiste brevemente el «*argumento trascendental de la existencia de Dios*»?
70. ¿Qué tipo de lenguaje es válido para hablar acerca de Dios?
71. ¿Qué atributos se pueden decir acerca de Dios?
72. ¿En qué consiste la relación esencial de dependencia de todo ente respecto a Dios? ¿Y en qué consiste la relación espiritual del ser humano con Dios?
73. ¿Qué relación existe entre filosofía y religión?
74. ¿Por qué la pregunta por Dios se convierte en una pregunta formulada a Dios?
75. En caso de que Dios libremente no quisiera revelarse ¿cómo alcanzaría el hombre religioso su auto/realización?
76. ¿Qué significa: «un creyente es impotente para quebrar la resistencia justificada de una ateo coherente, pero también un ateo es impotente para destruir la tenacidad de un creyente coherente»?
77. ¿Qué relación existe entre filosofía y religión?
78. ¿Por qué la pregunta por Dios se convierte en una pregunta formulada a Dios?
79. En caso de que Dios libremente no quisiera revelarse ¿cómo alcanzaría el hombre religioso su auto/realización?

80. ¿Qué significa: «un creyente es impotente para quebrar la resistencia justificada de una ateo coherente, pero también un ateo es impotente para destruir la tenacidad de un creyente coherente»?

EXCLUSIVAMENTE SOBRE LA PRIMERA PARTE DE LOS APUNTES

81. ¿Qué intenta la metafísica?
82. ¿Qué autor y en qué libro se desgarra la filosofía en tres secciones que tratan respectivamente de Dios, de la naturaleza y del ser humano?
83. ¿Qué intenta la metafísica gracias a Friedrich Wilhelm Joseph Schelling?
84. ¿Cuál es el óbice de la filosofía heideggeriana?
85. ¿Por qué el método *trascendental* de la metafísica lleva ese adjetivo?
86. ¿Qué significa trascendental?
87. ¿Qué autor utiliza por primera vez la palabra «Ontología» en la modernidad?
88. ¿Qué disciplina filosófica sustituye a la metafísica en el panlogismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel?
89. ¿Qué dejó pendiente Martin Heidegger respecto a la metafísica?
90. ¿Cuál es la doble actividad que implica el método trascendental?
91. ¿Qué filósofos han ensayado una fundamentación metódica y sistemática de la metafísica? Escribe al menos seis
92. ¿Cuáles son los dos tipos de metafísica que distingue Christian Wolff?
93. ¿Desde qué perspectiva vuelve a ser planteada la metafísica en la propuesta de Georg Wilhelm Friedrich Hegel?
94. ¿Especifica cinco de los primeros rasgos de la postmodernidad?
95. ¿En qué consiste el aspecto reductivo y el aspecto deductivo del método trascendental?
96. ¿Qué es el ἀρχή πάντων para el primitivo pensamiento griego?
97. ¿Cuál es el triple contenido de la *Metaphysica specialis* de Christian Wolff?
98. ¿Qué promulgó Edmund Husserl en el siglo XIX?
98. ¿Especifica cinco de los últimos rasgos de la postmodernidad?
99. ¿Cuando uno se pregunta «por dónde hay que empezar» qué respuesta surge como punto de partida de la metafísica?
100. ¿En qué mundo encontró Platón una respuesta metafísica?
101. ¿A dónde lleva la formalización de la metafísica propuesta por Christian Wolff?
102. ¿Es correcto decir que la metafísica fue sistemáticamente tematizada en el siglo XIX? ¿Por qué?
103. ¿Cuál es la crítica que Gianni Vattimo hace a la metafísica moderna?

104. ¿La pregunta es preguntable? ¿Por qué?
105. ¿Cómo llamó Aristóteles a la metafísica?
106. ¿Cuál es la pregunta fundamental que plantea Immanuel Kant Reuter acerca de la metafísica?
107. ¿Quién representa el primer gran esfuerzo del siglo XX por restaurar la metafísica?
108. ¿Qué método hay que utilizar para fundamentar y sistematizar la metafísica?
109. ¿Qué implica cada pregunta conscientemente elaborada?
110. ¿Cuál es la definición aristotélica de la metafísica?
111. ¿En qué tipo de metafísica se encierra el pensamiento kantiano?
112. ¿Qué reprocha Martin Heidegger a la moderna filosofía occidental?
113. ¿En qué consiste el primer paso para fundamentar la metafísica?
114. ¿Qué aporte ha hecho Karl Rahner acerca de la capacidad humana de preguntar?
115. ¿Cuáles son las tres acepciones de la noción aristotélica de metafísica?
116. ¿Desde un enfoque deconstrutivo qué impulsó Kant?
117. ¿Según Martin Heidegger quién es el único que plantea la pregunta por el ser?
118. ¿En qué consiste el método más exigente que puede ser empleado en la metafísica?
119. ¿Qué intenta la metafísica?
120. ¿Por qué Tomás de Aquino lleva mucho más lejos el desarrollo del planteamiento metafísico de Aristóteles?
121. ¿Desde un enfoque afirmativo qué nos ha heredado Kant?
122. ¿Cómo se devela el ser según Martin Heidegger?
123. ¿Qué métodos quedan descartados en la fundamentación de la metafísica?
124. ¿Qué significa trascendental?
125. ¿Qué libro de Francisco Suárez ofrece la primera metafísica sistemática de la escolástica?
126. ¿Qué disciplina ocupa el lugar de la metafísica en la filosofía de Johann Gottlieb Fichte?
127. ¿Qué exige la sistematización de la metafísica respecto al pre/saber atemático y respecto al coexistir ante/predicativo?
128. ¿Qué filósofos han ensayado una fundamentación metódica y sistemática de la metafísica? Escribe al menos seis