

Colección Esprit

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,
Jesús M^a Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,
Francesc Torralba, Josep M. Esquirol,
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Título original: *L'être et l'esprit* (1983)

© 1983, Presses Universitaires de France
© 1998, Denise Leduc-Fayette (Prefacio)
© 1999, Eduardo Ruiz Jarén (Traducción)

© 1999, CAPARRÓS EDITORES, S. L.
Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91 420 03 06 • Fax: 91 420 14 51

Correo electrónico: caparros.codice@flashnet.es

Diseño y composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-87943-72-1

Depósito Legal: M-XXXXX-1998

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

36

Con la colaboración de la
Fundación Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Claude Bruaire

El ser y el espíritu

Traducción de Eduardo Ruiz Jarén
Prefacio de Denise Leduc-Fayette

CAPARRÓS EDITORES

Índice

<i>Prefacio a la edición española</i> , por Denise Leduc-Fayette	9
<i>Nota del traductor</i>	25

El ser y el espíritu

Prólogo	29
-------------------	----

Parte primera

El ser del espíritu humano

Capítulo primero

El espíritu en pos de su ser	33
1. La apuesta	33
2. Aporías ontológicas	38
3. El hilo conductor	44

Capítulo segundo

El espíritu en su manifestación	53
1. Del concepto a la presencia	53
2. El archipiélago de las manifestaciones	57
3. Memoria y dialéctica del olvido	67

Capítulo tercero

El ser y la existencia	73
1. Ontología	73
2. De las categorías	85
3. Libertad del espíritu y lógica de la existencia	95

Parte segunda
El absoluto del espíritu

Capítulo primero

El absoluto y el espíritu	105
1. La mediación especulativa	105
2. El uno, el ser y el espíritu	113
3. Filosofía y religión del espíritu	124

Capítulo segundo

El espíritu absoluto	131
1. Infinito	131
2. Creador	144
3. Eterno	159

Capítulo tercero

El espíritu en Dios	173
1. El espíritu absoluto y la problemática trinitaria	173
2. Hegel y la absoluta negatividad del espíritu	182
3. El ser que no es sino el espíritu	192

Conclusión

En espíritu y en verdad	207
-----------------------------------	-----

Prefacio a la edición española

El magisterio impartido por el metafísico y teólogo francés Claude Bruaire (1932-1986) en la Universidad de Tours, y desde 1979-1986 en la de Paris-Sorbonne, ha marcado prolongadamente a sus numerosos discípulos. Sus trabajos de historia de la filosofía alemana (era un excelente conocedor, entre otros, de Schelling y de Hegel), sus investigaciones en materia de filosofía de la religión, filosofía política, antropología filosófica, bioética, son inseparables de su ontología del espíritu que él designaba en *El Ser y el Espíritu* como una “Ontología”¹, único vocablo adecuado según él “para conjugar las palabras griegas que significan ser y don”². Las pocas páginas que siguen, redactadas no sin emoción, no tienen ninguna pretensión de ofrecer una exposición sistemática de un pensamiento de por sí sintético. Su única finalidad es la de iniciar, si ello fuera preciso, en la meditación de una obra cuya singularidad reside en el hecho de la exigencia de universalidad racional que la caracteriza y que cruza necesariamente, en tensión viva, el mensaje cristiano. Esta obra se inscribe en la estela de Maurice Blondel y del P. Fessard, que Bruaire se enorgullecía de haber tenido como maestros, al mismo tiempo que a Gabriel Marcel³.

La filosofía de Claude Bruaire es una filosofía sin ideología. El autor

1. Paris, PUF, edición “Epiméthée, 1983, obra en adelante codificada como EE, seguida de la mención de la paginación en el original. Codificamos del siguiente modo las referencias a otras obras de Bruaire que vamos a citar: *L’affirmation de Dieu* (Paris, Seuil, 1964) = AD; *Philosophie du corps* (Paris, Seuil, 1968) = PC; *Schelling ou la quête du secret de l’être*, Paris, Seghers, 1970 = Sch. ; *La raison politique* (Paris, Fayard, 1974) = RP; *Le droit de Dieu* (Paris, Aubier, 1974) = DD; *Pour la métaphysique* (Paris, Fayard, 1980) = PM; *La dialectique* (Paris, PUF, colección *Quésais-je?*, 1985) = Dial; *La force de l’esprit* (entrevista con Emmanuel Hirsch, France-Culture, Paris, Desclée de Brouwer, 1986) = FE.

2. Cf. el pertinente análisis del P. Gilbert, “L’acte d’être: un don”, *Science et Esprit*, XLII/3 (1989) 265-286.

3. Cf. X. Tilliette, “Le rationalisme chrétien de Claude Bruaire”, en “Claude Bruaire/Recherches”, *Les Etudes philosophiques*, 1988-3, 315-322. Bruaire escribía “La influencia de M. Blondel no será disimulada” (AD, 20. Cf. también AD, 32 y PM, 140). “He tenido la suerte, la gracia de haber tenido por únicos maestros a Gabriel Marcel y a Gaston Fessard”, declaraba además. Esta declaración la citaba M. Sales en “Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d’une pensée”, *Culture et vé-*

insistía en ello en su última obra, *La force de l'esprit*. No se ata a los tiempos, a las modas ni a cualquier proyecto de sociedad, su filosofía se estima únicamente como un “saber de lo que es el espíritu” y una “sabiduría como sentido de la existencia que ha de interiorizarse en nuestras vidas”. Buen ejemplo de *Philosophia perennis* o de empresa obsoleta en una época marcada por el desdibujamiento de los valores espirituales y cuya máxima puede ser: “el espíritu no tiene ser”⁴. Tarea urgente de reanimación, absolutamente a contracorriente, acometida con fuerza en un lenguaje austero que regula una lógica discursiva fecunda, esencialmente sostenida en la teoría hegeliana del silogismo. La filosofía no encuentra un estilo más que cuando se ofrece en estado puro: este es el caso aquí, donde la forma es el mismo fondo. Esta filosofía densa, como se ha dicho de ciertos cuerpos extraños, se critica como difícil. Nunca lo es arbitrariamente. Es preciso plegarse a la ascesis que impone el replegamiento reflexivo, lejos de los rumores del mundo⁵, con el único fin de recoger la verdad de nuestra condición, en el ejercicio de la razón pura, es decir, “no esclavizada a las tareas, no atada a un método y que trata de saber lo que pasa con los conceptos que nadie ha inventado”⁶.

Verdaderamente esta filosofía es simple en la plena acepción del término: sin aderezo, sin rodeo superfluo, sin vana coquetería, en una palabra es sinceridad —la sinceridad quiere decir también corazón— y lo que ella enuncia es simple también contra la pretensión de autosuficiencia, tan querida a los humanistas de todos los bandos, Bruaire descubre el estatuto verdadero del hombre; nos enseña que éste no es su propia medida ni su propio origen y denuncia su más terca fantasía: convertirse en un dios. Ahora bien, el deseo de divinización es contradictorio en su perpetua y fatal insatisfacción. Sólo el deseo *de* Dios puede aplacar nuestra sed, de otro modo inextinguible. He aquí por qué “es pues una

rité, Bruxelles, 1997, diffusion Brepols, Paris, p. 35, nota 42. Añadir que *La confession de la foi* (colectivo dirigido por Bruaire, Paris, Fayard, 1977) lleva incluida una contribución del P. Fessard (p. 43-56).

4. *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 23.

5. No se trata por tanto de ceder a la “tentación (del) desierto”, sino bien al contrario, de “buscar la pista que reconduce a la ciudad”, RP, 260.

6. FE, 33.

misma cosa anular nuestro deseo y negar la existencia de Dios”⁷. De este modo se esclarece la célebre frase de Pascal: “El hombre supera infinitamente al hombre”⁸. A pesar de su origen, en busca de su destino, lo último busca el Absoluto, trabajado literalmente por la exigencia de hacer añicos al destino impuesto por la naturaleza, que “no ofrece nada”⁹, no promete nada, fuera de la decadencia, la muerte y la putrefacción. “Cada uno sabe por qué la muerte plantea problema, como una astilla clavada en nuestra vida. No se trata de una sorpresa para la vida natural; por el contrario es su conclusión necesaria. Y el cadáver que se descompone es la común confirmación de las leyes del mundo. Aunque la muerte plantea un problema al mismo tiempo su dura certeza nos basta para definir lo que anuncia como signo eficaz de nuestro acabamiento de *ser*. De ser, diferenciado del simple vivir, del ser “en vida”, pero distinto de un cuerpo viviente. La muerte no provocaría acaso la menor angustia, angustia ante la vida, la *nada*, si no contradijese ineluctablemente como destino monstruoso nuestro deseo de ser que transgrede el orden de la naturaleza”¹⁰.

Por tanto el filósofo no piensa a distancia del común de los mortales, incluso si su elemento fuese ciertamente “el éter especulativo”¹¹; sino que quiere comprender cómo el espíritu puede residir en la vida concreta. Debe por tanto, en un movimiento de ida y vuelta “remontar (desde aquí) a la luz de la necesidad del concepto (...) hasta el fundamento metafísico”¹², volver a descender a nivel de la vivencia, la de una individualidad constituida por el cuerpo e implicada en la red de relaciones interpersonales. A condición de saber que ese cuerpo del que yo necesito para existir, no soy yo —“por mi cuerpo yo estoy en ‘vida’ sin ser la vida de mi cuerpo”¹³— pues el sinsentido del cuerpo es metamorfoseado por la expresividad espiritual que nos habla de la persona insustitui-

7. DD, 85. Véase D. Leduc-Fayette, *Désir et destin* en: “Claude Bruaire/Recherches”, op. cit. p. 289-300.

8. Lafuma, 131.

9. “Negación y superación del humanismo”, en *Homo homini homo, Festschrift für Joseph E. Drexel zum 70 Geburtstag*. München, C. H. Beksche Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 271-283.

10. DD, 135.

11. RP, 8.

12. *Ibid.*

13. DD, 139.

ble —“yo soy un ser personal y no natural”¹⁴—. Y, además, “la política es la otra prueba de la filosofía, donde lo ininteligible es *disimulado* (lo subrayamos) en una realidad social e histórica”¹⁵. Sólo por esto la metafísica puede culminar y fundar un edificio donde la triplicidad de las esferas hegelianas Logos-Naturaleza-Espíritu se refleja antropológicamente en lógica de la existencia, en filosofía del cuerpo, en filosofía política. La antropología se encuentra obligada a su propia superación en ontología general, donde el conjunto de lo real es pensado a partir del fundamento absoluto descubierto en *La afirmación de Dios*, al principio de la lógica de la existencia.

Tres potencias rigen fundamentalmente esta última:

— El *deseo*, que no puede confundirse con las necesidades asignadas por la animalidad; “trasciende el apetito sensible”¹⁶, es “el poder sin sujeto, (...) esa mención sin objeto que *transita* sin cesar la conciencia y la deporta siempre más allá de todo límite poseído, proponiendo siempre nuevos horizontes inexplorados”¹⁷; potencia anónima que tiene el rostro oscuro del universo indeterminado, ejerce sobre nosotros una ineluctable obligación, “sed devoradora de ser, de tener, de conocer y de hacer”¹⁸.

— El *lenguaje* impersonal, universalidad abstracta pero determinada que anula la opacidad de la naturaleza porque es el lugar de la transfiguración de lo sensible en inteligible.

— La *libertad* que “es ella sola constitutiva de la singularidad del sujeto, de la unicidad personal”¹⁹. Es ella la que dice lo mejor del espíritu porque es su acto mismo, “su piedra preciosa, el signo en que se le reconoce”²⁰; instancia determinada, puesto que es poder de autonomía (acto de determinación de sí por sí mismo) —un “sí” desprendido del “no” que transgrede²¹, por el “sí” de elección positiva en su positividad,

14. *Ibid.*

15. RP, 8.

16. AD, 27.

17. AD, 16.

18. AD, 15. El autor anota: “Entre los autores modernos es sin duda Ravaisson quien ofrece las más valiosas indicaciones para apreciar la importancia filosófica del concepto de deseo”, AD, 18.

19. AD, 15.

20. FE, 35.

el “no” del rechazo, de la estéril autarquía aislada²².

El espíritu no se reduce a estas tres instancias, porque no sólo es siempre el otro de los fenómenos materiales que el investigador registra, mide, observa (y esto porque hace siempre abstracción del ser del espíritu)²³, sino también el otro de sí (en la dinámica de su negatividad constitutiva, contrapunto de su positividad originaria), otro de lo que él desea, de lo que enuncia, de lo que decide. En este sentido, la antropología es necesariamente negativa y el *homo absconditus*²⁴. Deseo, lenguaje, libertad no gobiernan sin embargo toda la lógica de la existencia. El problema es que de hecho esta última es la más frecuentemente vulnerada, presa del mal, por la incoherencia, reino dividido contra sí mismo. Sólo el juego perfecto de la “triple mediación de nuestras tres potencias”²⁵ puede ahorrarnos acabar siendo presa de una dialéctica ruinosa cuando las instancias funcionan dos a dos en la omisión de la tercera y no pueden conjurar en consecuencia su oposición.

De este modo, “la libertad se despierta a sí misma despertando al deseo”²⁶. Es él quien la compromete “a proyectar, a elegir, lanzándola irresistiblemente, forzándola a salir de sí misma, dejando abierta la ruta de la existencia, que él colma de tentaciones y distracciones”²⁷. Pero la voluntad puede dejarse cautivar por el deseo, y tomar la figura de la voluntad de poder nietzschiana, “abandono del sí mismo al deseo ilimitado”²⁸. Además, a la inversa, ella puede imaginarse capaz de domesticar el deseo, puesto que no de evacuarlo, llegando a ser entonces inoperan-

21. El autor se refiere claramente en esta cita a los análisis de Schelling.

22. De aquí la importancia de la filosofía política, que pone a la luz el papel de la razón política, puesto que “no hay más problema político que el de la libertad”, RP, 7 en cuanto que no es “real sino en las relaciones humanas”, RP, 26.

23. *Introduction à la morale*, p. 7 y *Sagesse et salut* colectivo dirigido por C. Bruaire, Paris, Fayard, 1981.

24. Así, la ontología del espíritu no es sólo adecuada a la humanidad del hombre sino que se confiesa antropología negativa” PM, 266. Hay una recíproca asunción de la teología positiva y de la antropología negativa.

25. DD, 132.

26. AD, 22.

27. AD, 16. Se ve que el enunciado del deseo no se puede satisfacer con una definición que lo aislara “como la química aísla un cuerpo simple. Requiere ponerlo en relación con la libertad, que sin embargo está en oposición en tanto que en mutua presencia íntima”, AD, 17.

28. AD, 25.

te. No le queda para expresar su interioridad vacía más que el elemento abstracto del lenguaje. Éste aparecería, por tanto, después de haber sido excluido pero es ahora el deseo quien ha sido vencido y se engendra una nueva dialéctica, la de la libertad y el lenguaje, a la cual sucederá, según el mismo esquema, la del lenguaje y el deseo, habiendo sido puesta la libertad fuera de juego. Nuevo atolladero existencial. Cada etapa es “ordenada por la precedente según un mecanismo de inversiones sucesivas (...) la descripción de las etapas de estas dialécticas dibujará las *actitudes* o comportamientos definidos por un posicionamiento a la vez libre y comprometido por anteriores recorridos en una vía perfectamente trazada que conduce a pesar de sí misma a la actitud inversa (...) Estas actitudes fundamentales, regladas por una lógica ruinosa, no corresponden sin embargo a comportamientos concretos (...) Es el armazón lógico de los comportamientos el que se trata de dejar al desnudo en su esencial generalidad”²⁹. Se ve que se trata de una libre adaptación de la lógica hegeliana y, al igual que la dialéctica de las actitudes exclusivas reclama su puesta a punto *especulativa*: “Trabajo de reflexión, de reparación, de ordenación de esas categorías a la luz de las lecciones que habrá que extraer de su juego dialéctico completo”³⁰.

La solución es que el lenguaje sea mediador entre la libertad y el deseo, igual que el deseo entre el lenguaje y la libertad, al igual que la libertad lo es entre el lenguaje y el deseo. Es preciso demostrar la “capacidad de nuestros principios para unirse, vincularse, organizarse”³¹. Conciliación que está lejos de ser evidente: “La existencia humana es presa de su propia libertad cuando sus potencias se devoran, se arruinan mutuamente. El espíritu libre es la más próxima amenaza de sus poderes, del pensamiento y de la animación del deseo”³². Por tanto, el armonioso acuerdo no se puede llevar a cabo más que por la mediación de la Otra libertad, la de Dios, cuya existencia prueba nuestro autor, no por deducción “a partir de la esencia concebida, sino por captación terminal de la Libertad absoluta implicada en la relación original — originaria en nosotros — del deseo y del lenguaje (...). La lógica desemboca directa-

29. AD, 21.

30. *Ibid.*

31. DD, 131.

32. EE, 80.

mente sobre la ontología, la lógica del espíritu nos remite a la metafísica”³³. Bruaire ofrece aquí una versión regenerada de la tradicional *prueba ontológica*. Su propósito no se cifraba por tanto en edificar una filosofía sino en la búsqueda de un “estatuto completo de nuestra existencia integral”³⁴, en remontar hasta *el origen* del enraizamiento mutuo del deseo y del lenguaje en cuanto que nuestra libertad finita se comprueba impotente para colmar su diferencia, en preservar su asociación íntima: “Lo nuevo de la argumentación reside en *la impotencia* para lograr la mediación por sí sola del deseo y el lenguaje. Estas dos dimensiones, siendo demasiado grandes en sí mismas, se ajustan a la *necesidad* de una mediación para la libertad de la relación deseo/lenguaje y a la *realidad* de esa relación, manifestada en el momento en que el discurso se ejerce”³⁵.

El pensamiento del autor se abre en el estricto hilo de la lógica que lo dinamiza en metafísica. El punto que podemos denominar culminante es la afirmación de Dios. La tarea es ahora la de “explorar por sí misma la libertad de Dios y su concepto”³⁶ que viene a encerrarse —y a abrirse a su verdadera dimensión trascendente— como “bucle de la sistematización”³⁷. En efecto “la sistematicidad no es nunca en filosofía una prescripción aleatoria de exposición (...) Es inseparable del pensamiento en ejercicio (...) toda aventura filosófica testimonia el mismo hecho, un principio constitutivo de toda inteligencia, que instituye y ordena el conocimiento y su reflexión: estamos habitados, originalmente y para siempre, por una Idea de verdad idéntica, simple e irreductible. No hay verdad, por parcial que sea, que se afirme definitiva o que se compruebe provisoria, que no pretenda responder a esa Idea y la vuelva manifiesta: *el ser y su saber son en su diferencia una y la misma cosa*”³⁸. No se trata de pretender ilusoriamente que la filosofía pueda desarro-

33. AD, 168.

34. AD, 19.

35. AD, 166.

36. AD, 219.

37. AD, 21.

38. Sch. , 10. Cf. RP, 9: “La sistematicidad en filosofía no es una elección arbitraria ni se complace en una formalización vacía de sentido. Es la forma de un pensamiento, la necesidad de que su contenido preserve la unidad de su trayectoria.”

llarse sin presuponer si es o no sierva de “asuntos previos”³⁹, sino que es el Absoluto mismo el que se convierte en presupuesto absoluto. La empresa que consiste en pronunciarse sobre este absoluto, sin pretender agotarlo, lo que ciertamente sería absurdo —“Dios puede revelarse si *él decide* hablar, pero no puede ser desvelado”⁴⁰— es por tanto válida. No sólo es necesaria su búsqueda porque es Él quien, en lo más íntimo del fuero interno, incita a la búsqueda de la Verdad, sino además en tanto que es la absoluta Libertad, fuente de la libertad finita; pero este reto se revela posible, puede tratarse de una empresa validable, de una conducta validable, porque se da aquí una asignación del concepto al ser, o por decirlo de otra forma, un *a priori* material del saber (y no únicamente formal, como lo creía Kant). “El saber presupuesto en la necesidad que se transparenta en nuestra propia inteligencia es un saber de lo que es y no sólo de la forma de la verdad”⁴¹. El estatuto del pensamiento es por tanto el de “reencontrarse a sí mismo en la verdad original”⁴². Disponemos de una memoria del espíritu⁴³ y es preciso sostener con Schelling, en contra de las prohibiciones kantianas, en contra de todo relativismo, que “el único objeto de toda filosofía es el absoluto”⁴⁴. La anámnesis conceptual practicada por la filosofía es homóloga formalmente al discurrir de la teología en su escucha de la Revelación, en la irreductibilidad afirmada por las dos empresas, pero la segunda debe ser probada por la primera, pues, “en el origen, la condición del dato revelado es la reminiscencia del pensamiento mismo”⁴⁵. En cualquier caso la verdad precede. El horizonte del sentido para Claude Bruaire es la cosa sentida. En el principio era el Verbo...

No se debería insistir demasiado sobre la vinculación fundamental entre el Sentido y la Libertad. La prueba ontológica no es sino la “refacción en el discurso humano de la lógica misma de la Libertad absoluta (...) la forma universal de nuestro lenguaje, la deducción lógica, no

39. PM, 137.

40. PM, 65.

41. “Reminiscencia del concepto y memoria de la Revelación” en *Pour une philosophie chrétienne, philosophie et théologie collective*, Namur, le thielleng, 1983, p. 137-153.

42. *Ibid.*, p. 143.

43. EE, 19.

44. PM, 139.

45. “Reminiscencia del concepto y memoria de la revelación”, *Art. cit.*, p. 150.

tiene otro fundamento que el ritmo de la vida divina. Que la *identidad* que regula toda coherencia, que la *diferencia* requerida para el sentido definido encuentren su unidad acabada en la Reflexión absoluta del acto absoluto que es el acto eterno de la autodeterminación divina constituyendo la Palabra originaria, tal (...) (es) la temática inicial de (...) (la) recuperación especulativa (...) Nuestras vías filosóficas deben todo al Logos divino, y no hacen sino volver hacia su fuente desembocando sobre la afirmación del ser absoluto”⁴⁶. Texto que tiene acento hegeliano en su comienzo, pero en su resonancia final es pascaliano. “Tú no me buscarías ...”. El autor escribe además: “la necesidad de esa búsqueda de la eterna libertad no me habitaría realmente si no estuviera presente ella misma en el interior de mi ser y no buscara su manifestación en mi propia búsqueda”⁴⁷.

La interioridad es por tanto para Bruaire todo lo contrario de un “mito al uso”⁴⁸. Si la materia es el lugar de la exterioridad recíproca de las partes, la famosa *partes extra partes* cartesiana, donde el espíritu está condenado, si no elige el recogimiento reflexivo, al evadirse (fenómeno admirablemente descrito por Pascal en sus textos sobre la diversión), por el contrario la sustancia espiritual expresa la riqueza, la plenitud de un *ser* que es un ser, como habría dicho Leibniz. El autor escribe: “Los espacios exteriores están desahuciados, nos hace falta restituir el infinito, la ilimitación en lo íntimo. Así, invocar el infinito de Dios es invenciblemente recogerse para el descubrimiento liberado de todo límite dentro del interior de nosotros mismos: imposible pensar en sobrepasar lo más grande sin pensar lo más íntimo de lo más paqueño, *interior intimo meo et superior summo meo*”⁴⁹. Correlativamente a esa célebre fórmula agustiniana importa meditar la frase lapidaria que Hölderlin inscribía como epígrafe en sus primeras obras: *Non cærceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, sentencia que figura en un elogio fúnebre de Ignacio de Loyola y que enuncia el doble movimiento de expansión hacia fuera y de contracción hacia dentro que es el rit-

46. PM, 63. Ver D. Leduc-Fayette “Du retour à l’origine”, *Revue Philosophique*, 1990-1, p. 47-57.

47. Sche. , 13.

48. L’être de l’esprit et l’Esprit Saint: *Communio*, 1986-1, p. 70. 75. Claude Bruaire había sido nombrado miembro del comité francés de redacción de la revista católica internacional *Communio*.

49. *Ibid.* p. 72

mo mismo de la vida espiritual. A Bruaire le gustaba leer y citar el destacable comentario que nos ha legado Gaston Fessard en *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales en San Ignacio de Loyola*⁵⁰ obra que era una de las pocas cuya práctica recomendaba imperativamente⁵¹.

El destino original de ser del concepto, la identidad del ser y el conocer, autorizan un lenguaje *sobre* Dios —y, por tanto, un lenguaje *a* Dios— que nos descubre nuestra razón de ser y por el que se esclarece nuestro destino. Sin embargo —punto esencial— sólo un lenguaje *de* Dios permite un conocimiento real de Dios. “Que Dios viene al hombre, que él mismo se constituye en mediador de su presencia, tal es, en toda lógica la única condición necesaria de su efectivo encuentro”⁵². Hay una revelación interior del Espíritu al espíritu⁵³, como hay una Revelación histórica, lo que supone el hecho de que Dios sea *Alguien*⁵⁴. El reconocimiento de la identidad divina, en consecuencia sin identificación, supone la comprensión de la identidad —en un segundo sentido— del Absoluto, del Ser y del Espíritu y se sitúa contra el rigor henológico plotiniano, de restituir al Principio positividad, inteligibilidad, libertad tanto de descubrirse a la inteligencia como de venir a la historia.

Nada es más extraño a la filosofía de Bruaire que la teología apofántica que repudia como atea y que sitúa con justeza en la esfera de influencia de la metafísica negativa neoplatónica⁵⁵. Para Bruaire el mensaje divino *se ofrece* a la razón, no a “la sola razón”⁵⁶, en su sí-dicente autosuficiente, razón encogida de la filosofía dicha por Las Luces, razón ciega a su divino parentesco, engaño de una concepción exangüe y caricaturesca del Absoluto y que, incapaz de comprender el acontecimiento de su intervención en la historia, pretende prohibirle el acceso a la misma, sino “toda la razón”⁵⁷, lugar de acogida de lo universal. Tal es el *derecho* de Dios: el de ser libre de revelarse (como lo es el de creer), es

50. Paris Aubier, p. 167 y ss

51. Cf. Dial, p. 109 y ss.

52. DD, 98.

53. “Dios se ofrece para ser recibido antes mismo de darse en encuentro efectivo”, DD, 90.

54. PM, 25, Cf. también p. 60.

55. Para la crítica a Plotino Cf., en especial, EE, 96 y ss.

56. *Hegel et le problème de la théologie*, p. 96.

57. “¿Por qué (...) no comprender que el racionalismo significa *la sola razón* y por tanto lo contrario de *toda la razón* si es preciso la vida del Espíritu para que el Ser sea como Concepto, Lógica absoluta?”, *ibid.*

decir, de exponerse a la aprehensión intelectual (¡Con el riesgo, además, de ser racionalizado!), y, en consecuencia, de manifestar

más potencia que un Dios sellado para la inteligencia y cuyo mensaje no sería más que un simulacro, una revelación contradicha, una pseudo-manifestación⁵⁸.

La condición de la inteligibilidad de esa epifanía es doble en la afirmación conjunta: “El absoluto es el espíritu” y “el espíritu no existe sin su manifestación”⁵⁹. Esta última se despliega en la forma que le es propia: el *don*. Ése es el punto álgido de esta altiva filosofía. Dios, infinita libertad en su acto puro, *se da en sí mismo*, don de sí por sí mismo. Él sólo en el engendramiento del Hijo consustancial en el que se refleja totalmente, se expresa absolutamente, es en la medida de ser su propia diferencia, es decir, el Espíritu que Él es. En efecto, de la equivalencia de la afirmación constitutiva y la negación reitutiva se podría concluir en un balance nulo si la *confirmación* no redoblase el don, “cumplimiento por sobreabundancia de la efusión donadora”⁶⁰. La libertad generadora, lejos de agotarse en una estéril identidad, es sobreefusiva. Del dinamismo del amor mutuo del Padre por el Hijo (engendramiento), del Hijo por el Padre (ofrenda abnegada), procede el Espíritu. “El acto del don renovado regenera su propia afirmación”⁶¹. Tal vez se podría formular en estos términos el enunciado principal: la esencia divina es la transición al otro: puesto que el Padre se descentra eternamente en el Hijo y el Hijo en el Padre, el amor eterno reina. La revelación del misterio trinitario descubre en Dios la fuente y el tipo de la dinámica amorosa, del don perfecto, y ésta nos revela al Dios vivo uno y trino. “La reciprocidad donadora no divide, no es ruptura de una unidad ni artificial reconstrucción de aquélla (...) El Espíritu absoluto no se divide en sí mismo según una partición impensable (...) sino que (...) es uno y así y por lo mismo trino”⁶².

El enunciado de la famosa diferencia ontológica “se transforma así

58. EE, 91.

59. EE, 91. Sobre el “derecho de Dios” ver la recensión del P. A. Chapelle, *Archives de philosophie*, 1981, 44-1, p. 160-164.

60. EE, 182.

61. “L'Être de l'esprit...”, *art. cit.* p. 74.

62. EE, 163. Ver J. -F. Marquet, “Le philosophe devant le mystère de la Trinité” en “Claude

radicalmente: el ser no difiere del Ente supremo sino que difiere *en Él*, verificándose el Espíritu en Dios, su propia e interior diferencia hipostática. Es preciso (...) repetirlo, la *diferencia ontológica* es nula si significa el ser que Dios no es”⁶³. Las tradicionales categorías del discurso del Ser en tanto que Ser deben ser convertidas en categorías de espíritu, que a su vez es definido como ser *don*. Esto último no es “ni una categoría ontológica junto a otras ni la sobredeterminación de su conjunto (...) (El don) es, en sinonimia perfecta, el ser en su forma espiritual de ser”⁶⁴. Ésa es la razón por la cual, por derecho, esa ontología del espíritu se viene a titular *ontología* (del griego *dôron*, don)⁶⁵. Si engendrar es dar lo que se es, crear es dar lo que no se es, exponer el ser-otro ahí donde no había nada (tal es el único sentido válido de la expresión *ex nihilo*)⁶⁶, pero la equivocidad del ser no contradice la equivocidad de la verdad. Del Verbo engendrado al ser creado la articulación es así indisoluble incluso si la analogía es rechazada.

La ontología, acabamos de verlo, no “se prueba últimamente más que en el pensamiento trinitario”⁶⁷. El Absoluto no es tal sino porque es en sí mismo relativo, es decir, “personal en sí mismo”⁶⁸, Dios viviente en la circunincisión de las tres personas, no ahistórica, como lo imaginan los que sostienen una eternidad petrificada, sino metahistórica. Como escribía Schelling en *Die Weltalter*: “la eternidad verdadera no es exclusiva del tiempo sino que contiene en ella al tiempo sometido a su poder. La eternidad verdadera es victoria sobre el tiempo, el tiempo negado y sobrepasado”⁶⁹. A ejemplo del filósofo alemán, Bruaire está ante todo preocupado por regenerar la forma de pensar respecto al Absoluto⁷⁰, de-

Bruaire/Recherches”, *op. cit.*, p. 323-329.

63. EE, 190.

64. EE, 53.

65. Cf. PM, 262 y en PM, 279: “La ontología del espíritu obliga a sustituir el *Geben* o *Setzen* (hegelianos) para anunciar el don como verdad de la Posición original”, lo que viene a medir la completa diferencia entre Bruaire y Hegel, cf. EE, 132.

66. Cf. PM, 278 y sobre todo EE, 129-144.

67. EE, 177.

68. EE, 163.

69. *Die Weltalter*, 1813, SV, B. IV, S. 636. Cf. DD, 103; PM, 220-223, sin olvidar, entiéndase bien, Sch., 51-67; EE, 152 y ss., y *L’histoire et le divin. Autour de l’œuvre du cardinal de Lubac*, Notre Dame de Paris, 30 octobre 1983, 8 p.

nunciando la concepción según la cual aquél sería lo indeterminado en el vacío de la identidad abstracta. Él muestra como su historia eterna se cumple en la contemporaneidad de tres épocas: “El *pasado* eterno, infinita potencia originaria, se comprueba (...) como un paso, don sin reserva de sí, presente infinitamente en su Expresión filial. El *presente* eterno es esa pura Expresión, que lleva en sí toda Libertad que en él se da. Fruto transfigurado por esa presencia en sí de la savia donadora, como en un Tabor eterno. El *futuro* eterno es desde aquí confirmación del Verbo, cumplimiento del engendramiento, afirmación conclusiva del cambio espiritual. Ni el pasado es en Dios el recuerdo de algo previo abandonado ni el futuro una anticipación imaginaria”⁷¹.

Sólo esa concepción de la alteridad confiere significación y alcance a nuestra vida histórica. Está, para ser precisamente lo contrario de la eternidad, dicha negativamente como ausencia. Esa situación de penuria suscita en nosotros la aspiración a volver a la plenitud de los tiempos en que nuestra historia se origina, en la que ella es prometida. “El porvenir último de la existencia no tiene (por tanto) el sentido de un futuro por construir sino de una *conversión al origen*”⁷². Volveremos nuevamente , y con pleno derecho, al tema magnificado del retorno como confirmación del ser del espíritu en sí mismo, en tanto que persona insustituible. Así se cumple la promesa encerrada en la maravilla de su aparición, “promesa indiscernible del ser que es dado sin ser abandonado ni a sí mismo ni a la nada”⁷³. No se trata *in fine* de una fusión indistinta de las preconizadas por algunos místicos sino de un retorno a la eternidad “donde se diluye nuestra esencia y en consecuencia nosotros mismos”⁷⁴. En definitiva, tal es la única manera de honrar lo dicho sobre el ser “a la plena luz del saber de sí en el saber del Otro”⁷⁵. La visión beatífica, lo ha comprendido perfectamente Claude Bruaire, es ascensión en el interior del Fundamento. La realidad del espíritu que accede a la vi-

70. Cf. X. Tilliette, *Shelling. Une philosophie en devenir*, Vrin 1970, t. II, p. 443.

71. *L'histoire...*, art. cit. , p. 8.

72. P. M. , 261.

73. PM, 264.

74. PM, 223. Al contrario cf. DD, 19: “el éxtasis por el cual el totalmente Otro nos absorbe cuando nos hemos vuelto totalmente otros que nosotros mismos”.

75. EE, 61.

sión de Dios es la realidad misma de Dios. Es en el cumplimiento más elevado de la esencia del hombre donde se transparentará, a la luz de su Gloria, el Espíritu Absoluto.

En el fondo la filosofía de Bruaire libera una buena noticia: nos habla de “el favor que vivimos al ser espíritus sin ser infinitos”⁷⁶. La finitud no es por tanto, como pensaba Leibniz, el mal metafísico, más bien no expresa otra cosa que la alteridad y ¿por qué tendría que ser la alteridad necesariamente alterante? Cuando Dios creó no hizo falta nada, ciertamente, más que él mismo,⁷⁷ — es su derecho — pero que el otro sea excepción no basta para considerarlo como una tara, porque entonces habría que concluir que es malo por no ser Dios. Tenemos aquí precisamente una de las fuentes de la tentación prometeica: el deseo de ser Dios que se transmuta en el deseo de Dios⁷⁸. Por el contrario, Claude Bruaire enseña que la finitud y la dicha no son conceptos contradictorios para quien sabe elevarse de la historia natural a la sobrenatural, a la dimensión escatológica. El reino de Dios es el reino de los seres finitos bienaventurados. “Volviendo del mundo a Dios, rendidos a su eternidad en la que tenemos nuestro origen absoluto y en consecuencia nos tenemos a nosotros mismos, (seremos) a la vez finitos, preservados y salvados del tiempo. Tendremos las dos condiciones: la primera, que depende de nosotros el que sea tomada por nosotros mismos la decisión de abrirnos a un destino espiritual, contra el abandono a un destino de sinsentido que condena a muerte a la humanidad (...) La segunda es la que no depende de nosotros y de la que el cristianismo se confiesa testigo: el don del Espíritu, por el cual, por su obra, nuestra historia a la deriva se convierte en historia eterna divina. Sólo entonces, en el encuentro de la libertad humana y de la libertad de Dios, la posibilidad accede a la realidad”⁷⁹. Es preciso que estemos atentos a estas dos condiciones. Por una parte, Bruaire subraya nuestra *responsabilidad*. La ontología es fundamento de la ética. En efecto, debemos tomar conciencia de nuestra precariedad constitutiva, la de nuestra imperfección ontogénica: no estamos bajo nuestra iniciativa, tampoco bajo la de nuestros padres, ellos no son

76. EE, 119.

77. Cf. DD, 105.

78. “Inversión fantástica del deseo de Dios en el deseo de ser Dios”, PM, 18.

79. RP, 257.

más que procreadores⁸⁰. Debemos por tanto reconocer que estamos en deuda con el *ser* pero esto al mismo tiempo *en la autonomía a la que estamos*, dicho de otro modo, *obligados*. “El sentido más simple (no lo olvidemos), el más riguroso, el más adecuado a la *libertad* es la de ser en su ser *dada a sí misma*”⁸¹. El autor explica extraordinariamente bien que “si lo que yo soy no es dado como un don, no me sentiré nunca deudor de mí mismo (...) es decir, en obligación natural, constitutiva de dar de mí mismo”⁸². En consecuencia depende de la libertad de cada uno el denegarse, el cerrarse por “su rechazo al don que (le) hace existir”⁸³, y desde ahí elegir el deshacerse a sí y a todas las cosas en una auténtica invalidación ontológica, una descreación, o por el contrario consentir con el dinamismo esencial que le hace existir —el reflujo conversivo—, respondiendo a su vocación, sustituir la lógica del don, “el don de ser da lo que es dado para dar”⁸⁴. De otro modo hay una verdadera dialéctica de nuestra libertad y de lo que algunos llamarían la gracia. La salvación no es, no puede ser, deducida. Que Dios sea salvador no está implicado en su concepto⁸⁵, y nuestras propias fuerzas, con toda seguridad, no nos la proporcionan. Es preciso el don de Dios. Tal es la esperanza cristiana: la del éxito del amor, es decir, “la victoria sobre la nada, (la) derrota de la muerte”⁸⁶. Ésta toma para nuestro filósofo un rostro muy preciso. Escribe resueltamente: “a menos que nuestro cuerpo no tenga un destino todas las pruebas que sufre el hombre son insoportables”⁸⁷. Por consiguiente la esperanza no es tanto aquella sobrevivencia del alma (porque el empleo del término tiene una connotación dualista inevitable) sino la de la resurrección de la carne, puesto que “la vida de un cuerpo me es necesaria para existir”⁸⁸ o más aún: “desengañados (de la posición dualista), distinguiendo claramente el orden del cuerpo y la lógica de la

80. Cf. PM, “L’être du don, essence de l’esprit”, 258-265.

81. *Introduction à la morale*, op. cit. , p. 10.

82. PM, 284.

83. PM, 277.

84. Ibid.

85. Cf. AD, 9.

86. *Introduction à la morale*, op. cit. , p. 9.

87. PM, 181.

88. PC, 263. Cf. PM, 200, “El cuerpo es necesario para la existencia aunque yo no soy mi cuerpo”, y DD, 134-141.

existencia, pero reteniendo por esa distinción misma la necesidad de un cuerpo para existir (...) como alguien provisto de una irreductible determinación sustancial, ¿qué podría decirse de la supervivencia, de la existencia que negara la nada de la muerte?”⁸⁹ A este respecto el autor meditaba sobre un próximo libro que hubiese debido profundizar acerca de la conclusión de *Philosophie du corps*, que se titulaba “El destino del cuerpo”. Precisamente estas páginas habían llamado la atención de J.-F. Marquet que veía ahí “una acertada iniciativa” en la medida en que este problema es “uno de los que se podría creer eternos y por tanto, he ahí por qué la reflexión filosófica haya perdido misteriosamente la clave acerca de él durante dos siglos”⁹⁰. El domingo que precedió a su terrible pérdida, Claude Bruaire escribía unas notas al destacado comentario de 1 Cor. 15 que hacía S. Ireneo en el libro V de *Adversus Hæreses*. El filósofo se preguntaba lo que significan las expresiones “revestir la inmortalidad”, “revestir la incorruptibilidad”, “toda carne no es la misma carne”, ... Y qué concepto podría cuadrar a estas imágenes. Esa última búsqueda permaneció fiel a la conminación que, según él, preside todo itinerario auténticamente filosófico: suscribirse no “a lo que el cristianismo da que creer sino a lo que da que pensar incluso si (la interrogación) es vivificada (en el sentido más fuerte) por lo que él da que esperar”⁹¹.

Denise Leduc-Fayette
Universidad d’Aix-en-Provence

89. PC, 265.

90. “Schelling et l’anticipation de l’éternité”, *Les Etudes philosophiques*, 1981-2, p. 141. Cf. p. 143, nota 246. J. -F. Marquet ha sucedido a Claude Bruaire como director del Centro de Estudios sobre Filósofos Franceses, que este último había fundado en Paris-Sorbonne en 1983 y en el marco del cual habían sido organizados numerosos coloquios que han sido publicados bajo nuestro cuidado.

91. PC, 265.

Nota del traductor

El pensamiento de Claude Bruaire transcribe a lo largo de esta obra, y en el ámbito de una renovación filosófica auténticamente creativa, las aportaciones de cimas del pensamiento clásico como pueden ser Aristóteles, Santo Tomás, Schelling y, sobre todo, Hegel.

La elegancia prolongada de la frase bruairiana se convierte en una dificultad añadida en el entrecruzamiento de los pensamientos citados (cada uno con su terminología propia y peculiar), su propia reelaboración (también marcada por terminología con la que el lector se familiarizará enseguida) y los vocablos típicos —sobre todo al final del libro— de la especulación teológica trinitaria.

Obra, por tanto, difícil, a pesar de esa *simplicidad* aludida por la profesora Leduc-Fayette, y cuya traducción ofrezco, no sin reticencias, a los especialistas y al público en general, sabiendo que contiene al menos noticia suficiente de un pensamiento cristiano rigurosamente elaborado y absolutamente excepcional a finales de nuestro siglo.

Quiero agradecer a la profesora Denise Leduc-Fayette su paciencia y dedicación; al profesor Miguel García-Baró, el esfuerzo y la amabilidad de haber repasado concienzudamente el manuscrito de mi traducción. A mi esposa, Cristina Martínez Null, el haber intentado conmigo adaptar al lector las complicaciones expresivas de las que esta obra no es ajena y de las que inmediatamente ese mismo lector se hará cargo.

El ser y el espíritu

Prólogo

*T*oda cuestión filosófica oculta otra, siempre la misma, la del ser que cuestiona. Interrogativo, el pensamiento enuncia una problemática, intenta su respuesta, la pone a prueba esforzándose por fundar sus presupuestos. Pero el pesamiento siempre obra con astucia reintroduciendo lo que, a cada paso, se le escapa a su elaboración, el ser de lo que enuncia y cuya cuestión se para en seco, se detiene en la palabra, como lo inefable supuesto en el discurso sin jamás poder alcanzarlo.

¿No es el ser problema de presencia cuando no se puede decir sino lo que está presente en su esencia y según las categorías o registros de atribuciones? Cuando Aristóteles quiso plantear la cuestión, esta sola cuestión, se paró en la palabra, para no ser distraído por lo que no es, pura y simplemente, el ser. No había que distinguir siquiera el verbo del sustantivo porque se resbalaría enseguida hacia la esencia, a su determinación, donde el lenguaje se reencuentra a gusto. El ser en tanto que ser ¡Punto final! Y hemos repetido, de época en época, la palabra, con su necesidad invencible y su esterilidad discursiva. Podemos afirmar que se trata de la última abstracción o de la perfecta concreción, señal de nada o índice de lo realmente real. Del ser en tanto que ser. En los dos casos, nada que añadir. El decir de lo que es diluye en sí el decir del ser de lo que es, diluye lo que Heidegger, sin nada más que decir él tampoco, llamaba “diferencia ontológica”.

De este modo la cuestión del ser, fatigante pero punzante, nos fue remitida sin cesar a la elaboración de una antropología filosófica sistemática, propuesta según sus tres instancias principales: lógica de la existencia, filosofía del cuerpo y filosofía política¹, en las cuales se reflejan las tres esferas hegelianas: lógica, naturaleza, espíritu. En cada ocasión tratamos de escribir la metafísica necesariamente convocada para dar sentido y fundamento. Pero precisamente entonces la interrogación sobre el Otro, lo absoluto, reservaba la constante interro-

1. Cf. *L'affirmation de Dieu, essai sur la logique de l'existence*, Seuil, Paris, 1964; *Philosophie du corps*, Seuil, 1968; *La raison politique*, Fayard, 1974.

gación por el ser, sin la cual la metafísica queda amputada, expuesta en la privación de su exigencia constitutiva.

Volver resueltamente a la ontología: tal era la tarea disimulada. La vía, la única que parecía abrirse, venía indicada por la conjunción de dos olvidos: el del ser y el del espíritu. Al menos permitía la interrogación rechazada por la modernidad, ya se trate de acción o de pensamiento: ¿Qué hay del espíritu? ¿Nada? ¿Nada más que una palabra abandonada, mientras que es indudable el ser material de las cosas? Y al acabar —aunque era necesario todo el recorrido— se manifestó que la cuestión del ser en tanto que ser tenía aquí su única respuesta: el ser que no es más que espíritu, es el ser que no es sino ser.

Parte primera

El ser del espíritu humano

Capítulo primero

El espíritu en pos de su ser

1. La apuesta

En ninguna parte se hace hoy referencia precisa del espíritu o afirmación de su existencia. Es evocado confusamente a título de indicación, un vestigio indicador de una creencia arcaica y deficiente. Quien pretendiese designar por esta palabra un dato verificable, una realidad probada, una potencia manifiesta con la que pudiésemos contar, sería tachado de anticuado.

En el lenguaje moderno el espíritu conoce ciertamente dos islotes de tolerancia. En primer lugar al designar, vulgarmente, al charlista vivaz de expresiones ingeniosas, o a los pretenciosos “espíritus fuertes”. De este modo el vocablo designa el grado cero de la seriedad, la irrisión de lo real, apenas una insignificante distracción o una forma altanera de hablar. Permanece, eso sí, la antigua disyunción entre la letra y el espíritu reiterada por el exegeta o el intérprete mientras que resistan a los formalismos y aleguen un “sentido” irreductible al análisis gramatical. Pero el empleo de la palabra es asunto de palabras, que son inocentes de cosas.

Salvo esas dos reservas —como se dice de los territorios residuales donde se aparca a los indios— “espíritu” permanece aún como el rechazo de “lo real” indeseable, de una inquieta demanda de evasión. Cielo brumoso por el encanto que exhala lo imaginario, deseo inútil de lo Totalmente-otro respecto del mundo desencantado, es la marca de la marginalidad del poeta o del rebelde. Cuando el grillete de las obligaciones y la mecánica sin fin de un trabajo sin tregua aprisionan la vida sobre una tierra miserable, alojan la libertad en eslóganes de propaganda y códigos sociales, inmolan el deseo humano sobre el altar de las necesidades, en labios soñadores o en gritos de absurdos desafíos, cuando el espíritu significa la morada de los sueños o la llamada desesperada a la renovación de la especie del animal-bípedo-implume. Pero la aspira-

ción vacía, energía residual insignificante de una pregunta moribunda se hace añicos contra el muro de las obligaciones o expira en las comodidades del pródigo consumo.

Casi en el umbral de una vivienda vacía, el encantamiento espiritual refluye hacia la plena y dura “realidad de las cosas”. Realidad siempre dispuesta a disolver nuestras inquietudes, nuestras exigencias, nuestras desesperaciones en su ordenamiento exclusivo. Un arsenal repleto de recuperación, de asimilación, de reducción, se forja en el momento en que el espíritu es excluido de la actividad global de los hombres. Él acecha, disfrazado, camuflado, toda demanda del espíritu.

Todo lo que no pueda ser identificable será reducido a la identidad de “lo real”. No sólo el tiempo de las cosas desgasta el valor y el pensamiento que se aparta de él, no sólo dispone la unidad del conjunto de residencias aisladas para las patologías del comportamiento, sino que las apariencias de acogida al espíritu están dispuestas a recoger los rechazos del curso del mundo. Por una especie de “astucia” de la materia, la marcha acelerada del progreso industrial ha suscitado la confección de un velo multicolor de ideologías que se yerguen como red inexorable ante toda demanda espiritual. Salvo el suicidio —denunciado como vicio biológico— el espíritu se agota en la vida y la libertad en la necesidad de la gestión de la especie. Irrisoriamente, adhiriéndose al vocabulario del rechazo, el materialismo económico capta todo hábito “idealista” para hacerlo conspirar contra la extinción del deseo humano, mientras que el naturalismo, desenterrando para sus necesidades los antiguos sacramentos ecológicos, condena a muerte la voluntad de sobrepasar la vida natural. No se trata entonces de “tenerlo todo en cuenta” ni de describir ante el tribunal de la razón el anverso y reverso de las conquistas de la modernidad. Es preciso abrazar las negativas perversas para hacerlas naufragar en lo que ellas rechazan. Las ciencias operatorias de la materia y sus sectores de “ciencias humanas” saben sus objetos, sus tareas y sus obligaciones. Ellas convierten lo otro a lo mismo, lo diferente a lo idéntico, el deseo a la necesidad, el espíritu —o su pálido e incierto recuerdo— en su contrario.

La naturaleza y el espíritu; el mismo y el otro; lo idéntico y lo diferente... Estas parejas en serie no tienen más que una significación adecuada: aquella que es interior a la experiencia asombrosa, viva y única

de la distancia infinita entre la pregunta humana y las necesidades naturales.

Al comienzo de nuestro itinerario es así la experiencia inicial, la manifestación original del espíritu, la que hay que esforzarse por restituir al pensamiento interrogativo. Experiencia que no puede reducirse a experimento científico, de la que no puede hacerse abstracción y que se constituye por la puesta entre paréntesis metódica de todo lo que no es materia medible y verificable. Manifestación que sorprende a nuestra atención habituada a los objetos, desgastada en la práctica de las manipulaciones. Pero es de ella de donde procede el asombro que suscita todas las cuestiones metafísicas, elaboradas o ingenuas.

El nacimiento del hijo de cualquier hombre no es más que la gestación de un individuo biológico con el conjunto específico de sus necesidades vitales. Pero he aquí que se instalan en el movimiento de la vida que comienza, en el gran día del mundo, preguntas de *otro* orden, inútiles a la vida mantenida, que transgreden gratuitamente las demandas biológicas. Maravilla de la aparición de un espíritu en el seno de la naturaleza, que en él se niega y se glorifica. Las necesidades estaban determinadas en los límites de su sistema clauso, pero surgió una pregunta ilimitada, inapaciguable en la alegre curiosidad infinita. En el tiempo en que los gestos se hacen simbólicos, en la aurora del lenguaje, donde se expresa y se expone la singularidad de un ser irremplazable en la individualidad de un pequeño cuerpo, la energía vital es captada para servir a su otro, búsqueda cuya forma de ser es totalmente-otra, no aprehensible en la unidad biológica.

De esta inicial pregunta espiritual se despertarán todas las demás cuestiones humanas, demandas de libertad y de saber, de derechos y de poderes, búsqueda incansable de una suerte victoriosa sobre el destino de muerte. Toda religión intentará saciar este otro deseo del Otro, responder a la inquieta esperanza de una salvación, conjurar la angustia latente ante la muerte cuyo duro saber anticipa el aniquilamiento del ser del espíritu injertado en la frágil organización de la vida. Toda comunión moral, toda sed de comunicación, toda obligación ética, toda significación de la dignidad humana, serán enraizadas, llevadas, justificadas por el suave viento del espíritu que exhala su sonrisa original cuando el niño se maravilla al despuntar de la conciencia.

De esta forma, manifiesto por sus demandas irreductibles, el orden del espíritu es inconmensurable a la vida natural que él exalta y transgrede infinitamente, del mismo modo que hace estallar los marcos rígidos de la lógica de las cosas. Su ser, su destino, su misterio originario realizan la *alteridad* radical de la vida *humana*. Esto es así porque la cuestión del espíritu es la del ser-otro, totalmente otro, desafiando lecturas reductivas, indomable para toda técnica de captura, de asimilación, de abstracción, de distracción, de olvido; porque lo que está en juego en la interrogación es la verdad y no la interpretación aleatoria, la de una “lectura”, la de una diversión en el desciframiento de símbolos. En la época en que hemos sido atrapados por nuestros poderes sobre el mundo material, en que corre riesgo de olvido el espíritu, donde todo se mide, se cuenta, en el temor por una penuria generalizada de los medios de subsistencia, donde todo saber se constituye a distancia de las preguntas inéditas en el orden natural de nuestra especie, es urgente apreciar el precio infinito pagado inexorablemente por el olvido mortal del ser del espíritu.

Si el espíritu no tiene ser, ¿qué será entonces? Todos los niveles, las dimensiones de nuestra existencia son víctimas del sin-sentido a causa de la nada, por acta de ausencia.

Toda esperanza se reduce a la espera y la espera al descuento de una ganancia de medios materiales sin otra finalidad que una vida más insensible y más “eficiente”.

Pero desde ese instante, el momento de la ética se aniquila. La obligación se reduce a su contrario, a la obligación sistemática de códigos necesarios para el mantenimiento vital del conjunto. El ejercicio de la razón moral, norma formal de la voluntad, exigencia irremplazable de universalidad, que desestima los intereses del individuo, se convierte en cálculo, deviene siervo en lo útil sin finalidad. Nada funda entonces ni orienta la acción para el ser insustituible del otro y la solidaridad colectiva priva de sentido la generosidad revelándose seguridad imperativa del grupo.

Pero la desaparición de la obligación ética mata la política, convierte en residual su función propia, que es la de guardar y promover el derecho de las personas, el ejercicio de su libertad en las relaciones sociales. Si cada uno no es considerado ya por el precio infinito de su ser

espíritu, si es medido por sus eficiencias, por sus capacidades, por su rol de agente productor, por su cifra de consumo, la desigualdad de las fuerzas se impone como única realidad comparada con la identidad del derecho presupuesto por la función política. Ésta cede ante la gestión económica cuando “el gobierno de los hombres deja paso a la administración de las cosas”. Entonces la implacable justicia distributiva extiende su reino soberano.

Las religiones son objetos desajustados para el análisis de comportamientos patológicos. Curiosidades arcaicas, se han agotado por reencontrar la pregunta enrarecida de una salvación; la búsqueda apasionada del absoluto cede a la técnica de la evasión, a la sustitución imaginaria de las conductas de fe por emociones colectivas o solitarias operadas en los cuerpos. Cuando todos arrojan sus apuestas, en una vida efímera, la violencia gratuita trata de quitar hierro a las leyes de la selva antes de refluir hacia la usura suicida.

La libertad de la voluntad muere en aras de los ruidos del mundo. No queda sino como un vocablo provisional, de otros tiempos, o como el símbolo inútil de lo irracional. El lenguaje humano, desde que no es ya capaz de verdad, cesa de ser habitado por el sentido, de ser regulado por la lógica discursiva, de ser reminiscencia del concepto y de su necesidad. La discusión cede a la conversación insignificante y enseguida los signos desaparecen —como en el caso de los animales— en provecho del conjunto de señales bautizadas, contra la significación original, como “información”.

Nos quedaría levantar acta de la muerte del arte. Éste ha uncido durante mucho tiempo de gratuidad pura a lo útil que transfiguraba en obra espiritual encubriendo su propia finalidad indeterminada. Sin relación con las necesidades atestiguaba, por y en la sensibilidad exaltada, una intimidad no identificable con el absoluto. Su inspiración —predicado del espíritu— silenciaba la subjetividad del artista y trascendía su pericia. La dignidad y el adorno del gusto del cuerpo permanecía —de acuerdo con lo sublime incommensurable— fuera de nuestros análisis y de nuestras medidas, escapando al tribunal del mundo, tanto a la dominación como a la servidumbre. Su dominio se ha reducido irrisoriamente (al 1% dicen nuestros organizadores). A título de información, ha sido aplastado por lo funcional. La armonía

cede al arreglo de estructuras fiables, la belleza se apaga en orden a las cosas.

Si el espíritu no tiene ser eso es lo que resulta. Cuando su aspiración se agota en la demanda de una vida segura, en el amasamiento febril de medios para satisfacer las necesidades artificiales multiplicadas, entonces ya no hay espontaneidad sino la descomposición de un cadáver, no hay creatividad sino descubrimiento de los fenómenos, apariencias tras apariencias. La habilidad reemplaza a la inteligencia, el hábito adaptado a la reflexión íntima, el reflejo aguzado al juicio personal. En definitiva, la historia de los hombres, entretejida por relaciones de libertad, deja sitio a la evolución natural y el destino espiritual al común destino de la muerte biológica. No hay ya educador, sino anónimos indicadores, no hay ya maestro, sino adaptadores, no hay médicos sino veterinarios de nuestra especie, no hay ya políticos sino gestores, no hay ya sacerdotes sino reivindicadores de la distribución u organizadores del “tiempo libre”.

“Tal es la apuesta”, inmensa, para el pensamiento filosófico en su desierto, para la existencia de hombres preocupados por su ser. Ni condena absurda de la modernidad ni el confort inútil de sospechas informes. Sino la lucidez mantenida en el ejercicio continuado, a pesar de todo, de la razón filosófica.

2. Aporías ontológicas

Apenas enunciada la problemática del espíritu se enlaza en un ovillo de dificultades que parecen insuperables, a la vista de lo que está en juego.

Es el ser del espíritu el que centra totalmente la interrogación, pero nosotros no podemos ni concebir ni representarnos lo que *es sin esencia* enunciable, sin naturaleza *determinada*. Ahora bien, en el momento en que lo evocamos como “espíritu” escapa a toda caracterización “positiva”. Y lo positivo del ser, su posibilidad de afirmación, implica, al parecer, una doble necesidad. En primer lugar, la cualidad, o conjunto de propiedades enunciables en un juicio atributivo. Pero también que tal enunciado positivo sea conclusivo sobre una constatación descriptiva, a

falta de la cual el ser no tendría más realidad que la del enunciado lógico, una posibilidad ideal, una representación ilusoria.

Sin duda el ser puede ser afirmado sin su presencia *real*. Al menos ésa es la prerrogativa inscrita en un juicio de *necesidad*. Ahí la ciencia inductiva mantiene ciertamente su derecho, como la metafísica, salvadas todas las diferencias de *status*. La deducción de la realidad de un planeta o de un elemento de la materia no espera la constatación experimental, como sucede a las pruebas de la existencia de Dios. Pero en uno y otro caso, experiencia actual, presencia manifiesta, son declaradas *posibles*. Lo verificable es supuesto del ser inverificado. Se supone su verificabilidad.

Así la afirmación ontológica es doblemente excluida por la doble negatividad del espíritu: la *ausencia* y la *indeterminación*. Todos los atributos que nos permiten evocarlo se revelan negaciones y exclusiones. El espíritu, decimos, es lo *in-verificable*, lo *in-sensible*, lo *in-material* *invisible* e *impalpable*. El ser sin fenómeno, esto es: fantasmal o fantasmagórico, como una hipotética sombra. Ni percibido ni perceptible, ni probado ni probable. Ni necesario, ni real, ni posible. Lo posible, último refugio para un saber sobre el espíritu, es en efecto excluido cuando la no-contradicción no se verifica mediante atributos positivos.

Es la nada lo que nombra la serie infinita de las negaciones: sobre el espíritu no hay más que un discurso negativo, ontología negativa indiscernible de la negación de toda ontología, agotamiento de un discurso cuyas palabras se diluyen sin piedad, por imposibilidad de poder traer a ellas, incluso a la fuerza, alguna realidad segura.

Pero la búsqueda no es sólo vana. Se vuelve en redondo sobre el círculo de las negaciones que la reconducen a la privación inicial. Es impracticable, insensible e impensable si se reconoce, por el postular histórico de todos nuestros saberes objetivos, que todo ser tiene por medida la realidad de la cosa presente en la plenitud material de los fenómenos, en lo inmediato de su donación. En efecto, es la reducción del ser al fenómeno la que decide en nuestra modernidad sobre la validez de los saberes, sobre la limitación de lo real. Objetivos, o para el análisis provisional subjetivos, el conjunto de los fenómenos observables o “vivencias” colman así la totalidad del universo. Los filósofos repiten los adagios kantianos olvidando, bajo la opresión de las ciencias de la materia,

la hipótesis brumosa de un ser-en-sí noumenológico. Hasta el punto de que el análisis filosófico, cuando la fenomenología de Husserl, fue reducida —destino indefectible— a inútil descripción de la percepción, pudo encontrar su balance en la proposición inicial de “El ser y la nada” de Sartre: “El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable reduciendo el existente a la serie de apariciones que lo manifiestan”.

Lo pleno inalterable, la cosa que no se desgasta con el uso, el fenómeno sin misterio, instalado en el espacio, ése es el ser-en-sí puro del fenómeno. Sería inútil, por hablar con rigor, mantener la distinción “absolutamente metafísica” entre ser y ente, entre el ser y el fenómeno, entre la realidad y su manifestación. Lo que parece no es sino apariencia en tanto que persista en nuestra mentalidad primitiva el sueño de un ser irreductible a su manifestación. ¿No era precisamente ésta lo que nos hacía temer que la apuesta es la desaparición del espíritu?

Sin embargo, las dificultades insuperables podrían ser suspendidas, si no evitadas, limitando la indagación a ciertos campos que convencionalmente se asignan todavía al espíritu, como son la libertad, el lenguaje, el deseo. ¿No podríamos descubrir ahí tipos de realidades, fenoménicamente ciertas, pero irreductibles a la materialidad y liberadas de las leyes que gobiernan el movimiento de sus elementos? Tomando el sentido vago y tradicional, amplio y multívoco del término, podríamos entonces acceder a algo así como el “espíritu”.

Sin embargo, la escapatoria se nos revela imposible. Pongamos el caso de la libertad. Sin duda podemos ponerlo, pero o bien se trata de un grito venido de la noche de los tiempos, repetido patológicamente en toda rebelión o nostalgia, o bien son actos constatables, movimientos mal previsibles de nuestro comportamiento. En este último caso, el saber sobre la libertad no es sino una ciencia fenoménica balbuciente. En cualquier caso, nada que exigiese un ser del espíritu. A menos que se reserve para esto la insignificante significación de lo “espontáneo”, de la autodeterminación, de la pura iniciativa del acto. Pero es de nuevo evocar la negatividad inasequible, inverificable, indiscernible de la ausencia pura y simple.

Vayamos al lenguaje. Sin embargo, fuera del mito de un pensamiento inexpresable, ¿acaso no se agota en sus fenómenos: signos y más sig-

nos, sus reglas sintácticas y sus axiomas lógicos enunciables? ¿O tal vez podemos confundir el espíritu invisible con lo implícito, como lo incognoscible con lo inexplorado? No hay aquí nada real que no se manifieste con toda tranquilidad de hecho o por derecho. Es la contingencia de las lenguas la que hace creer en su misterio espiritual.

Pongamos el deseo. Pero ¿no es acaso éste el signo negativo del vacío de la aspiración? Y este vacío abierto, esta oquedad que parece atestiguar la presencia de la ausencia, no es sino la espera constituida por móviles localizables, que un análisis psico-biológico puede detallar, explicar comparativamente en la etiología orgánica. Espera, tendencia, necesidades, atracciones en situaciones claras y naturales tanto como en las sustituciones simbólicas o perversas, todo movimiento de los individuos se lee y se comprende en nosotros como en cualquier otra especie. Nada, aparte de esto, exigiría aquí hacer referencia a alguna espiritualidad que permanezca bajo siete sellos por lo que hace a nuestros saberes positivos.

Sin embargo, por haber querido circunscribir un campo desconocido, sin fronteras, hemos ido al examen de los miembros diseccionados sin observar el cuerpo, al análisis de las facultades sin conocer su sede común, a los accidentes sin referencia a su fondo sustancial. Ahora bien, si volvemos a nuestras certezas simples y primeras, no es primariamente atendiendo a nuestros poderes como nos vemos inclinados a afirmarnos como espíritu. Esto sucede sin duda en la conciencia de sí, en la indiscutible experiencia íntima de ser uno mismo, irreductible a su cuerpo inderivable de nuestro “paquete de carne y huesos”. Y además percibimos la existencia del otro como la presencia de una persona in-analiza-ble en términos naturales. El “alma”, se decía, el “yo” o el “sí-mismo” repiten los filósofos que han leído a Descartes y a sus epígonos. ¿No es ése, el invencible misterio del saber reflexivo de sí mismo, el reducto subjetivo de la conciencia autotransparente, el lugar que ocupa el espíritu, el ser cuya manera de ser escapa tanto a la lógica general como a la materia de la naturaleza? Ciertamente el vocabulario ha evolucionado y la vieja palabra “espíritu”, demasiado incierta y polisémica, ha dejado lugar a los términos de “sujeto”, “conciencia”, “yo”. Pero, a despecho de las palabras, ¿no se puede, en justicia, reencontrar la instancia espiritual en estos vocablos modernos?

Las filosofías del sujeto, de la conciencia, se han orientado como réplica frente a todo naturalismo o materialismo; pero han reconocido de tal modo las conquistas del adversario que no han parado de conspirar con él. Le han concedido el ser y la esencia, la sustancia y la identidad, la realidad y su sentido. La conciencia, reflejo sin consistencia, mirada inútil sobre el mundo, artefacto epifenoménico, disuelve en su éter toda categoría de su propia afirmación. El privilegio de la reflexividad recogido en la conciencia de sí, se consume en demanda indefinida de un sujeto que cede enseguida su sustancialidad inverificable a la función gramatical. Sujeto inconceptualizable, mudo en su indeclinable singularidad, ese “yo” se declara fantasmagórico antes de que el naturalismo lo ponga en duda mediante una “psicología de lo profundo”, enseguida se rinde al mecanismo de un inconsciente manipulable.

La conciencia de sí no es más que cuidado narcisista cuando la conciencia traiciona al propio cuerpo en su impotencia por traducir la sensibilidad que oculta mediante un púdico velo imaginario. Conocerse, reconocerse, el espíritu que soy, fuera del lenguaje, en el rechazo de toda concepción, en el consentimiento del desvalijamiento ontológico; tal parece el irónico destino filosófico de la renuncia forzada a todo saber sobre el espíritu.

Clamar por la validez de lo inmediato, negar al lenguaje discursivo el acceso al “sujeto”, rendir las armas conceptuales invocando una especie de auto-intuición sin memoria, ni experiencia ni categoría, ¿no es pretender reconocer, en lugar de pensar, no es confesar la nada del espíritu en vez de afirmar su ser? Antes de reconocer que “el espíritu es una cosa”, una palabra que designa su contrario, se prefiere parapetarse en la interioridad clausa de un idealismo subjetivo sin idea. Hegel es aparentemente el último que ha expuesto una lógica del espíritu, que ha suministrado un tratado de psicología del espíritu subjetivo. Con él se plantean aún las cuestiones metafísicas atestiguando la interrogación sobre el ser: cuestión del fundamento, del origen y del destino, cuestión infatigable sobre el Absoluto y su verdad. Por el contrario nosotros no retenemos más que dos esferas de lo real, la naturaleza fenoménica y los enunciados formales que la transcriben. De ese modo las palabras son cosas y el olvido del espíritu niega la instancia del ser, en un tiempo en

que la existencia humana se vuelve indistinguible de la vida hostil de una especie biológica en extinción.

Así se van acumulando dificultades desde el enunciado de la interrogación: ¿Tiene el espíritu un ser al que el pensamiento pueda realmente aproximarse? Esas dificultades traman una red de prohibiciones *in crescendo*. ¿Dónde encontrar el hilo conductor? Tres cuestiones preliminares reúnen en un primer balance los esfuerzos por abrir un camino:

1) ¿Disponemos de una *memoria* del espíritu que pudiera ser reanimada para que pudiéramos hacer *presentes* sus indudables manifestaciones, irreductibles y exponibles como desciframientos necesarios de un orden ontológico inasimilable al de la naturaleza, intraducible a la ciencia de la materia?

2) ¿Cómo conceptualizar lo que se enuncia negativamente, inasible por su indeterminación, privado de positividad ostensible y circunscribible? El conjunto categorial recogido de la ontología aristotélica no parece ser convertible en sistema de categorías del espíritu. Sin duda Aristóteles enunció categorías neutras, capaces en principio de decir tanto el alma como la naturaleza. Sustancia, cualidad, relación... Identidad, esencia, existencia. Forma, acto, materia, potencia... Pero ese aparato de lectura, demasiado cómplice, nos parece una cosmología caduca. Se ha enmohecido y prescribió cuando se constituyó el conocimiento operativo de la materia. ¿Puede reconstruirse una ontología capaz de decir “espíritu”?

3) Suponiendo el ser del espíritu, ¿puede el pensamiento alcanzarlo si no se agota en sus palabras, si el lenguaje no puede hacer pasar a su dimensión circunscrita lo que, quizá, lo anima y lo constituye en idealidad inteligible, pero no puede ser dicho, como la fuerza que mueve y gobierna una herramienta no puede ser obra de ésta. ¿Puede el discurso volver sobre sus propias condiciones? ¿Debe hacerse reflejo e indirecto? Sin embargo, la problemática de un método, una vía de acceso, anticipa ya su lugar de aplicación cuya existencia no está asegurada ni prometida.

3. El hilo conductor

Cuando el pensamiento se ordena hacia objetos determinados para las tareas que se prescribe, dibuja un plan de aproximación, forja instrumentos apropiados, construye un “método”. El instrumento, rectificable para su mayor eficacia, debe cumplir su función precisa y por tanto excluir, abstraer, todo lo que no es mentado como objeto de búsqueda. Así las ciencias proceden por abstracción, según su exigencia de incoar un saber operatorio de la materia. La filosofía, por el contrario, no puede permitirse la abstracción y no puede por tanto constituir sus reglas metodológicas. En términos kantianos procede “por conceptos, no por construcción de conceptos”.

En el esfuerzo por una verdad eventual sobre el espíritu, conviene recordar aquella exigencia que abre el único camino a la filosofía: el μέθοδος platónico. Ningún artificio de construcción metodológica es aquí un requisito posible. El concepto *necesario* es el único dato inteligible. Necesidad que debe vencer las opiniones y prejuicios, imponiéndose al análisis discursivo, silenciando la subjetividad y la historicidad de la concepción que trata de reconvertir a la perspectiva indeleble de su actor. Esta necesidad del concepto y la purificación que ella implica reprobaban la asimilación absurda en filosofía de la invención por la formulación inédita, tan apreciada por los chapuceros de vocabularios adornados con el título de “creadores”. La invención es *descubrimiento* de sentido, el conocimiento *re-conocimiento*, la concepción *reminiscencia*.

Pero precisamente la reminiscencia conceptual excluye al comienzo de su acto el descubrimiento del “sentido” que sería inocente y distante del ser. Es precisamente por lo que abandona los juegos exegéticos y hermenéuticos que se complacerían en la confección de significaciones, en la ostensión de múltiples “sentidos verdaderos”, presuponiendo la imposibilidad de un “sentido verdadero”. Es precisamente lo que nos dice Platón en la prestigiosa alegoría del *Fedro*. La idea no conduce mi lectura de los fenómenos del mundo, descubriendo por la concepción de lo uno en lo múltiple lo inteligible en lo sensible, sino siendo su reconocimiento del ser *déjà vu*, contemplado, en su esencia inmutable. El concepto mismo no existe sino en nuestra reconducción al ser, en su in-

defectible identidad de la que él reserva y preserva en su inteligibilidad propia la luz inteligible.

Ontológico, el lenguaje conceptual se dice a sí mismo y a su otro, al ser con quien permanece emparentado, consustancial, preconformado incluso cuando aquello que expresa escapa, se oculta, se busca en la realidad fenoménica. En su difícil soledad es el guardián del ser y demanda su presencia. Si hay una presuposición obligada del pensamiento filosófico, ésta es la necesaria orientación del concepto al ser por intimidad originaria del uno al otro². Por esta razón la experiencia no es inteligible sino reanimando el sentido unívoco del que ella es ocasión de reminiscencia y que le debe lo esencial de sus significaciones. Según el ejemplo del *Fedón* nosotros descubrimos la igualdad en las cosas sensibles: las cosas iguales son desiguales, sólo la “igualdad en sí” — contenida en su concepto — es la igualdad.

El análisis conceptual del “espíritu” es, pues, el único comienzo de una búsqueda de su ser verdad. Sólo él puede conducirnos a identificar sus eventuales manifestaciones. ¿Pero disponemos nosotros, en ese sentido, de un concepto que impusiera su necesidad? ¿Tiene el espíritu un sentido propio, irreductible, indefectible? Esa cuestión impone un análisis semántico para convenir con la *primera condición* de una respuesta positiva. No sólo el espíritu en su concepto debería escapar al orden de las imágenes o representaciones que traicionan otro campo de realidad o de privación, sino que debería resistir a la división de una polisemia sospechosa de equivocidad.

Sin embargo hay una *segunda condición* inscrita en la instancia ontológica del concepto: que *el espíritu obliga al ser*, lo reconduce a su verdad, a su indudable alteridad.

Así la primera tarea es la de deletrear las notas que se adhieren a la palabra en la tradición en que se emplean y repentinamente nos hallamos en presencia de dos significaciones emparejadas confusamente en

2. Esta originaria presencia íntima del ser al concepto, de lo inteligible a la inteligencia que lo refleja y lo expresa, tiene su mediación especulativa en la prueba ontológica. Cualquier formulación que se ofrezca de esta prueba, transcribe la necesidad para el concepto —tomado absolutamente—, sin un coste sensible que limite su sentido, de decir el ser, de ser su expresión sin reserva, su dicho sin lo ya-dicho. De este modo reminiscencia onto-lógica y prueba ontológica se hallan en mutua confirmación.

el lenguaje. La del νοῦς (*mens*), signo de lo inteligible y de su inteligencia. Inteligencia noética ordenada a la intuición intelectual que el lenguaje conceptual ofrece de sí mismo y de lo que él dice. La de πνεῦμα (*spiritus*) que contiene la animación de la vida en el viviente. Doble semántica que, sin embargo, va a revelarnos la unidad conceptual buscada en el análisis.

Notemos, en primer lugar, que el principio de animación, “soplo” del espíritu, ritmo de la respiración, designa la forma de una energía operante de cuya experiencia sensible y traducción biológica no se conocen más que los efectos, la presencia de una potencia eficaz de la que no observamos más que fenómenos mensurables. Potencia del ser en potencia, *natura naturans*, principio y motor invisible de lo visible, insensibilidad de lo sensible, tal es la significación primitiva del concepto. Pero ¿acaso no es más que un símbolo, evocación imaginada de su otro inimaginable? Sería precipitado si se tuviera por esencial, adecuada, la primera significación revelada, la del νοῦς, la de la idea inteligible, la del sentido inmaterial. Imagen natural de lo otro: que la naturaleza, el símbolo arcaico no participaría en aquello que simboliza, sino que sería aleatorio y debería ser abandonado como una representación cargante y molesta. Es cierto que mediante la imagen nosotros podemos dar forma a lo informe y sentido a lo indistinto y oscuro. A decir verdad, practicamos una confusión de géneros, emparejada con la traducción esquemática de un postulado vitalista. Tomar la vida natural por emblema del espíritu, de su totalmente-otro, supone que se da un sentido a la energía indiscernible por medio de una figura: la de la animación rítmica.

Sin embargo, dando de este modo privilegio a lo inmaterial insensible. ¿No estaremos confirmando un dualismo que derriba los contrarios y tritura las diferencias? Puestos en guardia contra la abstracción de las ciencias positivas, debemos prestar la más despierta atención a esta instancia de la filosofía aristotélica de la naturaleza a la que hemos hecho alusión forzada: *el ser en potencia*. Éste es, a nuestro modo de ver, el genial descubrimiento del Estagirita y por ello es más que un original discípulo de Platón. El ser en potencia es *el espíritu en la naturaleza*, es para lo cual y por lo cual a la naturaleza no es la materia fenoménica quien la configura y la manifiesta. Lo que hace que el espíritu permanezca cuando la vida dormita, lo que hace que la vida sea más que el vi-

viente, aquello que es el misterio, el ocultamiento y la promesa de un ser personal desde su concepción, lo que hace que podamos levantarnos cuando estamos sentados, quien ofrece sus contrarios a nuestra elección, quien da a la inteligencia su apetencia de idealidad, al deseo su oscura animación para hacer esperar de la vida más que la vida; lo que se constituye en acto y en forma; pero allí se oculta y allí se da, lo que es inagotable en el dato, ilegible en la lectura, ofrecido a la metamorfosis, disponible para la aparición del sentido, para la actividad libre, impulsando más lejos, exigiendo más: esto es lo que denominamos “espíritu”, verdad de la naturaleza que, para nosotros, es su presupuesto, en expresión de Hegel.

El símbolo es tal vez más que un símbolo. No se trata de incorporar a Aristóteles sin probar la verdad de esta tesis. Pero en absoluto hay que identificar lo inteligible con lo inmóvil, lo insensible con la muerte. Ahora bien, disponemos de una prueba crucial, capaz de hacer converger los dos focos de significaciones. Precisamente la del *acto de la inteligencia*.

No tenemos referencia posible a un pensamiento mudo, en contemplación inmóvil de la idea pura. A menos que confesemos el privilegio simbólico de una visión estatuaría, petrificada, a menos que confundamos la intuición del sentido con una captación inmediata y a-conceptual de la idea fuera del lenguaje, no pensamos más que en palabras, en el seno del verbo. Pero el lenguaje, que es lugar de manifestación, de *expresión* — íntima o en la comunicación —, no es poder de inteligibilidad sin ser potencia de *reflexión*. Reflexión a dos niveles articulados: de la naturaleza en idea, del ser sensible en concepto inteligible, cuando el cuerpo de las palabras se toma en beneficio del sentido en que se convierte, conversión que opera la maravilla de la comprensión transfigurando la percepción; pero también, conjuntamente, reflexión en la que el pensamiento se recoge, se desprende de sus hábitos para retomarse, probarse, interrogarse, reconstituirse en el crisol de la interioridad. Y así nos vemos obligados al vocabulario de la animación, de la respiración de la vida, en el primer análisis de la actividad del pensamiento: al igual que la expiración sería el soplo último que se exhala para morir sin el contrapunto de la inspiración que coge para su nueva efusión la energía de la vida, del mismo modo la expresión aislada, dispuesta para la co-

municación, no sería más que difusión de palabras impensadas sin la recogida reflexiva que, al mismo tiempo, es prueba personal de nuestros pensamientos y constitución de la idea en idea de sí misma, del saber en saber de sí mismo.

Pero enseguida se aclara el estatuto de la *diferencia* entre la vida y el pensamiento, la naturaleza y el espíritu, revocando la simple homología formal tanto como el símbolo aleatorio. En efecto, en la pareja articulada de la reflexión la asombrosa transfiguración del ser sensible, del cuerpo de los signos en sentido inteligible, reflexión del ser en concepto, constitutivo de la atención intelectual tanto como de la idea manifiesta, no es condición trascendental y real de la reflexión personal más que efectuando la *negación* de lo sensible en lo sensible, más que aligerando y desrealizando lo natural en la naturaleza. La idea inteligible, victoriosa de la opaca e impenetrable materialidad, al menor acontecimiento del lenguaje convierte a sí misma, a su transparente idealidad, los sonidos, los gestos, los caracteres escritos, por la *negatividad reflexiva* del espíritu. Así la naturaleza, en el ritmo respiratorio de la vida, no es la *misma* que el espíritu en el ritmo de su expresión y de su reflexión más que revelándose su *otro* en el tiempo en el que el espíritu la asume y la destruye, se manifiesta en ella negándola efectivamente³.

Esa contracorriente rítmica de dos movimientos inseparables que, de la animación natural, introduce a la vida espiritual, se descubre de modo idéntico en la otra “potencia del espíritu” —expresión sobre la que volveremos— que es la *libertad*. En su significación original de independencia la libertad es desprendimiento, autonomía, irrelación de lo incondicionado, interioridad autárquica. Pero la libertad se agotaría en la vida íntima, se reduciría a lo irreal deficiente de la interioridad “abstracta” si no pudiera positivamente ejercerse con efectividad en acto y acción, manifiesta en comportamientos decididos, determinados. Recíprocamente, la acción humana no sería más que movimiento heterónomo, violencia o automatismo, si la voluntad no estuviera reflexionada, deliberada, formada en la prueba solitaria, a distancia de fuerzas de atracción múltiples. Equilibrio inestable que, al mismo tiempo, permite y amenaza a la libertad, que la razón práctica preserva o que interrum-

3. Cf. *Philosophie du corps*, Ed. du Seuil, p. 25 y siguientes.

pe la servidumbre a las pasiones extremas. Ahí también, en la vida continua del espíritu libre la forma del ritmo animador, de contracción sobre sí y de expansión, es reveladora del “soplo” espiritual.

Pero, en tercer lugar, la energía espiritual que da al querer su dinamismo, su apertura ilimitada, transgrediendo y subordinando las necesidades de la vida natural para constituir el *deseo* humano, no sería sino la aspiración vacía y ciega, pregunta ansiosa del espíritu en la miseria de sí mismo si no ocultara en el proceder mismo de su movimiento la potencia de expansión de sí. ¿Qué quiere decir esto?

Hagamos aún memoria de las “preguntas del espíritu”, más arriba enunciadas: el deseo de evadirse del sistema de obligaciones que nuestros técnicos inducen, exigencia de romper con el economicismo, cuando la carrera por la producción y el consumo no tiene otro porvenir que la muerte, voluntad de innovación, demanda de comunicación entre las almas. Todas estas demandas están sin oferta, sin capacidad positiva de ofrenda, sin sustancia real que extraer para regenerar la existencia. Ésta es precisamente la razón por la cual ceden a la violencia física en la búsqueda frenética del espíritu ausente, para quebrar la dureza de las cosas. A menos que no se agoten en lo imaginario en tanto que no son recuperadas o recogidas por las ideologías del momento. Lo que significa que el *deseo vacío*, oscuro dinamismo espiritual, expira en la huida hacia delante, viento y persecución de viento, ciega voluntad nihilista que pierde velocidad sin aliento, en un tiempo en que la inspiración reflexiva no es más que el conjunto del cierre al mundo y del agotamiento interior. A menos... a menos que todos los signos invocados del espíritu: invención, creación, comunión, no designen la inagotable fuente donde bebe la libertad. A menos que, en consecuencia, el deseo ávido del otro, miseria de ser, no se revele como derramamiento en la profusión del don de sí: *efusión del espíritu* que, del seno de sí, alterna su demanda con su superabundancia para traducir en obras, en los límites de la palabra y de la acción, en el papel más humilde, la generosidad de su ser.

Inspiración, expiración; contracción, expansión; concentración, difusión; sístole, diástole⁴. Pero, por la eficacia espiritual de la reflexividad

4. Es sabida la importancia constante de esta unidad en forma de contra-corriente en la filosofía de Schelling.

ideal, pensamiento que se forma en sí para expresarse, independencia de donde surge la voluntad. Y sobre todo, tal vez, poder propio del espíritu, efusión del alma que no puede abrirse en pregunta infinita sino en tanto que es capaz de la ofrenda de sí a través de la actividad humana. De esta forma, al seguir las significaciones adheridas al espíritu, recogemos *el concepto indisociable*, irreductible por la relación indivisible del νοῦς al πνεῦμα, de la luz inteligible a la iluminación espiritual. Concepto inderivable cuya necesidad se prueba en esa conjunción única e inevitable de dos sentidos alternos en un mismo ritmo que señala la positividad y la negatividad, la reflexión y la relación, el recogimiento y el acto efectivo.

Si, desde su semántica compuesta, el espíritu se deja *concebir* así en la *unidad* de su sentido, la primera condición buscada ha sido obtenida: el análisis filosófico dispone de un hilo conductor en la necesidad del concepto. Nos queda la segunda condición, sin la cual, revocada en su representación abstracta, el concepto de espíritu no sería remisión a su ser, búsqueda de su reminiscencia ontológica. ¿Está obligado el espíritu al descubrimiento de su ser, invita él a buscar sus manifestaciones, a re-encontrar su presencia?

La primera, la más simple instancia ontológica es la de la identidad indisoluble, la de la resistencia a la desaparición en la exterioridad fenoménica indiscernible de una pura apariencia inconsistente y sin verdad. Pero la pura exterioridad de la apariencia que se realiza en la nada está significada adecuadamente por la infinita división respecto de sí, según la ley de hierro de la alteridad exclusiva: el otro, siempre el otro, que no es nunca el mismo que uno, simbolizado en el agotamiento de la subsistencia material volatilizada en polvo y ceniza, no es nada⁵. Exterioridad pura, alteridad exclusiva no son, a decir verdad, más que designaciones negativas de la ausencia. Ésta es la razón por la cual la diversidad fenoménica implica su contrario, unitivo e interior. De otro modo, fenómeno sin ser, fenómeno de nada, la apariencia sería una nada

5. Tal es el argumento de la tesis hegeliana concerniente al espacio y el tiempo del ser-Naturaleza. Pura alteridad, el ser está espacial y temporalmente desrealizado, privado de esencia, de reflexividad interna y unificante. Cf. *Enzyklopädie*, pp. 250-258.

del aparecer: Infinita vacuidad⁶. El *uno constituye el ser*, normatiza su identidad, constituye su subsistencia, guarda la quiddidad, determina la forma y la existencia: *el ser no tiene ser sin su reflexión unitiva*, sin su principio de conversión y de interioridad. Principio supuesto en la naturaleza, en cualquier vocabulario: unidad orgánica, estructura íntima unificada, finalidad interna, “idea directriz” del viviente. Pero principio probado en la vida del espíritu, como su reflexión y conversión constituyente, acto de su sustancia, “ἐνέργεια οὐσιώδης”.

El “espíritu” es así llevado al concepto necesario cuando se revela indisociable, implicada en la expresividad positiva, esta indeleble significación de la reflexividad. Lo interior en el seno de lo exterior, lo recogido en el seno de la manifestación, la conversión en el seno del proceso expansivo, la inspiración en y a contra-corriente vivificante de la expiración, lo uno que va en contra de lo múltiple. El *concepto* de espíritu es de suyo un concepto muy necesario ontológicamente, un sentido que busca su ser. Queda por descubrir la presencia que para ello se exige.

6. Era lo que hacía escribir a Leibniz “que es preciso necesariamente reconocer algo que haga relación a las almas y que se llama comúnmente forma sustancial” en la naturaleza de los cuerpos. *Discurso de Metafísica*, cap. XII.

Capítulo segundo

El espíritu en su manifestación

1. Del concepto a la presencia

El hilo conductor no se ha roto. Estaba distendido, desdoblándose hacia dos focos de significaciones aparentemente extrañas la una a la otra. La inteligibilidad transparente del $\nu\omicron\upsilon\zeta$, asignada a la identidad inmaterial de la idea, inseparable del saber de sí misma, parecía inaccesible al ritmo pneumatológico simbolizado en la respiración de la vida, vinculado a su devenir, clavado a la sensibilidad natural. Entonces se imponía la disyunción platónica entre el orden eidético inalterable en su verdad inmutable y el juego del devenir, el movimiento inconsistente de lo contrario hacia lo contrario, del nacimiento a la muerte, del flujo al reflujo, de la inspiración a la expiración. Pero es precisamente en este recogimiento, en el acto mismo de nuestro pensamiento, a contracorriente de la animación de la vida, donde la unidad conceptual del espíritu se prueba en su necesaria afirmación.

Simultáneamente, la relación antropológica de la naturaleza al espíritu se verifica en la asunción de lo sensible en sentido inteligible, según una potencia de reflexión soberana en el lenguaje, en toda su variedad expresiva, desrealizando el cuerpo de las palabras para sublimarlo, convirtiendo el ser natural en concepto inteligible. Contra todo dualismo, pero fijando el estatuto de la “alteridad” del orden natural, negado y afiliado al servicio del pensamiento, contra la antitética de un ser nouménico inaccesible y de la presencia fenoménica sensible, el ser espiritual se ofrecía en su fenómeno. Ni intuición intelectual de la inteligencia liberada del cuerpo, ni experiencia sensible muda y ciega. Ni el ser-en-sí invocado y recusado, ni el flujo de las apariencias inmediatas regidas por las leyes contingentes de la materia; sin embargo el ser en su manifestación, el espíritu en su fenómeno.

No obstante vamos demasiado rápido a una fenomenología del espíritu fijándonos en los actos del pensamiento. En cuanto creemos que el

espíritu se revela y localiza, ya se está desvaneciendo o escapando en su secreto. Pues si el espíritu es *lo otro que la naturaleza* en el momento en que la niega en sí, la asume y la identifica al sentido inteligible, es precisamente porque es *lo otro que el logos* en el mismo momento que él trabaja por la manifestación de la idea presente a la inteligencia. El espíritu no es el pensamiento del que es principio y potencia tanto de idealidad como de animación. Reflexión del ser natural en concepto inteligible, acto de conversión de palabras en sentido, del cuerpo en inteligencia, no es ni la determinación del concepto ni su necesidad lógica. Poder de expresión, acto de manifestación, energía espiritual del pensamiento, *no es aquello que hace*, no es lo que obra, ni el lenguaje comunicado ni la exposición de la idea, ni el fruto de su animación. El acto presunto del espíritu es *abnegación de sí mismo*. En el lugar ontológico del pensamiento, es su potencia reflexiva, idealizante y expresiva, pero *no es* aquello que él hace aparecer. Sin duda el pensamiento no existe por sí mismo. Para ser y aparecer en nuestra existencia, necesita el acto y la actualidad espirituales. De otro modo, no lo advertiríamos fácilmente; el pensamiento se formaliza y se materializa, se ejecuta en operaciones insignificantes, en palabras que son cosas. Pero a la inversa, *es por lo que* existe y aparece la idea inteligible en el pensamiento que se forma y se encarna, se pone a salvo discretamente de sí mismo, cuando hace eclosión el sentido manifiesto.

La reflexividad del ser en idea, en concepto que es la idea comprendida, no es ni el ser natural que idealiza ni la idea que inspira y expresa. Potencia en acto del espíritu, no se inscribe ni en sus obras ni en sus signos. Éstos son por derecho *universales*, derecho que alcanza su hecho a medida que la contingencia de las lenguas y la parcialidad subjetiva ceden a la necesidad racional. Y el espíritu propio de cada actor del lenguaje, de cada sujeto de la racionalidad, infunde y difunde su potencia, inspirando y expresando el pensamiento desde donde éste se bate en retirada, en silencio. Por ello ningún ser personal, en su singularidad espiritual, es lo que piensa, lo que dice. Es por abuso de las reducciones y las simplificaciones, ocultando el rechazo del “misterio” del ser espiritual, como se ha querido —en fórmulas lapidarias— agotar el ser del alma en los discursos y traicionar la verdad sustancial de cada hombre en el balance de sus propuestas. Ciertamente el pensamiento es puesto

en acto y por obra mediante el espíritu. Lo que quiere decir —para quien haga memoria de sus fuentes— que el espíritu es “potencia” del pensamiento.

En muchas ocasiones hemos recurrido a este vocablo, *potencia* del espíritu, para designar el orden del pensamiento, el acto libre, el deseo humano. Esto es en efecto lo único que, uniendo la fuerza de un poder a la virtualidad ontológica, la capacidad al ser en potencia, distingue a *aquello de lo que responde sólo el ser espiritual* pero en lo que no se agota, se reduce y ni siquiera se entrega. Reconduciendo el análisis más preciso de esta categoría del espíritu a una sistemática más completa, nos fijamos precisamente en su uso fenomenológico.

En el rechazo precipitado de la categoría de sustancia, para destacar mejor al sujeto, se ha querido comprender y diluir el ser en sus operaciones⁷. Así habría que desterrar a Descartes y su “sustancia pensante”, rechazando la función o la operación en dependencia de un “sustrato”. El alma no es, en particular, pensante: es el pensamiento todo⁸. Así el ser es adecuadamente su operación. Ahora bien, no sólo el ser en potencia se encontraba de tal modo evacuado de la ontología, con todas las absurdas consecuencias enumeradas por Aristóteles, sino que esta equivalencia generalizada —ser = operación— volvía imposible la distinción real entre el ser del espíritu y el pensamiento que, sordo a aquél, sin derivar de aquél, aún menos se le identificaba. De aquí esas extrañas expresiones-programa: el ser es lo que dice o aquello que decide o aquello que hace o lo que desea. Pero el irrenunciable testimonio de cada uno es refutación de esto: yo no soy ni mis pensamientos ni la suma de mis actos, ni mi deseo. Soy *sustancialmente* otro e infinitamente más; soy lo que es el ser de mi espíritu, yo mismo. Contra toda una modernidad ritual que, en su esfuerzo por meter al sujeto por todas partes, no ha encontrado ningún sitio para el espíritu en las potencias que ejerce, es preciso reencontrar la verdad de la proposición escolástica: *operatio sequitur esse*. Poco importa aquí lo implícito teomórfico ordenando la equivalencia contraria entre el ser y sus operaciones. Lo esencial en este momento antropológico es el respeto por la esencia de nuestro espíritu.

7. Son notorios los contrasentidos repetidos complacientemente a este respecto sobre la famosa expresión de Hegel, completamente teológica. Cfr. *Pour la métaphysique*, Fayard, p. 21-22.

8. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première*, Paris, 1954, p. 193.

Se podrá entender así que el espíritu no es el pensamiento, el cual pertenece a su potencia, que el espíritu libre no es la suma de sus actos ni la trama de las hazañas que están en su poder, que el espíritu personal no es idéntico a la inspiración del deseo que, sin embargo, es su potencia de animación.

Sólo considerando la triplicidad de estas potencias del espíritu humano es como hemos descrito la *lógica de la existencia*⁹. Según el juego de su triple mediación, Deseo, Lenguaje y Libertad conjugarían sus oposiciones dialécticas como principios esenciales de la existencia. Pero la realidad ontológica sustancial de cada espíritu humano estudiada analíticamente en *filosofía del cuerpo*¹⁰, exige ahora su Ontología. Que aquello por lo cual el concepto es manifiesto en el lenguaje, aquello de lo que y por lo que adviene la lógica en nuestra vida, informando el pensamiento, sea en sí mismo concebible, no hace sino atestiguar la anámnesis conceptual refluendo a su crisol espiritual. Así viene al concepto lo que no es él sino su potencia: el espíritu, según una reciprocidad del pensamiento con respecto a su fuente inspiradora, reflexiva y expresiva, reciprocidad de la que tendríamos que reencontrar la instancia teológica. Sin embargo el concepto invita a la búsqueda de la presencia de aquello que necesariamente da que pensar: no la lógica de la existencia humana en general, la frágil *quiddidad*, en inclinación de ruptura, en difícil conciliación, de la humanidad del hombre; sino el ser del espíritu personal, en la esencia del espíritu propio de cada uno, habitando el cuerpo individual del bípedo implume. ¿Qué es el “yo”, el “sí”, el “sí mismo” en su ser esencial, en su *hæcceidad* sustancial?

Empleando este vocablo de Duns Scoto nos aventuramos sin duda en las aporías que él mismo suscitó y que refuerzan el famoso debate aristotélico del libro Z de la *Metafísica*. ¿No es la esencia singular un monstruo lógico? ¿No se detiene el avance hacia lo individual en la esencia del individuo, en la quiddidad de la hæcceidad? Evidentemente, pero de este modo se resalta el *acceso al umbral del ser del espíritu*, la venida del concepto al ser del que es reminiscencia. Lo que dificulta decir “alma” —de tal modo fue inscrita esa palabra en los dualismos clási-

9. *L'affirmation de Dieu, essai sur la logique de l'existence*, Paris, Seuil, 1964.

10. *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, p. 231 y ss.

cos — es *ser del espíritu, forma-concepto, cerquísima de la singularidad personal*, a distancia de los grupos humanos, tipos de relaciones, clases sociales; en el fundamento de la universal lógica de la existencia humana, lógica constitutiva y normativa del frágil equilibrio de las potencias del espíritu. *Cerquísima* de la concreción sustancial, lo cual no quiere decir una aproximación a la singularidad inefable, lo que designa exactamente la *particularidad* de la esencia de cada espíritu, que es único sin ser Dios, que es libre sin tener la absoluta iniciativa de su ser, que no es ni algo como una cosa, sino *alguien* puesto que es algo. O bien el espíritu personal de cada cual es pura ficción ontológica, absurda y patológica pretensión del bípedo implume, o bien es preciso saber lo que es, en su forma de ser *otro*, inasimilable, intraducible en el orden de la *naturalidad* como en el del *logos*, ese *ser del espíritu* del hombre.

Desde este concepto en la presencia del ser, tenemos la exigencia de animar una memoria de lo que claramente es preciso llamar la experiencia espiritual, es decir, la prueba de las manifestaciones reseñables, irreductibles en su hecho y su sentido, del espíritu de cada uno de nosotros. Se trata sin duda de constituir una *fenomenología del espíritu*, desafiando las prohibiciones kantianas que rechazan, como postulados metafísicos, toda experiencia nouménica incluso cuando ésta es claramente de una simplicidad común incontestable. Pero tal fenomenología no puede tener el sentido ni el método de la célebre empresa de Hegel. En efecto, ésta procedía en sus descripciones dialécticas aplicando, como criba formal de nuestra existencia, una lógica absoluta del Absoluto anticipado con todo detalle. Es distinguiendo una ontología *apropiada* al espíritu *humano*, de la que nos esforzaremos por elaborar los momentos y categorías constitutivas, como intentaremos reconocer ahora las manifestaciones típicas de nuestro ser espiritual.

2. El archipiélago de las manifestaciones

Si nuestro espíritu se manifiesta en “lugares” de la existencia que configuran una topología discontinua, es que alguno de esos fenómenos típicos entrega el ser del espíritu sin la reserva de la ocultación, del se-

creto. El ser del fenómeno se revela aquí, se expone, se desvela en cada ocasión sin agotarse, sin exponer su sustancia en el día del aparecer. No son, pues, ni superponibles ni sustituibles, y están, en otro sentido, articulados a los tiempos o épocas de la existencia en su relativa sucesión, en su recurrencia y concurso que desafían la irreversibilidad cronológica. Lugares comunes pero privilegiados del encuentro del espíritu con el espíritu, son la presencia de lo que no puede sino estar ausente de observaciones y controles objetivos que tienen por función el excluirlo. No aportan nada que transcribir en los códigos o repertorios de lecciones sobre cosas que los hacen olvidar. Por eso la ontología será invitada aquí a convertir sus categorías clásicamente representadas en el elemento de la *Cosa*.

El recurso a la experiencia inicial del despertar del deseo humano era el comienzo necesario de nuestro itinerario¹¹. Faltan, para apreciar la apuesta de prospección, hacer brotar el orden de lo espiritual según la inapaciguable pregunta humana que surge de las demandas biológicas como otro universo. Pero esta manifestación, preñada con todo el futuro de esperas y exigencias inéditas en la historia natural, se articula en dos clases de experiencias. Una está sellada por la confesión —implícita o diversamente formulada— de la *procreación*. La otra es la *aparición* del espíritu del niño, en los primeros episodios y encuentros de la vida.

Engendrar no es más que una función monótona de la vida de la especie. Los individuos, sustituibles en la generación, no son sino agentes reproductores de lo semejante. Para eso han nacido: para dejar paso a los siguientes, su muerte es la que abre cada vez la puerta de la vida. Ciertamente la Señora Naturaleza ha hecho bien las cosas para que la necesidad de la identidad específica sea preservada. Ella ha conformado la necesidad en el cruzamiento sexual e incluso dado en suplemento el placer con que le corona la satisfacción. Pero este placer se salda con un destino despiadado: en muy corto espacio de tiempo “el nacimiento de los niños es la muerte de los padres”.

Tal es, al menos el juego banal de la vida proseguida por la vida destruida en cada representante de generación en generación. Los efectos se

11. Cf. *supra*, al comienzo del primer capítulo.

hacen causas antes de desaparecer. Pero tal no es ni puede ser la sabiduría inmediata del hombre que engendra al hombre. Pues la certeza más simple de los padres ante el recién nacido es precisamente la de no ser causa de su efecto. Por ello precisamente se dicen *procreadores*, como si por su medio otra cosa completamente diferente a su efecto natural llegara al mundo. La certeza puede desvanecerse en la noche inconsciente del progenitor biológico si los padres se han convertido en animales. También puede ser llevada por el delirio de una imitación de Dios cuando se creen creadores. Desvanecimiento y delirio se conjugan en definitiva a la manera del más absurdo de los postulados cuando se pretende, de la concepción al nacimiento, y al periodo de cría que la continúa, que no se produzca más que un bípedo implume antes de conferirle su humanidad por “educación”¹². Pero desde que la conciencia parental se despierta sin delirar, se trata de la certeza que espera su verdad de la primera manifestación de un ser del espíritu.

Certeza de no estar exactamente *para nada* en la llegada a la existencia de *otro* que constituye todo un mundo por sí solo. Sin embargo, *para algo* en la vida que abriga su secreto. Pero para nada en este ser espiritual, misteriosamente en un cuerpo semejante. El biólogo dirá que la vida se ha continuado, que del cruzamiento sexual ha venido un nuevo individuo. Pero la sabiduría objetiva no se corresponde con la certeza procreadora.

De la certeza a la verdad confirmada, es la espera del primer fenómeno del ser totalmente nuevo, de su secreto en el primer desvelamiento de su en-sí espiritual, el que, asombrosamente *está ahí*, invisible en la unidad del bulto de carne y hueso, en su ser por otro. De este modo la certeza envuelve la afirmación del ser del espíritu *en potencia* de manifestación y de autonomía de sí. Ser en potencia que no es de ninguna manera una potencialidad abstracta, un casi ser o un medio ser. Presente en su vida sin estar presente al mundo, está ahí enteramente, absolutamente sin falta de ser, en definitiva identidad ontológica, en plenitud de lo que es, para siempre. Todas las vicisitudes de su vida no serán más que historia que llega a ser en un futuro que no le es esencial y que no sería más que accidental, si no se tratase del destino espiritual que ocul-

12. Es exactamente el postulado implícito de los partidarios del aborto: inocencia de un acto de veterinario y afirmación de la creación por la educación.

ta en sí mismo, que es lo más propio de sí, sustancial, esencial, y que es ya reto victorioso a la muerte natural.

Y he aquí que la verdad se confirma: la alegría de los padres ante la primera sonrisa del niño es la alegría ante el ser manifiesto, ante la primera aparición del espíritu. Alguien expresa su ser, orgulloso por ser. Sin duda el niño sonríe a quien le sonríe, a quien nada tiene que hacer salvo acoger al otro, en su pura alteridad espiritual. Pero el sonreír no es imitación sino para el observador de signos convencionales como ellos mismos lo serían de signo a signo —el remedo—. Pues aquí todo el ser está presente a su fenómeno, por el signo que habita, por así decir, como en su casa. Manifestación de un ser en sobreplenitud sustancial, que reposa sobre sí mismo, celoso del misterio de su origen, detentador único de su destino personal. Lo oculto vence sobre lo desvelado de toda la inmensidad de un universo espiritual abocado totalmente a su fuente desconocida. La interioridad ontológica, irreflexiva, impensada, vence sobre la expresión exterior de sí misma. Y por tanto no se trata del surgir de una cosa que aparece ni un aspecto del objeto que es desvelado ni un nuevo reflejo que comienza. Es la manifestación del espíritu indiviso, dado a sí mismo.

Acceder a la autonomía en el itinerario de la vida según la medida de la formación de los hábitos que la conforma, en docilidad creciente, al comportamiento voluntario, es aprender a ser sí mismo, reconocerse en su ser propio, al tiempo que se busca ser reconocido por el otro. La conciencia de sí, lejos de ser la asunción inmediata de una suidad inmediata, es *asunción* reflexiva y siempre por recomenzar, en variable vivacidad, de su ser personal: la ipseidad es conquista, en íntima conversión a sí mismo por la que se constituye la memoria sin recuerdo de la propia sustancia. “Conciencia significa memoria” decía con acierto Bergson, lo que indica la operación *segunda*, siempre por retomar para que la lucidez íntima reencontre su despertar de una adopción del ser que me es dado ser. Pero la reflexión asuntiva de sí en pos de enmudecer el yo en *sí-mismo* no es real sino porque se engancha a una conversión original irreflexiva, al recogimiento natural del reposo en sí, donde el acto de ser del espíritu es acto sustancial. Acceder al sí mismo, lejos de ser iniciativa ontogénica es, por tanto, la prueba de mi origen *extranjero*, cuando ninguna causa de mi ser es asignable al mundo humano y natural.

De este modo, disponer de sí sigue siendo indiscernible de una inicial y permanente referencia al origen desconocido, misterioso, en el sentido en que Gabriel Marcel hablaba de un problema que se apoyaba sobre sus propios datos. La interrogación metafísica sobre el autor de su ser, sobre la identidad acabada del dador del ser espiritual que yo soy, deberá constituir sus mediaciones, elucidar la necesaria marcha para encontrar el origen de la herencia gratuita que es el “yo” inderivable en su radical contingencia. Pero fuera de esta demanda laboriosa del filósofo, la reflexión interior es perfectamente constitutiva de una apropiación ya que ella no es fundadora. Ella inventa, en sentido de que descubre, no en sentido de que innova. Si bien la potencia de dar de sí es simultáneamente la impotencia de darse sí mismo a sí mismo su ser propio. No ser su propio origen es la confesión de un *punto ciego* en mi raíz, de una auto-determinación que no es auto-constitutiva. Toda existencia será, pues, interrogativa del origen, en nostalgia ontológica que de la misma manera será demanda de un destino personal restituyéndome al Antes de mi advenimiento. La interioridad difícil, por reflexión auto-adoptiva, arma así el deseo de mi propia identificación, incluso cuando ella es el acto de identificarse, de ser *sí-mismo*. Y toda aspiración que inicia y dinamiza la exteriorización hacia el mundo abre a otros en la proversión difusiva de sí: está amalgamada con la espera sorda, apacible o apasionada por encubrir el origen absoluto del ser que yo soy, dado a sí-mismo.

Sin embargo, a este acceso al sí mismo que constituye el sentido íntimo, en donde la apertura envuelve la reflexión ipseica, corresponde la manifestación del otro, cada vez que la presencia de algún otro transgrede nuestra indiferencia para provocar su reconocimiento. El hecho del espíritu irrecusable en la expresión del ser propio del otro, es sin duda la experiencia decisiva de la *diferencia* sustancial, de la alteridad impenetrable, cada vez que se da el encuentro de espíritu a espíritu. Que en el cuerpo del otro, en expresa distinción de lo que dice, quiere o hace, sea expresada, en la expresividad de su estilo de comportamiento, en su rostro, su mirada, una presencia espiritual, un sentido propio del ser del espíritu que habita al otro bípedo implume, tal es la más asombrosa manifestación de lo invisible. Sin duda el fenómeno del espíritu no expone el ser sin disimularlo, no desvela sin ocultar. Y todo el registro de disi-

mulos, mentiras, máscaras, juegos de personajes se habrá vuelto posible por la subsistencia del invencible secreto ontológico que algún saber, que algún método de indiscreción debiera forzar. Sin embargo, incapaces de “sondear los riñones y los corazones”, el otro espíritu está ahí ante nosotros, incomparable, irrelativo a todo otro en la expresividad de sí mismo, sin la cual, literalmente, nadie conocería nunca a nadie.

En continuidad con la aparición, en la inocencia del sonreír del espíritu en el día de la existencia, en el juego del cuerpo apropiado, formado, conformado, el ser del espíritu del otro sella así su presencia en la vida natural, ofrece su identidad singular, pero oculta la densidad infinita de su sustancia incomparable.

Es a través de la expresión del ser, en su sentido propio, inefable en su dato irrecusable, como se comprende en “simpatía” intuitiva la situación existencial del ser vulnerable, amenazado, mermado en su confianza, deshecho en su sufrimiento, abandonado en su soledad, angustiado por su destino incierto, fuera de las seguridades de las cosas, sin el soporte ni la solidez de las materias indestructibles. Sin experimentar lo que el otro sufre¹³, en clara diferencia y distancia ontológica, su ser espiritual se verifica dependiente, frágil, con falta de raíces y de subsistencia. Inagotable en su sustancia insondable, indivisible e impenetrable, se experimenta, en su pasividad original, a merced del destino, a través de las pruebas. Dolor por el que el cuerpo le esclaviza, fracasos, retos, dificultades del vivir, defecciones, heridas, decepciones, desesperación. El ser que no debe ser por sí-mismo, que sin embargo es entregado a sí mismo, dado para sí, está en penuria de confirmación, en espera inquieta de exaltación, de alegría de existir. El precio de las alegrías efímeras es inconmensurable con la sorda y consustancial espera de un permanecer eterno de subsistencia asegurada, salvada.

Esta elemental memoria de la manifestación del otro nos remite inmediatamente a nosotros mismos en cuanto que sabemos cada cual un poco más de la inseguridad de nuestro ser solitario y para siempre privado de su fundamento. Desde que se desgarran el velo artificial de las complacencias en nosotros mismos, desde que cesa la distracción por los ruidos del mundo, desde que nuestras fuerzas nos abandonan y des-

13. Cf. el análisis irremplazable de Max Scheler en *Naturaleza y formas de la simpatía*.

de que las burlas avivan la vanidad de los éxitos, experimentamos la imperfección del ser para sí que no posee la clave de su destino e ignora su razón de ser. Es preciso un acto de fe para sobrevolar el miedo al vacío y la angustia de acabar sin más. Volver a sí, reflexionar, retirarse al interior, tal es la exigencia de autonomía en toda actividad; pero la liberación, en su retiro, su negatividad indispensable a la libertad, es el riesgo de una imposible autarquía, de la insuficiencia de sí, en el sinsentido de la existencia encerrada, cerrada, en el camino de un íntimo agotamiento espiritual. Tanto que en relación inversa a la efusión del don de sí, del servicio en el que se confirma la infinita consistencia de nuestro ser es el vaciamiento interior que produce el vano retroceder sobre sí mismo en pos de una auto-suficiencia. Al querer experimentar lo exclusivo del sí mismo el ser propio se deshace en su ser, en su unidad. Queriendo beber en su propio pozo, no se practica sino una desesperada desecación. Esto es evidente porque lo que falta al hombre, su necesidad incurable, es absolutamente su Otro.

De este modo, el retorno reflexivo sobre sí mismo no es movilización de su energía espiritual más que cuando permite y acompaña la apertura, el desahogo al exterior, la expresión, la acción. Sin esta positividad expansiva, la negatividad del retiro es un riesgo de privación de sí. Pero recíprocamente no hay posible autenticidad —en el sentido claro de ser autor— en el acto y la acción, sin que el repliegue interior no contravenga a la actividad al exterior, al acto del don de sí en la obra y para el otro.

Imaginar el amor de otro en el sentido más fuerte del don de sí como abandono extático de todo el ser fuera de sí mismo, no sería sino una pobre ficción literaria a la que faltaría lo esencial, el necesario ritmo espiritual por el cual la abnegación se unce a la conversión y a la confirmación íntima. Sin duda la animación espiritual es ella misma potencia unitiva. El espíritu lleva la exigencia de comunión desbaratando distancias. Pero la vida de comunión es un mito superficial que no disimula la incapacidad de amar. Esto quiere decir que los individuos, encerrados en su piel, no pueden dar de sí, ir al corazón del otro sino a riesgo de sentimientos evanescentes que reconducen a la propia sensibilidad. No hay ningún movimiento positivo del alma, ni siquiera en la reciprocidad de corazón a corazón, que no sea sino lo negativo superado, y sin embargo

conservado, del repliegue y del retiro. Las imágenes del puro amor en ausencia de sí, la privación del ser propio, son indiscernibles de la realidad de una dimisión personal o de un movimiento natural insignificante. Incluso para dar su vida, es preciso guardar su ser. Y el que no es capaz de odio no sabe amar. El perdón que no conserva sino venganza posible y conjurada, no es más que debilidad, piadoso sentimiento sin piedad. La promesa no es fidelidad inicial si no es el mantenimiento del rechazo superado. Debería decirse que el bien es el mal desautorizado, anulado, negado. De suerte que nada se da donde el rechazo no es justamente posible ni es siempre poder del espíritu.

Así, el espíritu, manifiesto en la expresión de sí mismo, no obra sino según su ley de existencia continuada. Ley de conjugación indisoluble del interior y del exterior, de recogimiento y de ofrenda, de aislamiento y de apertura.

La sorpresa de existir, de surgir en la vida sin explicarme por la misma vida, supone su corolario de fragilidad ontológica: yo no puedo de ningún modo alegar la certeza de una subsistencia, y todo soporte se desmorona, se consume en la evidencia más indiscutible: la de mi contingencia. Con toda la animación de mi espíritu, soy deseo de ser, de subsistir eternamente. Con toda la anticipación inevitable de la muerte, me falta el ser que eluda el plazo y su angustia de no ser más.

Sin embargo, a fuerza de disertar sobre la angustia de la muerte, la literatura existencialista desgastó y banalizó el tema. No es que ella haya sobreestimado complacientemente la experiencia anticipativa crucial. Sino que aquella no es lo más vivo de una herida mortal de mi ser más que, por contraste inmediatamente insuperable, por copresencia antitética, en la textura de mi conciencia de la fuerza invencible de mi forma espiritual de existir: en contrapunto lacerante de “el-ser-para-la-muerte” subsiste en su desafío irreductible la afirmación que hizo resonar Spinoza: *experimur nos aeternos esse*. La manifestación espiritual del espíritu a su conciencia íntima es, indisociablemente, *ambas* cosas.

La esencia ipseica del ser espiritual que no procede de las necesidades naturales la podemos de algún modo experimentar como sierva de las leyes de la vida que ordean la muerte. Yo soy de otro orden y no soy de este mundo. Entre los hitos del devenir, del nacimiento a la muerte, mi existencia no está inscrita. Inderivable de la una, no estoy prometido

a la otra. El entramado de mi ser no ha sido tejido por las fortunas e infortunios de la concepción carnal ni de la descomposición cadavérica, en el ir y venir monótono entre contrarios donde los individuos aparecen y desaparecen. Es la verdad indudable del *Fedon* de Platón: el ser del espíritu no tiene contrario, sólo la contradicción absoluta del ser y de la Nada. Y no hay paso concebible de uno al otro. Ahora bien, *yo soy*: fulgurante e imperecedera afirmación que se profiere sin réplica de mí hacia mí mismo. Más aún: si mi ser se experimenta como *don* por sí mismo, sin retención ni reserva, fuera del mecanicismo, de la deducción, proceso, derivación, *no podría ser retomado*, retenido, reabsorbido, resuelto. Existiendo, no puede sino ser.

Pero la luz mantiene su impenetrable oscuridad. ¿Qué seguridad? ¿Sobre qué apoyarme, reposar, cuando no puedo imaginar ni pensar mi existencia más allá de la vida del cuerpo natural, que no soy? La permanencia carnal que habito es promesa de destrucción, he aquí lo ineluctable. Pero ¿qué otro permanecer es posible si yo no puedo existir espiritualmente sin enrolar la vida del cuerpo, sin sacar de allí la energía para pensar, querer, sin aclimatar a ella los poderes de la expresión, de la acción, de la manifestación y por tanto del encuentro? Y el tiempo, el tiempo de las cosas que consume la vida, pasa, hace pasar al no-ser del pasado, arruinando nuestras tentativas de ir en contra de su ley de desfiguración, y eso para ser historia, para durar. Ser del espíritu, sí, pero ¿qué destino contra un destino de muerte, qué esperanza resistirá a ese plazo, siempre inminente?

Estas cuestiones que se reavivan en cada momento de soledad, cada vez que el mundo cesa de divertir, me remiten a un antes insondable, en la nostalgia de una tierra natal perdida. Un punto ciego, en mi comienzo, oculta mi fundamento, el Origen de mí mismo. Es a esto a lo que habría que volver, como en un destino prometido. Hacia delante, el ser se hurta: no se puede huir al futuro indeterminado, sin la angustia de ser borrado en el vacío. El impulso de la existencia refluye hacia un inmemorial de la Posición de mi ser que la memoria no sabría evocar. Esta exigencia de volver, del reflujó, de la conversión al Origen, es seguramente la íntima y continua conclusión provisoria de mi itinerario: *Quizá esté prometido a la Nada, pero no he podido surgir de la Nada*. Tanto que el destino indeciso que envuelve mi ser espiritual no podría ser sustraído,

desarraigado de aquel Antes de donde he venido. Ninguna búsqueda de supervivencia, de sobreexistencia, de salvación, puede tomar la figura de la huida hacia adelante, absolutamente sueltas las amarras, si no es para su propia irrisión. Y la evasión hacia una “plenitud sin fin” expresa siniestramente el intento absurdo de olvidar la muerte. No hay más que una vía para canalizar la esperanza consustancial al espíritu: la que conduciría al reencuentro con su Fuente. Por ella pasan las ocasiones de dicha y toda inspiración inventiva para exaltar, dilatar hasta las dimensiones de la alegría apacible el ser que soy y que no tiene su esencia más que en la promesa que le constituye de permanecer en la existencia.

A menos que en la inaccesible soledad cerrada donde se anticipa la muerte, mi muerte, singular, incompartible, mi reto último a la vida peccedera no rompa sus ataduras antes que ellas sean desanudadas. La extrema contracción del ser cerrado a todo destino es entonces la autosupresión suicida. Pero cesar de ser no es nunca cierto para quien no puede tener la verdad de ello.

Desde el concepto, en anámnesis de su ser, a las manifestaciones recogidas en su diseminación como en sus mutuas ocurrencias, hacemos así memoria del espíritu, de los encuentros del espíritu con el espíritu. Queda por resaltar los momentos esenciales del sentido del ser espiritual en una *eidética* que prepare una ontología. Eidética tan sencilla como revocadora de predicados generales de la Cosa. Se enuncia en cuatro afirmaciones indisociables:

1) Lo que soy, lo que es personalmente cada hombre, no es un conjunto de “datos” fenoménicos que se consiguen en la experiencia empírica. Ni la individualidad de un cuerpo natural ni el complejo resultante de una génesis biológica. Es un *don de ser* y toda su existencia es la de ser un don, la de ser un *ser-don*. Ni fabricado ni engendrado por sus procreadores, el ser del espíritu de cada hombre y su irreductible alteridad en relación a la Naturaleza es, antes que todas las vicisitudes de la existencia, el don sustancial cuya asunción construye la identidad espiritual del “sí-mismo”, el espíritu libre.

2) La manera de ser del espíritu es *según la forma del ritmo pneumático* de exteriorización y de interiorización, de lo manifiesto y de lo secreto, de la expresión difusa y de la refexión o conversión sustancial. Y en su triplicidad, las potencias espirituales operan según el ser al modo

rítmico del “soplo” espiritual. Deseo, pensamiento, libertad sustentan a su modo insustituible la contracorriente de la reflexión negativa, contractiva y de la expresión positiva, expansiva.

3) Lo que cada ser espiritual es, en su particularidad sustancial, en la quiddidad de su *hæcceidad*, no es una forma predefinida, impuesta a la existencia en su inalterable identidad. La esencia del ser del espíritu, oculta a sí misma, está *constituída por un destino singular*. Destino espiritual y determinación ontológica, finalidad personal y forma del ser son indiscernibles.

4) Es el retorno a la fuente del ser el que encierra el secreto del destino. Es como una *conversión al origen* como la existencia espiritual experimenta la espera de una última transgresión de la muerte. Todo futuro por construir, el completo itinerario de cada porvenir espiritual, no toman sentido ontológico sino por el retorno al Fundamento de mi ser.

3. Memoria y dialéctica del olvido

El hilo conductor para una ontología de nuestro espíritu se ha descubierto en la *anámnesis* de su concepto. En ésta, el sentido determinado preforma la *presencia* manifiesta, cuya demanda suscita. Pero es destacable que el reconocimiento de la manifestación tenga por mediación la memoria de sus lugares esenciales. Memoria activa preocupada por restituir la experiencia espiritual a la concepción, cuando estos fenómenos de nuestro ser se comprueban los más comunes y los más familiares de la existencia. Estamos en principio en la tarea del recuerdo, como si la presencia estuviese perdida, antes de reencontrarla en la concreción de nuestra vida.

Esta situación invita al diagnóstico de la *abstracción* que altera nuestra conciencia hasta el punto de volverla desatenta al espíritu, extraña a sí misma, olvidando el ser que ella debería reflejar. Que el pensamiento filosófico, ejerciéndose hoy en distracción de la existencia, descuide lo que es al mismo tiempo lo más asombroso, lo más simple y lo más indudable en la experiencia humana, he ahí claramente lo que revela el hecho y la importancia de esa abstracción, el peso muerto del olvido que

pesa sobre la modernidad. Repetimos una lección empobrecida de Kant al suponer como evidencia primera que no hay más experiencia que la empírica y ausencia completa del espíritu. Decomponemos el lenguaje en elementos materiales y en estructuras formales, olvidando la presencia del pensamiento en las palabras. No conocemos del individuo más que sus apariencias biológicas o sus mecanismos psicológicos, abandonando lo esencial, la manifestación expresiva, y por lo tanto inmediata, del alma. Describimos y medimos las necesidades de la vida, multiplicadas por nuestras técnicas, llenando toda la demanda humana, cuando la mirada del niño inaugura la aspiración espiritual tan irrecusable como inútil a la vida natural. Alterada y empobrecida, reducida y desfigurada, distraída, alienada de sí misma, nuestra existencia no se sabe ya portadora de un destino espiritual al tiempo que el ser no es más que materia extensa de cosas donde nuestros cuerpos son vividos en la ausencia de sustancia personal, vaciada, espolvoreada a los cuatro vientos de nuestros absurdos quehaceres.

Sin embargo, simultáneamente, se profieren clamores de libertad, se redactan extrañas profesiones de voluntad de poder. El nihilismo espiritual proclama fastidiosamente que el ser está privado de sentido y de espíritu, construyendo a los filósofos a hacer disyunción entre el sentido y el ser, entre la idea y su verdad. Pero el olvido del ser del espíritu, de sus más humildes manifestaciones, deja intacta la afirmación prometeica de una creación de sí por sí mismo, en incansables modulaciones de imitación de lo divino. Es necesario inventar lo que somos a partir del vacío. No somos nada, es preciso llegar a ser algo. Nunca de tal modo han sido empleados —¡hasta la banalidad!— los términos “creación” y “creatividad”. Precisamente, al haber quitado lastre ontológico de la existencia, la insensibilidad sistemática por las manifestaciones del espíritu parecen resultar del maridaje aparentemente monstruoso de *naturalismo* y *teomorfismo*. Parece que el hombre nunca se comprende mejor como bestia que cuando quiere ser un dios para sí mismo. Podríamos resaltar esta conjunción a propósito de cada manifestación del espíritu que compone nuestro archipiélago:

1) El nacimiento del niño es entendido doblemente como engendramiento biológico y como creación individual o social.

De un lado, en éxtasis materialista ante una genética en la que funciona con brillantez un modelo lingüístico —el “código”—, el recién nacido es el producto de un cruzamiento azaroso que proporciona un ejemplar inédito de bípedo implume. Todo está dicho en el “texto” molecular que no encubre ninguna promesa de espíritu y resume el destino natural de una vida. Nadie existe allí, al inicio de la vida que comienza.

De otro lado, la vida original, la ausencia de ser sustancial, reclaman en vacío, por así decir, la aserción de la auto-creación, estéril o fecunda, según la lucidez de los autores. Forjar su esencia del seno del vacío, intentar desesperadamente, absurdamente, pasar de la nada al ser, tal es el estilo existencialista, solitario, del cual el eco social responde con la educación creadora: la sociedad forja el ser del hombre.

2) En lugar del espíritu que aparecía, desde la primera sonrisa, en su sobreplenitud espiritual, no se lee sino la cría de un organismo en aprendizaje de reflejos y hábitos adaptados al medio. Confiado al veterinario-pediatra, el niño debe crecer en equilibrio biológico para ganar en “prestaciones”.

Sin embargo el adiestramiento biológico está acompañado de la afirmación de un “sujeto de derecho”, que se espera, y la pedagogía se consume cultivando el mito de la “espontaneidad”. Ningún ser se va a formar. Ninguna disciplina debe favorecer la difícil asunción de sí. A través de jirones irrisorios de un culto a la naturaleza recobrada, según un rousseauianismo banalizado, la libertad abandonada a su autoinspiración es, más que un pretexto para la pereza de los adultos, fe en una inmediata autonomía asfixiada por las obligaciones sociales.

3) Somos expertos —al menos eso creemos— en la ciencia clasificadora de los otros. En nuestros repertorios —biológicos, caracteriológicos, analíticos de los comportamientos, detectadores de “motivaciones”— son situados, codificados, repertoriados los individuos identificados. Pero la identidad, por medio de medidas y controles, pruebas sistemáticas de todo género, ya no expresa el ser personal que encuentra el espíritu. Las conductas son éticamente neutras y, en el grado cero, metafísicamente equivalentes.

Sin embargo, la reducción naturalista y funcional del otro al mismo, de lo Uno a su serie, se acompaña de declaraciones prometeicas, replanteadas según la moda. Puesto que el sujeto no es nada, puesto que debe forjar su ser, no es más que el resultado, la suma de sus iniciativas puras. Conjunto de sus actos, el total de lo que dice, siempre reducido a sus fenómenos, a sus actos aparentes, se enuncia como balance de episodios que le constituyen de cabo a rabo.

4) Otro hito del nacimiento en el trayecto de la vida, la muerte, se convierte en un lugar de experimentación de la descomposición natural. Y al tiempo que se comprueba privilegiada para todo ensayo de prolongación artificial, es preferida comúnmente a la existencia continuada de los estados difícilmente soportables de la vida. La muerte selecciona y no inquieta sino como problema no resuelto para la demografía a corto plazo.

Por el contrario, desde dentro, la muerte fascina en la desesperanza aislada. Último refugio y disposición absoluta de sí, es mi derecho divino, la prueba irrefutable de mi desafío a la vida. El suicidio asedia las conciencias para despedirse de la tierra, rechazar las obligaciones y borrar con un desdén prometeico todo don insoportable del ser.

De este modo se han construido, solapando el olvido del espíritu, dos lecturas de la existencia. Una, en términos materialistas o naturalistas; otra, en términos ontogénicos, teomórficos. En su contrapunto mutuo se enuncia la referencia, de un extremo al otro, de la necesidad que las cosas sienten de liberación absoluta en relación a la naturaleza como respecto de las situaciones históricas y sociales.

En estos dos registros que se abren cuando se pierde la memoria de nuestro ser, no hacemos sino recoger una herencia: la de la voluntad que armaba a Occidente cuando la constitución de una ciencia de la materia alza su vuelo, es decir, hace más de tres siglos. Había que experimentar el señorío del hombre sobre la naturaleza, según los términos de Descartes, edificar para ésta un saber cuantitativo, operatorio, capaz de técnicas. Potencia de metamorfosis de nuestro universo. Sistemáticamente, revocando toda filosofía de la naturaleza, toda ciencia cualitativa, hemos edificado en efecto un saber eficaz. La divina soberanía de nuestro espí-

ritu libre experimenta su verdad reinando sobre el mundo desierto de cosas transformables, manipulables; a pesar de que la avidez de las necesidades multiplicadas por la producción industrial relega al pasado, borra como una vieja figura mal trazada la afirmación humana que deja ilimitado el deseo. Partición, división en dos campos del ser: de un lado el mundo material, totalmente al exterior, de la materia que se despliega en los espacios, planta cara a la libertad, replegada a la interioridad. Y para el *ser* del *espíritu*, ningún sitio, y pronto, ningún recuerdo.

Pero esta partición afecta al hombre mismo, su autor, desde el momento en que su cuerpo, por su comportamiento exterior, toma asiento en el conjunto material y deviene objeto de saberes positivos y materia de técnicas. Y aunque la balanza no sea igualitaria entre el universo material y el vacío interior de donde se profiere la libertad divina del hombre, subsiste la vieja afirmación prometeica en una serie de encantamientos dogmáticos, desde el sujeto absoluto de los filósofos hasta las ideologías en forma de religiones seculares, pasando por todos los manifiestos románticos, violentos o suicidas, de nuestra libertad “creadora” en su esterilidad misma. Bajo las palabras y las cosas, impenetrables unas a otras, yace como un cadáver descompuesto el ser del espíritu del que perdemos memoria.

No hay desazón por descubrir el principio de esta dialéctica histórica, cuya fatalidad no puede ser vencida sin que sea restituida la verdad de nuestra existencia. En efecto está claro que el maridaje de lecturas naturalistas y teomórficas no es en absoluto ordenado por una realidad contradictoria. Ellas desconocen y franquean la experiencia simple pero completa y son las consecuencias lógicas y existenciales de postulados metafísicos que se han impuesto hasta alcanzar las dimensiones de una civilización. Postulados donde se identifican el acto puro, ontogenético, autocreador, y su reverso, su inmediata contradicción, la pura exterioridad de una Naturaleza con estatuto de materia universal. Identificación dialéctica por la cual se yuxtaponen dos lecturas incommunicables y que es la ley de hierro de la abstracción. De aquí, en efecto, que el Acto, comienzo absoluto de sí mismo, fin instantáneo de su iniciativa, plenitud sin densidad, sea el *único* pensamiento, pensamiento límite inconceptualizable de la *Libertad*. El espíritu libre del ser del hombre queda sometido a la prohibición ontológica, vaciado de sustancia, desrealizado

en su conformación a lo informe del acto puro indeterminado. Y tanto, que el ser observable, cognoscible, excluye el espíritu libre, su reflexividad, su interioridad, su unidad. Él es la *Res* extensa en el espacio: mecanicismo universal. Sin duda las representaciones pueden diversificar la identificación matricial y las lecturas se alternarán en el olvido común de su equivalencia, de su paralelismo, de su inversión recíproca. Pero el naturalismo siempre duplicará un espiritualismo inconsistente, reducido a la inefable indeterminación.

Deus sive Natura. La aserción spinoziana es la implícita a un desdoblamiento antropológico multiforme, que excluye la ontología del espíritu. Ya que el lenguaje descompuesto no ofrece a la ciencia más que la exterioridad material de sus ruidos, y el pensamiento se piensa como juicio de una inexpugnable libertad totalmente interior, el espíritu que rechaza y olvida el don que es, se abisma en la idea fantástica de la auto-creación, aún cuando la vida del cuerpo natural no sea más que el conjunto precario e insignificante de la materia en movimiento. El espíritu no habita ya la naturaleza como su otro y su señor, su sentido, su verdad última y su lugar de manifestación. Toda filosofía del cuerpo se muestra ilusoria, mientras que el “sujeto”, reducido a su operación, identificado con el acto, no es ya el ser en potencia, el ser ofrecido a la asunción ipseica y capaz de efusión espiritual de sí mismo.

Pero el esfuerzo de reconocimiento del espíritu organiza una reconquista de su ontología desafiando los prejuicios más fuertes. Ontología que es preciso tratar de elaborar ahora.

Capítulo tercero

El ser y la existencia

1. Ontología¹⁴

Adecuada a su concepto, la presencia del ser del espíritu en sus manifestaciones no se da en sobreimpresión de los fenómenos naturales. No es un registro suplementario de la experiencia empírica y su eidética no es la sobredeterminación contingente y aleatoria de una fenomenología de la percepción. Es más bien *lo otro que la naturaleza*, informalizable en los repertorios físicos o biológicos, que se manifiesta y de la que se privan metodológicamente las ciencias de la materia. La experiencia concreta — completa — del espíritu es así, en lo empírico, *metaempírica* o, propiamente, *intuición nouménica*. Pero la inmediatez de la manifestación, encuentro del espíritu con el espíritu, no sólo está recubierta por la mediación de una memoria guiada por la anámnesis conceptual: está constituida por lo que oculta en la interioridad espiritual y que compromete a la experiencia a *concebir* el ser-otro espiritual. De este modo lo que está manifiesto fuerza a la ontología, el fenómeno al saber de su ser; y la certeza reconquistada busca su verdad en el elemento del discurso que ha sido encubierto.

El ser se manifiesta en su secreto mismo, según una exterioridad que remite a la interioridad irreductible, que se expone como sustancia inagotable en sus datos, núcleo ontológico inconvertible en sus operaciones, inteligible e invisible, irrecusable e incorporeal, expresada pero no formulada: y así, en cada ocasión, se manifiesta como lo fuera de serie en lo múltiple que él excluye de su lugar exclusivo: como ser personal, ser singular de cada hombre. Singularidad relativa a la particularidad sustancial de un ser del espíritu: ni la unicidad absoluta de un Dios universalmente expresable, ni la cosa, el algo impersonal del individuo en

14. Proponemos este vocablo, único adecuado para conjugar las palabras griegas que significan ser y don.

su especie o como parte de un universo. Así el ser de nuestro espíritu escapa a la disyunción entre sujeto y sustancia, apresurada y abstracta, cómplice de una metafísica precipitada que confunde el espíritu y el acto puro, el ser y la cosa.

Los términos clásicos de la interrogación ontológica nos inclinan a la pregunta: ¿cuál es la esencia del espíritu humano? Pero “esencia”, por esta correlación, inseparable e interior mutuamente entre quiddidad y hæcceidad, obliga al ir y venir de la atención: de la determinación común a la singularidad exclusiva estaríamos forzados a buscar en el registro de las definiciones formales, la única inefable, alógica, que no puede encontrarse ahí. ¿Es preciso invocar con Leibniz una definición de derecho, inaccesible, ya que estaría falta de análisis infinito? Pero esto sería, de inmediato, contradecir la eidética de las manifestaciones del espíritu evocando una necesidad lógica, cuando se trata de concebir el *ser-por-sí*, el ser para sí, el ser con vocación de libertad, como sujeto de actos en potencia. No es que el ser del espíritu sea indeterminado y privado de sustancialidad puesto que *lo que él es*, en su forma ontológica, es inseparable de *aquello a lo que él es* destinado y que no es definido previamente como una premonición, una permanencia reservada. Un fin predestinado sería indiscernible de una predefinición, de un posible determinado que vendría a existir por realización las composibilidades en el mundo. Nada que se parezca a esta lógica de la fabricación: el ser del espíritu no es el efecto de la puesta por obra de una estructura formal preconcebida.

Ni por derecho ni de hecho para un Fabricante divino el ser personal es deducible, de una definición ni susceptible de inscribirse en un “mecanismo metafísico”, cuando no derivable de un mecanismo natural. Si el recuento de sus fenómenos obliga a designarlo con la palabra *don*, es que ésa es *su esencia*, desde su comienzo. La distinción esencia-existencia es aquí nominal y segunda en relación al ser, por inevitable que sea para los enunciados ontológicos comunes. Lo propio de un ser-don es rigurosamente el ser lo que él es y que lo que él es sea: *lo* que es dado no es *nada* antes de ser dado, independiente del *hecho* del don. De otro modo, proyecto, posibilidad, intención, no son don, así de simple. Y esta simplicidad no pierde su absoluta claridad más que por las asimilaciones falsificadoras de lo que no es el espíritu. Por eso la existencia del es-

píritu humano no debiera enunciarse aquí como lo real *in actu* en relación a lo posible, sino *contradistinguida* del ser, como la historia continuada del ser que queda como autor suyo, su actor y su apuesta, como la subsistencia en el tiempo de la vida humana de la sustancia personal. Vocablo que retiene por añadidura el surgimiento al ser —*ex-sistere*— de quien no tiene su propio origen y se sorprende de ser lo que es: lo que le es dado como lote de ser. Sorpresa que provoca el sentimiento *sui generis* de existir, del cual los existencialistas, en la estela de Rousseau, se han hecho evocadores.

Pero ¿por qué estamos obligados a decir *don*? ¿No estaremos así arbitrariamente tomando prestado del vocabulario de la transferencia de las cosas, de las leyes, de las ofrendas, todo lo que indica una generosidad de otro orden, el ético? ¿Puede la ontología hacer sitio al don, mejor aún, ser convertida a esta categoría privilegiada?

Precisamente el don no es ni una categoría ontológica junto a otras ni la sobredeterminación de su conjunto, que sería necesario para calificar la especie “hombre”. Es, en sinonimia perfecta, el ser en su forma espiritual de ser. De ahí que la famosa diferencia ontológica entre un ser y el ser de este ser, entre el ente y el ser, o entre lo que está presente y la presencia, que Heidegger tomaba de Schelling¹⁵, parece aquí nula, vacía de sentido. Hemos de ver, tratando del Absoluto del espíritu, que oculta una verdad decisiva y última, pero que aparece ahora impracticable en una ontología analítica del espíritu humano. Porque el hecho de ser y el ser que hay de hecho, el ser como verbo y el ser como sustantivo son indiscernibles; el hecho de ser dado no puede ser distinguido real o modalmente del don mismo. Identificando en su sentido lo activo y lo pasivo, el don es un ser en y por su acto de ser.

Pero la pregunta vuelve de nuevo intacta: ¿Por qué don? ¿Por qué invocar una cualidad de origen e identificarla así con el ser del espíritu? Por tres razones que constituyen un círculo de necesidad:

1) El ser del espíritu —lo hemos captado en sus manifestaciones— es inderivable e indeducible. Ni efecto natural ni consecuencia lógica. Y es así porque en cada ocasión es transgresión de la identidad mecánica

15. Préstamo revelador en la medida en que neutraliza la significación última dada por Schelling a la diferencia ontológica: la de lo divino y Dios.

o analítica. En su nueva alteridad, no es nunca lo desconocido vinculándose a lo conocido.

2) El ser del espíritu no es auto-creado o *causa sui*, con toda la precaución que deba tomarse al usar dicha expresión. A cada fenómeno de sí mismo, para sí mismo o a su otro, él rechaza toda pretensión teomórfica. Comienzo real, no tiene su propio comienzo absoluto y no sostiene la iniciativa del ser ni del ser que es.

3) Positivamente, el ser del espíritu es *dado a sí mismo*. Y por eso es *libre*. Libre en su ser, del que responde por sí mismo, consagrado enteramente a la auto-asunción y don inalienable, inatribuible, cualesquiera que sean las dimisiones y esclavitudes que puedan marcar su historia. Ser para sí y prometido sólo a sí mismo, potencia de actos de libertad, sustancia en donde se despierta, o se enraíza, la autonomía de la existencia.

Ahora bien, el ser dado a sí mismo, sin reserva, sin retención, no expresa, en rigor, unívocamente, sino el don. Si, como tal, el don es *todo o nada*, indica precisamente que es su propio destinatario y beneficiario. Otro que absolutamente otro, ser para sí sin partición, es el ser donado puesto que no es su propio fundamento. El ser del espíritu que no es Dios es don ontológico o no es.

Decir el ser del espíritu del hombre exige, por consiguiente, un triple ajuste discursivo, para ganar la adecuación ontológica: forzar nuestras representaciones esclavizadas al registro del tener; articular de verdad el sujeto y su identidad reflexiva, ipseica, con el ser sustancial; corregir la abstracción en la que se encierra la ontología en el cuidado exclusivo de pensar el ser del espíritu en su radical alteridad.

En primer lugar, las imágenes y propuestas usuales que conciernen al empleo del *don*, son vinculadas al campo del tener, de la propiedad de la cosa. Lo que es tenido, poseído, puede ser cedido, ofrecido, *alienado*, como dice el derecho, dado al otro. El don es pensado aquí en la facilidad —creemos— de una clara disposición de la cosa. Y se preguntará: ¿Quién da, qué y a quién? De modo que nos parece hacer violencia al sentido del don cuando debe expresar el ser donado, cuando el beneficio es idénticamente el beneficiario, cuando la ofrenda es el destinatario, cuando el *presente* constituye lo que presenta, instituye en el ser a su portador, constituye sustancia espiritual consigo mismo. No es, pues, ni

mucho menos, que tomemos prestada la palabra, forzándola, del registro adecuado del tener. Es lo contrario la verdad. El ser donado da sentido al don de las cosas, a la ofrenda, al presente. Para comprenderlo basta hacer memoria de las críticas más fuertes y clásicas de la propiedad. Guardada o dada, la cosa poseída no tiene relación, intrínsecamente, en su ser, con el ser del poseedor. La distancia, la alteridad recíproca, producen el sinsentido del tener que se resuelve en violencia de un derecho usurpado. Tanto, que justificar la propiedad no tendrá más que dos formas: como sustituto de un reconocimiento de la persona, al estilo hegeliano; por su finalidad económica, al estilo de los liberales. Pero nunca por el origen de la posesión, salvo en el caso de la obra, el trabajo que prolonga en ella el ser del autor. El tener no encuentra sentido más que en el ser y, en consecuencia, el don del tener por el don del ser, el regalo, la ofrenda, por el ser donado. Lejos de que la ontología tome préstamos de la *economía del don*, es ésta quien le toma prestado el sentido que ella no tiene por sí misma y que simboliza en los intercambios.

Como aclaración, resaltamos que el adagio jurídico “dar y retener no vale”¹⁶ preserva el rigor del sentido ontológico original. Lo que es don es dado para sí mismo. De ahí que no vuelva ya propietario a un sujeto, que ya está ahí; sino que es ese sujeto, el hecho de existir; constituye el ser-por-sí. La prohibición jurídica, rastro del todo o nada ontológico —ser o no ser— resguarda la equivalencia entre el ser del don y el ser libre. Para no darse contradictoriamente en parte, a medias, aparentemente, ilusoriamente: el ser no es don si no se da por sí mismo. Pero entonces el *sí-mismo* del ser-en-sí del don es sustancialmente independiente antes de la asunción *ipseica*, que es recuperación del ser-por-sí como ser para sí. La *inseidad* del ser destinado a sí mismo, en *adseidad*, se podría decir, está originariamente en potencia de ipseidad. Ser en sí para ser sí mismo, la identidad sustancial constituida absolutamente por el don, don al don, don por sí mismo, tiene por primer destino constitutivo, constitutivo de su esencia específica, la asunción ipseica. La sustancia espiritual es *el ser para ser sujeto*. Y esa *adseidad es la verdad*

16. Todas las variantes teológicas y jurídicas de la *datio irredibilis* son comentarios de las propuestas de ARISTÓTELES en *Tópicos* V, 7, donde lo jurídico es devuelto a su sentido ontológico.

de la aseidad humana, del ser del espíritu que no es por sí mismo el *ex se* o *per se* de la aseidad divina, sino el *a se*, el sí desde el ser por sí mismo que se asume reflexivamente como sujeto para sí mismo. Así, cada uno, como un sujeto libre, consciente, que es dueño de sí y que lo sabe, es el devenir —sujeto de la sustancia espiritual que, lejos de ser la entidad brumosa de alguna divagación “idealista”, verifica la *identidad*, enunciada por Proclo¹⁷, entre el espíritu y el ser que está en él. Ser oculto para sí mismo, en tanto que su vocación última, constitutiva del ser personal, no está cumplida.

Sin embargo, en tercer lugar, para esforzarse por pensar el espíritu humano en su ser propio permaneceremos resueltamente en metódica abstracción. En la concepción difícil del ser del espíritu, *otro* que la vida natural, de suyo insensible, a-espacial, nos arriesgamos a un dualismo fantástico. Ciertamente todas las manifestaciones del espíritu conjuran la alteridad indiferente, la distancia infranqueable, entre la sustancia espiritual, dada a sí misma, y la vida del cuerpo individual con su especificidad natural en la que ella está en potencia, en secreto, apenas manifestándose. Y las potencias del espíritu, deseo, libertad en acto, pensamiento plasmado en lenguaje, no realizan su operación efectiva sin enrolar a la vida y los poderes del cuerpo, cuya materialidad transfiguran en idealidad. Tendremos que retomar con precisión el juego dialéctico de estas potencias articulando la ontología y la lógica de la existencia. Importa aquí conservar toda su verdad completa a la situación original de nuestro ser en el mundo. Pues el tiempo de la asunción, limitado por la indecisión del destino personal, de la *adseidad* espiritual del ser donado, es idénticamente el momento en el que éste es *confiado* a lo que no es él. El ser dado a sí mismo es *confiado a...* Confiado a la naturaleza que lo contempla y, al mismo tiempo, impide la Odisea de la sustancia al sujeto que promete ser. Confiado al querer parental que procrea en pleno misterio de la radical novedad espiritual del niño. Confiado al cerco, inmediato y adventicio, de los educadores, y después de ellos al aire geográfico como también a una época histórica. Pero en todas estas esferas cuya contingencia afecta de necesidad la existencia, lo que permite es también lo que compromete en la adversi-

17. Cf. *Eléments de théologie*, trad. TROUILLARD, Aubier, 1965, teorema, 174.

dad y la hostilidad. Estar vivo es estar en un cuerpo, en él, pero también a pesar de él, entre límites y sufrimientos, encerrado en la piel, amenazado por la muerte. Estar entregado a los educadores, es correr el riesgo, el riesgo de la obligación, del rechazo. Estar en la historia, en un país, es estar situado en la herencia de una cultura, de unas costumbres, en el estado de una política, de una economía. Es ser confrontado a violencias. Ser confiado al mundo, es subsistir contra él.

Podemos ahora, alejados de las representaciones del tener, advertidos de las restituciones que, ulteriormente serán necesarias para la concreción del estatuto existencial, intentar conducir más adelante el análisis ontológico en recuento continuado de las manifestaciones del espíritu humano.

El ser-don es dado a sí mismo, para ser sujeto, sustancia espiritual libre, para sí, para ser autor y actor de la propia existencia. Resulta de ello una reflexividad, negativa en relación a la innovación positiva que es el don, asuntiva según una consecución ontológica que une, en la idéntica constitución de la sustancia, el ser dado —nueva efusión— al ser dado a sí mismo. Para ofrecer la representación más conforme al pensamiento discursivo, el ser-don es el original movimiento circular que, en pura identidad sustancial, vuelve sobre sí mismo para ser *sí* mismo. Irrecuperable por su origen donador —de otro modo, no sería dado—, *inalienable* al mundo, a la naturaleza, al otro —de otro modo, no sería dado a sí mismo—, el ser espíritu es operación de retorno del mismo al mismo, retorno que actualiza el sí del sí mismo.

Es preciso aquí, a contracorriente de un psicologismo de las filosofías del sujeto que pone de golpe, inmediatamente, la conciencia, la posesión original de sí, en transparencia ipseica, restituir este movimiento sustancial al ser original. Antes, en todos los sentidos de la anterioridad, la reflexión consciente, voluntaria, en acto del saber de sí, una conversión sustancial original, es la íntima forma del acto de ser, en potencia de operación subjetiva. El contragolpe del ser del espíritu —*Gegenstoss des Geistes*— del cual decía con exactitud Hegel que, aunque es *reflexión del ser*, propiamente significa esa retroacción asuntiva, *acto del hecho del don, del don dado a sí mismo*. Y este acto ontológico —ἐνέργεια οὐσιώδης— es y sigue siendo condición de posibilidad, de realidad y de necesidad de exigencia final, de la operación

consciente, auto-noética, de reflexión psicológica. Acto que es como la ley fundamental del ser del espíritu.

Así que toda reflexión consciente, sobreviniendo del ser que se despierta, se sorprende de ser, de ser ya en sí mismo, un ser único dado a sí. A menos que traiga de fuera de la experiencia íntima un modelo de transparencia y de auto-constitución, un modelo teomorfo que imagine, más que piense, el Absoluto, imposible de asimilar la reflexión psicológica a una constitución ontológica de sí. Uno se descubre por recuperación del ser ya —originalmente— en conversión a sí, por y en el acto-don que hace el ser y hace ser. No es por hábito escolástico, por sustancialismo impenitente, como Descartes vinculaba el “yo pienso” con el “yo soy una sustancia pensante”: es que el pensamiento no se piensa más que reconociendo implícitamente el *ser-para-sí del sí-mismo* efectivo. Y toda alteración ulterior de la captación de sí, donde la conciencia se sostiene y articula sobre la conversión ontológica primera, toda forma de narcisismo, de complacencia en sí mismo, de nostalgia que busca refugio en sí, no harán más que desviar esta verdad íntima hacia una suficiencia aislada, con la consecuente decepción de la vida. Pero el reposo natural en sí de la infancia abocada a su origen, que manifiesta sobreplenitud espiritual, en el recogimiento apacible que resplandece en la sonrisa, atestigua esa *deposición* de sí donde germina la *disposición* de sí. De este modo, en lo íntimo de la conciencia como en la primera manifestación de un ser nuevo, el ser donado es, puesto que es tal, puesto que es dado a sí mismo, el *recogimiento ontológico*, la conversión sustancial del ser a sí mismo, premisa de la reflexión consciente. La *adseidad* de la *inseidad* es el íntimo movimiento, indiscernible del móvil, en el cual puede sobrevenir, articularse, injertarse la ipseidad de la reflexión personal.

Pero de la premisa a la consecuencia, de lo originario a lo derivado, de la adseidad a la ipseidad, el paso no es ni analítico ni directo, como un círculo que se traza y al que sigue otro segundo círculo superpuesto. Pues el movimiento circular (según la representación convenida) no termina, no *se cierra*. El paso es a través de la prueba inevitable del *bucle imposible*. Pues el recogimiento o reflexión sustancial o conversión ontológica, es retorno al origen del ser que el ser donado, él mismo, no es. Él es precisamente prueba del *punto ciego* al fondo, en el funda-

mento de sí, que devuelve naturalmente el ser dado al misterio de su origen. Punto ciego que sella, de forma indeleble, la finitud del ser dado que no es su propio autor ontológico, *puesto que*, justamente, *es un don*. Ninguna alegación contingente e inverificable aquí; por el contrario, se trata del concepto plenamente honesto del don, que da —decididamente— mucho que saber y que pensar. Toda prueba de contingencia, toda sorpresa de existir, son confirmación de este estatuto de origen. Y es en la confesión de un prometeísmo implícito cómo el punto ciego será odiado como la astilla en la carne que es preciso extraer u olvidar, y luego es negada en todas las aserciones de autosuficiencia y autotransparencia. Pero esto que es resentimiento, deseo de aparecer, ante sí y en manifiesto literario, de otro modo que se es, no hace sino recubrir de absurda pretensión la alegría de ser, de ser en un don de ser.

En recogimiento ontológico, en conversión sustancial natural, el ser donado no es su propia asunción más que en la experiencia, puede decirse, de su origen extranjero. Tal es indiscutiblemente la verdad inicial de la *finitud* del espíritu humano. Prueba que, antes de ser pensada, se sufre e instituye una pasividad original en el seno de la actualidad de la existencia de nuestro ser. Pero, lo repetimos, la prueba no es la magulladura de un fracaso, si no es por la presunción ulterior de ser como un dios en su casa, de ser, en el origen, por sí mismo. Ella no es la angustiante constatación existencial de ser “arrojado en el mundo”, de estar puesto ahí, expuesto como un niño abandonado. Pues la *posición*, el *Setzen* de los idealistas alemanes, no es sino la reducción, la neutralización, por notación en términos indeterminados, de la *donación* ontológica. “El *Geben* es la verdad del *Setzen*”, el ser del espíritu surgió en la dichosa paz del regalo de ser que él es. Tanto, que la conversión contractiva sustancial no es un movimiento en forma de asunción de sí sino en el momento en que, a contracorriente, de sí al otro, del mismo que uno al otro como origen, es efusión en forma de apertura, de difusión, de rendición de sí. Esto se entiende de una sola forma: la experiencia del punto ciego detrás, en el origen del ser, es *ser en deuda de sí mismo*.

En efecto, es de idéntica forma de ser cómo el espíritu es don para sí mismo y en deuda de todo su ser. Tal es la raíz ontológica de la obligación ética. Pero la deuda de ser, el ser-deuda, antes de volverse a los otros, reencontrados en el mundo social, está en estado primigenio de

deuda respeto de su origen. En estado original, precisamente, antes de toda voluntad expresa, antes del amor electivo. Pues el punto ciego es misterio del origen, ciencia innata del donante. Del mismo modo que el amor por Dios se esforzaría por cumplir voluntariamente el estado original del ser —como un intercambio— vuelta espiritual al origen desconocido, sin rostro, retirado detrás del velo del absoluto desinterés, así también toda mediación del saber, toda revelación, todo re-conocimiento o identificación del Donante, presupone su misterio a plena luz de la verdad nativa. Por eso el reposo sobre sí de la infancia, más original que el despertar de la conciencia, se manifiesta como vuelto hacia el fondo de donde sobreviene como ser dado, abocado, de algún modo, a su misterioso origen donador. En el corazón del ser, en su raíz patente, sobre la cual el ser se recoge, se insinúa así la búsqueda del Donante desconocido, para poder así establecer una devolución. Y toda la vocación de un ser del espíritu es así, de una parte a otra de nuestra existencia, el destino personal como recuperación del origen, en un encuentro último donde la deuda de ser sería saldada, de verdad, a plena luz del saber de sí en el saber del Otro.

Pero debemos preservar el sentido de esa efusión espiritual como contraflujo de la asunción, del recogimiento espiritual. Y es que también aquí nos distraen las representaciones del tener. Y del mismo modo que traicionamos el don por la imagen de la cosa previamente transferida de un propietario a otro, la suma transferida de una cuenta a otra, nos contradecemos y producimos un sinsentido ontológico imaginando la deuda de ser como si fuese saldada al estilo de una devolución, un depósito bancario. Rozando un tema que será decisivo en teología, en la búsqueda metafísica del ser del espíritu, nos hace falta comprender la efusión espiritual como el don, devuelto, de aquello que no se es en lo Otro, en el Origen de nosotros mismos. No se trata, para pagar su deuda, de que uno devuelva todo o parte de sí, lo que supondría volver a deponer fuera de sí su propia sustancia, deponer lo mismo que sí, dar algo de lo que se tiene: pagar la deuda que se es, es *dar lo otro*, honrar la alteridad, dar lo que se es. Tal es la verdad de la efusión, de la difusión espiritual, constitutiva del ser donado en el recogimiento sustantivo.

Pero nos encontramos con que el don es imposible de devolver, y doblemente. Porque no se es donante de ser, potencia de instaurar. Porque

se está en palmaria ignorancia de la identidad de nuestro origen donador, infinitamente distante en su misma y total proximidad. El cambio, en el don mutuo, es por consiguiente a la vez reportado hacia el último e incierto retorno al origen e inevitablemente reducido — ¡dichosa imperfección! —, prometido al amor que glorifica, en el saber absoluto del Donante de nuestro ser. Beneficio, promesa que define a cada cual, a todo espíritu finito, por la insaciable necesidad de su Otro, por el infinito deseo de volver, de reconocer, en toda su intimidad espiritual, la Fuente de nuestro ser. Reconocimiento que, en reciprocidad, revelaría a cada uno la verdad plenaria de lo que él es: que es devenido, advenido a sí mismo. Para tomar de lo que da que pensar la parábola evangélica, es en la vuelta del hijo pródigo a la casa del padre en la que aquél se reconoce como sí mismo, mientras que estaba oculto a sí en las tribulaciones de la existencia alejada de su origen, ignorante de su destino. Pero es capital preservar íntegro el estatuto ontológico de este recogimiento ontológico, constitutivo del ser del espíritu sustancial, implicación del ser dado a sí mismo y que subsistirá como el fondo infranqueable en el que la reflexión psicológica, la conciencia de sí, la ipseidad en sus diversos grados de acto, tomarán su raíz y vuelo, modelo circular primero y exclusivo. Ahora bien, este conocimiento no accede a ningún saber del origen, el punto es *ciego*, el origen es y sigue siendo *lo desconocido*. La afirmación o la negación ulterior de un Dios, de un Donador, en el sentido o el absurdo de la pura contingencia del don, la acogida o el rechazo de una religión, de una revelación, supondrán las mediaciones del pensamiento y de la historia, en el curso de la vida. Y el ser donado preocupado por su destino, en pos de la recuperación su origen para la plena asunción de sí en la cancelación de la deuda que es su ser, no estará en espera o desesperanza más que a partir de esa ciencia innata fundamental del huérfano espiritual que es en todo momento.

De sí mismo a sí mismo, ciego del origen, en espera de sí, el ser del espíritu no puede abrirse, para retomar aún la misma representación, más que al *antes de sí*. El recogimiento ontológico en sí, inspiración espiritual en forma de *adseidad*, en asunción ipseica, no tiene efectiva expansión, real apertura difusiva, más que en *el despertar al mundo*. Descubrimiento de los otros, de la maravilla de la presencia, en la interrogación ilimitada; descubrimiento de la naturaleza donde la vida se emparenta

oscuramente con el ritmo de la vida espiritual. Pero la apertura al mundo se empareja con la interioridad reflexiva, la conciencia de la conciencia de sí, conectada de algún modo con el movimiento de recogimiento sustancial, en un momento en que el deseo que lleva en la espera infinita la demanda del origen se cruza con y es contradicho por la independencia del ser libre que lo inclina a encerrarse sobre sí mismo. La apertura al mundo está unida a la interioridad reflexiva, la expansión del cierre contractivo, que aísla en la nostalgia de sí y en la imposible suficiencia de sí mismo. En el camino de la vida, en la acogida o la hostilidad, siempre en demanda de ser reconocido, en el tejido de alegrías y sufrimientos, de miseria o de éxitos efímeros, el ser libre, potencia del sí y del no, del don y del rechazo, se instala, insertado *a nativitate*, en la *lógica del don*.

Norma y principio originario del ser del espíritu, la lógica del don expresa la *identidad* ontológica que es el pleno derecho, preservado de la *diferencia* radical del *otro*. Del uno al otro los pasos son actualizados por el don continuado: paso de la actividad a la pasividad, paso de la pasividad a la actividad. El don de ser, el ser donado, es don en exigencia por dar. No por dar lo que se tiene, a falta de poder dar lo que uno es. Porque, repitémoslo, el don es de lo que no se es. Pero, por no ser creador del otro, es don al otro de todo lo que uno puede, por la inagotable energía espiritual que el ser espiritual reserva en sí. Sin duda, el espíritu quiere la intimidad de comunión. Pero la más viva proximidad de los corazones es íntima certeza de la alteridad infinita, irreductible, del otro. Del otro inaprensible, libre en su ser, inasimilable en su particularidad sustancial. Del otro, idéntico a sí mismo, en su singular ipseidad, en su inalterable ser-para-sí. Identidad subsistente en la perfecta medida en la que el ser que le es dado ser no puede, tal es el sentido unívoco del don, ser retomado, alterado, disminuido, cambiado: el don es como el ser, puesto que es eminentemente el ser, el ser del espíritu, todo o nada, todo y nada sino él mismo.

Pero si los pasos, en la lógica del don, son simple dados por aquel que es don, las articulaciones son actos de libertad, potencia de contrarios, del don y del rechazo, potencia de la lógica continuada o rota. Su exigencia, ley del espíritu, es la de transmitir la herencia, dar para quien ha recibido, guardar el derecho de la libertad para quien la ha disfruta-

do, acoger para quien lo ha sido, reconocer para quien es reconocido. La acción positiva, de espíritu a espíritu, tiene por sentido exclusivo el del don, en sus particularidades multiformes, incluso si el sentido no colma nunca el acto, para el ser que no puede dar el ser. Pero dar es siempre rechazo refutado, negación negada. La libertad siempre queda libre de sí misma, libre de su propia lógica, a riesgo de agotarse en el aislamiento del rechazo, a riesgo de la negación del otro mediante toda forma de indiferencia y de violencia.

Puesto que es la lógica del ser del espíritu, la lógica del don es la verdad de la lógica del ser libre. Formalizada en su envés de identidad y de necesidad, se resuelve en juicios analíticos cuando el pensamiento no está atento a la gestión del sentido y olvida al otro para erigir la universalidad vacía en principio universal. Pero convertida a su libertad ontológica, es instauradora de la identidad del otro para su promoción espiritual.

2. De las categorías

Pensar el ser es poner por obra los recursos del lenguaje según los registros principales de la atribución. No podemos decir la verdad sino cuando el lenguaje está ordenado a lo que es, en todas sus formas de decir. Que estas formas principales, en sus determinaciones irreductibles, formen un conjunto finito, no significa una imperfección cualquiera del pensamiento articulado sino cuando se le prejuzga como pensamiento no discursivo, como un saber fuera del lenguaje, como una intuición intelectual que no sería captación comprensiva del sentido¹⁸. Se puede perfectamente alegar lo inefable del ser, pero a condición de exponer una metafísica *negativa*, afirmando por principio, aunque a menudo implícitamente, en presupuestos tácitos, una *indeterminación* ontológica, es decir, una *meontología*. Será entonces cuando el lenguaje se podrá decir equívoco con el ser y destituido del poder de verdad¹⁹. Por el contrario,

18. Pero la intuición intelectual, como captación inmediata del sentido conceptual, es la propia del discurso de modo que, sin él, se ignoraría a sí mismo.

19. La no-equivalencia del ser indeterminado y de la nada que, sin embargo, conviene por esa misma destitución es la tesis de la identidad de lo positivo y de lo indeterminado. Es sin duda la te-

otorgar el pleno derecho del lenguaje al decir del ser, su posibilidad de ser ontológico, sostener el original parentesco entre el ser y el concepto, según la tesis de la anámnesis, cuya prueba ontológica es una expresión privilegiada, es postular la condición de la determinación inteligible, es decir, la determinación del conjunto de los géneros de determinación. Categorías necesarias, articuladas e insuperponibles del lenguaje, las categorías ontológicas son categorías del ser discursivamente expresado.

Es esforzándose por la exposición reflexiva de las categorías como Aristóteles nos ha legado magistralmente el conjunto estructural de la ontología. Pero la herencia sigue siendo formal y *neutra*, mientras no es apropiada, convertida al sentido del ser en cuanto tal al ὄν ἢ ἕν; mientras las categorías del ser no pueden ser doblegadas a la esencia del ser y así sobredeterminadas en función del pleno sentido ontológico. No porque tal sobredeterminación sea una sobrecarga aleatoria, por significaciones particulares, sino porque es el necesario cumplimiento para la adecuación conceptual, como el programa ontológico cumplido. Empresa doblemente limitada por la circunscripción de la investigación, de la tarea presente: el ser del espíritu, y del espíritu finito. Que las categorías del espíritu humano, lejos de encerrar un dominio ontológico separado, se confiesen transponibles al ser universalmente comprendido, capaces de abrir, como su umbral obligado, a la inteligibilidad del ser de todo lo que es, hablando en términos absolutos, tal sería la interrogación a través del tema del absoluto del espíritu. De momento, permanecemos en esa reparación de las categorías del ser de *nuestro* espíritu. El reto de una ontología del espíritu es así apreciable en las dimensiones de nuestra historia del pensamiento del ser.

Los escolásticos llamaban *trascendentales* a los nombres transcategoriales del ser en general, convertibles con él, atribuibles en todos los registros de atribución. Estaban así el Bien, la Verdad y, para algunos, la Belleza. La ontología, a este respecto, en este sentido, conoce *un solo trascendental: el don*. El ser del espíritu es ser-don, ser como don: *esse spirituale et donum convertuntur*. La imposibilidad de distinguir realmente aquello de lo que el ser estaría compuesto, la esencia y la exis-

sis de la metafísica clásica de la India. Cf. *L'Absolu des Vedata* de Olivier LACOMBE, Paris, Paul Geuthner, 1966.

tencia, sería reconocido como la implicación primera del don: *lo que es dado no es, ni antes ni de otra forma, independiente del ser dado*. Sólo la imagen extraña de la cosa transfigurada haría que volviésemos indebidamente al esquema de fabricación: de lo posible a lo real, de lo definido a lo ejecutado, la distinción vale. Pero no vale para el espíritu, para el ser del don.

Podemos ahora obrar la conversión de las categorías al ser ontológico de nuestro espíritu, retomando y articulando la secuencia aristotélica.

I) *Sustancia*. Es la categoría fundamental. Categoría de las categorías que la presuponen. Pero ¿por qué es tan decisiva? Porque ella decide el ser que no es ni aparente ni irreductible. Atribuir es atribuir a un sujeto proposicional para expresar la referencia al ser sin referencia exterior. Y, en consecuencia, es quien es καθ'αυτό, por y en sí mismo. De modo que hablar de sustancia es hablar de ser. Lo mismo que el ser, la sustancia no tiene contrario, subraya Aristóteles. Es todo o nada. Lo que puede *recibir los contrarios* no los tiene. Ser o no ser, ser sustancia o no ser. Cada cual puede llegar a ser, pasar de un contrario a otro; la sustancia de cada cual no puede hacerlo, ella es identidad ontológica, que porta a ese devenir en los avatares de la existencia. Por lo mismo, la οὐσία es también ὑποκείμενον, el sustrato subsistente.

El ser del espíritu, lo que es cada persona es, precisamente, todo o nada, en cuanto ser dado. El don no se da ni por partes ni en grados, si es que es don del ser, ser donado. Por ello no se puede construir, edificar, derivar a alguien en su ser. Pero es aquí donde es preciso determinar lo que del espíritu supone de reto a la nada, lo que es, propiamente, sustancial, inalienable, la *aseidad* espiritual. ¿Que quiere decir para el ser del don que la sustancia sea “por sí”, καθ'αυτό? Si hay que traducir por ser su propio origen, el no tener necesidad más que de sí para existir²⁰, deber su ser a sí mismo, ser *ex se*, ciertamente, el ser del espíritu, puesto que él es don-dado, no es por sí mismo. Pero puesto que es *dado a sí-*

20. Expresión cartesiana que, subrayaba bien su autor, no se aplica propiamente más que a Dios. Nota ésta erigida en sistema por Spinoza. Sólo el concepto de don preserva a la sustancia de la univocidad teológica.

mismo, el ser del espíritu es *ser-para-sí*, lo que significa que su ser *en sí*, en su inmanencia sin reserva, sin desbordamiento exterior ni soporte extraño, está en potencia de auto-asunción. En sí es para sí por ser sí mismo. Es preciso por tanto poner en continuidad tres momentos de la determinación sustancial:

—*la inseidad*: el ser del espíritu reposa sobre sí mismo, inmanente *en sí mismo*, dado sin reserva;

—*la adseidad*: el ser-en-sí del espíritu es *para-sí-mismo*, según la conversión asuntiva; porque el don no es exactamente tal él no es dado a sí mismo.

—*la ipseidad*: la asunción del ser, independiente en sí, recogido en sí mismo, es tal en la reflexión singular: él mismo es *por sí* para ser *sí-mismo*.

Así, desde la autonomía ontológica, por medio del don de ser, hasta la independencia reflexiva; desde la conversión sustancial a la libertad singular que se conoce a sí misma, el ser en sí se recupera a sí-mismo. La adseidad es potencia de actos personales libres, pero la autodeterminación libre presupone el ser que ella no funda ni se da.

COROLARIO 1: el ser-don que soy *es*, es por el acto del don, en el don en acto que es en sí y para sí, *en potencia* de ser, singularmente y reflexivamente, en acto de libertad. Del acto de ser a la libertad del acto libre, el ser en potencia es la asuntividad adseica que se actualiza en el despertar de la conciencia de sí. De la ἐνέργεια οὐσιώδης a la ἐντελέχεια, el tiempo flexible de la asunción, con retrasos y aceleraciones, en variable actualidad del saber de sí, es el del devenir *sujeto* de la *sustancia*, tiempo que instituye la historicidad de la historia personal, en oposición al tiempo que borra, al tiempo de las cosas privadas de adseidad asuntiva, de reflexividad unitiva, privadas de espíritu.

COROLARIO 2: *La identidad* sustancial del ser del espíritu no es formal, ni como esencia inalterable de la egoidad yo = yo, ni como determinación inmutable de una idea. La identidad formal, comprendida como abstracción del sujeto, de la *res*, o del sentido, es completamente negativa, transcribiendo en el signo de la identidad la irreductibilidad de las contradicciones, de una forma eminente: el ser y la nada, según la disyunción parmenídea. Positivamente la identidad supone la reflexividad, la identidad a sí mismo y la identidad ipseica a sí. Precisamente la

verdad de la identidad ontológica se dice del ser donado espiritual y doblemente. En el sentido pasivo del ser *dado* a sí mismo, el don excluye el más o el menos, en el hecho incuestionable del don como en lo que, indivisiblemente, es dado como lote. Por ello cada cual sigue siendo lo que es a través de su vida. Disminuido en su ser no habría sido rigurosamente dado. Aumentado en su ser, el don no sería ya el don que es, no sería, ni tampoco habría sido dado. Pero en el sentido actual y activo, el ser para sí, ser en asunción de ser, ipseicamente, por sí mismo, es *identidad positiva*, que se identifica a sí en el devenir sujeto de la sustancia espiritual. *La identidad es de y por el espíritu*, que intenta, en todo saber de la naturaleza, aplicar a las cosas su propia norma constitutiva.

COROLARIO 3: *la subsistencia* de la sustancia espiritual no es la continuación en la existencia a despecho de los infortunios del devenir, a despecho de la muerte natural. Ella expresa, exactamente, para el don, la exclusión del ser retomado, y para el ser donado, la afirmación absoluta y por tanto definitiva de ser sin retorno, de ser para ser, sin reserva ni remisión. Pero la subsistencia no es ni una clase de seguro de vida ni de supervivencia, ni el principio de una autosuficiencia. En ninguna de estas representaciones, ambas tomadas de la comodidad de un tener inagotable, o del desafío prometeico, el rigor del don, en su concepto ontológico, no es ni honrado ni reconocido. En otros términos, si el ser donado, ser dado a sí y reconocido como tal, profiere la palabra de Spinoza, convertida en su expresión espiritual²¹: *experimur nos æternos esse*, es en la experiencia de la deuda del ser, del estar en deuda, donde se inaugura la lógica del don. Es en la seguridad de ser, en la suficiencia de sí, como se cree —es el delirio teomorfo— no deber nada más que a sí mismo. Por eso la proposición ontológica de la subsistencia de la sustancia no es una máxima de sabiduría. No es tampoco una constante existencial de nuestro carácter imperecedero. No libra ni de la angustia ante la muerte ni del sufrimiento sin apoyo por la muerte de otro. Pero sigue siendo el eje insecable alrededor del cual puede construirse una esperanza. No deber nada de su ser a sí mismo, llevar la deuda de su ser, es

21. Conversión conceptual en dos momentos conjuntos: 1) refacción del sentido según la lógica especulativa del Espíritu eterno (cf. *infra*: al comienzo del apartado 3 del capítulo II de la segunda parte de esta obra); 2) Purificación de la irreductible diferencia entre eterno e inmortal, siendo liberado este último término de todo dualismo, en provecho del don “irrestituible”.

la certeza de la fragilidad natural del ser que es en virtud del don. No es que haya que recuperar la tesis cartesiana de una equivalencia entre conservación y creación continuada. El don no es tal si no es dado *de una vez para siempre*. Pero el espíritu de cada cual es el *sin-derecho absoluto* de ser y ser lo que es.

II) *Cantidad*: Si las determinaciones cuantitativas son decisivas en ontología es que su atribución es expresiva de *la unidad y de la unicidad sustancial*. La estructura lógica del ser no puede, por tanto, transcribirse discursivamente fuera de las relaciones entre singularidad, particularidad, universalidad, que traducen formalmente las proposiciones predicativas. El tratamiento renovado y sistemático de esas relaciones por Hegel, según la triplicidad de la mediación silogística, le permitía con brillantez la constitución de una ontología del espíritu absoluto. Independientemente de los interrogantes planteados por su última interpretación —teológica, a nuestro parecer—, la asignación de la singularidad al espíritu (distinguida de la universalidad lógica y de la particularidad natural) le prohibía una ontología del espíritu humano adecuada: pura singularidad, el *freier Geist* del ser finito humano se revela allí vacío, a-sustancial. Las consecuencias son inmensas: el espíritu finito no tiene más ser que en el sistema social.

Si, al contrario, el ser del espíritu del hombre es sustancia para ser sujeto, si la ipseidad espiritual del ser donado supone el ser en sí cuya adseidad es potencia de sí mismo, es que tenemos que articular, para expresarlo ontológicamente, particularidad y singularidad.

La particularidad espiritual no es una parte —o modo spinozista—, pues ella es el ser dado a sí-mismo, para la singularidad asuntiva, para el sí mismo singular libre. Pero la singularidad personal no es el Uno absoluto, pues ella es don particular del ser, dado a sí mismo.

La singularidad no es pues universal, como el Único divino, verdadero para todos en su absolutez. Pero ella no es la abstracción de una libertad privada de ser sustancial. La condición de posibilidad de múltiples unos, paradoja de una henología unívoca, es así la sustancia particular *dada* a su libertad singular, prometida a sí, para sí misma.

Aquí parecen redobladas las aporías aristotélicas que se refieren al conjunto de la sustancia individual. La verdad de una sustancia es su

forma, su esencia constitutiva. La $\delta\upsilon\sigma\iota\alpha$ es $\delta\upsilon\sigma\iota\alpha$ εἰδικῆ. Pero la universalidad del εἶδος, de la forma inteligible, traducida en la generalidad indeleble de las palabras, contradice la individualidad inefable del individuo. Sin embargo, el ser humano, individuo viviente por su cuerpo²², es espiritualmente *singular*, sin ser universal: exclusión rigurosa del sentido, de la esencia. No obstante, si es sustancia para ser sujeto, particular para ser singular, el ser donado podría, en tanto que es, como *tal uno*, ser concebido en su forma sustancial propia, incluso si el εἶδος no es una sustancia predefinida, separable de la existencia en acto. Pero la ontología prescribe la identidad entre la esencia y el fin, la determinación y la destinación. La esencia de la sustancia espiritual es, adecuadamente, “aquello a lo que yo soy destinado a ser”, τὸ τί ἦν εἶναι. Es por lo que la quiddidad de la hæcceidad personal permanece sellada para el análisis. Permanece en el secreto, encerrada en la vocación personal. Secreto que no sería descubierto más que a la luz del saber absoluto de sí, al volver al Origen del don que soy.

Ni alguien sin ser algo, ni algo como cosa, el ser donado, ser en sí de libertad, en libertad, es ser-para-sí para ser, singularmente, sí-mismo.

III) *Cualidad*: convertir la afirmación y la negación a la ontología del espíritu, es concebir la negatividad y la positividad según la verdad del ser donado. Desde el análisis de las significaciones esenciales del concepto de espíritu, que se adhieren al ritmo de la vida, en la animación pneumatológica, la contracorriente de la inspiración y de la expiración, de la contracción y de la expansión, de la conversión y de la manifestación, de la reflexión y de la expresión, de la independencia y de la acción, se enunciaba en el contrapunto de los contrarios cualitativos.

Si, en efecto, la reflexividad —recogimiento adseico o saber ipseico— es negatividad, es que ella es *exclusiva*, instancia de interioridad que aísla, retracta, en el movimiento centrípeto de asunción de sí. Tal es la norma espiritual de libertad, que da a sí mismo el don. Pero el espíritu es efusivo de sí, difusivo de sí mismo, al mismo tiempo que es su propio recogimiento reflexivo. La efusión, en su positividad, se inscribe, no

22. Lo que hacía concluir en el sinsentido del cuerpo, conectando su necesidad para el espíritu humano. Cf. *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, p. 167 y ss.

obstante, en una lógica del don, que da al otro, al otro para el otro, que da lo que no es; así aclara otra manera de la negatividad, en el seno del don, la de la *abnegación* espiritual. Pero en esa reparación categorial, la inclusión mutua de lo negativo y de lo positivo, según las dos instancias del ritmo de la animación, prohíbe toda concepción unilateral del ser del espíritu.

Unilateral, por petición de una teología parcial del Espíritu —tendremos que precisarla— es la famosa aserción de Hegel: “el espíritu es lo negativo”. Sin duda, el solo espíritu es acto de recogimiento en sí mismo, conversión reflexiva, interioridad desafiante, en su plena consistencia, exposición de la materia difractada indefinidamente fuera de sí misma, *partes extra partes*. El solo espíritu es por tanto *negación* de la exterioridad donde se deshace inscribiéndose en la apariencia estallada, pulverizada en polvo infinitesimal. La unicidad no tiene su confirmación más que por la unificación íntima que conjura la división externa en la superficie fenoménica. Pero la interioridad reflexiva no es precisamente negación y no privación, más que siendo captación de la energía espiritual para la efusión, la difusión, el don. Vinculando su ser de espíritu al centro de sí mismo, en íntima tensión que singulariza, el don se recupera a sí mismo para darse, en apertura infinita que universaliza, en generosidad ilimitada. De modo que lo negativo intensivo está presente en la extensión positiva que es la causa y la exigencia del replegamiento sobre sí, inspirador, crisol de la energía del deseo.

Por tanto, el espíritu no tiene su caracterización exclusiva en el repliegue, el retiro, la auto-disolución abnegada en la discreción interior. Es potencia, eficiencia, acontecimiento logrado de don, promoción del otro, sobrepasando las distancias, rompiendo los muros de la indiferencia, conjurando desde su fuerza donadora las obligaciones materiales, las identidades uniformes, desafiando las esclerosis, innovando victoriosamente. Bien entendido, la ley de reciprocidad de lo negativo y de lo positivo que los implica mutuamente, no es el equilibrio que expresa —Schelling lo dijo incomparablemente— la perfección divina. El espíritu humano da infinitamente menos que es dado a sí mismo en su ser, y se da a sí más que se da al otro. Es por lo que claramente su existencia es obligación ética inextinguible, más imperiosa según la medida de la propia santidad. Pero la imperfección del don espiritual, para el ser en pe-

nuria de su fin, en demanda de su destino, traduce la superabundancia efusiva. Incansable, infatigable, ingastable, inagotable, el ser donado, en su identidad sustancial, es sobreplenitud espiritual de sí en un reto a su pobreza, a su avaricia íntima tanto como a sus esclavitudes. En este sentido, el espíritu finito encubre su propia infinitud.

IV) *Relación*: el que es un don es inasimilable, irrecuperable. Innovación ontológica, ser en libertad, es un renovado *otro*. La alteridad es claramente ley fundamental del espíritu, constitutiva de la identidad de sí.

Por ello un ser espiritual es como un mundo él solo, un imperio de fronteras cerradas. Tanto, que la aseidad sustancial, función y potencia de la ipseidad singular, se representa por la insularidad prohibida, en imposible comunicación. Pero la representación es cómplice de una teomorfía que protege, que identifica la asimilación de la sustancia a la suficiencia, identificando la alteridad con el absoluto enteramente condenado a la autarquía cerrada, privada de cambio por un invencible destino. Y la representación expresa idénticamente la unicidad de una libertad negativa, toda exclusión, como la unidad monadológica, que, según Leibniz, transcribiría en cada sustancia individual el conjunto sistemático de las perfecciones divinas de las que ella sería en cada ocasión perspectiva singular. Absoluto como sujeto, absoluto como sistema, el espíritu humano no traduce al uno o al otro sino en la negación y el olvido de su ser donado.

La ontología, por el contrario, sabe la continuidad lógica y existencial de la aseidad sustancial en la apertura de sí al otro. El recogimiento asuntivo del ser-para sí por sí-mismo, en la experiencia del misterio del origen que prohíbe, en mancha ciega indeleble, la auto-transparencia del ser *ex se*, autoconstituido, es retorno, de antemano, hacia el gran mundo abierto, ante los otros espíritus. Despertar de la conciencia que conduce y vincula para el comercio espiritual el deseo de don que se devuelve en intercambio, según la exigencia del ser en deuda de sí mismo. Es en esta continuidad relacional donde la libertad reflexionada, ipseica, será decisión subsiguiente, en todos sus actos, de don o de rechazo, de relación o de exclusión. De suerte que no es la relación lo que supone problema para el ser donado, que es en cada oca-

sión otro que todos los otros, sino el asombroso poder que oculta: el de confirmar o romper la lógica del don que lo funda y atraviesa originariamente.

La reelaboración del contenido de las categorías ontológicas, según el ser espiritual, exige así la conversión de la *causalidad* ontológica en el don de ser, que es, indistintamente, don del ser. Prometido a la adopción de sí mismo por sí mismo, a ser presente para sí en la conversión de la sustancia en sujeto, el don es un efecto para ser su propia causa, su pasividad originaria, siendo potencia de actividad libre. Es decir, el don es verdad espiritual de la causalidad de la cual es unidad principal de sus diferentes sentidos. Causalidad formal de la vocación constitutiva, por la finalidad que es el destino personal, indiscernible de la eficiencia soberana que hace ex-sistir el ser del espíritu, el don dice eminentemente todo enunciado etiológico distinguido en y por nuestro análisis objetivo de los seres naturales o artificiales. Él los dice en la unidad espiritual de sí mismo.

Si el ser donado no es *necesario* ni como inevitable resultado de un estado de cosas ni como elemento de una consecución lógica, tampoco es *real* como un fenómeno empírico, un “dato” de la experiencia, o a la manera de un suceso contingente para el historiador. Y es que no se trata de un *posible* definido en un conjunto virtual que le prescribe su coherencia interna. Y es que él es libre de la vida natural e intranscribible en lógica formal.

La modalidad del ser es, sin embargo, imprescindible a la ontología. Ciertamente no afecta, Kant lo señalaba, al contenido de un juicio y le parece sobreañadido reflexivamente; pero es que pensar no es juzgar, es elaborar discursivamente un lenguaje conceptual, cuyas proposiciones no son sino momentos disjuntos. Es por lo que importa construir en ontología sobre la modalidad ontológica. Y la sola “necesidad” inmanente al espíritu se revela en la lógica del don que es su verdad. Verdad donde se conjugan la *exigencia* y la *libertad*, tan bien que la innovación del dar, para el ser don, es vínculo idéntico, del uno al otro. Vínculo que no es, pues, analítico, como una deducción de lo implicado, ni sintético, como por contigüidad fenoménica, ni sintético *a priori*, como decía Kant de las proposiciones aritméticas. Vínculo que es, se podría decir, *analítico a posteriori*, puesto que es don continuado, según la exigencia

interna del mismo, y es libertad de su acto, según lo imprevisto del espíritu libre capaz de rechazar.

Así la necesidad se revela reverso formal de aquello que es preciso nombrar adecuadamente como la *gratuidad* del don, imperiosa y libre de sí misma.

3. Libertad del espíritu y lógica de la existencia

El espíritu no accede a su libertad, a la asunción de su ser, más que sintiéndose libre de la vida natural, que es distinta que el cuerpo propio que él no es. Pronunciar el “yo soy” es afirmar “yo no soy mi cuerpo”. Pero la libertad del espíritu no es la abstracción ni la debilidad del extraño, incapaz de estar vivo a menos de ser su prisionero. Ella es potencia de transfigurarlo residiendo allí, de alistarlo, de someterlo y de metamorfosearlo, manifestándose en él, obrando en él, captando su energía, a riesgo de sufrir, de padecer y sufrir cuando el espíritu es exaltado, en los momentos de placer y de alegría.

Es de la naturaleza y de su velo carnal de lo que el espíritu se despierta a sí y al mundo. Por el cuerpo individual de una especie común y frágil la naturaleza se ve así prometida a su otro que la glorifica dando sentido a su espacio, a su movimiento, a su misma materia. La implicación del don, dado a sí mismo, no es así la libertad de su ser más que por asunción ipseica que no se opera sino en el tiempo de la vida a la que es confiado. Tiempo que dura para la existencia en la que subsiste idénticamente, en los confines de la vida terrestre, la sustancia espiritual cuya libertad constituye la historia de cada uno. Pero para sus obras y sus actos, por sus opciones fundamentales y las decisiones circunstanciales, la libertad permanece como la paradoja de la iniciativa, del *comienzo* siempre inaugural, y por tanto en discontinuidad, en ruptura.

¿No es avivada y endurecida esta paradoja, más bien que resuelta en la apariencia, por la ontología del don, que un pensamiento antinómico erige precipitadamente en contradicción? ¿No dice ella la continuidad de la adseidad sustancial respecto de la ipseidad del sujeto, del recogimiento del ser-por-sí respecto de la asunción para sí y de la singularidad

del espíritu libre? ¿No es desde aquí todo acto que sería su propio comienzo, algo inteligible, que recusaría la pasividad originaria y la anterioridad ontológica del don? Siempre por encima de sí, el comienzo no podría ser iniciativa del sujeto, ser acto para sí. Cada uno estaría condenado a su propia herencia. No siendo libre de ser, el ser libre no tendría la libertad de un comienzo efectivo.

Pero no es en absoluto así, sino que es el ser donado, el que es potencia de iniciativa, por el sentido unívoco del don que es. Como dado a sí mismo, el espíritu es libre de sí mismo. No es que pueda anular lo que es, puesto que él mismo, el sí mismo no está en disposición de sí mismo *siendo libre de ser libre por sí mismo*. La aseidad por la adseidad es absolutamente, por más que sean relativas y variables las condiciones de existencia, esa ley unitaria del espíritu, aplicable a sí mismo y a él sólo. Ley de reflexión espiritual, de reaparición del ser, libre para la libertad de sus actos. La identidad sustancial es libre del todo, distinta a todo lo otro, y se identifica consigo misma y solamente es así. Cualquier cosa se repara, se reconoce, se identifica por el otro que la sabe y la conoce. Sólo el espíritu se identifica a sí mismo por sí mismo. Reflexión sobre sí, por la cual el mismo es su otro. Lo que significa exactamente estar en *disponibilidad* de sí mismo. O bien desde la actualidad del ser donado a sus actos de espíritu, desde el acto sustancial del ser-por-sí al acto imprevisible de la iniciativa personal, de acto a acto, la potencia actual está disponible para el acto nuevo, en el comienzo de sí mismo. No existe otra expresión de la capacidad de iniciativa que el ser en acto disponiendo de su potencia disponible.

La reaparición, el salto, de la libertad espiritual es por tanto posible por la diferencia entre la particularidad sustancial y la singularidad personal. Diferencia practicada por el ser en potencia que se da de uno a otro, de uno para el otro. Si el espíritu fuera pura singularidad de su acto, sería absoluto comienzo divino. Si el ser de cada espíritu no fuera más que particularidad, trozo de ser-ahí, no dado a sí mismo, sería incapaz de iniciativa, de actos libres. Pero el espíritu del hombre es uno para el otro, sustancia para ser autor, sujeto. Lo que quiere decir, más aún, que es un ser donado. Lo que se explicita triplemente: ser *en acto*, por sí, dispone de sí mismo en su acto de reflexión ipseica; ser de reflexión en *acto*, es iniciativa de *actos* libres; el acto libre es acto de la potencia disponible

para el ser ipseico, el sí-mismo. Ya no hay más dificultades, pues, para la concepción filosófica, excepto las alternativas de sentido, siempre resurgentes: representación del don en términos del tener, ensañamiento por prever lo imprevisible, por deducir la invención, por poner la fatalidad en el lugar de la libertad, revocación del ser en potencia por prejuicio temoroso, lo que viene a ser lo mismo, por equivalencia de la forma y la materia, del ser y el fenómeno, del espíritu y su manifestación.

Que el ser del espíritu esté disponible para sus actos implica, sin embargo, otras tres cosas:

En primer lugar, que es *doblemente* potencia de contrarios. No sólo toda decisión, iniciativa, elección, todo acto de libertad es alternativa interrumpida, posibilidad eliminada, revocada, sacrificada. Sino que la libertad del acto está por actualizarse o no, por comenzar o no, por obrar o no. Lo que quiere decir que es libre de emplearse y por tanto de comprometerse o descomprometerse consigo misma. Esto es verdad del espíritu libre y no es verdad más que de él. Toda otra cosa, todo elemento de la naturaleza, vida o materia, es deshecha por otra cosa que la altera, la agrede, la suprime. Para decirlo con una imagen, el espíritu se lleva a sí mismo sobre sus propias espaldas, responde de él mismo, de sus manifestaciones como de sus dimisiones. Por ello la obligación externa no puede aquí nada. El esclavo puede estar libre en sus cadenas en tanto que disponga reflexivamente de sí: es el desafío a toda tiranía. En cambio, en cualquier campo de acción del cual se disponga, y aunque se llegara hasta el cielo, hasta las dimensiones del universo, y aunque se tuvieran los poderes ilimitados de un imperio no compartido, la servidumbre por dimisión es insuperable, incoercible. No se fuerza a nadie a ser libre.

En segundo lugar la asunción reflexiva significa que el espíritu se sabe para saberse libre de sus actos. Es el punto en el que el recogimiento, la reflexión del ser, es reflexión noética del espíritu. Ser sí mismo es saberse y la luz del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ es aquello en lo que y por lo que el ser espiritual no escapa a sí mismo. De modo que el don dado a sí mismo vincula el retorno conversivo y asuntivo del ser al ser, del mismo al mismo, por el saber reflexivo de sí. Pero desde aquí, el espíritu singular se asume estando investido de la dimensión universal del logos. Universal por el sentido que se impone, que nadie inventa y que adviene en la

anámnesis conceptual, a la más humilde de las palabras que las cosas o las preguntas naturales no pueden traducir, que pueden sólo intentar sojuzgar. Y el universal necesario tiene esta potencia en obra, ofrecida a nuestro espíritu, de transfigurar la naturaleza para aparecer en el lenguaje. Pero el pensamiento no viene a la libertad más que si ésta lo adopta y se hace su actor singular. Es entonces cuando cada cual puede intentar sojuzgar lo universal por su propia cuenta, en su reflexión encerrada donde el juicio en primera persona amenaza a la necesidad con su arbitrariedad. Libre para el ser que le es dado, la libertad puede renunciarse. Libre para el saber que le es ofertado, la libertad puede aplastar el sentido, al riesgo de olvidarse de sí misma.

En definitiva, disponer de su ser para hacer saltar el acto, es ser en dinamismo espiritual continuado, al mismo tiempo que deseo para la efusión espiritual. Es en el crisol de sí mismo, en la exigencia de dar de sí, que es la norma constitutiva del espíritu en deuda de su ser, como se moviliza la energía del deseo, captando la vida para animar el soplo espiritual. Avidéz de dar e, inseparablemente, espera del Otro. Exigencia de efusión y demanda infinita e irrenunciable del retorno al Origen. Riqueza sobreabundante y penuria de la sed que nada en el mundo puede saciar. Así comienza y transcurre la vida del espíritu humano, en los avatares de la existencia. Animación de la inteligencia y del querer, el deseo que relega todas las demandas del cuerpo, las vuelve insignificantes, pasadas y sobrepasadas, que está insatisfecho de todo y no se para en ningún placer, que recoge todo éxito, toda positividad, toda alegría, para exigir insaciablemente más, es la inagotable energía del acto libre. Pero para la libertad que le informa, él es de suyo neutro, ofreciendo la indeterminación de su dinamismo, la ilimitación de su exigencia. Neutralidad donde se equilibran frágilmente las ganas de dar y la espera infinita de recibir, de descubrir la tierra prometida. Materia, medio, motor y oportunidad de la libertad, el deseo está así a su merced. Por ello puede ser desviado, inmovilizado, medido, y puede tomar las figuras miserables del deseo de sí, de la ambición siempre irrisoria. A menos que, a la inversa, la libertad no ceda ante él como presa de vértigo, de delirio, en el frenesí del poder y de la violencia.

El ser espiritual está por tanto prometido a la existencia libre, entre los límites terrestres del nacimiento y de la muerte, afectada por las vi-

cisitudes del cuerpo en el curso del mundo. La relación entre el ser y la existencia es, en consecuencia, de doble sentido: *si la existencia libre es la inmanente finalidad del ser donado, su verdad efectiva, la sustancia del ser es la apuesta de una existencia incierta, sin apoyo exterior*. Examinemos una tras otra estas dos instancias de la ontología.

El ser sustancial de cada persona es *para* la asunción personal. El ser dado es por sí mismo para la singularidad ipseica de sus propios actos. Así el espíritu debe tomarse en las manos, como una carga. Tal es la verdad actualizada del don dado a sí mismo: su ser tiene por función la de existir por sí mismo, a la luz de la conciencia. No que la existencia sea un recomenzar metamórfico, autorreconstrucción del ser: el ser está *dado* para existir, dado para toda la existencia, heredado en su forma ontológica idéntica e indeformable. El ser espiritual reposa en sí desde su comienzo, incorruptible en su particularidad sustancial indeleble. *Lo que yo soy*, sin división, subsiste a pesar de la elección afortunada o desafortunada, de la fortuna o de la desgracia, oportuna o inoportuna de la vida y el don es lo irremediable absoluto. Pero la existencia es el ser que se toma como carga puesto que es dado *para sí mismo*, dado a sí para la autonomía ipseica. El ser en acto se actualiza, disponiendo de sí, de suerte que el acto de ser se informa de la singularidad a la cual es abocado y que se encuentra en él originalmente preformada. Así, es preciso afirmar sobre la existencia personal que ella es *verdad* del ser donado, en el exacto sentido en que éste cumple en ella su promesa constitutiva. Pero esa asunción advenida, en actualidad variable, no es la verdad *última* de nuestro ser, ni el cumplimiento de nuestro destino. La conciencia de sí en el poder de la libertad no es autorrevelación, ni desvelamiento del secreto de la esencia del ser que se posee, indescifrable, en el final de la existencia, y que nos mantiene ocultos a nosotros mismos.

Inversamente, la existencia no es accidental para el ser, como un recorrido aleatorio, inesencial, inconsecuente, aparente. El ser no es indemne ante la existencia y su indeformable sustancia no es inalterable. “El espíritu es *autovulnerable*”, lo que no significa que no pueda curar de sus heridas, sino que, para ello, precisa regeneración, remisión, conversión y perdón. Es por lo que es preciso decir que el ser está en juego en la existencia mientras se mantienen la *identidad del jugador, del juego y de lo que está en juego*, a través de las diferencias del acto, del ser

en potencia, de la disponibilidad de sí y de las actualizaciones del libre poder de y sobre sí-mismo; diferencias que son los *momentos* del *tiempo* del acceso a sí para las iniciativas de la historia personal que es la existencia. La existencia espiritual es el estar en juego, a merced de sí mismo, probándose a sí mismo, en riesgo ante un soplo, en el riesgo de su respiración, de su ritmo equilibrado, de su alegría frágil, de su incierta fuerza.

La existencia humana es presa de su propia libertad cuando sus potencias se devoran, se arruinan mutuamente. El espíritu libre es la más próxima amenaza de sus potencias, del pensamiento y de la animación del deseo. El ritmo espiritual, conversión-expasión, reflexión-expresión, recogimiento de sí y efusión, no tiene automatismo asegurado. Está inclinado a la *arritmia*²³, a un modo de perder el aliento, que hacen de la existencia algo enfermo por obra de la guerra interna que se hacen —de algún modo— los poderes del ser, cuando cesan de conciliarse mutuamente para ser, uno tras otro, a merced de lo arbitrario instalado en la vida, en confrontación dialéctica. Dialéctica de la que somos la presa para constituir e instituir su fatal necesidad. Hemos descrito sus tipos esenciales, sus figuras generales²⁴, que se comprenden ahora como un doble desequilibrio arrítmico de la vida del espíritu. Unas veces la existencia es el ser afectado de atrofia, cuando la dimensión de lo universal es reducida, revocada, rechazada, en beneficio de la abstracta singularidad del ser que se cierra, se niega, dimite de sus tareas y papeles, se encierra en la indiferencia, juega consigo mismo, disimulado bajo las apariencias que juegan astutamente con los otros, abismado en la nostalgia de su íntimo pasado. Otras veces, a la inversa, la existencia está enferma de hipertrofia, cuando se exalta, se embriaga de pasiones totalitarias, depreciando la autonomía de la reflexión personal, de la interioridad espiritual, en la ansiosa pasión por las metamorfosis del mundo futuro.

Demasiado pequeña existencia, encerrada, retraída, estrecha, asfixiada según las tres figuras de la libertad abstracta, del humanismo aislado,

23. O de "calentura", en terminología de Schelling.

24. Cf. *L'affirmation de Dieu, essai sur la logique de l'existence*. Paris, Ed. du Seuil, 1964. Remitimos a los análisis de estas dialécticas, p. 15-95.

del esteticismo seductor²⁵. Existencia demasiado abierta, que cede a la desmesura, que se ejecuta en la violencia, según las tres figuras de la voluntad de poder, de la sed de sistema, de los delirios de falsos profetas, magos del verbo²⁶. Figuras inversas del espíritu alterado, sin aliento, que cede su fuerza efusiva o que pierde su potencia contractiva, desertando del presente de la existencia, renunciando al don, al cambio, incapaz tanto de la obligación ética como de la razón política.

Sin embargo sigue siendo verdad que el espíritu libre permanece libre para regenerar su existencia pacificando el juego de sus potencias, esforzándose por conciliar su triplicidad, según la norma constitutiva que es la lógica existencial. El ritmo espiritual recupera así el equilibrio de una existencia que conjura la dialéctica ruinosa, sobrepasando las contradicciones de sus fuerzas para conjugarlas dando sentido a su dinamismo. Equilibrio frágil, siempre imperfecto, pero nunca roto mortalmente, siempre amenazado por su contrario, pero nunca imposible de restaurar, de rebuscar en la incansable voluntad libre de sí misma²⁷. Equilibrio por el apaciguamiento mutuo de las potencias, según la forma de una triple mediación que guarda la verdad eficiente de cada una de ellas.

Mediación del pensamiento que habita nuestro lenguaje. Para el pensamiento, la libertad personal tiene su reflexión, su independencia, su interioridad espiritual. Así es desafío absoluto al mundo, a sus necesidades, a sus sollicitaciones, a sus alienaciones, a sus circunstancias. Por el pensamiento la libertad se compromete lúcidamente, elabora su proyecto de acción, instala la razón ejercida en el sinsentido del curso del mundo²⁸.

Mediación del deseo, de su energía espiritual. Por el deseo, nuestro pensamiento se reanima en demanda de verdad, que destruye todo sistema clauso de ideas inmóviles. Por el deseo, la libertad se abre a su otro, rompe el muro del aislamiento, encuentra la energía de la acción, la eficacia de su querer²⁹.

25. Cf. *op. cit.* p. 34-48, 49-61, 81-94.

26. Cf. *ibid.*, p. 22-23, 62-70, 71-80.

27. Cf. *ibid.*, *Logique de l'existence*, 2e. partie.

28. Cf. *ibid.*, *Syllogisme de la liberté*, p. 113-133.

29. Cf. *op. cit.*, *Syllogisme du langage*, p. 134-153.

Mediación de la libertad que se desenmascara, se autentifica en la manifestación de sí misma. Por la libertad el deseo es animación espiritual, energía sierva de la autonomía personal, efusión del espíritu en la relación en acto. Por la libertad el pensamiento encuentra su actor, su juez, el sujeto intuitivo de su inteligibilidad³⁰.

Sólo así la existencia deja de abismarse en la íntima memoria narcisista y de hurtarse al presente para embriagarse del futuro. Sólo así la historia de cada cual, deslastrada de apego al pasado y liberada de las mitologías y utopías que idolatran la Historia anónima, vuelve a ser la trama efectiva de nuestras vidas³¹.

Sin embargo, ni la forma de una sabiduría ni el dinamismo del pensamiento ni la autenticidad del espíritu libre pueden suprimir la desgracia original de la conciencia, la inquietud del espíritu que sufre por su Origen, en busca de su destino. Analizando las cosas con rigor, en la confesión de nuestras negativas y dimisiones, no sufrimos la alteración de nuestro ser, apuesta de dialécticas absurdas, sino por el secreto deseo de ser Dios, de identificarnos con lo divino, según el conjunto de las formas autoidolátricas: el Extranjero inmóvil, El Poder absoluto, el Sistema, el fascinante Eros, la Historia que obra con astucia y juzga. El Uno único, el Absoluto realizado, el Saber absoluto, tales son los emblemas disimulados del espíritu que sabe el precio sin depreciación posible de su ser, pero rechaza ser un don y rechaza el don.

Una lógica de la existencia es, en consecuencia, indiscernible del deseo restaurado de su Otro. El ser espiritual, en cada persona, es lo divino que no es Dios. Al querer identificarse con el Absoluto, olvida el camino y se abisma en la desesperanza desde que cesa de correr tras su sombra. La filosofía valdrá algo más que una hora de esfuerzo si y sólo si vuelve a ser el auxiliar irremplazable del descubrimiento del Absoluto del espíritu, que es la demanda indefectible del don que somos.

30. Cf. *ibid.*, *Syllogisme du désir*, p. 154-170.

31. Cf. *ibid.*, *la temporalité et le temps, l'historicité et l'histoire* (los dos primeros silogismos).

Parte segunda

El absoluto del espíritu

Capítulo primero

El absoluto y el espíritu

1. La mediación especulativa

El espíritu no debe su ser más que al espíritu. Tal es la implicación de su *concepto puro*, la afirmación conclusiva de su necesidad. En consecuencia, esa afirmación está al inicio del *pensamiento especulativo* que exige elaborar una metafísica. En efecto, indiferente a lo que no es él, el espíritu es pensado como lo incondicional, el principio sin principio de sí mismo, el *absoluto* del espíritu.

Estas proposiciones no tienen su sentido unívoco y apodíctico más que por la exclusiva determinación de sus términos esenciales en tanto que alcanzados. Triple exclusión que decide el primer paso del presente itinerario.

a) En su *concepto puro*, el espíritu se halla sin referencia antropológica. En la abstracción de su universalidad lógica está, por ello, en una perfecta concreción significativa. Hemos recuperado la unidad indivisible de ésta a pesar de su aparente duplicidad: el νοῦς, inteligencia de lo inteligible; el πνεῦμα, ritmo de la animación. Pero según la temática precedente es al espíritu del hombre al que el concepto advenía para hacer memoria del ser. Del ser irreductible a sus operaciones, a las potencias de nuestro espíritu. Y esta irreductibilidad se leía en el recuento de las manifestaciones irrecusables en la existencia antropológica. Pero el puro concepto está exento de esa experiencia espiritual. Por eso borra, en su necesidad, esa distinción real para pensarse en la *identidad* de lo noumenológico y de lo pneumatológico. Inteligencia de la inteligibilidad, ritmo equilibrado de su energía pura en acto, significa la *viviente libertad absoluta en el saber absoluto de sí mismo*. Pero entonces implica su identidad inmediata con el principio de sí mismo.

En efecto, si el espíritu humano se comprueba ser-don, es precisamente porque se demuestra inderivable e ineductible. Ni efecto del

querer ni fenómeno natural ni consecuencia de una lógica enunciable, él no podía deberse más que al espíritu no siendo, sin embargo, su propio autor ¿Se trata de una contradicción? Contradicción para un pensamiento causal extraño al concepto de don, concepto éste que recursa tal pensamiento. Pero, no ser su propio origen es una constatación antropológica, no una necesidad del concepto de espíritu. Y si esta constatación negativa tiene por verdad positiva el don que es el ser espiritual del hombre, la exclusión de un principio o premisa o causa que sería distinta que el espíritu para el espíritu, tiene por sentido conceptual positivo el de la proposición: el espíritu no debe su ser más que al espíritu. Proposición que no es inmediatamente una aserción ontológica sino un problema enunciado en sus términos conceptuales necesarios. La mediación es por tanto la exigencia, sin ser la presencia, de un dato de sentido o de experiencia.

b) Esta *exigencia* de mediación es la del *pensamiento especulativo*, puesto que se identifica con el esfuerzo de reminiscencia del concepto que obliga a su ser, prescribe la demanda ontológica, incluso cuando es exigencia de un pensamiento sin apoyo experiencial o existencial. Pero la indigencia fenomenológica no es imperfección noética, salvo que se postule por petición, de una metafísica ocultada, la dependencia del pensamiento en relación a la experiencia, dependencia inevitablemente reductora de ésta a la experiencia sensible. Por el contrario, la búsqueda del ser del concepto es tanto más viva cuanto más libre está éste de los datos de la experiencia que son siempre su tormento por inadecuación indeleble. Hagamos notar que el pensamiento intenta someter a él la experiencia, lejos de encontrar en ella su medida y su control. Negar tal cosa supone *inveniblemente* la afirmación de una producción del sentido por la naturaleza, de la idea por su contrario, en el rigor de un empirismo absurdo.

Que el concepto de espíritu, según la norma de la anámnesis, lleve al ser, fuerce a la ontología, es cosa que resulta claramente de su momento necesario de reflexividad, constitutivo de lo uno y del ser, que desafía la dispersión infinita en la exterioridad pura. Y esta significación de reflexividad permanece, en perfecta distinción ideal, en el puro concepto de espíritu. No que reduzca de principio, lo que sería otra petición

metafísica, el ser del espíritu a la negatividad espiritual de la reflexión ontológica. Pero ella es su índice inicial que abre a la ontología la puerta indispensable. Apertura para el pensamiento especulativo en su positividad racional, en el sentido en que Hegel lo oponía a la negatividad dialéctica³², igualmente en el sentido en que este autor —conjugando “místico” con “especulativo”— requería del esfuerzo conceptual un saber del espíritu en la noche de las certezas sesibles. La odisea hacia el Principio espiritual, hacia la fuente ontológica, no puede, en efecto, realizarse más que fuera de las aprehensiones de fenómenos o sucesos derivados que constituyen el mundo natural.

c) Es claramente el espíritu en el *absoluto* de sí mismo lo que hay que pensar especulativamente en y por su concepto puro. Éste es exclusión de todo dominio natural, histórico, humano, que relativizaría su sentido, poniéndolo en dependencia o consecuencia de lo que no es el espíritu. No que el mundo natural y humano le esté prohibido al espíritu que no es sino espíritu, al absoluto del espíritu. La prohibición quitaría, de antemano, todo derecho de presencia, según la representación límite de la imperfección absoluta que ocupa el lugar de la “trascendencia” en las secuelas antropológicas de las teologías negativas. Pero el absoluto del espíritu es la única concepción que puede y debe desenvolver el concepto originario del espíritu irrelativo.

Parar este desarrollo desde la iniciativa especulativa es prejuzgar que hay una distancia infranqueable, si no una confusión de géneros discursivos, entre una *categoría lógica* y una categoría *metafísica* del absoluto. Prejuicio que es exactamente destitución de la ontología en su posibilidad misma. Se negaría así la conversión en la proposición especulativa “el espíritu es absoluto”, decidiéndonos por una función exclusivamente predicativa de “absoluto”. Lo cual conduce a negarle todo sentido relativizándolo como juego atributivo. Así, esta proposición no es inteligible más que por su conversión: “el absoluto es espíritu”, sin prejuzgar sobre la mediación que sería la única capaz de una tesis ontológica afirmativa: “el absoluto del espíritu es”.

32. Cf. *Enzyklopädie*, pp. 78-82.

¿No nos hemos encerrado, a pesar de todo, debido a la exposición antropológica precedente, en la contradicción o nos hemos instalado en la presuposición de la conclusión especulativa?

La contradicción entre el ser donado y el absoluto del espíritu no es más que apariencia inmediata. Lejos de que el concepto de don revoque la proposición inicial: “el espíritu no debe su ser más que al espíritu”, es el único que adecuadamente le hace justicia, ya que el espíritu del hombre no es su propio fundamento, no resulta en su ser de nuestra iniciativa, sino que se confiesa en deuda de sí, *es el espíritu que remite al espíritu*, lejos de ser el producto aleatorio de algo arbitrario que lo instituiría imaginativamente desde el seno de la naturaleza, la cual no ofrece ninguna plaza vacante para una autoposición espontánea. El espíritu humano está así, naturalmente, en ausencia de su origen espiritual que él mismo no es.

Por el contrario, ¿no es la ontología la patente presuposición de que haya un Donante, el saber inmediato de un Origen, de modo que no fuera más que un disfraz antropológico de una teología vergonzante? En absoluto. El misterio del origen guardado por el punto ciego excluye un saber original, la identificación de un autor o donante, ya sea impersonal o personal. El don que es el ser donado es referencia sin referente. En los términos de la Escuela, nuestra existencia no implica el *Deus per se notus*, así como tampoco encierra una preciencia de nuestro destino. Que el espíritu no se debe más que al espíritu es, al pie de la letra, la docta ignorancia indiscernible de la reflexión ipseica, consustancial a la conciencia de sí. Que ninguna evidencia “natural”, inicial, innata e inmediata, de un donante de mi espíritu se pretenda con la ofrenda de mi ser, es, por otra parte, la exclusión necesaria del don en su concepto adecuado, o el corolario negativo de su afirmación. Pues *el don comporta el anonimato de su origen*, el silencio de su acto posicional, la ausencia de su Principio. Un principio no está presente más que a sus consecuencias y no en el ser que él hace para sí. La innovación ontológica que supone la aparición de un ser del espíritu no es ni huella de un autor identificable ni está marcada como un producto técnico. Lo que se señala, se guarda de algún modo, se retiene, no se da. El don es abandono de un derecho de autor o de procreador. Es plenitud de ser espiritual, dado a sí mismo, sin reserva ni recuerdo posesivo. Y el ser en deuda de sí no estaría en obligación ética, en libertad para dar o rechazar, si fue-

se un deudor en presencia o memoria de su acreedor. Así la ontología no es teo-logía implícita, es deseo y demanda de un saber cuya mediación sería obra del pensamiento especulativo.

Pensamiento especulativo del que no podría dispensar una revelación religiosa. A menos que representase su contenido como una lección ininteligible, como palabras que serían para nosotros cosas, según un nominalismo teológico reiterado de edad en edad, lo que es conocido en una fe debe ser *reconocido* por el pensamiento que se atiene al rigor de sí mismo, en su racionalidad autónoma. No es que los pensamientos de los hombres midan y juzguen una Palabra divina, como lo caricaturiza un fideísmo que no sostiene el pleno derecho de Dios, a despecho de sus pretensiones. Pues un Dios que se expone al pensamiento manifiesta más poder que un Dios oculto para la inteligencia y cuyo mensaje no sería más que un simulacro, una revelación contradicha, una seudomani-festación. Pero el pensamiento de la fe no existe sin su prueba reflexiva y no podría dispensar a la razón especulativa, sabia o común, de estar en el derecho y la exigencia de su propia mediación para afirmar nuestro Origen espiritual absoluto. Afirmación que no es nunca, sin embargo, la premisa de un acto de fe, que se realiza según el orden invocativo del lenguaje a Dios.

La mediación especulativa, cualquiera que sea su expresión, se realiza en el acto de reminiscencia ontológica que Kant llamaba “prueba ontológica”. Mediación del pensamiento que infiere la identidad del ser y el absoluto del espíritu, ella atestigua por y para sí misma la no-evidencia inmediata de su afirmación conclusiva. Sin duda, en su formulación lógica, expresa *negativamente* su conclusión: pensar el absoluto como no siendo, es pensar contradictoriamente, es decir, no pensar en absoluto. Es al proferir un Dios privado de ser cuando se enuncia una palabra que es una cosa. Pero si *la afirmación* ontológica permanece aquí latente, frágil y como anticipada, es porque ella se queda precisamente siendo espera determinada, in-formada, de una manifestación del Espíritu absoluto que ella misma enuncia. Preserva, en efecto, la necesidad conceptual de la identidad de lo absoluto y del espíritu. Lo cual es preciso que ahora se exponga:

Desde San Anselmo, se ha destacado justamente que la prueba ontológica estaba suscitada por el pensamiento del cristianismo, incluso

cuando se formulaba universalmente, deslastrada, purificada de toda petición de una teología revelada. Hegel comprenderá la razón clara de esto: el cristianismo afirma conjuntamente que *el absoluto es espíritu* y que *el espíritu no es sin su manifestación*. Doble afirmación indisociable que constituye, por así decirlo, la condición de inteligibilidad de la revelación epifánica. Por ello la mediación que es la prueba, no puede realizarse si su rechazo está al principio de una filosofía. Rechazo a menudo tácito, implícito en una metafísica presupuesta, metafísica negativa para la cual el absoluto es inconcebible, impensable, fuera del alcance de la afirmación especulativa e inconmensurable con la figura de un Dios revelado que la fe religiosa se representa en la noche de su inteligencia. Ejemplarmente la crítica de Kant se ofrece como revocación de la mediación por adhesión presupuesta a tal metafísica.

En efecto, si no se puede concluir del Absoluto, en su concepto, el ser, es que él no es de la inteligibilidad de la inteligencia, o que no es posible ninguna concepción positiva del absoluto. Ésa es la razón por la cual no es, sino mediante la ilusión, por confusión de las reglas trascendentales y del concepto de trascendente, objeto de *conocimiento noumenológico*. Ahora bien lo que es designado por “noumeno” según el lenguaje platónico trasliterado, es precisamente la inteligibilidad de la Idea en su verdad ontológica espiritual. El *νοῦς* significa el espíritu como inteligencia de lo inteligible. Pero para Kant no se podría tener conocimiento del noumeno, salvo negativamente, como evocación de lo incognoscible. La razón de ello, que es incansablemente repetida, es que no podemos tener su intuición puesto que no tenemos más intuición que la sensible. Lo que es pura petición de principio. En efecto, que no haya aquí intuición intelectual posible significa exactamente que la idea de lo que es irrelativo a la naturaleza, a nuestra sensibilidad, a nuestro cuerpo no ofrece un sentido inteligible a la inteligencia, y hete aquí por qué no hay un concepto puro del espíritu y tampoco una idea del absoluto del espíritu. En consecuencia, lo que se ofrece inmediatamente al conocimiento, si bien por mediación de las formas espacio-temporales de nuestra receptividad carnal, lo que es pues dado “intuitivamente”, no puede ser más que lo diverso, lo fenoménico, lo sensible: ni hablar de fenómeno del espíritu. ¡Estamos obligados a forjar este monstruo de contradicción: el de una “intuición ciega” sin concepto del entendi-

miento! Y la disyunción fantástica entre fenómeno y noúmeno no hace sino transcribir la exclusión de lo absoluto fuera de la concepción por equivalencia de la indeterminación —grado cero del sentido— y del absoluto inaccesible. De este modo, la famosa “refutación” de la prueba ontológica es el revelador de una metafísica negativa —expresada como negación de la metafísica—, que es el único principio explicativo de la construcción de toda la *Crítica de la razón pura*. De otro modo, sería irrisorio, sin esa petición, asimilar la idea de Dios —incomparable— con cualquier representación de una cosa, una moneda, por ejemplo.

Sin embargo, si la filosofía kantiana debe ser evocada, es sólo porque ilustra de forma maravillosa la imposibilidad de una mediación especulativa para quien rechaza que el absoluto sea espíritu³³. El absoluto no es inteligible más que si es expresable, si es dado al pensamiento. Pero no es dado al pensamiento si, de suyo, se le declara sin expresión de sí mismo. Al absoluto impensable se le supone tal en cuanto falto de poder ser *su propia expresión*, su propia manifestación. Puramente negativo, privado de expresión, de expansión, de positividad efusiva, el absoluto es privado de vida, *exento de ritmo espiritual*. Es en verdad una misma cosa rechazar el noúmeno y afirmar la imperfección infinita de un Dios que no puede manifestarse, incapaz de reflexividad en el saber de sí y, por tanto de expresividad, de positividad, de manifestación ideal de su ser. Nada de ser del espíritu, nada de ser inteligible, nada del concepto del absoluto, nada de divino. Lo repetimos: La mediación especulativa no se apoya aquí en una intuición intelectual sin concepto, sino en la intuición intelectual *del* concepto puro del espíritu: el absoluto del espíritu *no* es “per se notus”, y la prueba es *mediación del concepto con el ser espiritual del absoluto*. Decir que el espíritu no es sin su manifestación no es absurdamente identificar manifestación con revelación histórica. Es recordar que *el Absoluto no es tal sino como absoluto del espíritu*, a menos que sea lo impensado de lo inexpresable *en sí mismo*, absolutamente. Es decir que el concepto no tiene la positividad que expresa el ser más que significando el espíritu, absolutamente.

33. Afirmar que “Dios es espíritu” puede así ser entendido en el sentido negativo-privativo: lo invisible, lo insensible. Pero entonces la positividad espiritual es excluida, y el ser con ella.

La total diferencia entre el paso del concepto al ser del espíritu humano y la mediación especulativa de la prueba ontológica es, entonces, irreductible a una vía de eminencia. Pues si la mediación fenomenológica —el archipiélago de las manifestaciones— es indispensable en el primer caso, está prohibida en el segundo, donde el pensamiento especulativo no tiene el apoyo de una experiencia del ser espiritual y realiza su demanda en el paso de lo posible a lo necesario. Pero lo posible aquí, en el caso único, exclusivo, del absoluto del espíritu, irreductible a la vida natural, ausente del mundo en su concepto puro, es el espíritu que no es más que espíritu en la plenitud de su sentido necesario. Por eso no oculta ni contingencia ni incerteza del origen, ni problemática de la presencia o de la existencia de hecho. La sola presencia reclamada al principio de la mediación es la del sentido conceptual en su intuición inteligible. Aún es preciso guardarse de confundir la intuición del concepto, mediatizado por la unidad de su sentido, con el saber absoluto del espíritu, lo cual sería delirio del pensamiento³⁴. La intuición del concepto no es concepto intuitivo o identidad actual de la inteligencia y de lo inteligible. El saber absoluto, la perfección del saber, no es sino la norma del pensamiento, el voto último del deseo que la anima.

Precisamente, es de la alianza del pensamiento y del deseo, de la irrecusable exigencia del saber absoluto del espíritu, de su perfección ideal, de donde el pensamiento especulativo, en reflexión sobre sí mismo, concluye el ser del absoluto, ser en el fundamento necesario del deseo insaciable de luz, cuando se comprueba que no estamos ni podemos estar al principio de esa alianza en nuestro espíritu. Que la libertad de nuestro pensamiento no pueda ejercerse sin reconocer la exigencia que la anima, en la intimidad del sentido conceptual y de la energía espiritual, es el resorte de la prueba, la efectiva mediación, como lo habíamos expuesto³⁵. El *quo majus cogitari* de S. Anselmo, el *summum cogitabile* de Duns Scoto, no exigen la afirmación ontológica del absoluto del espíritu sino por la presencia real de la idea en la exigencia, de la idea del absoluto en el deseo ilimitable del saber absoluto de la idea. Pero si el acto

34. Delirio absurdamente achacado a Hegel alguna vez. ¡Nunca este autor ha declarado poseer el saber absoluto! Habla de él, lo evoca a su manera, según la tradicional perspectiva de la visión beatífica.

35. Cf. *L'affirmation de Dieu*, p. 161 y ss.

de la libertad divina es condición necesaria para conjugar en nosotros el deseo y el pensamiento, es porque ella misma es inconcebible como idea contingente, aleatoria, revocable³⁶. Es impensable como no existente. Podemos negar una libertad que sería pura negatividad, absoluta in-dependencia: sería impensable e inencontrable. Podríamos rechazar una libertad totalmente positiva, absoluta acción, inagotable en su manifestación: no sería sino fenómeno del mundo sometido a sus leyes. Pero no podemos negar, pensar como inexistente, la absoluta libertad, pensamiento en la identidad *espiritual* de lo negativo y de lo positivo, pura iniciativa de su ser, Espíritu absoluto.

2. El uno, el ser y el espíritu

La existencia no es un predicado de la esencia de una cosa que vendría a unirse a otros atributos para definirla. Sin duda, y nadie ha dicho lo contrario. Pero lo absoluto no es una cosa cuya esencia es definida independientemente de su existencia. Decir lo contrario no es decir sino palabras insignificantes. A menos que queramos indicar otro pensamiento totalmente opuesto valiéndonos de un flagrante absurdo.

Con toda la precisión deseable, Plotino ha escrito ese pensamiento totalmente otro³⁷. Suponiendo la identidad de lo absoluto y de lo uno — sobre la cual hemos de volver —, el teorema que hemos de demostrar se enuncia claramente: el Uno no es lo que es. Demostración realizada en dos tiempos: toda atribución al Uno implica el ser del Uno y toda atribución del ser implica una diferencia interna, una distinción que contradice la unidad absoluta del Uno.

No se puede decir por ejemplo del Uno: “es bueno”, pues este decir no conviene sino a una cosa que es. Pero decir que el Uno que es “no es en el sentido en que se afirma el ser de algo”, es, todo lo más, una forma de mentar el Uno³⁸. Y Plotino matiza para evitar todo equívoco. La

36. Cf. *Le droit de Dieu*, Aubier, p. 83 y ss.

37. *Ennéades*, VI, 7, 38.

38. *Ibid.* Es por lo que, en el caso de hablar de “el Bien”, es preciso emplear la crasis “Tagazón”.

gramática nos obliga al artículo definido, pues, de lo contrario, no se designaría nada en absoluto³⁹. Pero no nos llamemos a engaño: la cópula *es* no atribuye el ser al Uno ni lo supone para atribuirle algo. El lector ingenuo no habrá comprendido, sin duda, la razón de quitar el ser a Uno. Será porque no ha captado la división del Uno consigo mismo que de ahí resultaría. ¿Por qué? Simplemente, pero también definitivamente, porque *para ser, el Uno* debería saberse o al menos tener sensación de sí mismo. Argumento riguroso, toda vez que la unicidad del Uno, su absoluta soledad, excluye que sea uno de los seres, una sustancia entre otras. El Uno está “más allá del ser sustancial”, “más allá de lo que se basta a sí mismo”⁴⁰. En consecuencia, el Uno no puede ser de no ser Sujeto. Pero he aquí lo que no se puede, lo que implica la división reflexiva del saber y del ser sabido. El Uno debería ser *Cogito divino*, decirse: “Yo soy”. Pero esto es imposible: el Uno no es, ni como objeto, ni como sujeto; su unidad absoluta excluye eternamente el auto-saber, y el ser auto-afirmado por vía de inmediata implicación.

La revelación mosaica es borrada así por la metafísica del Uno, en su duro rigor. Es preciso elegir: o bien el Absoluto es el Uno, o bien él es y dice de él “yo soy el que soy”. Y si esa última proposición es proferida de un Dios, es que el absoluto no es Dios o, si se quiere, que lo divino no es Dios. Queda el presupuesto: el Absoluto es el Uno. Presupuesto mal entendido para quien creyera subordinar así el absoluto a una categoría cuantitativa: el Uno no es sino el índice de lo inasignable, de lo incategorizable.

El Uno no es, puesto que el uno, para ser, debería ser saber de su ser y por tanto diferir de sí mismo, es decir, no ser Uno. Nuestro autor ratifica explícitamente a Platón⁴¹. La segunda hipótesis del *Parménides* posee una irrefutable consecuencia: si el Uno es, es su otro por su diferencia interna en el redoblamiento reflexivo del saber que pone al ser como otro. Más vale preservar la unidad del Uno que captar la metafísica positiva que resulta de la afirmación ontológica. Pues el rigor platónico es invencible. Si, y sólo si, el Uno es, se puede afirmar algo de él; las condiciones de la enunciación están dadas, el discurso sobre el Absoluto del

39. *Enneadas*, V, 3, 13 y VI, 7, 38.

40. *Ibid.* V, 3, 13 y VI, 7, 38.

41. *Enéades*, V, 8, 7.

Uno es posible. Tal es la lección de esa segunda hipótesis del *Parménides*. La henología es negativa, nada que decir del Uno, sino por representaciones provisorias o palabras de exclusión. Se podrá decir que es “libre”, a condición de entender por tal su indiferencia a todo⁴², el hecho de que es sin necesidad de los seres⁴³. Se puede también decir que es (el) Bien, a condición de significar así que es nuestro Principio, pero no para caracterizarlo en sí mismo⁴⁴. En definitiva, si tenemos que pensar el Uno no como auto-ignorancia ni como saber de sí, concedamos, por hacerlo intuitivo, que recela una especie de atención íntima (τις ἐπιβολή) pero no auto-intuición⁴⁵.

Así, en su concepto puro, el absoluto es, a decir verdad, inconceptualizable. Y el absoluto no es ni el ser ni la inteligencia, no es nada expresable ni para nosotros ni para sí mismo. *El absoluto no es y no es espíritu*. Poco importa entonces que la henología negativa se compruebe ateísmo puro y simple, como es puro y simple el Uno que no es. La metafísica niega la teología y, si no podemos aprehender el Uno más que en lo que procede de él y no es él, es precisamente porque nuestros saberes se dirigen a los seres, nuestra inteligencia a lo que es, dicho brevemente, porque todo lo que no es él *es*. La búsqueda del Absoluto es así bloqueada, su norma es justamente la de no ansiar su presencia: “Lo que a él respecta, abandonadlo”⁴⁶. Buscad todo el resto, que le es exterior, incluso si el Uno está en el interior o al principio de todo, pues todo está en contacto con él pero sin penetrarlo. El pensamiento, el espíritu⁴⁷, le son contiguos sin intersección. Ni se sabe sobre el Absoluto, ni se le descubre. Haría falta borrar toda sombra que empañara su pura luz, toda sombra que es siempre el ser y su saber para desaparecer en él en la insciencia absoluta.

Tal es, en efecto, el potente resorte de la henología: el ser *altera* la pureza del Uno, toda ella luz, invisible como la noche perfecta. Pero el ser altera el absoluto pues supone la reflexión ontológica de la *épistrophè*, la conversión al principio. Y la conversión ontológica a sí y al

42. *Ibid.*, VI, 8, 7.

43. *Ibid.*, VI, 8, 7.

44. *Ibid.*, VI, 7, 41.

45. *Ibid.*, VI, 7, 38.

46. *Enneadas* VI, 8, 18.

47. *Ibid.*, VI, 9, 3.

principio⁴⁸ es negatividad, acto de fuera a dentro que no interioriza sino unificando y no unifica más que reuniendo lo múltiple. Múltiple cuya exterioridad indefinida sería así introducida en el absoluto, en el seno de su negación misma. Ahora bien, la conversión es acto del espíritu. El espíritu no penetra por tanto al Absoluto, que no se altera ni por el ser ni por la inteligencia. El ser no existe sin su reflexión, pero precisamente la reflexión, que lleva la sombra de lo múltiple, empaña la Luz de su negatividad espiritual. *El absoluto no es, puesto que no es el espíritu*. El espíritu que es diferencia en acto —de la inteligencia y de lo inteligible—, el espíritu que es conversión al Uno que lo excluye: dos maneras de relativizar lo absoluto, de faltar a su perfecta identidad, de pretender introducir en su luz “una triste mitad”. Pero también dos maneras de constituirse el ser, por el no-ser de la diferencia, que desafía la indeterminación de la nada, por la unidad reflexiva ontológica.

Pura identidad irreflexiva, inalterabilidad indiferenciable, el Uno está más allá de la esencia y del ser, sin contracción o repliegue interno. Exento del espíritu, escapa eternamente a todo lo que es. La henología meontológica no es una manifestación de “trascendencia”, imagen representativa del “Altísimo”, de lo que es inaccesible por superioridad invencible. Pues lo “alto” es relativizado por lo “bajo”, lo “superior” por lo “inferior”. El Uno que no tiene ser, falto de ser espíritu, no es ni siquiera la nada, contradictoria con el ser. Pura luz indiscernible de la noche sin estrellas, plenitud indistinta del vacío, es la *Nada* absoluta. Sin duda es absoluto lo inefable y eterno, extraño a toda palabra. Pero entonces, ¿por qué escribir estos volúmenes de henología?

Es necesario para decir lo que es y lo que no es. Pues todo “procede” del Uno. Pero esa procesión, ¿es inteligible cuando su principio no lo es y no es? Es la única pregunta que puede ser planteada al plotinismo.

La procesión significaría, en efecto, que el Uno sea plenitud o potencia infinita y ontogénica; que todo lo que es, en todo orden espiritual o natural, deriva de él, por pérdida, si no por efusión. Pero, como la conversión, la efusión donadora asimilaría el Uno al espíritu. El Uno no es ni conversión ni efusión. Su identidad absoluta lo absuelve de toda espiritualidad, lo excluye del ritmo del espíritu viviente. ¿Cómo procede

48. *Ibid.* VI, 9, 3.

entonces la procesión? En absoluto por consecución, no siendo el Uno el Principio-Logos. Comienzo absoluto de todo, ἀρχή del ser y del pensamiento, excluye la afirmación joánica “En el principio era el Verbo”. ¿Es preciso entender un misterioso proceso de mezcla alteradora, una composición del Uno y del infinito, de regla de unidad y de infinita indeterminación? Es claramente lo que nos deja entender Proclo, modulando a su manera el tema platónico del *Timeo*⁴⁹. Pero este indeterminado, el infinito, ¿es pura posibilidad —lo posible puro— o la omnipotencia? Si el infinito, resorte de la procesión, es potencia ilimitada, ¿cómo atribuirlo al Uno que no es, cómo conferirle el poder que supone su saber? Y si no es potencia, ¿qué es el acto de proceder y la energía del acto procesivo? Y si el infinito está “por debajo” del Uno no explica nada de la procesión, pues él mismo debe proceder.

Ni efusión ni alteración ni constitución ontológica por la mezcla de lo que determina y del infinito, ¿sería entonces acaso la procesión creación, don absoluto del ser que el Uno no es? Se podrían entender en este sentido algunas expresiones plotinianas. Así, cuando se lee: “el Bien da lo que él no tiene”⁵⁰, o también: “No es en tanto que es como produce él aquello de lo que se dice: es”⁵¹. Esta última tesis autoriza la sustitución del ser por el tener según la expresión: el Bien da lo que no *es*. ¿No es acaso el sentido adecuado del acto creador, que hace surgir el ser creado de la Nada, la afirmación del don sin retorno ni retención, en la absoluta gratuidad, y potencia ontogénica de la Libertad?

Habíamos recurrido precisamente a esta expresión para precisar la lógica del don. Ciertamente, en rigor, dar lo que se tiene, lo que se es, es reducir el don a la transferencia o a la partición, a la pérdida expropiante y empobrecedora. Dar lo que se tiene es desplazar, cambiar de sujeto para la misma atribución, y no hacer ser al otro. V. Yankélévitch, tratando a su manera la idea de creación, aproximaba así a la expresión plotiniana a una meditación de Kierkegaard sobre el don espiritual opuesto al don material⁵². El segundo empobrece, el primero enriquece. El don espiritual expresa la generosidad sobrabundante de la creatividad

49. *Elementos de teología*, op. cit. 90-92.

50. *Enneadas*, V, 13, 15.

51. *Ibid*, VI, 6, 7.

52. Cf. *Philosophie première*, PUF, 1964, p. 186 y ss.

divina, el segundo dice el orden económico de la transferencia de propiedad. Así la henología plotiniana, a distancia de la tradición judeocristiana, habría comprendido el secreto de la creación *ex nihilo*.

No hay nada de esto, basta leer cualquier fragmento del texto explicativo de la afirmación —puesta al principio en forma interrogativa antes de ser retomada asertóricamente—: “el Bien da lo que él no tiene”. Plotino deja ahí toda ambigüedad respondiendo a la cuestión “¿Cómo?”. Responde en dos proposiciones claramente articuladas. De principio, nos recuerda el autor que “si una cosa viene del Uno, debe ser otra que él; siendo otra, no es una, pues el Uno es uno”. Transcribiendo así literalmente, en estas últimas palabras, la primera hipótesis del *Parménides*, Plotino añade: si el otro que el Uno no es el Uno, es dos, por lo tanto, múltiple. “Con el otro, he aquí la diferencia y la identidad, la cualidad y todo el resto. He aquí por tanto demostrado que lo que viene del Uno es no-Uno”. Así el Uno no da lo que es (o tiene) porque da lo que no es Uno. Y lo múltiple, los seres, son por el hecho unívoco de que son otros que el Uno. Diferencia, alteridad atestiguando la impureza indeleble de todo lo que es. ¿Dónde está la generosidad, dónde la gracia, dónde el don espiritual? La completa alteridad del Uno no es ni siquiera el abandono condescendiente: no “da” ni dando lo que no es, ni dando lo que tiene, sino infinitamente menos, permaneciendo encerrado sobre sí mismo, al contrario absolutamente del amor creador. Y no se nos dirá más de la procesión. Ciertamente Plotino prosigue su discurso interrogativo y aporético. Pero el rigor henológico revoca toda positividad donadora, excluyendo toda noumenología y pneumatología de lo que está allende el espíritu y el ser. El Uno queda fuera de la esencia, fuera de la sustancia de todo lo que no es él. Estamos definitivamente prevenidos: nuestra inteligencia debe detenerse en la Inteligencia que el Uno no es⁵³. La famosa “procesión”, que sería paso, de alguna forma transición, mediación del Uno a lo que es, siendo su otro, que no es ni creación ni don espiritual del Uno que no es espíritu, sigue siendo una palabra ininteligible. Sin duda es preciso entenderlo como el envés de la conversión espiritual, a nosotros mismos y al Principio, pero ni de cer-

53. *Enneadas*, V, 3, 17.

ca ni de lejos el envés procesual es inteligible, al estar el Principio falto de positividad y de inteligibilidad.

A decir verdad, Platón había denunciado de antemano, con su implacable lucidez, *la imposibilidad absoluta* de una procesión de los seres. Retirar el ser al Uno, rechazar el ser del absoluto, es, en todo rigor, privar de realidad a todo lo que es otro que el Uno. Por la elemental pero invencible razón de que si el Uno no es, el otro, los otros que el uno, no son otros sino en *pura apariencia*. Lo otro de la Nada y una nada de alteridad⁵⁴. Todo lo más, podría pensarse que los otros que el Uno son otros entre ellos. Pero entonces, el mundo que procede del Uno que no es está sometido bajo la ley de hierro de la alteridad pura, sin que jamás la unidad le dé consistencia ni sustancia. El ser se hace polvo, al infinito, a menos que “vea de lejos” masas aparentemente unificadas. A decir verdad, no son sino nieblas difusas que se alzan en la nada de la apariencia. Tal es la octava hipótesis, cuya verdad es dicha, en términos apropiados, en la novena y última hipótesis: “si el Uno no es, nada es”. De la Nada, nada procede y la procesión es nula.

A menos que se invierta toda nuestra forma occidental de pensar el ser y de afirmar la equivalencia de su plena positividad y de su pura indeterminación. Es, sin duda, la tesis principal de la metafísica clásica de la India, tal como Chankara nos la entrega en sus comentarios clásicos de los textos vedánticos. Pensar la pura luz del absoluto fuera de todo repliegue o diferencia interna⁵⁵, como plenitud ontológica sobreabundante. Pero entonces sería preciso, como en Chankara, deducir todas las consecuencias negativas concernientes a todo ser finito y determinado⁵⁶. Por lo menos se sería riguroso al reducir todo lo que procede del Uno al engaño de la ilusión, al proceso de los errores en la identificación de toda cosa que es la *maya*. Todo lo que procede no es nada, y creemos ciegamente lo contrario, como cuando tomamos una cuerda por una serpiente. Remontar el principio de tal metafísica y concebir toda determinación, toda cualidad precisa, toda propiedad, todo ser enunciable en su esencia definida, como una ausencia, un vacío de ser, una privación. El

54. *Parménides*, 164 c.

55. Cf. *L'Absolu selon le Védânta*, por O. LACOMBE, Paris, Geuthner, 1966, pp. 118 y ss.

56. Lo que hace por su parte Platón en la quinta hipótesis del *Parménides*.

debate es sin duda difícil pero decisivo: el pensamiento de la India es aquí nuestro otro, nuestro totalmente otro. Sigue siendo el debate, y de manera radical, el debate sobre el absoluto, su preconcepción, que debería así ser retomada. Debate tanto menos accesible en cuanto que lo que nosotros decimos “concebir” corre el riesgo de crear confusión cuando la presencia (o ausencia) que se identifica con el absoluto es evocada como una insciencia. La apuesta última es claramente la verdad del absoluto y el pensamiento del absoluto como el de la absoluta libertad, en su autodeterminación ontológica o su indeterminación ilimitada. Volveremos sobre ello a propósito del infinito y del problema de la ilimitación. En todo caso, se trata de un debate que no conocía la henología. Ésta armoniza perfectamente la equivalencia del ser y la determinación. Por ello la meontología plotiniana no escapa al rigor de la consecuencia del *Parménides*: si el Uno no es, nada otro es.

Sin duda podría corregirse la exclusión recíproca del Absoluto y del ser, que exige la distinción del Uno y del espíritu, reservándose a todo lo que es y se presenta en el mundo en la multiplicidad patente, el término “ente”, el participio presente que designa cada cosa que, según su naturaleza, existe de hecho. Entonces, diferenciando la presencia del presente, como la luz de lo que ella ilumina, se podría desplazar la completa diferencia —o indiferencia— entre el Uno y todo lo que es, para sobreponer en su lugar la diferencia entre el ser y todos los sustantivos que son cada uno de los entes. Así podría comprenderse, como replanteamiento y traducción de la henología, la “diferencia ontológica” entre el ser y el ente, a la que Heidegger nos insta a atribuir tanta importancia. En estos términos, las aporías de la procesión, de la participación o de la creación, parece que pierden toda su importancia. El ser, no siendo el acto de ser, el *actus essendi* según la expresión tomista, no podría comprenderse como la forma propia de todo ser creado, como la comunicación creativa, o *emanatio totius esse*, de la actualidad ontológica de todo *ente*. Y toda tentativa para aclimatar la diferencia ontológica de Heidegger al acto que hace ser en la creación divina, según Santo Tomás, está prohibida por la teología del Doctor angélico. El acto de ser universalmente comunicado, según este último, lo es por la voluntad del *Ipsium esse subsistens* dispensador del ser que él es absolutamente. Pero todo excluye, en Heidegger, al ser como efecto creativo del Dios crea-

dor, puesto que la diferencia ontológica es aplicable a todo ente, comprendido el Ente supremo. Dios no es “dueño del ser” como Schelling sostenía, sino un Ente del cual difiere el ser, lo que encierra a Santo Tomás y a toda la “metafísica clásica” en una “ontoteología” olvidadiza del “ser”.

Por ello, como Plotino, y, según nuestra opinión, en su estela, Heidegger cierra al pensamiento especulativo el acceso al ser del absoluto. Simplemente, “el ser” escapa a todo lo que es, como el Uno está más allá de todo el orden ontológico. Pues en las dos presentaciones de lo inaccesible, el espíritu es inasimilable al absoluto. Cuando la distancia de la diferencia es irreductible, ya sea el ente Dios o una mosca, es que el ser no podría identificarse con el absoluto del Espíritu, con toda la libertad de un Dios personal, con el Espíritu absoluto. Una metafísica negativa ordena por tanto, en los dos casos, el divorcio entre metafísica afirmativa y doctrina del absoluto. El ser que no es ningún ente es indiscernible del Uno que no es, por idéntica determinación absoluta. Simplemente, lo que pasa es que la henología es más clara y más rigurosamente, más expresamente, ontología negativa.

¿Puede, sin embargo, irse más lejos en el secreto de esa disyunción en el principio entre el absoluto y el espíritu? ¿Por qué estas tesis en forma de desnivel infranqueable? ¿Cuál es el resorte principal del rechazo a pensar el Absoluto como espíritu? Responder a estas preguntas no se debe a un simple interés histórico. Es en efecto una lógica común la que ordena la imposibilidad, expresada de diferentes y notorias maneras, de una ontología del Absoluto como Espíritu. Es por lo que todo pensamiento conoce su inclinación y su fuerza disuasiva. Disuasiva de una ontología del espíritu que pretendería recoger un saber — a pesar de que sea balbuciente — del absoluto. Veámoslo mejor.

El pensamiento es siempre, se dirá *nuestro* pensamiento. No quiere decir que sea en sus contenidos conceptuales necesarios, en su forma racional, nuestra producción, nuestra invención aleatoria. Ciertamente, el pensar nos impone su ley y nos ofrece la idea. Sin duda el lenguaje discursivo es más antiguo que nuestra revisión, en nuestros lenguajes y perspectivas, cuando nosotros lo gravamos de subjetividad, lo lastramos de historicidad y lo proseguimos en nuestra singular perspectiva que lo ata a nuestros prejuicios y presuposiciones. Sin duda, nos da también,

en su reflexión siempre disponible, el poder de refacción, de purificación, capaz de restaurar su rigor y de reencontrar su acceso a la verdad. Y por poco que no seamos, como el negador escéptico desengañado, insensibles a sus envites y estemos apartados de su itinerario laborioso, la energía espiritual nunca le falta al pensamiento y anima nuestra búsqueda de verdad. Pero aquello a lo que tenemos acceso pensando, así sea la plenitud de un saber absoluto, nos resulta demasiado próximo, en comunidad de esencia, demasiado humano. A donde tenemos acceso no es lo inaccesible. Para el pensamiento especulativo, el nómeno revela algo sobre nuestro derecho a alcanzarlo, nuestra posibilidad de entrar en él. Es dado a nuestro concepto, es accesible incluso aunque no puede nunca ser adecuadamente asido en la identidad ideal, normativa, de su contenido y de la forma conceptual.

Pero lo accesible no es la verdad del absoluto. Tal es el principio de exclusión. Y, para consolarnos, se añadirá que precisamente el pensamiento es indesligable de la vida pneumática, de su deseo de verdad, de la libertad que desprende la inteligencia de la sensibilidad, se confirma en el juicio y ordena la reflexión noética. El ritmo espiritual es así la animación misma de la inteligencia con el soplo de su doble potencia, reflexiva y expresiva, interior y comunicativa. El espíritu entero está pues en acción en todos los lugares inteligibles accesibles a nuestro pensamiento, que él vivifica y del que constituye la idealidad. Y sin duda el concepto es exigencia anamnésica de su ser, en toda reflexión ontológica, de suerte que la ontología se comprueba como la verdad del idealismo. Por esto es por lo que tanto el ser como el espíritu son conjuntos exclusivos respecto del Uno inaccesible, absolutamente irrelativo, eternamente extranjero, infinitamente distante, incluso cuando está en contacto, o casi en contacto, con la esfera del universo de todo lo que es y piensa. Y si tenemos que decir que el absoluto del Uno, en su total alteridad, indemne del ser y del espíritu, es sin embargo su Principio, es sin duda para subrayar su completa suficiencia que le hace ser entendido —negativamente— como comienzo sin comienzo. Pero desde que la comprensión intenta obtener alguna luz sobre el *paso* del Principio a sus derivados, la lógica discursiva, que pretende penetrar en el absoluto para asir su acto procesual, tendrá que concluir como Platón, constatando una ausencia: si el Uno no es, nada otro es.

Ni positividad de la efusión creadora, del don del ser, ni negatividad reflexiva del absoluto saber de sí, el Uno absolutamente absoluto, absolutamente irrelativo, eternamente extraño a todo lo que puede ser comprendido, aguardado, esperado, no es, pues, pura luz sino para ser la oscuridad invencible, noche interminable para el espíritu. Tal metafísica se convierte ella misma en inaccesible a la lógica, se presta a deslastrarse de todo concepto, a borrar toda categoría ontológica de su “mención” de lo invisible. Toda contradicción le es insensible, toda dialéctica extraña, desde el momento en que el discurso pretende transgredir el orden del sentido, del ser, del espíritu. ¿Se dirá acaso que el Uno no es, como principio cuantitativo, más que una instancia negativa de discontinuidad? ¿Se responderá que la palabra no es más que símbolo de lo que es indecifrible? ¿Se dirá que si el absoluto no es absolutamente libre, absoluto del espíritu libre capaz de manifestación, no es absolutamente absoluto, por tanto de ningún modo absoluto? Se estará dispuesto a sacrificar el absoluto en su concepto mismo, abandonándolo a una filosofía de la religión que piensa siempre un Ente supremo allí donde es preciso pensar el ser impensable. Incluso el silencio sería cómplice de pretensiones “intuitivas”.

Queda la imagen de la “trascendencia” de lo inaccesible lejano. Ella preserva, al parecer, la alteridad absoluta que se nos escapa absolutamente. Pero, imagen por imagen, cuando el diálogo dialéctico es rechazado, la *total proximidad* simboliza mejor el absoluto que se quería preservar libre de identificarlo con la imperfección y la esterilidad eternas. El Otro absoluto no se parece a un dato inmediato o al concepto analizable en la facilidad del desarrollo discursivo de lo implícito. Pero no porque esté demasiado lejos, a distancia infinita, sino porque está demasiado cerca para ser objeto o idea. El misterio del origen que hace incansablemente retomar su vuelo a la mediación especulativa no se deja enunciar en términos de un contacto informulable, menos aún en los de una indiferencia irreductible, sino en los de una indecifrible presencia en el interior de mi ser espíritu: *interior intimo meo*. El absoluto no está al principio más que si es infinitamente el espíritu en el centro y en el corazón de mi espíritu.

3. Filosofía y religión del espíritu

Se está exponiendo una dialéctica demasiado clara cuando se asimila a Dios a una fantástica proyección humana del espíritu humano. Porque el totalmente otro inaccesible no es alguien diferente como un Otro absoluto, sino el *in*-diferente. Y el no-diferente, absolutamente, es indiscernible del idéntico. En otros términos, el totalmente-otro no es sino el uniforme, o la forma vacía, que no ofrece un contenido sino a la manera del perfecto espejo que reenvía nuestra imagen desde que se intenta percibirlo. Feuerbach dirá, sin sorprender: “Dios es el espejo del hombre”, concluyendo en la equivalencia de un humanismo ateo y de una teo-logía negativa⁵⁷.

Por el contrario, el *Deus interior intimo meo* expresa el misterio, para el saber inmediato, del absoluto del espíritu en términos de identidad y, habría que decir, de hiperidentidad. Que el punto ciego rechace la pretensión de la conciencia autotransparente, para reencontrar el oscuro origen de sí en el centro de sí mismo, según las meditaciones de Gabriel Marcel⁵⁸, significa precisamente que el absoluto no es el Totalmente-otro que el espíritu sino el Espíritu mismo, como lo dice su concepto puro, infinitamente más espíritu que el espíritu humano, en el absoluto de sí mismo, desconocido inmediatamente por la total proximidad de su presencia, pero cuya intimidad perdemos desde el momento en que lo pensamos especulativamente. Identificar el absoluto con el espíritu, en su concepto puro, sigue siendo, en efecto, un acto especulativo cuya anámnesis, el reconocimiento que este acto inaugura, es la mediación que concluye ontológicamente. Pero el acto especulativo que despliega el pensamiento opera en el despojamiento de sí, en la abnegación racional de la reflexión subjetiva sobre sí.

De este modo, el pensamiento especulativo no horada el misterio de la incienia inmediata sino para ejercerse en el de la proximidad perdida. Es en ese sentido como lo más próximo no es afirmado más que le-

57. Pero la equivalencia vuelve posible la elección del humanismo decidido por un teomorfismo patente del hombre. C. *Pour la métaphysique*, Fayard, 1980, p. 33 y ss.

58. Cf. en particular, *Jornal métaphysique*, Gallimard, p. 281. Marcel sigue aquí una vía abierta por Schelling en *Las Conferencias de Erlangen*.

janamente, en la ausencia de lo íntimo, la distancia infinita de una Fuente reconocida pero invisible por lo mismo. Sin embargo, lo que es así conocido en la afirmación ontológica es lo contrario exactamente que lo absoluto inexpresable, privado de manifestación, en eterna impotencia de revelación. Pues el ser afirmado del absoluto es el ser del espíritu absoluto. Ser de la inteligibilidad perfecta, con exceso de sentido para nuestro pensamiento y no con defecto: *summum cogitabile*, “lo más grande” por pensar que se pueda desear pensar. Ser de lo inteligible absoluto, es pensado como expresión de sí, sin restos, sin sombra invencible para la luz de su automanifestación. Ser afirmado de la absoluta inteligibilidad de sí, de la identidad de la inteligencia y de lo inteligible en su diferencia consumada, acabada y absuelta en la reflexividad ontológica del saber de sí, en la pura libertad donde nada se escapa, nada permanece extranjero, exterior, distante. Tanto que la prueba ontológica, sugerida por la revelación cristiana, se enuncia, en cambio, como la condición de posibilidad y de inteligibilidad de ésta.

Afirmar el ser del absoluto, afirmar que el absoluto es espíritu, afirmar que el absoluto es Dios, es una misma cosa. Reservar un desnivel, una diferencia, entre el absoluto y Dios, repetir la inadecuación entre el concepto y el ser espiritual, entre “la abstracción” de la Idea y el Dios viviente, personal, no protege en absoluto la fe religiosa del “Dios de los filósofos”. Al contrario, la torna impensada, incomprendida, absurda, al mismo tiempo que se preserva el presupuesto de un absoluto inaccesible, privado de ser y de sentido. Quien pretendiese conocer a alguien que no fuera ser espiritual, no podría sino identificar una cosa. Pero quien pretendiese conocer un Dios espiritual sin reconocer en él pleno sentido del absoluto, no veneraría más que un ídolo, la proyección figurada de lo imaginario humano. El ídolo, precisamente, no es tal por proximidad al hombre, sino porque el hombre dispone de él, lo construye y lo pone en el lugar de Dios. El ídolo, en consecuencia, es desafío a la absoluta libertad divina, rechazo de su omnipotencia espiritual, prohibición dirigida contra la absoluta iniciativa de manifestación. Por esto es claramente por lo que lo inaccesible, amurallado en su ininteligibilidad, grado cero del pensamiento, vacío espiritual, no es sino principio de secreción idolátrica, cosa informe que es crisol de Formas mudas y muertas.

Así la mediación especulativa no puede sino estar a la escucha de la Religión del Espíritu, de lo que está dado para pensar en el cristianismo, de lo que allí es dicho, como revelación histórica del Espíritu al espíritu. Que esta escucha no sea el primer paso de una teología vergonzante, disimulada bajo la expresión “filosofía de la religión”, es lo que aparece distintamente en el examen del simple estatuto general de una teología de la revelación. Examen que no es reductible a una precisión de método, sino que bosqueja e inicia efectivamente una ontología del Espíritu absoluto.

La teología de una revelación histórica es ejercicio racional abocado a la *memoria* de la Palabra de Dios y no presentación de una axiomática que estuviera representando un “dato” revelado. Es sustituyendo una por otra como se puede imaginar la razón teológica como ejercicio de lógica formal, que está en dificultades por lo que hace a la coherencia. Según esta imagen, el ateo podría ser perfecto teólogo, la lógica no haría acepción de la fe. Pero tal dato es en tan escasa medida memoria de una revelación, que contradice en su idea misma, tanto su posibilidad como su realidad. Porque una lista de proposiciones no resume un dato divino, sino que presenta un conjunto finito, agotado. Si es Dios quien ha hablado, el don de la revelación es infinito, inagotable, lo que exige del teólogo la creatividad y no la repetición. Creatividad como norma de fidelidad y no producción de pensamientos “nuevos”, como imagina, a su vez, un “teólogo” anamnésico, pretendiendo quitarse el lastre de tradición, es decir, la herencia en forma y acto de memoria. Si hay revelación histórica *in illo tempore*, es que el Infinito se ha dado, se ha revelado. Donde la iteración repetitiva de un dato definido y petrificado como una momia indeformable se muestra solidaria de un “progresismo” teológico falto de “creatividad”: en los dos casos, lo dado no es el infinito del espíritu, el infinito del espíritu no es dato. Así el teólogo, en el atrevimiento de su recuperación tradicional, lo es en actividad memorial del lenguaje de Dios. Es aquí, en este esfuerzo de recuperación, de un recomenzar, donde nace una exigencia de reminiscencia conceptual cruzando en tensión viva la memoria de la Palabra. Exigencia suscitada por la fidelidad teológica creadora, que libera e ilimita la interrogación puramente filosófica, totalmente especulativa y que no hace concesiones. Es en este tiempo vivo, avivado al infinito por un empeño

incomparable de verdad, como la filosofía de la religión se ejerce en total autonomía. Autonomía que es el riesgo inevitable de la teología racional, riesgo que lleva la fe del teólogo, una vez que el lenguaje de Dios, verdad efectiva de esta fe religiosa, invita con toda la conminación de la revelación epifánica, universal, a la reconstrucción de un lenguaje *sobre* Dios, con nuevos gastos especulativos.

En esta exigencia especulativa, el teólogo es filósofo puro. Está momentáneamente sin el apoyo de una teología positiva —histórica y exagética— y bajo la suspensión de la recuperación racional, teológica. Es por lo que el filósofo, como tal, se une a él, por poco que esté a la escucha de la sugerencia dada a su pensamiento por el discurso de la revelación. El acto teológico viene, sin la ascesis radical del espíritu libre, a pegarse a la necesidad conceptual. Filosofía *de* la religión, en la cual el genitivo subjetivo y objetivo es siempre la doble reflexión laboriosa de un pensamiento a partir de un dato religioso pero que, sin reserva, es también la prueba crítica de las implicaciones metafísicas del mismo dato. Y la especificidad irreductible de la razón teológica no reconducirá a la separación formal respecto de la filosofía sino por reanimación de la inteligencia de la fe en el crisol de la memoria vivificada de la revelación, memoria verificadora de la fidelidad experimentada.

El ejemplo que es preciso adoptar es la esencia misma, el tenor, el contenido problemático, el dato desprendido del acto de fe, dado para pensar sin reserva, bloqueando el examen crítico de los presupuestos en el seno de la reparación espiritual. La tesis de la revelación histórica no puede ser abstraída de la afirmación de la encarnación de la Palabra divina. Para la concepción especulativa se entabla inmediatamente un debate sobre el *Infinito* y lo finito. El dato revelado no parece en absoluto dar que pensar sino una insuperable contradicción. ¿Cómo podría encerrarse en nuestro mundo finito el infinito divino, circunscribirse a un lugar, a un tiempo, tomar parte de la vida, encarnarse en un cuerpo? Cuestiones que se ciernen en torno a la afirmación de la divinidad del Cristo.

Entonces se plantea la reflexión segunda, sin la cual la crítica no sería sino dogmatismo inmediato, “primario”. Reflexión sobre las precomprensiones y representaciones asociadas que articulan el debate incipiente. ¿Qué es lo que decimos al evocar el Infinito: la indeterminación de un poder ilimitado, ilimitado en todo sentido, una potencia incondi-

cionada? El concepto es negativo, pero ¿negación de qué y cómo? Y ¿qué es lo finito del cual lo infinito estaría ausente, sería privación? ¿Cómo, en definitiva, identificar absoluto e infinito, si la imagen de una “trascendencia”, de un “siempre más alto” no es una concepción?

Como se ve, la mediación especulativa ha llegado a ser distante, disjunta, respecto de las afirmaciones de fe que la han suscitado. Y estando alerta sobre las concepciones prejuzgadas, sobre las recurrencias de un dogmatismo no comprobado, ella no conoce ninguna autoridad exterior ni convenida. Dejando claro que ningún pensamiento positivo, afirmativo, es indemne a presupuestos y que ninguna negación es pura o abstracta respecto a lo que ella niega, la meditación reflexiva no conoce más que una necesidad, la del concepto, la de su sentido riguroso que intenta alcanzar adecuadamente, a costa de hacer ostensión de sus presupuestos para intentar fundarlos.

No es sino en un momento ulterior del ejercicio teológico, si el pensamiento especulativo, en su árido desierto, restituye a las bases implícitas de la fe una inteligibilidad nueva, afirmada, confirmada, cuando la razón se ejercerá de nuevo como pensamiento discursivo de la revelación. Manifiestamente la tarea teológica no es fructífera más que cuando está abierta a la elaboración puramente filosófica sin la que ninguna proposición dogmática podría ser reconocida, probada, pensada. Si se cierra a la prueba crítica y especulativa, desconfiando ante la mirada de pensamientos “extranjeros”, y si rechaza la reminiscencia conceptual, sus palabras que permanecen selladas para el creyente, serán, para el teólogo mismo, repetición fideísta de certezas extrañas a su propio espíritu. O bien, si subsiste una adhesión ciega ocupando el lugar de la certeza, ésta no conocerá nunca su verdad. Por ello la teología no tiene que liberarse del pensamiento filosófico, sino que, buscando una concepción nueva, en acto de creatividad, no es libre para su propio trabajo más que por la filosofía. Las oposiciones fantásticas entre palabra divina y palabra humana, entre *kerigma* y discurso teológico, revelan siempre una petición nominalista, regida ella misma por la preconcepción de un absoluto inaccesible, extraño al orden inteligible, noumenológico, totalmente otro que el Espíritu. La no comunicación entre revelación y pensamiento de los hombres, la disyunción radical entre un Verbo divino —que no iluminaría a ningún hombre que viene a este mundo, sino que lo cega-

ría desde el momento en que es proferido— y un pensamiento especulativo condenado a la errancia, significan adecuadamente que la fe no sabe nada verdadero. Es, por tanto, de hecho la increencia la que desarma a la teología especulativa en intercambio necesario con la razón pura filosófica. Y si, casualmente, el teólogo, sordo a su propio pensamiento que se esfuerza por inmovilizar, construye un discurso racional, la racionalidad desertada de sus contenidos conceptuales será totalmente formal, coherencia exterior, especulación pegada a un dato que le es indiferente. Es entonces cuando su obra de formalización podría, quizás con más eficacia, ser realizada por un ateo. Donde el formalismo teológico es regla de fe, la fe cede a su contrario, a una hermenéutica atea de los contenidos: Feuerbach es aquí, en perfecto rigor, invencible cuando expresa la identidad de la certeza religiosa y de su verdad totalmente humana.

La filosofía de la religión es así coincidente con el momento o dimensión irreductible del pensamiento especulativo del teólogo que presta lenguaje al Dios de la fe, que responde a la palabra divina, la instancia necesaria, veritativa, de la prueba del reconocimiento conceptual. La suscitación teológica de su pensamiento libre, liberado de toda autoridad exterior, es vuelo reflexivo y crítico para una renovación filosófica, que es la exigencia de verdad. Por esto es por lo que la filosofía no se ha vuelto nunca a poner en marcha, sino bajo la incitación de una religión. De otro modo, se agota en la fastidiosa exégesis de sus viejos textos, desertando del esfuerzo conceptual y entonces ya no vale ni una hora de trabajo.

Sin embargo, así establecida en relación con la teología que se expone en ella realizándose, la filosofía de la religión, en la actualidad de su pensamiento especulativo, no es ya una especialidad aleatoria, sino un método apropiado a un tipo de “datos” de los que se haría *epojé* fenomenológica. En efecto, no sólo se ejerce en dominios conceptuales que son los de la metafísica, de suerte que es preciso coincidir con la afirmación de Hegel “la filosofía no se explica sino a sí misma al pensar la religión”; sino que además el contenido conceptual que la religión del espíritu manifestado ofrece a su interrogación ilimitada está en estricta homología con la forma de su itinerario especulativo. Homología que viene a denunciar la identidad presupuesta y experimentable entre lo

que es dado para pensar primeramente y el pensamiento mismo en su forma reflexiva. Por que es lo que se encuentra en la reflexión sobre sí del pensamiento, reflexión sin la cual éste se escaparía en palabras ininteligibles para su autor.

Que el infinito sea lo ilimitado sin ser excluido de lo finito que él niega, es, formalmente, lo que sabe de sí mismo el pensamiento, en su esfuerzo crítico y reparador. El pensamiento especulativo es el acto de transgresión de concepciones recibidas, no en una evasión hacia lo inconceptualizable, sino en un despojamiento purificador de prejuicios, que alteran o revocan la necesidad conceptual. Es crítica ilimitada, incluyendo el criticarse a sí misma, esfuerzo de determinación arrancado al dogmatismo confortado de lo negativo disolvente. Es crisol de afirmación en su negatividad misma, y la determinación discursiva que despliega sobreviene del indefinido cuestionamiento en el que se aboliría en rechazo sistemático. No niega la limitación de los contenidos sino para confirmarse en la discursividad positiva. Captando lo aparentemente original de su contenido venido de la religión y de la forma universal de su acto, la filosofía es así búsqueda espiritual de la verdad del Espíritu absoluto.

bo copulativo de nuestras proposiciones, no es más que la estela gramatical, como poder de definir, de una *potencia ilimitada*, del infinito poder ontogénico que significa adecuadamente el ser en tanto que tal. En efecto, el absoluto, negativamente, irrelativamente, es exclusión de toda dependencia ontológica, por tanto aquello a lo que nada limita, en todos los sentidos de este término. Pero el infinito no significa la indeterminación, que diluye en lo informe la positividad cualitativa, como si lo asimiláramos a lo indefinido cualitativo, al más allá inaccesible de lo definido, como el último número de una serie “infinita” o lo indivisible del continuo. Tal es el falso o “mal” infinito. Asimilación que no figura o infinito divino sino por el delirio de la imaginación, como lo denunciaba Spinoza. A lo cual es preciso añadir que rechazar toda positividad al absoluto, y por tanto toda verdad, no procede de otro modo: al identificar la negación de toda relación con la privación de ser, se reduce el absoluto a la indeterminación absoluta de la Nada pura y simple. Lo imposible es aquí indiscernible de la impotencia absoluta.

Es ilimitado, en cambio contra, en equívoca significación con lo indefinido, lo que es *potencia*, sin medida ni división, de toda limitación, de toda determinación en la cual *se ejerce sin reserva*: potencia ilimitada, infinita, indistinta del acto puro que la actualiza perfectamente. Es relativo y, por tanto, finito, limitado por lo que relativiza, el ser que no es lo que puede ser, que oculta el ser en potencia, que no es, en acto, lo que es. Es irrelativo, y por lo tanto ilimitado, el ser infinito que es, absolutamente, por sí, es decir, el ser comprendido en la omnipotencia ontogénica de la que es cumplimiento perfecto. Por lo cual, en consecuencia, ni mucho menos ocurre que no añada nada al acto puro de lo que es absolutamente, irrelativamente pensado, la potencia infinita concebida como poder ser ilimitado; puesto que ella esclarece con su verdad totalmente *espiritual* el ser en cuanto tal, el $\text{óv} \text{ñ} \text{óv}$. El ser que no es sino ser, para la cuestión ontológica capital, se comprueba, en efecto, que es *absoluta iniciativa* de sí, significando exactamente el absoluto del espíritu, origen absoluto de sí mismo, *ser de libertad en acto*. Es por esto por lo que lo divino es Dios, el ser del Ente absoluto que significa la infinita potencia de su pleno ejercicio. Dios es, desde luego, el “dueño del ser”, como lo llamaba Schelling, pero este señorío absoluto, que hace ser, no hace distinción ni diferencia con el ser; tal es, al menos,

para la ontología primera, la consecuencia inmediata de la identidad entre el ser y lo infinito, identidad exclusiva de su común indeterminación privativa.

Resulta de ello que el Espíritu absoluto es el ser que no podría ser la donación de un don. Veremos, sin embargo, que la necesidad de su concepto puro exige pensarlo en términos de don, de sí hacia sí, pero sin la pasividad original que, para el ser donado que somos, atestigua el misterio de nuestro Principio ontológico y fuerza al recurso a la ontología de nuestro espíritu:

Aquello por lo que por principio el ser del espíritu de cada hombre es finito, es idénticamente aquello por lo cual es relativo. Relativo pues aunque sea, como en la figura adámica, sólo y primero en su mundo. La finitud del espíritu humano es por impotencia ontológica, una vez que es beneficiario del ser que es, sin estar, de algún modo, al origen de sí mismo. Ser donado sin ser iniciativa donadora, ontodonadora, no puede —según la representación de la reflexión— “dar la vuelta a sí mismo”, concluir el círculo reflexivo. El punto ciego, decíamos, rompe el círculo, *limita*, corta de sí. La ilimitación de la infinitud positiva del acto de ser, simbolizada por la circularidad sin apertura ni secante, significa lo Otro, lo otro absoluto. Naturalmente dado a sí mismo, el ser de nuestro espíritu es un puro relativo, en su libertad misma, en y por la finitud sellada por su origen extranjero, que le da un atisbo de su insondable raíz ontológica.

De esta limitación originaria de nuestro espíritu, congénita impotencia ontogénica, derivan inexorablemente todas las otras, todas las marcas de la finitud. La inactualidad ontológica de nuestro espíritu se transcribe en la indeleble diferencia de nuestro ser sustancial, sustancia prometida a la ipseidad, al ser-sujeto, pero que éste no actualiza nunca a pesar de la asunción del ser-para-sí que se intenta en toda ganancia de autonomía. Por eso es por lo que quedamos ocultos a nosotros mismos y el deseo de llegar a ser lo que se es se hurta a la indeterminación de nuestro destino, que espera la oscuridad de nuestro origen. En consecuencia, la imperfección ontogénica de quien dispone, sin embargo, de su ser gratuitamente presente desde el comienzo de la existencia, que prohíbe actualizar nunca para y por nosotros mismos nuestro ser en potencia, implica nuestra presencia inactual en lo otro del espíritu, en la

vida natural en la que nos encontramos en principio incomunicados y de la que no nos podemos liberar. Ser donado significa que nos sabemos en deuda por nuestro ser, en obligación de una devolución. Dios está sin obligación, todo en él es gracia gratuita. En deuda de nosotros mismos, en exigencia de don, estamos así abiertos a nuestro mundo; y nuestra existencia, no pudiendo estar en perfecto recogimiento de nuestro ser, en independencia espiritual plena, está expuesta a la exterioridad natural y material. La expansión efusiva del espíritu, una vez que excede la potencia de interioridad reflexiva, se exhala en el espacio exterior de un universo limitado, finito; se agota en los espacios sin almas.

Fuera de nosotros mismos, sin embargo, la exterioridad es lugar de encuentro del espíritu con el espíritu, en los avatares de la existencia donde nuestros semejantes ofrecen la presencia espiritual de su ser propio expresado en su cuerpo. Multiplicidad de almas, siempre insustituibles, pero cuya singularidad personal está gravada de particularidad ontológica, sustancial, que vuelve posible y real su indefinida pluralidad, en las distancias de las diferencias de su ser y la lejanía de su vida, que limitan para siempre la proximidad de los espíritus. Finito, el espíritu humano se ahoga en su mundo cerrado en el que existe fuera de sí mismo, amenazado y frágil, reiterando a cada paso de su vida la desgracia de la conciencia. Puesto que es espíritu, está herido por los límites y la materia opaca del mundo; demasiado grande para él, es él aspiración a reunirse con su origen espiritual. Puesto que es finito, está comprometido en una lógica del don al tiempo que está encerrado en sí mismo, al mismo tiempo que la existencia sigue siendo aislamiento y la vida espiritual es nostalgia de comunión. Pero la desgracia de la conciencia no puede suprimir la alegría de existir a menos que se olvide, en la conciencia alterada, corrupciones y diversiones, la asombrosa paradoja, *el favor que somos al ser espíritus sin ser infinitos*. La completa gratuidad del don que somos se expresa por entero por que pasamos del hecho de existir a la necesidad del concepto puro del espíritu que implica lo infinito de sí mismo.

Absolutamente otro es el espíritu infinito, sin un mundo ni la naturaleza ni la multiplicidad de sí mismo. Es la omnipotencia en acto en su ser. Es preciso conjurar aquí las imágenes que afectan al concepto de límite representado en la exterioridad. El infinito no puede ser visto, iden-

tificado, reconocido en su forma, designado en su configuración. Toda presencia sensible le es prohibida, imposible. Por eso pensamos habitualmente que es invisible, insensible, que está fuera de lugar. De algún modo, estaría ausente del mundo demasiado estrecho para él, más allá de sus límites, más allá de sus fronteras. Sin embargo, lo que se puede ver y que es no localizable, fuera de los fenómenos, está o bien demasiado lejos o bien demasiado cerca, pero siempre inaccesible. Tanto, que en el mismo juego de representación, el infinito se dice del más allá inexplorable y también de lo más acá incaptable⁵⁹. Sencilla advertencia que nos permite sin embargo corregir la famosa alternativa formulada por Hegel en su propósito de rechazar la exclusión recíproca de lo finito y lo infinito que prohíbe la presencia de Dios en el hombre so capa de magnificar la trascendencia del “Altísimo”. Recordemos la alternativa:

O bien lo infinito está más allá de lo finito. En este caso excluido por la limitación de lo finito, es limitado por esa frontera común infranqueable y, por la misma razón, es finito. Al querer identificar lo divino con la trascendencia inaccesible, se ha caído en flagrante delito de antropomorfismo.

O bien lo infinito es negación de lo finito que comprende en sí mismo borrando su límite. En este caso, el infinito lleva en sí a lo finito que niega y, en términos teológicos, el Espíritu absoluto es eterna redención del hombre-Dios.

Desde luego, Hegel eligió el segundo miembro, única forma de preservar el derecho del concepto de lo infinito y de refutar, a la vez, las objeciones al cristianismo. Pero la representación espacial del límite pesa tanto sobre esta concepción, que cae en su red el rigor especulativo de nuestro autor, impidiéndole dar su pleno derecho a la necesidad del concepto. Pues la “negación de lo finito” en la que, literalmente, se resuelve lo in-finito, se dice *en doble sentido*, en el sentido de lo más pequeño y en el sentido de lo más grande, en el sentido de “sobrepasar” y en el del repliegue o replegamiento. Ahora bien, convertir el pasar “más allá”, figurado como franquear una frontera, en negación de la determi-

59. La famosa expresión latina: *non carceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est no* debe dejar de ser meditada. Cf. G. FESSARD, *Les exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, I. Aubier, 1956, p. 164 y ss.

nación, de la limitación ontológica, es decir, en negación de la negación, como acto reduplicado, no se realiza sino en un sentido único: aquel en el que lo finito es transgredido, negado y llevado e incluido en el acto de transgresión. Es así borrado de la exposición ontológica el sentido inverso: aquel donde lo infinito es interiorizado, su límite negado y llevado más allá, al centro, como se pasa la frontera, inversamente, del exterior hacia el interior. Lejos de que la concepción se purifique de la representación, resulta así su cómplice, estando la negación de la negación unilateralmente pensada. Precisemos este punto decisivo:

Sustituir a lo más allá del límite, más allá que, a decir verdad, se limita el paso transgresor que ilimita, niega lo que le niega, comprende en sí el obstáculo vencido, “infinitiza” lo finito, queda como recuperación conceptual de un único lado, realizada unilateralmente. Sin duda las representaciones que remedan malamente el concepto de lo infinito quedan conjuradas: la del mar sin orillas, del que toda limitación es borrada; la indeterminación absoluta para la que la plenitud insondable o la nada son indiscernibles. También la de lo inaccesible, más allá de todo límite, que no es sino lo indefinido limitado a ser orilla del mundo. Pero la sustitución de la negación de lo finito por la indeterminación y por lo indefinido debe, para ser adecuada a su necesidad, operar no sólo del interior hacia el exterior, sino también del exterior hacia el interior. La ilimitación que “infinitiza” se piensa en el sentido del recogimiento que interioriza, tanto como en el que sobrepasa, del centro hacia el más allá. Y ciertamente, fijado a la convencionalidad del círculo, Hegel nos dice que la negación de la negación es retorno reflexivo, “contra-golpe” que restituye al principio, pero el círculo no se cierra sino en sentido único, según la cosecución unívoca de la posición que limita, determina la potencia originaria, y de la negación de la negación que reconduce la determinación al origen. Pero esa consecución unívoca prohíbe comprender la simultaneidad, exactamente la identidad del acto en doble sentido que es el espíritu infinito. Que el punto de partida pueda, en el círculo, ser indiferentemente elegido —“círculo de círculos”— no cambia nada. Es la imagen del ritmo con dos movimientos contrarios la que se evidencia como la representación adecuada, tal como entendía Schelling: del centro hacia el más allá de la periferia que allí se niega, del más allá hacia el centro. O bien, para quedarnos en la simbólica circular, el infinito

es doble recorrido inverso que es preciso pensar en la unidad de un mismo acto.

En otras palabras, nos hace falta no sólo purificar la representación del más allá del mundo para pensar lo infinito, sino también la del más acá, precipitadamente identificado con el símbolo de la finitud. Pues más acá ni está nuestro universo poseído ni la propiedad totalmente humana del ser de nuestro espíritu. Lo aquende el mundo es lo aquende nosotros mismos, lo inaccesible al hueco de la reflexión íntima, la insondable raíz de nosotros mismos en el corazón de la interioridad, en el recogimiento espiritual. Es muy valioso el precepto de Gabriel Marcel de sustituir, imagen por imagen, al círculo que simboliza la posesión de sí, luminoso como la auto-transparencia de la conciencia, por el círculo oscuro en su centro, en el hueco de sí mismo, que simboliza la inscendencia del origen en el seno de la conciencia de sí. Tanto, que encontramos, queriendo recuperar el pleno sentido conceptual de lo infinito, la inspiración espiritual transgrediendo el límite interior de la conversión a sí y que invierte la expiración efusiva que sobrepasa el límite exterior de la expresión de nosotros mismos. Doble sentido invertido del acto espiritual que recupera su sentido completo diciendo adecuadamente lo infinito del Espíritu absoluto, significando la doble y recíproca ilimitación en la cual se “infinetiza” el espíritu. Hay en principio que adherirse a la precisión sucesiva. Pero restituyendo, para abandonar las imágenes cinéticas, refiriendo, sin embargo, la ontología primera a la pneumatología, la equivalencia de la limitación con la impotencia ontogénica, y correlativamente, de lo infinito con la omnipotencia de ser:

— La expiración efusiva *infinetiza*, afirmándose en lo otro que sí. Pero lo mismo que sí que allí se niega es la potencia que no sería sino poder-ser, la pura identidad a sí misma de la potencia impotente. El Espíritu absoluto es así total *afirmación* de sí en su acto que lo actualiza sin reserva, sin límite de indeterminación.

— La inspiración infusiva *infinetiza*, confirmándose en la determinación de su acto, identificándose con el origen absoluto de sí. Pero el otro que sí que allí se niega es el ser que no sería sino Naturaleza determinada o espíritu finito en la impotencia de ser por sí mismo. El Espíritu absoluto es así *restitución de sí* en su omnipotencia ejercida, identificada con su acto, sin límite de pasividad original.

— De este modo la negación formalmente injertada en la palabra *infinito*, no existe sino por lectura a la inversa, lectura del acto en términos de efecto, de potencia en términos de indeterminación. La infinitud del espíritu dice el absoluto de la potencia *en* el acto puro, y el acto absoluto de determinación ontológica que es la potencia ontogénica ilimitada. O, por el contrario, la limitación negada que expresa la infinitud espiritual se concibe como *diferencia cualitativa* en el seno del acto que la niega doblemente desde el momento en que él se afirma.

Quizá una imagen sería aquí oportuna. La del mar que se retira para hacer aparecer sobre la arena el límite hasta donde llega su flujo, una fugaz aparición que, por aparecer al producirse el reflujo, debe ser sobrepasada precisamente cuando acaba de formarse. Límite que resulta por tanto de una contracorriente de ilimitación, del acto en su potencia y de la potencia en su acto, de lo diferente por lo idéntico y de lo idéntico por lo diferente, de lo otro por lo mismo y en sí, de lo mismo en y a pesar de lo otro.

¿Estamos en un juego sin apuesta, en un movimiento de palabras con valencias contrarias, en una abstracción de signos? De ninguna manera: buscamos precisar las necesidades del sentido, de su lógica ontológica. Y si lo infinito del espíritu absoluto no parece todavía enunciado sino en el éter de la lógica del sentido, es sin duda porque no se ha pensado a fondo, en completa concreción del pensamiento conceptual, lo absoluto del ser que es el espíritu infinito. Lo primero que debe hacerse es exorcizar la representación de lo sucesivo de las dos “funciones” de un mismo acto. Sucesión que tiende a reducir el doble sentido del infinito a la alternancia de movimientos. Alternancia cómplice de la contradicción entre finito e infinito, puesto que en cada sentido, el infinito espera a su otro para presentar su verdad. Ahora bien, disponemos, en el balance claro de estos primeros análisis, de un concepto que recoge *la identidad de las dos significaciones inversas* a la vez que conviene rigurosamente a la equivalencia de lo espiritual y de lo ontológico: *el acto*.

Del acto sabemos singularmente lo absoluto que desafía nuestros actos, en cada caso de iniciativa, de elección, de querer efectivo, cuando “pasamos al acto”. Sabemos en efecto que *el acto tiene una doble vertiente*, incluso cuando experimentamos doble, pero simultáneamente, la imperfección de nuestra finitud.

Actualizar un poder es dar forma a lo informe, determinar lo indeterminado. Es por tanto “salir” de la potencia indecisa: el acto es forma en la que se manifiesta mi libertad. Manifestación que me expresa transgrediendo realmente lo posible, desvelando mi secreto, el ser en potencia que oculto. Por tanto me realizo, me actualizo deshaciéndome de la potencia interior, crisol de la forma del acto. A la vez, en el momento en que me identifico con el acto, con el ejercicio determinado de mi poder, me distingo de él, me eximo de él, permaneciendo lo otro. De otro modo estaría totalmente fuera de mí, agotado en la expresa manifestación de mí mismo. Y esto sucede porque yo no soy nunca lo que hago, pienso y expreso. Y esto pasa porque no puedo estar totalmente en acto. No lo estaría más que si pasara por entero a la manifestación actual, al acto en forma, incorporándomelo todo, para mí, en la interioridad inalienable, inexpugnable, donde estoy sólo y totalmente en mí: la expresión que me pone al descubierto, me ejecuta en ella, me libera, me hace otro. Por esto sería preciso que yo fuera en acto todo lo que soy en potencia, todo lo que puedo ser. En otros términos, sería necesario que diese mi ser en mi acto, sin cesar de disponer de mí, sin llegar a ser otro, entregado, por así decir, en pasto a la exterioridad.

Así, en y por el acto, soy identificado, conocido, reconocido, asignado a la forma determinada de querer en acto que me compromete y me fija. Pero, precisamente, me expongo en él, definido, finito, en el mismo momento que no puedo identificarme, en que no puedo reconocermelo todo entero. Ciertamente, asumo mi acto que no es libre sino sabiéndome en él, poseyendo yo sólo el derecho de autor por el exclusivo privilegio de su iniciativa. No hay acto de libertad que no sea saber del poder de su autor en ejercicio y no implique la asunción reflexiva. Pero nunca lo habito sin reserva ni distancia y si puedo lamentarlo o negarlo, precisamente cuando de él respondo yo sólo, es que no es perfectamente acto, sino que reserva el ser en potencia en sí, oculta la insuficiencia y la imperfección de lo aleatorio. Es finito, limitado, en la exacta medida en que puedo y soy otros actos, diferentes y múltiples, en la medida en que él no es lo que soy, sustancialmente.

Introduzcamos ahora el infinito en su concepción rigurosa Irrelativo, el absoluto es, en su ser, su propio y exclusivo origen. Es decir, positivamente, que es potencia infinita de sí mismo, lo que adecuadamente

significa, lo hemos visto, que es potencia sin estar en potencia, acto perfectamente acto de su poder ser ilimitado. Acto puro de sí, es entonces idénticamente negación de toda limitación y saber de sí, de la potencia infinita de ser, en la forma de su acto. La *operatio* y el *esse* no están ya a distancia ontológica, de modo que *perfección e infinitud* llegan a ser recíprocas, equivalentes, intercambiables, aunque la limitación de lo finito atestigüe la imperfección del acto. Y es por no haber captado la identidad de lo infinito y de la potencia del ser ilimitado por lo que la dialéctica del *Filebo* de Platón atribuía la perfección a la forma definida de lo finito.

Sin embargo infinito y perfección no son pensados en reciprocidad más que si permanecen discernibles, diferentes en el seno de su identidad. Lo cual significa la expresión perfecta de sí en el acto, en el momento en que el acto puro es absoluto saber de sí, reflexión en sí de lo ilimitado, potencia infinita en ejercicio pleno donde ella se identifica adecuadamente en la plenitud de su manifestación. Origen absoluto de sí, Principio sin principio de su acto, lo infinito no se expresa sino recogiendo en sí absolutamente. Auto-identificación contemporánea, debe decirse, fuera de la sucesión de la alternancia, de la auto-manifestación que ilimita con su efusión infinita toda relatividad de expresión. Así la forma pura del ser absolutamente en acto es la necesidad de su contenido, que es, de parte a parte, absoluta libertad en su infinita potencia ontogénica. Libertad en su doble sentido: posición ontológica de sí, transgrediendo toda limitación de *expresión* actual en el saber absoluto de sí, en el *recogimiento* sin remanente, en el origen incondicionado, al Comienzo sin comienzo; la raíz que está totalmente ofrecida en su fruto en el tiempo en que éste la inhabita infinitamente, se repliega en ella sin reserva. Así el acto de ser se sabe en su Principio, al que se entrega sin reserva. Y toda representación se borra cuando se niegan recíprocamente las imágenes del rebasamiento externo y del rebasamiento interno, en la coincidencia, la superposición de lo más grande y de lo más pequeño, en la adecuación de lo íntimo y de lo sublime, en la identidad de las diferencias del ser y de su auto-saber.

Por ello el deseo fascinante de ser Dios, de identificarse con el infinito del espíritu absoluto no tiene su realización más que en el *suicidio*. No sólo porque es desafío efectivo a la vida natural que relativiza

al espíritu finito, sino sobre todo porque la muerte, como detención de la existencia, se representa como el acto puramente singular, exclusivo, de mí mismo, en el que estoy plenamente en transparencia de mí mismo: autoposesión coincidente con la expresión del Único que yo soy⁶⁰. Pero precisamente el gozo de sí en el acto puro está prohibido. El saber lúcido es demasiado temprano para la muerte y ésta lo aniquila con ella. El querer luciferino no provoca sino la caída en la nada, la voluntad de poder y de conciencia transparente es anulada por la impotencia del espíritu finito.

Este primer paso de la reparación conceptual introduce al segundo, suscitado y sugerido por el pensamiento del cristianismo en su afirmación del Verbo divino. Afirmación que se da como nuevo hilo conductor. Propiamente, lo infinito del espíritu, que se enuncia en el doble sentido del acto de ser, ganó la verdad de su enunciado especulativo en los términos de la Expresión de sí.

En efecto, la doble instancia de la expresión y de la reflexión, de la manifestación y del recogimiento acababa necesariamente en la concepción de la infinita potencia en acto, de la absoluta libertad del Espíritu absoluto. Son las únicas que significan la exposición sin reserva de la omnipotencia en el seno de su absoluto saber. Pero su referencia a nosotros mismos bloquea su adecuación al Espíritu absoluto, aunque, de la forma más decisiva, evocan lo que nuestra finitud revoca en su impotencia, comprobada a cada paso de nuestra existencia, de manifestar lo que somos y de sabernos en la expresión de nuestro ser. O bien me ofrezco para comprenderme en mi expresividad, pero ésta no es accesible más que al otro y está velada para mí mismo: me ignoro en mi manifestación. O bien me expreso en mis actos, mis elecciones, mi conducta, pero soy y quedo más acá y más allá de lo que hago: soy otro que mis elecciones, mi voluntad expresa otro que mis éxitos y mis fracasos. O bien, en tercer lugar, pienso lo que no soy yo y lo digo, exponiendo lo que soy y lo que creo en mis opiniones y mis discursos, pero no gano en necesidad, en verdad, sino en la medida de mi reserva, del silencio que impongo a mi subjetividad: no soy lo que pienso. Impotencia para aparecer en la incapacidad de mi saber. Impotencia para hacer, en la in-

60. Lo que expresa el personaje de Tchen en *La condición humana* de André Malraux.

capacidad de darme a mis actos y de autenticarme así. Impotencia para pensar sin tomar absoluta distancia entre mi pensamiento y mí mismo.

Sin embargo, sé, con un saber totalmente otro, que lo que sé de mí, lo que me prohíbe estar más cerca de mí cuando estoy por completo ofrecido a lo exterior. Mi poder de expresar lo que soy, de identificarme con lo que hago, de hacerme uno con lo que tengo que pensar, es limitado, finito, en los límites de mi ser que no he construido. Mi ser dado que no puede hacerse uno con su acto, su hacer, su pensamiento, que opera sin equivaler a su operación. Y es que no llevo sobre mis espaldas lo que soy cuando me expreso, obro, pienso; es que no soy lo que soy por mi propia potencia de ser; mi ser es relativo y relativiza toda manifestación, expresión, comunicación. A pesar de todo, lo vivo de la reflexión está en lo mejor de mi pensamiento expresado: soy tanto más lo que pienso cuando más estoy en condiciones de decirlo con necesidad, en la distinta claridad. El saber del saber está tanto más asegurado en cuanto que el saber se entrega —se dice, se escribe, se comunica— en completa facilidad de exposición. La inteligencia se expone en la medida de la intuición de sí misma; se calla, recíprocamente, en la medida de su manifestación expresa. Lo infinito planta aquí su huella en sus dos sentidos contemporáneos: la expresión de sí que transgrede toda limitación de lenguaje, la reflexión sobre sí que transforma en lo íntimo la determinación en acto de sí mismo.

Introducir el absoluto del espíritu en el balance de nuestra manifestación es pensar la potencia infinita de ser expresión de sí; de serlo en la unidad de la expresividad y del lenguaje, en la identidad de lo infinito y de su verbo. Si en el momento en que expongo universalmente lo que pienso, expresara singularmente lo que soy, si en mi acción manifiesta, actualizase sin reserva alguna la sustancia de mi ser, entonces yo parecería absolutamente en mi manifestación al tiempo que sería su absoluto saber reflexivo. Así el verbo divino es concebido necesariamente (necesidad del absoluto en su concepto riguroso) como la infinita potencia en acto, idénticamente manifiesta y recogida en su Origen, absolutamente expresada y perfectamente reflejada en el Principio. Ningún límite, ninguna limitación, ni de la expresión ni de la reflexión; sino potencia ilimitada, actualizada en su Fruto, en el que ella se sabe, en pura transparencia.

Segundo paso: desde el acto de ser al verbo que es verdad de la infinita potencia espiritual. La concepción completa de lo infinito no se ha acabado. Inacabamiento patente en la interrogación relanzada: ¿cuál es la exacta significación de la expresión absoluta de sí, desde el momento en que contradice el insondable Secreto de lo Absoluto, el desafío del silencio del cual el Espíritu absoluto dispone absolutamente en su completa libertad? Pero un último paso por salvar nos es dado si, en el mismo lugar teológico, podemos retomar conceptualmente el enunciado de la “generación” del Verbo: “Engendrado, no creado”: *la creación que da lo que no es el creador, la generación es don de todo el ser de su Principio, infinitamente.*

Infinitamente, sin limitación de sí mismo. Lo cual quiere decir la infinitud del espíritu en sus términos adecuados. Si, en efecto, el verbo es verdad del acto puro que actualiza la infinita potencia de ser, el *don de sí* es verdad del engendramiento absoluto del verbo. En el verbo aparece la omnipotencia que se identifica con su acto, que en él se autentifica. En consecuencia, se da en él sin límite de sí ni del don. Pero ¿qué quiere decir esto? Es preciso forzar aquí la concepción hasta el agotamiento de su sentido, tanto como le sea posible al pensamiento debilitado por la finitud espiritual.

La potencia infinita se hace acto en su verbo que, absolutamente, la expresa. Lo expresa como el grano lleva en el seno del fruto la potencia que genera ese fruto, el Principio ontogénico mismo. La Expresión infinita es así *don de la omnipotencia del don*. Por ello, y sólo por ello, es divina ella misma: en ella, que es el Otro, el mismo está presente en la completa posesión de la infinita potencia. Y el Otro no es el mismo sino en el desdibujamiento de la pura pasividad del donado en el acto de dar a cambio, en la devolución de sí, del Principio que expresa, de la omnipotencia que dice y actualiza, en el Origen que él posee pero que libera. Cambio absoluto que es ritmo de la divinidad de la Vida del espíritu. Tanto, que la identidad consigo del absoluto, que es todo lo que puede ser, en tanto que puede ser y puede infinitamente, es, por la diferencia del dar respecto de lo dado en lo cual el dar se da, diferencia que se borra en la restitución recíproca absoluta, indiscernible de la reflexión que es inmanente a la expresión pura.

Negativamente, y por tanto antropomórficamente, condicionalmente, según la lógica de nuestra imperfección ontogénica, la potencia de ser estaría alienada en su acto, perdida en su fruto, ignorándose en su expresión, si no se depositase allí, si no se entregase allí sin reserva. Pero entregándose sin reserva, no se recupera ni se sabe absolutamente sino por la recíproca del don que borra toda pasividad y esterilidad de lo dado. ¿Es preciso añadir, para traducir la necesidad a su lugar de absoluta libertad, pero al riesgo de caer aún en el antropomorfismo espiritual, que la absoluta gratuidad del don corre el riesgo de perderse y que la apuesta es ganada por la infinita restitución, en el cambio? ¿O bien que el amor no es victorioso sino cuando la infinita efusión de sí mismo provoca en la abnegación su propio fruto? Pero la lógica del espíritu infinito, puesto que es lógica del don de sí, se enuncia en los términos que contradicen la usurpación. Es usurpado lo que, detentado sin derecho, no puede ser devuelto. La omnipotencia dada, entregada en su acto expresivo no es usurpada, precisamente porque es dada. Por ello no está guardada, detenida, sino ejercida absolutamente en el retorno, en el cambio. Si el rechazo de sí es totalmente humano es porque atestigua y acusa la impotencia, la esterilidad. Entonces la no reciprocidad divide, desgarrar. Pero precisamente no hay ni partición ni ablación cuando el don de sí es infinito, sin límite partitivo ni reserva para sí. Sólo entonces, y por tanto en lo Único de lo divino, por lo infinito del don que es verdad del espíritu absoluto, es perfecta la reciprocidad. Por ella es dada y reconocida la absoluta iniciativa del Principio que confirma el eterno engendramiento del verbo.

2. Creador

Pensar lo infinito del espíritu, en el rigor de la lógica especulativa de su concepto, provoca así una última conversión de las categorías ontológicas. Pero esta vez radicalmente, al nivel del principio de su presentación sistemática, donde lo absoluto exige situarse, y no en la esfera antropológica abstractamente considerada antes. Pues, precisamente, es el concepto mismo de “principio” el que, deportado de su función formal a su

lugar metafísico, oculta la verdad de la absoluta iniciativa espiritual. Comúnmente, desde que queremos purificar “principio” de toda relatividad —en el tripe registro semántico de lo que ordena, comienza y explica— redoblamos el término de su negación conforme a lo irrelativo: principio sin principio. Pero, hete aquí que nos vemos obligados al reduplicamiento positivo para conservar el pleno sentido de lo absoluto del espíritu: principio *del* principio, el concepto de don que exige acrecentarse, por la implicación del cambio recíproco, el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo. Desde aquí, si evocamos el empleo formal, tenemos que decir que el Principio está totalmente en la Consecuencia, o bien que la hace contar dos veces: Principio que es don absoluto de sí, *communicatio sui* sin reserva, y Principio del don recíproco, rendición del acto de la omnipotencia al Origen, reflexión infinita de la Expresión a su Principio. El uno, Principio “sin principio”, pero que se da absolutamente; el otro, Principio que se convierte en cambio, en la absoluta lógica del don. La identidad del Uno es así por su interna diferencia como se deshace del absoluto de sí mismo, no por fatal necesidad de una negatividad redoblada, sino por lo infinito de la efusión espiritual que acopla la absoluta reflexión a la iniciativa original. Tanto, que la abnegación de sí no es sino lectura retardada, petrificada por las contrariedades del rechazo, de la cerrazón sobre sí —por tanto en términos antropológicos— del don absoluto, que es don de su propio acto principal, en la total positividad de su potencia ontogénica en acto.

Es así como somos remitidos a la ontología de espíritu humano, a su cuestión decisiva dejada en suspenso, la del Origen de nuestro ser espiritual. Interrogación inscrita en el corazón de nuestra existencia, en lo más vivo de su demanda espiritual; de aquí que se haya comprobado absurda toda expresión del género “engendramiento del hombre por el hombre”. Pero cuando el “principio” es devuelto a su verdad, a la absoluta libertad del espíritu en su acto de don infinito, la interrogación misma se renueva en los términos de las categorías de la antropología espiritual. Ésta, sustituyendo a las categorías neutras de la ontología aristotélica su cualificación ontológica, exige la adecuada traducción del *Fundamento*. Radical y regenerada, la cuestión última del Fundamento, del Origen de nuestro ser, es de partida la exclusión rigurosa de sus clásicas respuestas en términos de necesidad formal.

El don que es nuestro ser espiritual era analizado en su sentido pasivo, ser del ser donado, dado a sí mismo. Pero un don ontológico es inasimilable al *resultado* de un proceso, en cualquier registro de interpretación que se enuncie. No es ni lo que deriva, ni lo que procede, ni lo que se deduce. Toda solución de continuidad, expresada en términos de necesidad y expansión, de causalidad invencible o de abandono por superabundancia, de racionalidad explícita o de abandono indiferente, añade a las representaciones jerárquicas de la degradación, una pérdida, un desnivel. De lo Uno a lo múltiple, de la causa al efecto, del principio a la consecuencia, de la luz al reflejo, de lo real a la apariencia, se trata de decir, en cualquier registro, lógico o simbólico, el paso de lo más a lo menos, de la suficiencia a la deficiencia ontológica, del ser pleno a lo degradado del ser. Caída o acuñación, deformación o metamorfosis, división, multiplicación, derivación o desimplicación, experimentan la degradación en la identidad, la alteración de lo mismo. Pero el espíritu finito no es lo infinito degradado o alterado. Es *otro* ser, dado a sí mismo.

Ciertamente, el ser donado es problema en su origen, pero ninguna respuesta en términos de sombra inútil o de condescendencia aleatoria estaría a la altura de la cuestión. Simplemente ésta es así evitada y sustituida. Allí donde el ser espiritual es objeto de debate, en su consistencia ontológica, se sustituye la apariencia, el reflejo, el adorno inconsistente. Tampoco se adelanta en la cuestión alegando la necesidad de una causa o de un Principio formal. Porque se trata del don; por tanto, de la gratuidad. Y de un don de libertad, por tanto, de una innovación ontológica. El acto donador da gratuitamente, es decir, *absolutamente*, el ser-otro dado a sí mismo. El ser dado no es ni un grado ni una parte ni una implicación del donante. De ser así, el ser sería retenido, contenido, incluido. Sería parte, aparente o real, de lo mismo. No sería dado a y para sí mismo, absolutamente, en su insustituible alteridad. Pero si el ser del espíritu no es un grado de menos, tampoco es un grado de más. Está ahí por tanto sin nada previo, sin preparación, sin presuposición de sí mismo. No presuponiendo nada de sí mismo, presuponiendo exclusivamente lo absoluto del acto que le hace ser, es —se trata de la única palabra adecuada y unívoca— *creado*. El don del ser del espíritu es creación.

Para evitar tomar prestada la palabra al vocabulario religioso, los

filósofos han alterado y amputado la cuestión metafísica del origen. Han querido *neutralizar*, velando de pudor formal los enunciados, el sentido verdadero del acto del don. En lugar de la exigencia de una fuente ontológica del espíritu, han apelado al “fundamento”, al “principio de razón”. Pero dar no es fundar, lo que se inscribe en los esquemas de construcción o de constitución. Se funda un edificio, se constituye un sistema o una república, no un ser espiritual sustancial. Entonces, habría que recurrir a las metáforas negativas, excluir las imágenes y su sinsentido. Schelling será en ello un orfebre: del *Grund* al *Un-Grund* y al *Ur-Grund*. Haría falta detenerse en el tema del fundamento y denunciar su total inadecuación, para murmurar la palabra proscrita: creación. No basta que el Principio de Razón, determinante o suficiente, no diga el acto del don. No dice sino la inadecuación de la racionalidad, de la *causa sive ratio*. Nos dice que es preciso explicar, desvelar, encontrar el sentido. Pero la Razón se expone sustituyendo a la absoluta gratuidad una necesidad relativa que priva a la hipótesis inexcrutada de una deducción contingente. Así, Leibniz habla de la metafísica de las medias palabras para preservar la libertad del creador, sin los términos adecuados del Espíritu que da el ser espiritual. En definitiva, la causalidad, diversificada en sus instancias aristotélicas, no podría definir la verdad del don, a menos, precisamente, que descubriera en la creación la verdad de la cuádruple expresión causal: formal, según la esencia constitutiva; material, según el ser espiritual; eficiente, según la innovación ontológica; final, según el destino espiritual. Se aducirá, se obrará con astucia con el verbo crear, empleando un verbo más discreto, más neutro: “poner”. Pero Hegel nunca dirá claramente que el *Setzen* es un *Geben*, el *gesetzsein* un *gegebensein*. Distinguiendo las representaciones de la fabricación, preferirá la indecisión de una palabra que toma prestada a la forma de los juicios (*modus ponens*). Y el verbo “hacer”, dejado a su indeterminación, no rellenará sino un vacío por una palabra, incluso cuando se quiera evitar la alusión a la construcción de la obra diciendo: “facere ex nihilo”, incluso cuando se quiera excluir doblemente la Cosa y su ausencia evocando con Jankélévitch la improvisación del “hacer”. Para decir “dar el ser”, unívocamente dar el ser dado a sí mismo, es preciso decir “crear”.

Por ello el concepto de creación es *filosófico* de pleno derecho. Poco

importa que sea ofrecido por la Biblia a la ontología; sólo él dice con un sólo verbo activo dar el ser espiritual. No aparece tomado de prestado a una teología insinuada, mediante petición mal disimulada, sino cuando la ontología de lo humano no puede exponerse en ontología del espíritu. Pues es preciso alegar en ese caso una total potencia en obra. Duns Scotto muestra entonces de maravilla que no puede ser deducida, ni concluye *a priori* de lo divino ni *a posteriori* del mundo. Sería preciso una revelación del creador mismo. Pero precisamente la antropología scotista queda a distancia de una ontología del don. Y el ser donado es interrogación sobre el don de ser.

Interrogación que encuentra respuesta a su medida, mejor, a su desmesura; de aquí que el espíritu absoluto, pensado en su infinitud, en la ilimitación de su potencia ontogénica, es afirmado por mediación especulativa en la prueba ontológica.

Sin embargo, creación es un concepto filosófico en tanto que es exclusivo de sus empleos derivados, en falsas analogías o en una patente apropiación prometeica. En tiempos en que se ahoga la inventiva, compensamos la esterilidad con palabras que hablan abundantemente de “creación” o tal vez de “creatividad”, en tanto que se alega una potencia ausente para mostrar las obras... Pero presta a imitar lo divino, a construir al hombre como ilusorio espejo de Dios, en quien toda voluntad de poder se ejerce, proclamando al hombre autor del hombre, al hombre “creador” que no es nada y debe ser algo. Feuerbach ofrecerá aquí el modelo teomórfico en la interpretación antropológica de la creación divina. De este modo, el término pasa a ser propiamente ideológico, siervo de una religión secular. Así, en su rigor sistemático, el humanismo resuelto, que proclama la suficiencia para sí del *solus homo*, adjunta irrisoriamente el concepto de creación. Admisible, por supuesto, sigue siendo el empleo del vocablo en materia de obras de arte. Pero a condición necesaria de su uso *negativo*, exclusivo de la copia, de la exclusiva aplicación de un talento, o de la simple puesta en práctica de una técnica, cuando es preciso decir claramente lo que en el artista es más que su conciencia, su saber, su proyecto, y a lo que se designa positivamente como “inspiración” según el vocabulario del espíritu. Queda, en pura necesidad de sentido conceptual, que “creación” es concepto *unívoco*. Es esta univocidad la conservada en la expresión completa: *crea-*

tio ex nihilo.

¿Es esto convención verbal? ¿No es el “ex(o de) nihilo” sino una función exclusiva que guarda el derecho reservado a Dios de “hacer ser” sin materia previa, sin estado caótico presupuesto, sin que al menos responda a alguna “llamada de ser”? De hecho, los teólogos se han consagrado intensamente a subrayar el principio de exclusión de la expresión, precisando como Santo Tomás, que el “ex” debía entenderse *secundum ordinem*⁶¹ y no para designar alguna procedencia o material supuesto. Además, mostrarán, como en el caso de Duns Scoto, que la expresión designa la completa contingencia de la criatura: nada en la esencia de ésta está exigiendo el ser; es preciso decirlo para subrayar la absoluta gratuidad de la creación que satisface a esa nada de necesidad⁶². En todo caso, es necesario guardarse de conferir alguna positividad, aunque sea infinitesimal, a la nada cuyo crear ofrece el enunciado de un desafío realizado por la omnipotencia. Veámoslo mejor:

El sentido exclusivo no lo tiene lo más vivo y radical del “todo o nada” que aparece como el reverso negativo del *don*, que conserva su positividad ontológica, inasimilable, fuera de la analogía. En efecto, tomado en su sentido original de don de ser y del ser, indivisiblemente y, fuera del registro derivado del tener y de las cosas, no presupone *nada*, absolutamente: ninguna cosa previa, ni derecho ni parte de sí mismo, ni invitación o inclinación, ni preformación o comienzo que relativizaría su aparición ontológica. Por ello, el don es todo o nada, *uno ictu, totum simul*. Y esto no es por una analogía formal que hace decir del don lo que Descartes decía de la libertad, que es sin grado ni parte, que si se pierde una parte de ella, es que se la pierde entera. Es preciso únicamente dar a la “libertad” su verdad sustancial de ser dada a sí misma y por tanto sustituir el don a la pérdida: si se la da, se la da totalmente. Imposible desde aquí presuponer por ello mismo, como ya se sabe, que se introduzca incluso un “no-ser” determinado por lo que niega y sustituirlo clandestinamente por Nada (οὐχ ὄν). Incluso la contingencia del ser finito supondría una esencia previa que, para cada ser, mediría su derecho a la existencia. De este modo, imposible hablar del don que so-

61. *Sum. Theol.*, 1^a pars. Q. 45, art. 1.

62. Cf. *Opus Ox.*, I, II, d. 1, Q. 2.

mos, y la creación se reduce al decreto general de honrar el derecho comparado de las esencias. Invocar así, con Leibniz, una “exigencia de existencia”, una *praetentio ad existendum* es contradecir lo absoluto del don, a menos que esto sea pura ficción retrospectiva destinada a confirmar la tesis del *maximum* y del *optimum* del mundo creado. Pero contradecir el don es recusar la creación y la contingencia, indefinible positivamente, término de exclusión por el que la necesidad tiene por única y adecuada verdad la absoluta gratuidad del don de ser. En definitiva, que “creación” se diga doblemente del acto y del producto, por activa y por pasiva, muestra mejor aún su adecuación al “don” cuando el “ex nihilo” prohíbe toda adecuación a las metamorfosis, a las deducciones o derivaciones.

Sin embargo el *ex nihilo* nos dice otra cosa, desde el punto de vista de Dios, desde aquí estaríamos inclinados a identificar al Creador con su acto de crear. Atentos por aislar la representación de un pasado de la creación, de una ociosidad previa del creador — súbitamente ganada por lo arbitrario de su “decreto” —; esta identidad afirmada conjugaría lo imaginario antropomórfico que nos recuerda la omnipotencia en acto en la *dato totius esse*, omnipotencia indistinta de Dios creador. Pero la revocación de las imágenes es aquí pretexto para borrar, para olvidar la total gratuidad de la creación. A partir de lo cual la especulación se concederá libre curso para sustituir la necesidad a la libertad. Y se la modulará indefinidamente sobre el tema: Dios no existe sin creación. Encontraría su obligación, su necesidad, se realizaría en ella, se revelaría en ella. Y sin duda, ¿no podemos asimilar la libertad creadora a la arbitrariedad de una divinidad perezosa! Pero la imagen de una divinidad inquieta por su ser de crear, que necesita crear el mundo para “realizarse” es más fantástica todavía. Sobre todo contradice lo absoluto del don de ser en su gratuidad radical. Quien es don de parte a parte no debería invocar ninguna obligación de dar cuando da. Más aún, la deuda es la del ser-dado, no del Principio ontológico que es, en acto absoluto de origen, el dador del don. Por ello, al contrario y contra todo, es preciso distinguir absolutamente a Dios y a su creación. Lo cual quiere decir resueltamente la expresión *ex nihilo*, lo que ella indica es “nada absolutamente”. La nada de lo previo desde el punto de vista de la criatura, pero también el no al ser (*Nichtsein*) identificado con la presuposición del *absoluto* del ser,

absolutamente incondicionado, *irrelativo* a todo, quien quiera que sea lo otro. No, el creador no es relativo, de algún modo, al ser-otro-que-sí; es, en completa suficiencia de sí, la exclusión de todo lo que implique su otro. O bien, lo infinito es *exclusivo* de lo finito, de toda limitación de la que su acto es negación.

Por ello la nada no es, de algún modo, originaria. Sin duda la antítesis inmediata de la nada en el existente es claramente, como lo recuerda Heidegger, “el despertar de la interrogación auténtica del *ser* del existente”⁶³. Pero del despertar a la vigilia lúcida debe ser oposición la indeterminación del ser que oculta el don absoluto por creación. Y esa ocultación neutraliza la nada en la Nada “originaria”, de aquí que la libertad creadora no sea reconocida como absoluta gratuidad del don del que lo contradictorio se lee negativamente como *rechazo*. La nada de la Nada no es “aquello a partir de lo cual...”, sino aquello que es, es decir, a partir de un *Rechazo*. Ahora bien, el rechazo del ser es aquello cuyo Don muestra la nada. Y a decir verdad — verdad comprendida en el absoluto cumplimiento de sí del Espíritu infinito— es la potencia del rechazo, tanto la nada de donde surge el don del ser del espíritu, como la efectividad originaria de lo positivo del ser.

El filósofo es incitado por tanto a desatender la expresión “*ex nihilo*”; de aquí que lo infinito del espíritu, tal como es suscitado por el cristianismo, sea pensado como “la auto-creación” de Sí, como Diferencia en la identidad divina de la potencia del ser y de su acto, como don y cambio de don. Pues, al parecer, la generación del Verbo ofrece más que el paradigma de la creación, realiza absolutamente en Dios lo que es dado por él y para él, fuera de él. Ahora bien, no se deberá adjuntar a la Expresión de sí, intra-divina, la expresión *ex nihilo*, porque precisamente ésta presupone la infinita potencia que allí se da. De ahí proviene la incitación a la presentación homológica del Espíritu absoluto, en lo infinito del don de sí, y en la creación. Hegel, por ejemplo, ha cedido ampliamente ahí, aunque conserva resueltamente la diferencia entre el Hijo y el mundo creado en su filosofía de la religión⁶⁴. Por ello refiere el

63. Cf. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, trad. H. CORBIN, Gallimard, p. 40.

64. Lo que demuestra exhaustivamente Albert CHAPELLE en *Hegel et la Religion*, Ed. Universitaires, II, p. 153-166.

ex nihilo a la tradición judía; a la cual la revelación del cristianismo le da su última verdad en la negatividad absoluta del espíritu. Pero Hegel no está, creemos, suficientemente alerta sobre la *alteridad* del ser creado, es decir, nuevamente, sobre su ser de libertad, *en libertad* para ser dado a sí mismo, en tanto que está vivo el acento puesto sistemáticamente en su seno en la negatividad del espíritu que tiende a cerrarle el acceso al pensamiento del don, de la efusión, de la *communicatio entis*. Ahora bien, es precisamente la alteridad del don dado, de la criatura, su sustancial diferencia ontológica la que dice y bloquea el *ex nihilo*: el otro, que es el ser dado, no supone *nada* del mismo que sí y presupone el don en acto de su ser a sí.

Sin embargo, tomar así distancia en relación a una asimilación de la creación a la generación intra-divina parece poner la concepción en contradicción con nuestra exposición de lo infinito del espíritu. En efecto, por una parte, la potencia ontogénica del espíritu absoluto no es ilimitada, infinita, sino por su propia actualización en la cual se da sin reserva: el acto de la generación divina da todo lo que es, se da absolutamente en su fruto. Pero, por otra parte, la creación del espíritu finito es también don del ser. Y no hay aquí un sentido apropiado que sostener sino que la potencia ilimitada de ser pueda ser su acto propio en parte, demediado, en migajas podría decirse, o, lo que no es igual, a la medida de la esencia de lo que es dado, creado. Éste es el punto fuerte de Santo Tomás: el ser no está dispensado proporcionalmente en la creación, cada ser es *ratio totius esse*. Por eso es únicamente Dios el que puede crear, siendo la *causa universalis entis*, según lo universal de perfección y no de atribución, es decir, el acto absoluto, y no una parte del mismo⁶⁵. Esto es exactamente lo que entendemos por acto de la potencia ilimitada de ser, que no puede limitar, reservar su potencia en el acto de sí mismo. Pero Santo Tomás no habría convencido a Duns Scoto, y a nosotros a continuación, si hubiera intentado mostrar cómo el acto de ser es idéntico en Dios y en la creación, en don, es decir, si hubiese sabido conjugar la identidad del *actus essendi* con la alteridad del ser creado. De aquí las aporías reiteradas. Es preciso decir, por ejemplo, que el *terminus ad*

65. Cf. Santo Tomás, *Sum Theol.* 1^a pars, Q. 45 n, art. 1.

66. *Sum. Theol.* 1^a Pars, Q. 45, art. 1.

quem de la creación es la *tota substantia rei*⁶⁶, pero también sostener que el ser, “primera de las cosas creadas”, es lo que es simple y pleno, pero no subsistente⁶⁷.

Enunciamos la dificultad en toda su fuerza antinómica: ¿Cómo el don de ser, ser en acto de la potencia infinita del espíritu, sería, a la vez, doblemente, del ser de su potencia absolutamente expresada y del ser dado a sí mismo en la creación? En el primer Don, el espíritu da todo lo que es, se da sin reserva: generación del verbo. En el segundo, da lo que no es: creación del ser-otro, del espíritu finito: pero en uno y en otro, el ser dado es todo el acto de ser. Sin duda, el espíritu absoluto no *se* da sino una vez en su acto y sin reserva de potencia ontogénica. La expresión de lo absoluto es lo *Único*. Pero precisamente, ¿cómo puede dar el ser sin darse en él, infinitamente, si su acto de ser es dado como el ser de su otro, del espíritu finito? ¿Cómo sería completada la efusión generadora del mismo con la profusión generadora de los otros? ¿Cómo puede haber *communicatio entis* sin *communicatio sui*?

Retengamos los términos diferentes reconduciendo a la presente y crucial interrogación, el balance del análisis conceptual de lo infinito espiritual. El cambio absoluto es *identidad en la absoluta diferencia*, diferencia que reserva aprioridad inaugural de la iniciativa ontológica absoluta en relación de la recíproca, de la rendición del don al don. Por el contrario, creación significa la *diferencia en la identidad del ser-dado*, la alteridad del don cuando el dar no se da en él y por tanto tampoco por él se limita. Estamos forzados a pensar para el mismo acto de ser de lo divino una doble “formalidad” del acto: cuando se da la potencia infinita, cuando no se da. ¿Podemos pensarlo?

Podemos hacerlo pero con la condición de apartar los “momentos” del concepto que no tienen sentido sino por su unidad. Reserva, distinción mantenida un instante, que obliga a la exposición siguiente: que sea la triplicidad la que represente el cambio absoluto, que es la unidad de lo infinito positivo: Don originario, Rendición, Confirmación (que re-

67. *De potentia*, 1, 1. Cf. también Sum. Theol. 1ª Pars, Q. 45, art. 4: *esse non importat substantiam creatam, sed importat ratione objecti creationis*.

68. El momento de “confirmación” encontrará su necesidad propia en el análisis de lo Eterno.

dunda a quien vuelve, según el artificio representativo)⁶⁸. Entre el segundo y el tercer momento es donde es preciso introducir la distinción. Y lo podemos hacer —fuera de la presentación sucesiva— en la completa medida en que nos es preciso dar todo su derecho, todo su sentido, su infinita eficiencia, a la Rendición, al don de sí en regreso. De aquí que la omnipotencia infinitamente devuelta a su origen no es, no estaría más que en acto de ser *sin* el Sí dado, sin *communicatio sui*, puesto que le es devuelto. Ciertamente una distinción ficticia en un tiempo ficticio, pero que *significa realmente* el ser puro y simple, *disponible* para ser el ser del otro, para el ser dado a sí mismo como espíritu finito. Ser sin el Sí del espíritu infinito. Ser de la Expresión, sin lo Expresado, ser neutro aunque acto pleno de la omnipotencia, ser en quien el espíritu infinito no *se* ha confirmado, ser “en conservación” del Don cuando la Rendición es el acto en transformación. Ser donde lo infinito se da desde el momento en que la iniciativa del don es incesante en el seno de la rendición misma, diferencia de sí en la identidad a sí.

La única representación artificial del ser divino disponible para ser el ser del otro reside, a decir verdad, en una diferencia imposible, insensible, entre el ser disponible de este modo y el ser dado, en la creación. Ni una diferencia de tiempo, ni una diferencia formal, sentida, que no sería aquí ficticia. Pues es preciso repetirlo con el rigor del sentido del don, como don del ser: el don no es tal si es dado a sí mismo, es don de ser del espíritu libre, totalmente para sí, y por tanto totalmente para otro que el Creador. El rigor del concepto ontológico de don, el ser donado, que exige aquí pensar la creación en términos exclusivos de don del ser del espíritu, espíritu finito, deja sin duda en suspenso el problema del ser natural. Volveremos sobre ello. Pero ahora la identidad del don, del acto de dar, con la creación del ser espiritual, se traduce por la equivalencia dialéctica entre el “sí” creador de nuestro espíritu y el “no” al ser otro, otro que el creador, y nada de espíritu, materia virgen del alma, del sentido, sentido en su contrario, ser que sería inmediatamente borrado en la pura exterioridad por su nada espiritual. Y este “no” es la última manera de comprender la creación *ex nihilo* del hombre.

De este modo la creación es don del ser mismo de la Expresión intradivina de lo divino, ser disponible por la diferencia real entre Rendición al Principio y Confirmación de Sí, en el ritmo del Espíritu absolu-

to. Ésta es la única comprensión adecuada de lo que nos es dado para pensar en la expresión teológica: creación *en* el Verbo⁶⁹. Desde aquí se esclarece la significación de la *libertad* creadora:

Pulverizar las imágenes antropomórficas de la indecisión previa, de la ociosidad de un eterno pasado divino, de un antes de carencia creadora y por consiguiente de lo arbitrario de un “decreto”. ¿No nos devuelve simultáneamente a una fatalidad y a una inevitable creación inscrita necesariamente en la Vida del espíritu absoluto? Como principio de la respuesta permanece la equivalencia entre lo infinito del espíritu y su potencia ontológica, ontogénica, ilimitada: donde la Necesidad absoluta tiene su verdad en lo absolutamente libre que es el absoluto, libertad inaugural del ser de sí como ser del espíritu infinito. Libertad inmediatamente libre de sí misma y que, en consecuencia, es don de sí en su Expresión. Que la efusión espiritual sea *también* profusión de seres del espíritu, en el momento de una Rendición de Fruto única en su Origen, nos habla de la idéntica libertad absoluta, pero en el don de su ser al otro, *fuera* de sí mismo, *en* su identidad ontológica. Ninguna necesidad apremiante sobrevive entonces, al empleo —por así decir— del ser disponible al don del ser del espíritu otro, finito, que es inmediatamente suprimido, como disposición ontológica, por la Confirmación del ser engendrado. Que el ser sea sin embargo dejado ser⁷⁰, en y por el intervalo intemporal entre dejar y confirmar, no nos dice nada en absoluto sino la identidad entre la creación y la *Bondad* divina, entre la libertad creadora y la libertad del espíritu absoluto. Nada falta a Dios, de ningún modo el ser le está de más, de sobra, en su Vida. Y es la única “razón” por la cual el ser que él da es absoluta gratuidad del don. La libertad creadora es por tanto la verdad de nuestra contingencia *porque* la libertad inaugural del espíritu infinito es la verdad de la Necesidad.

No resulta de aquí *ninguna analogía* entre engendrar y crear. Donde es preciso decir Don de sí como absoluta Sustitución espiritual, es preciso decir don del ser otro, de algún modo sustancial a lo divino. Por ello el ser creado no es un análogo del Único, sino exactamente, su Imagen.

69. Cf. en especial el comienzo de la *Carta a los Efesios* de San PABLO.

70. Aquí se impondría la vuelta al uso del verbo *entlassen*, tomado de la Lógica de Hegel. Cf. A. CHAPELLE, op. cit. p. 132-133.

Imagen según los tres sentidos conjuntos del término: un ser, un ser otro, un ser en que se da su réplica, el parecido en libre figuración de la libertad. Y por la particularidad de su ser otro, el icono espiritual se da en ejemplares infinitos, en pluralidad infinita, totalmente no intercambiables. Pero otra es la imagen, Otro el Originario original. Lo otro espiritual finito es lo otro de lo Mismo infinito. Dios no se distribuye analógicamente y el ser-dado no guarda proporción con él. Dios crea.

De la sustitución ontológica, interna al infinito del espíritu divino, no podemos en nuestra existencia “descabalada” construir realmente una analogía. Del engendramiento infinito de la Expresión en Dios, no podemos ni siquiera realizar una imitación. Sino sólo presentar un vestigio equívoco con el Acto en que lo *infinito* se da. En efecto, la única sustitución en la que tenemos algún derecho de autor, es la sustitución *natural*, Sustitución de las generaciones, de lo mismo por lo mismo, del cuerpo por el cuerpo, de lo otro, en cada ocasión, en la identidad de la especie. Pero nunca el parecido del padre con el hijo es producto de la imagen espiritual. El ser espiritual del niño es ser donado, ser para sí por creación divina. Salvo delirio teomorfo donde el procreador se identifica, de modo fantástico, al creador, ni una vez puede el hombre engendrar a su imagen, menos aún operar una sustitución espiritual de sí en su otro. De ahí que el hombre engendre y dé lo que tiene, él no crea; por el contrario el infinito del espíritu crea y da lo que no es, él no se engendra. El generador puede claramente *querer* que su hijo se le parezca, en su existencia y en su ser. Pero no puede *nada* y la educación para la libertad del hijo y el sentido unívoco de la educación en su rigor racional, en su discípulo mismo es el que forja el hábito de ser responsable. Habría sin duda más de analogía, aunque sea lejana, con la creación en la obra de arte. Obra que transfigura el ser-otro, natural en belleza espiritual, pero cuando la imagen no se pertenece, no es el ser dado para sí. De aquí la belleza mítica de Pígmalión, “creador” de la estatua que se convierte en icono del espíritu al tiempo que manifiesta un alma y recibe, por su cuenta, la palabra.

Recibir la palabra. Tal es claramente el signo en que la creación es reconocida. Ningún hombre está al origen del lenguaje, del pensamiento que en él reside y que él manifiesta. Él es actor del mismo, captor y promotor. Lo sabíamos en el balance de la antropología. Es ahora la *on-*

tología del pensamiento, por su origen radical, la que se nos ofrece con la concepción del Espíritu creador. Ontología de la expresión, de la palabra y de la razón. Se comprueba que el pensamiento en ejercicio saca provecho, de algún modo, o más exactamente, goza, de una *reflexión* del ser sensible en la idea inteligible, reflexión de la que no tenemos la clave que volvería posible la reflexión noética, psicológica y tornaría real el saber inmediato del pensamiento. Además, no estamos libres del sentido que se impone en *necesidad* conceptual al tiempo en que lo *universal* de la forma lógica guarda y normatiza el sentido y debiéramos concluir que *el pensamiento nos es dado para que lo pensemos*. Lo gravamos de subjetividad, de perspectiva, sin duda de arbitrariedad y es sumergido ya en la particularidad geográfico-histórica de las lenguas. Sin embargo no es por eso menos dado para que lo pensemos. Lo que señala la unicidad de su ser originario y que es tanto más él mismo cuanto menos lo alteramos por nosotros mismos. Lo que significa también que se da, en la medida de su pureza o rigor conceptual, como anámnesis del ser que expresa. Palabra o discurso llevan en sí el poder de verdad desde su raíz, de donde proviene su savia de sentido y donde lo inteligible es idéntico a la inteligencia. En consecuencia el ser donado creado *en* el ser de la Expresión de Sí a Sí, recibe de él el don de tener parte, comunión, con la pura idealidad del espíritu absoluto que, en su Verbo, se piensa engendrándose, se refleja expresándose.

Pero esta potencia conferida a cada espíritu finito, desde el seno del ser divino en que está injertada, es una potencia a ejercer que añade a ella el ser natural del cuerpo que es mío sin ser mío. Vida del cuerpo que la aspiración de nuestro ser capta en energía espiritual y que ofrece sus poderes a nuestro querer. Vida de un cuerpo que el ser del espíritu habita para expresarse en él transfigurándolo, plegándole a sí por el hábito de ser, de estar en él, en la familiaridad del íntimo seno. Pero desde el cuerpo de cada cual es toda la vida natural en el ordenamiento flexible de sus especies y de la vida natural, toda la naturaleza, tierra y cielo, los que están al servicio del espíritu creado. Servicio y finalidad del mundo natural, a pesar de su hostilidad misma, de su barbarie y de su imperfección. Schopenhauer estaba equivocado. Abstracción hecha de toda lectura antropomórfica de la naturaleza, su hecho inmenso y amenazante no es sino el amenazante e incoercible rescate del sinsentido que pre-

supone su disponibilidad, su ofrenda al sentido y al espíritu. Lo que significa exactamente que la *creación del hombre es, mediatamente, creación del mundo*⁷¹.

El mundo natural es lo otro del espíritu que en él se manifiesta y en él vive. En su abstracción propia es exposición fenoménica que borra la ley de hierro del tiempo de las cosas. Ni la materia de las cosas ni la vida orgánica natural han de ser por sí mismas. Recordemos: por sí, no tiene ser sustancial, sino el ser espiritual, por su recogimiento, su reflexión ontológica, que dispone a la asunción de sí por sí mismo. Puramente fenoménico en su naturalidad el mundo no es, sin embargo, sin el ser del que aparece. Porque un juego de apariencias no es sino un sueño en el que nada aparece, ilusión que ninguna vigilia puede disipar y todo idealismo psicológico consiste en soñar un principio constitutivo ilusorio de la ilusión. Pero el punto decisivo es que no sobreviene ningún lenguaje, ningún acto de libertad, ninguna demanda del espíritu si el ser natural, al cual las operaciones espirituales convierten en idealismo y en animación del espíritu, es él mismo irreal. ¿Debería entonces concluirse que el ser de los fenómenos es transfenoménico, nouménico? ¿Cómo entender esto?

En el rigor de los términos sólo es creado, dado a sí mismo, el ser donado, el espíritu finito. Sólo e inmediatamente, sin relevos, ni poco a poco, sin intermediario ni moratoria. Pero si la creación da el ser-otro *en* su ser, le da el ser natural como *su* otro espiritual, que hace *su* mundo, necesariamente. Porque el espíritu finito no deviene, por sí mismo, su propia actualidad de sujeto, y de sujeto en toda operación espiritual, sin adjuntar, emplear, negar y transfigurar, el cuerpo natural de donde surge a la existencia, para estar en él oculto, pero todo él, en la vida que se inicia. Está así disponible al espíritu la vida natural a la cual es confiada. Tal es la exigencia del otro-natural para el ser espiritual. Al espíritu finito, le es necesaria la naturaleza privada de espíritu. Es decir, que del espíritu absoluto, de su acto de ser, en Expresión y don absoluto de sí, de donde el ser es dado a sí mismo, al ser del espíritu, le son ofertados su vida y su mundo natural, que son para sí y por sí. Creada para el es-

71. "Mediatamente" no quiere decir, con seguridad, indirectamente. Sino que el mundo, directamente, es creado para el ser espiritual.

píritu creado, la naturaleza privada de ser por sí espera su liberación que se inaugura en toda actividad natural humana. Por ello la naturaleza no es nunca expresiva de sí misma sino signo de lo divino en su belleza, donde transparece su Fuente ontológica, mientras sus espacios privados de alma no tienen verdad propia. Pero el signo es para el espíritu, lugar del Espíritu al espíritu, porque toda la inmensidad del mundo, la vida, la tierra, el cielo, no son nada en comparación con lo más pequeño, con lo más frágil, con lo más pobre entre los hombres. Naturaleza entregada al espíritu capaz de metamorfosearla por técnicas, potencia de hacer surgir en ella el sentido y la libertad del querer; pero naturaleza sin futuro espiritual *propio*⁷².

“El cielo y la tierra pasarán...” el espíritu creado sólo lleva la esperanza de tener parte en la eternidad.

3. Eterno

Nadie puede contentarse con quedar anulado en su ser, cuando se disuelva la vida volviendo a la materia del mundo, porque el hombre se sabe inasimilable a un producto natural. Por eso, claramente, la esperanza de existir “más allá” de la muerte es, que está inscrita a fuego contra la representación temporal, la espera del ser del espíritu restituida a su origen creador. Y el deseo de eternidad termina cuando olvidamos el don que somos: el acto de darnos el ser es acto de lo eterno que no puede representarse en los esquemas del tiempo, ni en el tiempo objetivo de las cosas y de la vida, ni en el tiempo histórico de la historia de los hombres.

La evocación *inmediata* del espíritu *eterno* es por tanto *negativa*. Eternidad irrelativa a la duración de la existencia como a lo efímero de “todo lo que llega” y cuyo devenir es el Cronos devorador, que difumina lo que viene a ser en el mundo. Es la eternidad “en ningún tiempo” desafío de su concepto a toda representación. Concepto cuyo sentido

72. Lo cual no implica ninguna reserva sobre la posibilidad de una resurrección de la carne. Al contrario, esa posibilidad está implicada en la diferencia de lo mío (cuerpo) y del yo. Cf. *Philosophie du corps*. Seuil, 1968, conclusión.

principal es el rigor intemperado del don del ser donado. El don no es su propio devenir, como la avaricia del poco a poco, del gota a gota: el don inmediato del ser que es el todo de sí mismo es dado *uno ictu* o no es. *Ex nihilo* expresa así la eternidad negativa del espíritu creador. Pero la inmediatez del crear, por estar fuera de la duración o continuidad, no es ya equivalente a la instantaneidad a la que una “intuición” que escapa a la forma del tiempo tendría acceso. Ni el instante disjunto, discontinuo, como presente límite que no está en absoluto presente. Ni el instante-relámpago de la intensidad pura de una emoción imprevisible. Lo uno porque no dice lo inasequible sino por ficción formal de una inmediatez sin acto ni ser; lo otro porque no expresa sino nostalgia de lo incomparable existencial que provoca la abstracción y el olvido de su duración concreta.

Pesada y punzante, ni siquiera, permanece la antinomia de nuestro comienzo absoluto y de nuestro comienzo relativo en la historia humana y natural. Incluso si la antinomia es aparente, confrontando en un mismo discurso contradictorio proposiciones extraídas de registros in comunicables, obligado es reconocer que la apariencia hace aparecer claramente más de una inadvertencia por confusión de géneros. Con lo dicho basta para descartar toda dificultad de sustituir a la creación en el tiempo por la creación *del* tiempo. Sin duda habría que decir que la creación es “cronotética”, comienzo sin principio, “adviento” eterno del tiempo. Pero es preciso distinguir y articular el tiempo natural y el tiempo histórico, historia de los hombres e historia de cada existencia personal. No se suprime un falso problema sino para avivar la problemática de conjunto: en la única cronología del mundo, he venido a la existencia en un momento de la historia de los hombres. La dificultad especulativa de pensar lo eterno creador permanece intacta e inmensa: la anámnesis de la eternidad del espíritu tiene esa problemática como su obstáculo ineludible.

La eternidad creadora del espíritu absoluto nos es así dada para ser pensada según la triple dimensión del tiempo de la creación. Él nos fuerza de principio a enunciarlo en su caracterización respectiva:

1) Para cada espíritu creado, el tiempo de su historia comienza con él mismo, sin intervalo de duración pensable entre el acto de dar y el donado. No ya que no pueda disponer, en algún recuerdo, de un momen-

to, o tiempo de procedencia, o momento inaugural de venida al ser que soy; tampoco me es ofrecido en retrospectión un tiempo natural de mi vida previa a la existencia de mi ser del espíritu, el absurdo de una referencia a la imposibilidad de lo otro. Pues si no hay sentido para alguna transición del Otro a mí mismo, el don, que es inmediatamente de todo mi ser, asunción difícil de lo que soy —en el curso de mi historia— es de golpe, desde el origen, disposición y apropiación de mi cuerpo vivo, que es mío sin ser mío. De lo más oculto a lo más manifiesto, no soy sin ser en potencia, confiado a la naturaleza desde mi vida inicial. Para mí y en la verdad reflexionada de mi tiempo existencial, el espíritu que soy no presupone la naturaleza: es dado a sí mismo originariamente. Es necesario decir aquí que cada cual es, para sí mismo, Adán antes de ser la vida de un cuerpo que vendría a habitar. El niño conocerá a los suyos antes que el saber objetivo de una generación natural que nunca le enseñará su ser sustancial espiritual.

2) Sin embargo, el tiempo histórico de mi existencia es también el aprendizaje de la alteridad, en la adversidad, del tiempo objetivo de la naturaleza donde mi vida está en devenir. Y toda familiaridad adquirida por mi cuerpo, disponible para todo acto espiritual, no puede vencer la defección, la alteración, el envejecimiento, el reverso de su crecimiento. Así los momentos de mi vida son relativizados por la continuidad del borrarse, el no-ser del futuro que está siempre prometido al no-ser del pasado, destino realizado perpetuamente en el inasible devenir. De suerte que mi historia no reside sino en su saber, que destroza al tiempo como lo prueban la memoria y la anticipación, capacitadas por mi espíritu para guardar cosas y sucesos en su ausencia misma. Es así como mi existencia está vinculada, entramada en su historia, por la irreversible cronología del tiempo objetivo de las cosas que señala su inconsistencia ontológica: si no hay ser subsistente sino espiritual, mi vida natural la afronto con la monótona y monócroma ley de la aniquilación del mundo sin alma. Entonces aprendo la repetición sustitutiva del engendramiento natural en la que soy producto y, aleatoriamente, productor. Y toda la combinatoria necesaria o azarosa, que dirán los genetistas, quedaría muda sobre la diferencia metafísica, simple constatación existencial, entre generador y procreador.

3) Así, la creación intemporal de mi ser, absoluto comienzo de mi his-

toria espiritual, se experimenta y se inscribe en el tiempo del mundo, y el tiempo del mundo temporal *fija* en esa lectura en sentido único las generaciones con la historia particular de los individuos en sus particularidades geográficas: es la historia universal de la humanidad, por la unicidad del tiempo de la tierra. Es *in illo tempore* cuando apareció en el mundo cada ser espiritual, como si, por imaginaria abstracción del don intemporal del ser, Dios esperase, en cada momento, la concepción natural procreadora para crear. Y ni las herencias culturales, ni los saberes de los historiadores podrán prohibir la dura ley del aniquilamiento continuo del mundo. No podrán más que contradecirlo. Toda tradición pasa al mismo tiempo que persevera en su relevo. La historia de los hombres no *subsiste*; no subsisten más que los seres que aparecen en ella. Pero es precisamente porque la historia humana, en el devenir de la vida del espacio donde, de generación en generación, la vida naciente anuncia la muerte, está constituida por la existencia espiritual medida por el tiempo del mundo que la desafía irreversiblemente, de modo que es absurdo vislumbrar su comienzo en y a partir de una “historia natural” que la precediera. Toda hipótesis de un devenir humano de la naturaleza, brusco o lento, es así privado de sentido, en los términos mismos de su falso problema, como el surgimiento imaginario del ser espiritual en un momento del desarrollo de su cuerpo objetivo. Lo que se llama “historia natural”, en los dos casos, es una construcción por abstracción de la historia humana que es absurdo querer encontrar, inicial o preparada. La verdad de un momento previo natural al Adán histórico no es sino la creación del mundo *ofrecida* al espíritu creado, mediatamente creado para su existencia histórica.

El don intemporal de mi ser, puesto que es don a cada cual del mismo mundo, es por tanto creación del tiempo del mundo que trama, como su otro ineluctable, la historia de los hombres en la que cada ser aparece. Si es preciso decir en rigor que la naturaleza, en su forma temporal, presupone ontológicamente el *espíritu*, es preciso igualmente añadir que la naturaleza de donde nace el cuerpo humano está antes de cada *vida*, relativizando el comienzo de cada aventura personal. Toda retrospectión o construcción imaginaria desde la cual pretendiese exponerse en el orden sucesivo de los fenómenos naturales un devenir o un advenir del espíritu, no haría sino olvidar su propio método abstractivo.

Esto no es decir que el tiempo de la naturaleza sea la simple proyec-

ción imaginaria de una prehistoria del hombre. La historia personal de cada espíritu no tiene un habitat en su cuerpo, que le oculta ante toda manifestación, más que si el cuerpo es generado por la naturaleza. Naturaleza que no permanece sino por sustitución genérica *efectiva*. Aunque la naturaleza que, para nuestro ser espiritual creado, es el *antes* de su vida, tiene su tiempo objetivo *inverso*, cada uno es procreado *después*, según el curso de las generaciones: un espíritu no es creado, dado a sí, sino en la sustitución de la vida por la vida, para que *apareciere*. Necesitamos por tanto distinguir dos sentidos de “aparecer” en su articulación misma. Cuando decimos “cuando el niño aparece”, hablamos de las primeras manifestaciones espirituales en su cuerpo y en el mundo. Pero este aparecer implica los fenómenos naturales, el devenir de su curso, del cual el ser transfenomenal, nouménico, ofrece la disposición a cada concepción, donde pone y depone a la muerte la vida carnal que acoge al espíritu a pesar de su propia historia. Por eso la creación de *otro* espíritu, dado a sí mismo, implica lo otro-natural de ese espíritu, que tiene su aparición sucesiva, aparición de una vida desde donde se manifiesta el ser creado inmediatamente, intemporalmente. En otros términos, si la “historia natural” es expresión antropomórfica del tiempo del mundo natural —como si remontásemos su curso— no debe sin embargo su cruzamiento con la historia de los hombres sino *por* y *para* la creación profusiva de cada una de ellas. Cada una de ellas supone la sustitución genérica para su vida carnal y esa sustitución natural trama desde su irreversible cronología —ley unitaria del aniquilamiento del devenir— la historia universal de los hombres. La creación de nuestro ser *en* vida ordena así la naturaleza por el espíritu en el orden sucesivo, sustitutivo, del tiempo de las cosas.

Desde aquí los falsos problemas se denuncian en serie. “El instante” creador simboliza lo intemporal del Don por el límite negativo de un tiempo formal, forma del tiempo sin su contenido natural, sin las cosas de las que es usura y aniquilación. En consecuencia, la creación no está “en” el tiempo del mundo, sino que es don del mundo temporal al ser donado que ella crea intemporalmente: el mundo comienza por y para cada ser espiritual en la real mediación de la irreversible historia de la humanidad, su indefinida cronología que simboliza adecuadamente la finitud del espíritu creado, en la profusión finita de la

Creación.

Resulta que la creación del espíritu finito es *de* lo eterno pero no eterna, si se entiende bien “*ab aeterno*” como el origen inmediato que es el Don y no como la correspondencia —privada de sentido— de una causa indefinida en el mundo natural “sin comienzo”. Esa última expresión negativa no podría sino designar la verdad de una no creación de la naturaleza *por ella misma*. Sólo, recordamos, es creado por sí mismo, creado a secas, el ser dado a sí mismo y que no supone *nada*, fuera del Creador. Por ello el acto creador no es ya continuado sino instantáneo, es eterno, intemporal. Lo que no quiere decir simultaneidad o contemporaneidad, lo uno designando el tiempo por el espacio, lo otro la co-presencia de espíritus en el tiempo histórico de la humanidad. Estas palabras no vuelven sino por la astucia del tiempo que incita a leer el espíritu en sus términos naturales. Cada espíritu es del mismo acto de don, cualquiera que sea su tiempo natural y, en consecuencia, su momento histórico. En definitiva, el destino espiritual de cada uno, que es comprendido en su sentido necesario de retorno, restitución al espíritu creador, no hay por qué imaginarlo “en espera” del retorno de todos los seres del espíritu a su Origen. Esto se haría por error de lectura, del acto creador, momento del tiempo natural en que se forja la ficción de un doble destino, sucesivo. Cada uno espera la salvación de todo en su propia salvación, y no a la inversa.

Hemos vislumbrado así propiamente lo eterno en su acepción negativa, irrelativa, intemporal. Negatividad que es la exclusión del Don creador del espíritu del devenir natural. Exclusión cuya verdad es la positividad donadora, efusiva del ser del espíritu, por la exclusión de toda necesidad del mundo, mundo cuyo ser previo no es presupuesto para ser creado. El espíritu eterno crea en algún momento y el ser de su acto absoluto es eternidad espiritual, excluyendo el tiempo de las cosas que no da por ellas mismas al ser. Claramente así, evocar lo eterno como sempiterna presencia “en todo tiempo” es absurdo, en la exacta medida en que “los momentos” son las múltiples cosas sustituidas. Ni la Cosa imborrable, perpetuamente idéntica en su indefinida duración ni la duración misma, hipostasiada como figura del Espectador inalterable. Imborrable, inalterable, son predicados negativos atribuidos al ser privado de espíritu y cuyo destino indiscernible de sí mismo es el de alterarse para

desaparecer: el fenómeno natural no tiene ser para sí, es lo contradictorio incompatible de lo eterno. Por ello, en rigor, no se puede decir “eternidad”, salvo convención expresa, como si la eternidad fuera algo *ævum* sustancial o la forma indeformable de lo idéntico. En efecto, es el espíritu absoluto el que es eterno, el que es Sujeto de su predicado propio y recíproco. Y lo eterno es informalizable, inseparable de su ser, absolutamente diferente de lo temporal, avistado como temporalidad, como idéntica e inexorable ley de los fenómenos naturales a los que condena a pasar sin llamar.

Por consiguiente es por confusión total por lo que somos inclinados a decir de la historia de cada espíritu, de las historias personales de cada espíritu, lo que es necesario decir del tiempo de las cosas. De lo eterno intemporal a lo eterno ahistórico la conclusión no es buena. De la ausencia en todo tiempo a la ausencia en toda historia humana, la consecuencia es nula, pura confusión de la naturaleza y del espíritu. Por tanto, es precisamente esta inconsecuencia la que forja nuestra representación común de lo eterno. Representación subyacente, en tenaz prejuicio, desde el cual nuestro juicio global sobre la existencia histórica está invenciblemente en función de un implícito ahistórico, según la exclusión recíproca de términos contradictorios. Y toda una tradición inmanente a nuestros pensamientos, reiterando la indiferencia de la Identidad, forma indeformable, reverso del perpetuo devenir histórico, que erige la disyunción parmenídea en principio trascendental de nuestros juicios, pronuncia la equivalencia de lo ahistórico y de lo eterno, prohibiendo toda concepción positiva del espíritu intemporal.

Las consecuencias son inmensas. Afectan en principio a las representaciones de la “vida eterna” en los creyentes, en los cristianos mismos que llevan sin embargo en su fe la afirmación de la venida de Dios a la historia, mientras guardan la preconcepción de un absoluto que excede de toda existencia histórica posible. Lo eterno permanece Inmóvil, ausente de nuestros avatares y no puede ser reogido sino por ablación de nuestra existencia, desdibujamiento de nuestros actos, relaciones, elecciones, actividades. En consecuencia, si lo eterno, única verdad imperecedera, figura el ser en su ley de invencible Realidad, todas nuestras empresas, todas nuestras pruebas, nuestras dichas y desdichas, resultarían vanas, nulas, sin porvenir posible. Hasta el punto que una conformación

de nuestras vidas con nuestra esperanza, según la conminación pascaliana, parece privada de sentido. Lo histórico no tiene su oportunidad en lo eterno, que no es su empeño y la lógica de la apuesta está rota por la disyunción entre lo ahistórico y nuestra existencia que la contradice, la contrahace, construyendo desesperadamente las premisas aparentes de un “más allá” que las ignora. Obrar, intentar cambiarse o transformar el curso del mundo, obrar por alguna causa, construir, progresar, promover, todo parece “perseguir viento”. Balance nulo de cada existencia que realiza un juego gratuito y fatigoso. Y el increyente lleva idénticamente en sus juicios la seguridad de la inanidad de los esfuerzos humanos, de la equivalencia del éxito y del fracaso, del amor y de la violencia, del bien y del mal. Sólo queda intentar secularizar la esperanza de lo eterno, construir mitologías de paraísos en la Historia, distanciándose de la muerte de toda existencia para reaparecer en utopías fantásticas.

Genial, solitaria, sin continuadores, la meditación de Schelling, consignada en los textos de los *Weltalter*, en versiones sucesivas de elaboraciones insatisfechas, ha intentado la revocación de lo eterno ahistórico y la concepción de una eternidad *metahistórica*. Convendría recordar sus líneas-fuerza antes de pretender abrir de nuevo la tarea necesaria⁷³.

La problemática, anunciándose desde la interrogación infatigable, conjuga los términos del absoluto comienzo, de la lógica de la Absoluta libertad y de la “plenitud de los tiempos”, ofrecida por el cristianismo a la filosofía especulativa, como exigencia del continuo crecimiento hacia delante de la teología trinitaria:

1) Lo eterno, que es inderivable, es su propio y absoluto comienzo. Irrelativo a todo lo previo, a todo pasado, a todo dato, es iniciativa inmediata, comienzo sin comienzo, idéntico con “lo que” comienza, exclusivo de toda abstracción formal. Pensar el absoluto comienzo, sin embargo, es pensar el fracaso de una fuerza negativa que lo prohíbe, y por tanto la victoriosa asunción del no-comienzo en el comienzo. La flecha no alza su vuelo sino impulsada por la fuerza que, por el arco doblado, le impide partir. La efusión espiritual absoluta supone la fuerza contractiva que niega su iniciativa pero descansa en ella.

2) Esa implicación de lo negativo en la positividad del acto del co-

73. Cf. Schelling o la búsqueda del secreto del ser, Seghers, 1970, p. 51-69.

mienzo eterno se confirma en la negatividad de la libertad —su completa in-dependencia— que da sentido, efectividad y verdad a la positividad del acto. Ahora bien el absoluto que es lo eterno es absoluta libertad. La completa libertad del absoluto comienzo se estructura por lo tanto, para nuestra concepción necesaria, según *tres* tiempos o instantes de sí misma. Como el “sí” no es libre sino por el “no” que niega, sobrepasa y lleva en sí mismo, es preciso distinguir lo negativo inicial, lo positivo de la iniciativa y la sumisión de lo primero a lo segundo para la realización efectiva.

3) En la lógica de su circumincisión, esos tres instantes necesarios, constitutivos del Absoluto del Acto, se comprenden como Pasado eterno, Presente eterno, Futuro eterno. Inmanente a la verdad de su Fruto, la fuerza contractiva paterna es su Pasado que el Espíritu une al Verbo en confirmación plena. Así es preciso concebirla como “plenitud de los tiempos”, como la identidad de la Vida trinitaria, de la lógica de la Libertad, y de tres éxtasis del tiempo histórico, co-presentes en lo eterno metahistórico. Lo eterno no tiene a lo histórico como su contradictorio, sino como su incompletitud, incompletitud recortada y aplazada en nuestra existencia, que no conoce sino iniciativas relativas, sin asunción de su pasado, cuya memoria intenta conservar, sin cumplimiento de su futuro que reactiva incesantemente el deseo insaciable.

La importancia decisiva de esa innovación especulativa puede medirse en la completa *inversión de perspectivas* que provoca. Lo eterno no es ya representable como la absoluta miseria de la historia desde la cual no significa ya la imperfección-límite de la identidad negativa, de donde nada sale puesto que nada sale de allí. Por el contrario, toda la historia del espíritu humano, en la diversidad de sus aventuras existenciales, es infinitamente menos historia, pobreza e impotencia, en relación a la plenitud transhistórica que es infinitamente Vida y Fuerza, Victoria sobre la Nada en el Acto eterno donde se equilibran y se espesan las “potencias” negativas y positivas de la Libertad. Victoria y eternidad —el hebreo, recuerda Schelling, las nombra con una sola palabra— son sinónimas, en el acto del Comienzo absoluto y sin fin de sí mismo.

Para la antropología espiritual, las consecuencias se extraen por el autor en toda regla. La historia de cada uno —la Historia de los hombres que es para sí sin concreta unidad— está abocada y prometida a la

“Historia eterna” de la que es recorrido en la tierra, en el desequilibrio de potencias del espíritu libre. Lejos de estar abocada al fracaso, cuando pase a la nada, nuestra existencia tendrá su verdad —por mediación de la redención— en la vida eterna. En definitiva no es nuestro tiempo histórico el que atestigua nuestra finitud puesto que, vuelto a lo divino, nuestro ser seguirá siendo finito y sin embargo conformado a lo eterno. Nuestra historia, el tiempo de nuestra vida personal, no es sino desvelamiento y extraposición provisoria del espíritu eterno.

Nos queda una dura dificultad, claramente comprendida por Schelling, cuya lúcida prohibición la evita. Reside en la lógica del comienzo afrontada por su Realidad, por la verdad de su Acto. En su triplicidad circuminsesiva, las “potencias” constitutivas del Comienzo no serían sino impotencias mutuas, interdevorándose por la igual y perpetua imposibilidad de existir: rueda indefinida de la temporalidad, huida perpetua del acto efectivo, donde se comprende la temporalidad ahistórica que es ley de lo efímero. De lo posible a lo real, de la temporalidad al tiempo histórico, de ésta a la eterna verdad de las tres Épocas, de las tres Personas divinas, se necesita la Decisión de hacer ser, en subordinación —o lógica abnegativa—, esas tres instancias de la Libertad. Decisión inasequible, inescrutable, *inmemorable*. La figura de la flecha supone la decisión eficaz del arquero para el lanzamiento efectivo. Desde aquí, la lógica del Comienzo está suspendida de hecho, la metahistoria a la ahistoria: la eternidad no concibe su positividad más que por lo inconcebible de su no-comienzo. Y toda la articulación laboriosa bascula hacia la confesión de su artificio, que alcanza la metafísica negativa de lo eterno, ausente de la historia.

Y por consiguiente, nos parece un punto de no-retorno lo adquirido por *Weltalter*: ¿En qué sentido podemos pensar lo eterno, que no está en relación con nuestra historia, la impotencia y la vida de la identidad abstracta, pero que es lo infinito viviente, una absoluta metahistoria? ¿Qué significa la “plenitud de los tiempos”?

A pesar de las precauciones y correcciones del discurso, Schelling, creemos, es conducido a un antropomorfismo de la libertad divina que le prohíbe transgredir la univocidad de la lógica del comienzo, tomada completamente en préstamo al espíritu finito. En efecto, al comienzo de la historia de cada ser espíritu, es su ser en libertad, dado a sí mismo. La

independencia es natural, indiscernible del ser donado, precisamente porque él es su propia iniciativa ontológica, su propia potencia ontogénica. Negatividad que señala por tanto la finitud del ser para sí en su original positividad. Por consiguiente, todo acto de libertad, elección, decisión, iniciativa, supone y expone el primer poder del *no*, para y en su efectividad: quien no puede decir no, no pronuncia un sí libre, quien no puede rechazar, no puede consentir o dar. Y toda nuestra existencia no es historia propia sino asumiendo en todos sus momentos espirituales la independencia natural, verdad del don-*dado* y, por tanto, libertad en el seno mismo de la pasividad ontológica que es el ser ofrecido a sí. Desde aquí, en efecto, todo acontecimiento de libertad hace llegar su acto positivo como fruto de una negación de la negación. No ocurre lo mismo para la infinita libertad en su acto eterno:

El don absoluto de sí en y para su acto puro es *efusión-principal*, en la infinita positividad de su potencia ontogénica. Es lo *positivo*, y también, *lo que es primero*, que es, no lo que comienza absolutamente, sino aquello por lo que el comienzo *es*. Sin duda, *lo que comienza* es indistinto del comienzo mismo, de aquí que ninguna cosa previa lo relativice, de aquí que ninguna anticipación de sí mismo discierna el contenido del acto. Sino precisamente, esa identidad de la forma-acto y del ser en acto, como absoluta iniciativa ontológica, no tiene sino un sólo y único sentido: el don infinito de sí, don de la infinita potencia en su Acto-don. O bien, si el don se da, *como tal*, da la infinita potencia que es, entonces, en su autoengendramiento; lo divino es Dios, eterna y positivamente. La eternidad que significa unívocamente la identidad de lo otro a sí, de sí en su don, sin defecto ni pérdida, ni fisura ni distancia de una detención ni alteración partitiva.

Se confirma otra vez, en la viveza especulativa de la ontología del espíritu, que el *don* oculta la inteligibilidad del *ser*. Cuando caen las representaciones recurrentes, cuando lo “sin comienzo” del comienzo regenera los conceptos negativos (*Un-Grund, Un-Zeit*) para vaciarlos en el abismo no pensable (*Ur-Grund, Ur-Zeit*), cuando la inicial “fuerza negativa”, que contradice la iniciativa, se comprueba totalmente antropomorfa y se refiere a lo “inmemorial” insondable, sólo nos fija a su luz pura el don, en su concepto positivo pleno, que no es un concepto sino *el* concepto onto-lógico. Eterno es el Espíritu absoluto en

lo que es su propio don, Principio sin principio, todo él en lo que funda, comienza, ordena, Presencia absoluta de sí a su “presente”, en su oferta infinita.

Es entonces, sólo entonces, cuando se convierten a su verdad, las tres épocas de lo eterno, según la plenitud metahistórica de los “tiempos”. Pero, es también en esta última concepción del espíritu absoluto como nuestra historia, la historia que es la existencia de cada ser donado, se comprueba como ausencia, espera, de la “Historia eterna”, que es su fuente donadora.

El “presente eterno”, Expresión perfecta de la infinita potencia, acto que lleva en sí la completa libertad que en él se da, es inmediatamente transfiguración de lo Dado en Acto de dar, Tabor eterno por esa inmediatez de presencia total en su Fruto de la savia donadora. Cuando no podemos dar a nuestros actos, hacer pasar nuestro ser al presente de nuestras iniciativas, cuando no estamos presentes a nosotros mismos y a los otros sino cara al mundo que pasa y se borra, el presente divino, ser de pura gracia, presenta en sí, infinitamente, la efusión donadora absoluta.

El “pasado eterno”, infinita potencia originaria, es paso inmediato de sí en el presente de su acto. No hay por tanto “pasado” sino como “paso” efusivo de la efusión, don dado por su don, don-nacido sin pasividad, y no como memorial de una negatividad sumisa. Cuando no tenemos nuestro pasado sino por la memoria de lo que no es ya presente, de lo que está ausente para el recuerdo, el “pasado eterno” está presente, por completo infinitamente en su Expresión. Pero ésta es Rendición al Principio del don que es, en cambio, divino, restitución, ofrenda retornada, deposición de sí en el Sí que la habita. Confesión de secundariedad en su prioridad dada. Allí donde no somos sino nostalgia del pasado, oculto deseo de encontrarnos en nuestro recuerdo, de devolvernos así a nosotros mismos, lo eterno presente se vuelve inmediatamente a su Fuente inmanente. Y sabemos, por el análisis del acto puro en unidad de su reflexión y de su expresión, que la Rendición no provoca ni distinción ni tiempo sucesivo. Ni sucesión ni abstracta simultaneidad, la forma del Acto-Verbo no es absoluta más que conformada a la abnegación reflexiva que presenta en el Origen lo presente del Don.

El “Futuro eterno” es confirmación de la Expresión, cumplimiento de

la Generosidad del engendramiento, afirmación conclusiva del ritmo del cambio espiritual. Lo eterno es persistencia del don de sí, que sobrecarga la efusión devuelta de su positividad donadora absoluta. Aunque se podría evocar una negación de la negación, pero sólo como confirmación de la afirmación originaria, en la identidad del acto en el que lo infinito se da absolutamente. Por tanto, si el futuro no es para nosotros sino anticipación en la ausencia del no-aún, presencia de lo que está ausente para la imaginación, el “futuro eterno” es cumplimiento pleno del Presente que confirma. Y por lo mismo si la memoria es obra de relatos, de lengua, de pensamiento, la anticipación proyectiva es obra noética: sólo el pensamiento presenta la existencia en su ausencia. Tal es en nosotros la huella del Verbo en la cual y por la cual son co-presentes las Tres épocas eternas. Las palabras del recuerdo, las palabras de la anticipación traducen en nuestra historia la Palabra divina, eternamente proferida. Pero, más que traducción, son préstamos y derivaciones, en la existencia espiritual, por liberalidad creadora.

Cuando la co-presencia contemporánea de lo eterno en el tiempo del mundo es rechazada por la eternidad negativa —ausencia de todo tiempo— y reenviada a su realidad completamente humana, la co-presencia eterna habla adecuadamente de la unidad del cambio divino que es lo Absoluto del espíritu. Eterna metahistoria, no recapituladora de la historia de los hombres en el curso del tiempo natural, pero asuntiva, por la esperanza, de la historia espiritual de cada ser espíritu. Bastaría en ella una salvación de Dios.

Capítulo tercero

El espíritu en Dios

1. El espíritu absoluto y la problemática trinitaria

La afirmación de Dios se expone como identidad necesaria, especulativamente probada, del absoluto, del ser y del espíritu. Pero aunque ésta sea deducida conceptualmente, por el pensamiento deslastrado de religiones históricas, esa identidad es, sin embargo, lo aportado por el pensamiento del cristianismo. Incluso en su escucha, en su suscitación, todo acto de fe en suspenso, toda representación religiosa extrañada, enuncia en proposiciones universales, la equivalencia de lo divino y de Dios, del ser y del Espíritu absoluto. Y el primer recorrido donde desde la contingencia de una expresión religiosa se desplegaba una necesidad conceptual, era la mediación de la prueba ontológica.

Sin embargo, los filósofos acaban por entender muy pronto la religión, satisfechos con su inspiración imprecisa y parcial, desde el momento en que se creen en disposición de afirmar un Dios personal. La teología trinitaria, donde esta afirmación es fijada, no afecta a su problemática: ellos la ocultan en el registro de las particularidades esotéricas, selladas para el pensamiento universal. Es verdad que los mismos creyentes han forjado la prohibición cuando han enarbolado la palabra “misterio”, como se grita “prohibido el paso”; pero la inteligencia de la fe contradice la “falsa humildad” del fideísmo perezoso.

Que Dios sea Espíritu sería propuesta filosófica. Que Dios sea tripersonal no sería sino una oscura aserción encerrada en una revelación religiosa que proclama la ininteligibilidad. Hasta el punto que los autores que han querido forzar la clausura del “misterio”, como Schelling o Hegel, aparecen como ejemplos de la confusión de los géneros filosóficos y teológicos. Imposible, sin embargo, leer en fragmentos dispersos lo dado por el cristianismo, deducir la idea de un Dios personal y abandonar la afirmación trinitaria: las dos son ofertas al concepto de una sola pieza, en la unidad indivisa de la fe. Hasta el punto que el Dios triper-

sonal es dado como verdad necesaria del Dios-Persona, no como un comentario aleatorio y yuxtapuesto, tardío y sustituible. A pensar esta indivisa unidad es a lo que nos llama el cristianismo según una primera alternativa: o el Dios trinitario o lo divino impersonal que, por no ser el espíritu, no tiene ser. ¿Qué quiere decir esto?

Identificar espíritu absoluto con “Persona” no parece una evidencia inmediata. En efecto, de una parte, esa identificación no parece tener más que una función negativa, excluye lo impersonal igualmente atribuible a la indeterminación y al ser natural. De otra parte, tomado de las relaciones intersubjetivas, el término “persona” es de aceptación antropológica y por tanto sospechosa de empleo antropomórfico. Examinemos paso a paso estas dos instancias que cierran el acceso a la problemática trinitaria cuyos términos son ininteligibles sin el concepto de “persona”.

Si el absoluto es espíritu, es sin duda porque no es ni divino indeterminado del que podríamos pronunciar la equivalencia con la nada, ni la cosa muerta ni el individuo efímero de una especie. Pero no es más que una manera de rechazar la asimilación a la naturaleza para guardar el rigor del concepto del absoluto sin ceder al abismo del vacío, de la indeterminación. Hay que hacer concluir, en unívoca necesidad, el absoluto en la absoluta libertad. En efecto, el absoluto, es preciso repetirlo incansablemente, no es absolutamente absoluto, puesto que no es absoluto, si no es absolutamente libre. Así, atribuida al absoluto necesariamente, la libertad divina dice, *positivamente*, lo personal, de aquí que sea concepto espiritual. El Espíritu es personal, ello indica su absoluta libertad en la positividad y la completa independencia de sí mismo. Y no distinguimos, con propiedad, libertad y espíritu, sino en la medida antropológica en que el ser del espíritu no se agota en sus actos de libertad. Absolutamente en la pureza de su concepto, espíritu no dice ya sino libertad absoluta, libertad viviente del ritmo de su infinitud en el absoluto saber de sí que implica la potencia ilimitada en acto de sí misma.

Sin embargo, si “persona” supone “libertad”, los dos términos no parecen equivalentes: el Espíritu absoluto sería personal, según una atribución aproximada, sin ser una Persona. En efecto, “persona” oculta dos significaciones propias del espíritu finito, en su empleo constante. En principio la oculta, inagotable en su expresión misma, según el origen

de la palabra latina máscara. Pero sobre todo, persona es un concepto de relación que encierra lo particular y, por tanto, lo múltiple. A lo definido de lo finito, le es necesario *una* persona; igualmente el particular sustancial de la libertad singular: *tal* persona. Lo insustituible de la persona está en el plural de las personas. Lo uno exclusivo es aquí *alguno*, entre otros. ¿Cómo decir, sin perder rigor, que Dios es *alg-Uno*? Desde aquí, atribuyendo la persona al Espíritu absoluto, le consideramos, al parecer, no en y por sí mismo, sino por relación a nosotros, según un vocablo tomado en préstamo al espíritu finito y según la referencia religiosa al Dios oculto en su revelación misma, en forma de uno entre nosotros. Pero igual que el pensamiento del espíritu creador concluye que es absolutamente sí mismo sin profusión creadora, sin dar lo que no es, del mismo modo el concepto de revelación dice que Dios se revela tal como es, independientemente de su revelación, aunque sea ésta imperfecta. ¿No sería justo concluir que “persona” no es atribuible a Dios sino según su doble relación contingente de creador y de revelación a la criatura, que en consecuencia “persona” no es un nombre divino necesario, a pesar del espíritu libre que implica?

Se nos hace evidente que “persona” sea un concepto puramente antropológico, equívocamente atribuido a Dios, al Espíritu absoluto. Sin embargo, es por un teomorfismo significativo, por lo que atribuimos el término al espíritu finito, como su concepto recíproco. Y si queremos hablar de analogía, es a condición de precisar que el Absoluto del espíritu es verdad del ser personal y que no nos es dado ser una persona sino en la exacta medida en que nos es dado ser espíritu, donde nuestro espíritu es ser donado. Esto es lo que es preciso justificar claramente:

Un ser no es una persona más que si es, en y por sí mismo, relación constitutiva de su ser. No sólo un ser privado de toda relación, encerrado, clauso, como una mónada incapaz del otro, condenada a su identidad exclusiva, no sería una persona: un ser para nada ni nadie no es propiamente personal. Tampoco un ser que no tuviera una relación más que aleatoria, incierta, contingente, no es sino un ser que trata de ser una persona, que trata de permanecer corriendo el riesgo de no ser o de no ser ya. El primer caso es exactamente la caricatura del absoluto, de lo divino extraño a sí mismo, privado de saber de sí, de reflexión espiritual como de infinita potencia de ser. El Uno de Plotino es así impersonal, pero al mis-

mo tiempo, y como su imitación humana, como cada uno de nosotros, en la medida en que se cierra al otro, tiende a realizar la indiferencia para experimentar la independencia irrelativa, al riesgo de convertirse en extraño para sí mismo, alienado. El segundo caso está inscrito en la lógica de nuestra existencia. Por no ser nuestro propio origen el otro no está en relación sustancial con el ser de nuestro espíritu. Pues, estando dados a nosotros mismos, no estamos en intercambio de ser, en relación recíproca ontológica con el autor de nuestro ser. Por ello el hombre es necesidad de su Otro, espera de Dios, y nuestras relaciones con los otros- semejantes, tan íntimas o comunitarias como puedan ser, tan indispensables o durables como sean, están gravadas por la contingencia de los encuentros, de las relaciones familiares o sociales, contingencia que atestigua a la soledad como más fuerte que la unión, la cerrazón más viva que la voluntad disponible, la distancia infranqueable de la proximidad más próxima. Por ello, también, el otro no se expresa sino guardando su secreto: la relación personal no se intenta sino entre máscaras.

Hay por tanto una completa equivocación al tratar de conciencia cerrada, de una existencia aislada, de un refugio inaccesible en sí mismo, a una existencia en forma de Dios, según la idea negativa del absoluto que no es sino la contradicción del ídolo. El absoluto, el Autor absoluto, es infinita libertad de espíritu que es absoluto don de sí para sí. Sólo el espíritu finito, puesto que es dado a sí mismo, puesto que su ser no es el acto de dar el ser, es libre de rechazar al riesgo de la animación de su vida. Y es el rechazo de sí el que constituye la imagen idolátrica del Extranjero inanimado, figura de nuestro espíritu alienado en su infernal soledad. Lo divino es Dios, lo absoluto es espíritu absoluto, no porque sea irrelativa divinidad muerta en su ser impersonal, petrificada eternamente, sin voz ni rostro, sino porque es, en y para sí mismo, el infinito cambio de ser, absoluta expresión de sí a sí mismo, don infinito de sí en sí, en el incesante ritmo espiritual de su Vida. La distancia en relación al otro marca la distancia en relación a sí mismo; es la proximidad la que nos restituye a nosotros mismos. Y Dios no es nuestro Otro sino por la infinita comunión consigo mismo que se ofrece, por la creación, en toda proximidad a nosotros mismos.

Tal es el dato ofrecido claramente a nuestro pensamiento en la problemática trinitaria: el Espíritu divino no es personal por relación a no-

sotros, según una relación en la cual su ser no estaría necesariamente en juego. Es Espíritu personal en sí mismo, relación en sí mismo, según una reciprocidad de relaciones ontológicas que él es, para y por sí mismo. Si a esto se añade la afirmación de que la reciprocidad donadora no divide, no es una ruptura de una unidad ni artificial reconstitución de aquella, que el Espíritu absoluto no se hace dos consigo, según una partición impensable que todo maniqueísmo erige en sistema, sino que es uno, y por ello, y para ello, tres. Entonces el juego aritmético que yuxtapone, divide y compone, manipula indefinidamente elementos disjuntos y distantes en el espacio representado, nombres impersonales privados de relaciones interiores, este juego indefinido, pesado, estúpido, delirante, está fuera de juego. Comprender es aquí comenzar a pensar por la relación personal, que no resulta de su contrario, que no es ni resultado ni construcción. Pero la dificultad de la problemática no puede ser disimulada por el olvido de su *doble instancia* que la filosofía especulativa debe, al contrario, recoger en su vida aporética. En primer lugar, la tesis trinitaria dice que Dios es personal en su unidad como en su triplicidad. Pero se lee en ella la otra aserción que interpela la ontología del espíritu: Dios es espíritu en su unidad y Espíritu como persona *en* Dios. Precisamos por partes estas dos instancias:

a) *Dios es personal en su unidad como en su triplicidad.*

La crítica principal de los teólogos orientales ortodoxos al pensamiento trinitario católico, a su exposición modélica en Tomás de Aquino, lleva, como se sabe, a ese punto capital⁷⁴. En su unidad, Dios no sería sino deidad impersonal, de donde procederían, por relación de origen, generatrices, las tres divinas personas. Así, evitando la dificultad especulativa, la doctrina tomista asimilaría la unidad divina al denominador común de una naturaleza, o esencia, impersonal. Los otros reproches a esa doctrina serían las inevitables consecuencias de ese error principal, como el Filioquismo y el subordinacionismo que derivan de él.

Si es verdad que la vulgarización de la tesis tomista presenta a menudo una aparente distorsión de la problemática trinitaria, el texto magistral de Tomás de Aquino está lejos de presentar tal simplificación.

74. Se encontrará una excelente exposición de esta polémica en *Le Paraclét*, de Serge BOULGAKOV, Paris, Aubier, 1955.

Examinemos más de cerca esta exposición en la *Suma*.

Es en principio el concepto de “persona” el que plantea aquí la cuestión. En la célebre definición adoptada por Boecio —*rationalis naturæ individua substantia*—. La tarea es en principio la de definir “sustancia”. Pero es doble en tal caso la acepción aristotélica: la οὐσία, o quiddidad, y la hipóstasis, o *suppositum*, que transcribe el sujeto proposicional, opuesto al accidente⁷⁵. En el primer sentido, sustancia corre el riesgo de repetir “naturaleza”, si es que ese término dice precisamente la esencia por su diferencia específica⁷⁶. En el segundo, sustancia hace el doble empleo con “individuo”, si el individuo es exactamente sustancia primera. A ese primer nivel categorial, está claro que lo expuesto sufre una dificultad ontológica general heredada de Aristóteles. Porque en ningún lugar queda demostrada la reciprocidad de la esencia y de la hipóstasis en la identidad de lo divino. Y es esta duplicidad original de sentido para “sustancia”, la que relajará completamente “naturaleza” y “persona”, acreditando la “naturaleza impersonal” de la *deitas*.

Sin embargo Santo Tomás corrige doblemente, para la doctrina trinitaria, esa ambigüedad aristotélica. Es en principio la expresión *rationalis naturæ* la que es definida en términos muy próximos a la de “sujeto” en el sentido moderno de la palabra. En efecto *Rationalis* designa el *dominium sui actus*⁷⁷ en los seres que obran por ellos mismos. Dueño del acto, el *compos sui* del sujeto no dice otra cosa. Libertad singular, dirán los modernos, he ahí quien doblega la “naturaleza racional” de la definición clasificatoria a la persona dueña de sí misma. Además, de “persona”, que designa lo que, de la naturaleza, es lo más perfecto⁷⁸, Santo Tomás se esfuerza por exaltar el sentido antropológico para hacerlo convenir con lo divino (*excellentiore modo*). Recoge entonces la definición, debida a Ricardo de San Víctor, de la persona divina *divinæ naturæ incommuniabilis existentia*. Lo incommunicable de la existencia dice así la naturaleza divina completamente de otra forma que por una esencia impersonal. Pero el debate mayor concierne al término *relación*.

Sin duda las relaciones de origen no son realmente distintas en Dios

75. *Sum. Theol.* 1^a Pars, Q. 29, art. 2, conclusión.

76. *Ibid.* Q. 29, art. 1, ad. 4.

77. *Sum. Theol.* 1^a Pars, Q. 29, art. 1, conclusión.

78. *Ibid.*, Q. 29, art. 3, ad. 4.

secundum absolutum, lo que se dice de la esencia, como de la unidad y de la simplicidad, pero *respectivum*, según una *oppositio relativa*⁷⁹. De este modo persiste el equívoco entre naturaleza (o esencia) y persona, al tiempo, sin embargo, que nuestro autor ofrece un principio de distinción real por oposición relativa. Reales, distintas, las relaciones son subsistentes, hipostáticas y no accidentales. Es entonces expuesta rigurosamente la identidad entre relación y persona individual. La paternidad es indistinta del Padre, como la filiación del Hijo, como la procesión del Espíritu. Aunque por la identidad propia en Dios, de la persona y de la *relatio ut subsistens*, todo impersonalismo concerniente a las personas es rechazado. Queda, sin embargo, la dificultad de la distinción persona-naturaleza. Distinción que Santo Tomás borra parcial pero eficazmente, siempre por el empleo resuelto del concepto de relación.

En referencia precisa a los teólogos que aquí han rozado la herejía, Tomás de Aquino distingue dos bandos opuestos⁸⁰. Unos dicen que *persona* significa *in recto* la esencia, o naturaleza, y las relaciones *in obliquo*. Otros, inversamente, sostienen que persona designa directa o adecuadamente las relaciones, e indirectamente a la naturaleza; la preferencia de nuestro autor es sin ambigüedad por el segundo de los bandos⁸¹. ¿Por qué? Nos explica ampliamente que la persona apunta al individuo distinto de los otros. Por el contrario, la esencia dice la definición común, no la sustancia individual exclusiva de otros de la misma naturaleza. Y sin duda, la naturaleza divina implica la *subsistentia*, en tanto que ese concepto dice lo que existe *per se*⁸². Pero, pisando a fondo, este argumento —que, además, invitaría a la prueba ontológica— nos haría olvidar la *unicidad* de Dios. Dios no es, en su unidad, relación con otro. El monoteísmo es aquí riguroso. Obligado es concluir, en consecuencia, que Dios, en su unidad de naturaleza, no es persona sino *in obliquo*, por la mediación de las relaciones subsistentes. Pero ¡que nadie se llame a equívoco! La relación en Dios, no siendo accidente, es la esencia divina misma⁸³. *Ergo deitas est Deus et subsistens in natura divina non est*

79. *Ibid.*, Q. 28, art. 3, conclusión.

80. *Sum. Theol.* 1ª Pars. Q. 29, art. 4. Conclusión.

81. *Ibid.* Q. 29, art. 2. Conclusión.

82. *Ibid.* Q. 29, art. 2. Conclusión.

83. *Ibid.* Q. 29, art. 4, Conclusión.

aliud quam natura divina.

Por tanto, Santo Tomás no ve entre los dos bandos sino el opuesto, no podrá elegir, sino reconciliar. Sólo los dos *en conjunto* dicen el pensamiento trinitario íntegro. Lo que significa la absoluta reciprocidad de las dos proposiciones: Dios es personal por la triplicidad de personas; Dios es tripersonal puesto que es una persona. Es preciso mantener, por esta reciprocidad, la dificultad en su altura especulativa; la posición tomada por Tomás corre el riesgo de suscitar la adhesión sorda a un tri-teísmo latente. Así de difícil es quedar a distancia de Arrio desde el momento en que se opone con éxito al modalismo de Sabelio⁸⁴.

Escurrar atentamente la argumetación tomista hace sin embargo que descubramos el motivo fundamental de su posición unilateral en relación con la uni-tripersonalidad divina. La radical afirmación monoteísta aviva la unicidad de Dios: su *singularidad exclusiva* aleja toda implicación de *singularidad* del ser divino considerado en su unidad. Desde aquí, Dios es universal porque es único y esta universalidad esencial, indistinta de su singularidad, es pensada como abstracción de toda particularidad, de toda *proprietates* expresamente reservada a las tres personas. Aparente es la vieja objeción de la cuarta persona por “propiedad intrínseca de la Unidad”. Porque lo que está en juego es que Dios, el Único, tenga *un rostro*, una *forma de ser* en su ser unitario y personal. Es, en definitiva, crucial para el teólogo que Dios se de en la completa sorpresa de su revelación como *Alguien*, indeducible de la esencia de lo divino. Pero precisamente, para que el “algo” no signifique un entre los otros, una parte de un conjunto politeísta, es preciso necesariamente que Dios sea universal en y para sí mismo, singular en y para sí mismo, por la concreción interna de la particularidad única de sí mismo. Lo que añade el cristianismo al monoteísmo es cómo la afirmación de la verdad tripersonal del Único es *Ipsum esse subsistens*. Lo que entendió muy lúcidamente Hegel, a pesar de la particularidad de su especulación trinitaria que debiéramos poner al día.

b) *Dios es espíritu en su unidad y Espíritu como persona en Dios.*
La misma proclamación del cristianismo afirma que Dios es espíritu y

84. *Sum Theol.* 1^a Pars. Q. 31, art. 2. Conclusión.

que el espíritu es una persona en Dios, “el Espíritu santo”. He aquí que se aviva la dificultad precedente sin superponerla, pero encorvando la problemática trinitaria hacia la ontología del espíritu. Si, en efecto, lo absoluto, en su completa libertad indivisa, es Espíritu absoluto, ¿cómo sería él mismo y su otro, otro que sí para ser sí mismo? Pero, además, si el Espíritu es persona *en* Dios, ¿cómo comprender la absoluta espiritualidad del absoluto en la unidad de sí mismo sin concebirla de manera impersonal? El Espíritu sería Sujeto como tercera persona pero atributo necesario de la unidad personal de Dios. Desde aquí, ¿en qué sentido sería no espiritual la Persona que es la absoluta unidad divina, Dios y espíritu, no siendo éstos términos convertibles? ¿Qué significaría además un atributo que no fuese convertible con el sujeto divino: un nombre prestado, una propiedad necesaria pero no sustancial? ¿No estamos en un absurdo? No es esto todo, porque las otras dos personas vienen a avivar dos veces más la misma problemática: ¿cómo es el Padre espíritu para ser divino, si no es Espíritu? E igual para el Hijo, aunque la identidad afirmada de la filiación y del Verbo, según la *processio secundum actionem intellectus* ofrece de la segunda persona una propiedad espiritual, la de la Expresión, la de la automanifestación en la cual la inteligencia en acto es su propia inteligibilidad absoluta. Pero el acto absoluto de generación, la paternidad constitutiva del Padre, sería, al menos en representación, ejemplo de espiritualidad, en su monarquía originaria.

Por ello, a distancia de discusiones apasionadas a propósito del *Filioque*, la tesis oriental marcaba, en su crítica un punto importante. Si en efecto, el origen procesual pertenece al Padre y al Hijo, según la común *spiratio*, o procesión de amor —comunidad de origen del Espíritu que, según Santo Tomás, rechaza la objeción de las cuatro Personas por cuatro relaciones (paternidad, filiación, espiración, procesión)— entonces parece claro que el Espíritu “tercera” Persona no juega ningún papel de origen por una especie de infecundidad constitutiva por la cual estaría solo, por así decir, condenado. ¿No es ésta una forma de subordinacionismo? Y ¿cómo, desde aquí, pensar la perijóresis, según la cual cada Persona repite el cambio ontológico trinitario? ¿Cuál es, en definitiva, el papel propio del Espíritu de Dios en la vida circumincensiva? El don del amor le es propio, sin duda, según nuestra opinión, en su mediación de

Paráclito. Pero ¿qué da él en Dios por su mediación singular? Es cierto que al levantarse estas cuestiones la crítica ortodoxa no tiene modo de suministrar una respuesta a su altura. Distinto de la sustitución a la común procesión del Espíritu, desde su procesión “del Padre por el Hijo” no desplaza la suposición evocada de la esterilidad del Espíritu; esta crítica conduce a rechazar la idea necesaria de relación de origen, y, en consecuencia, la del Don de ser, en beneficio de una tesis limitada a la automanifestación, a la “co-revelación”. Manifestación y don, revelación y origen ontológico deben ser pensadas en conjunto. Y es precisamente el concepto de Don de Sí el que se lo puede permitir, como será preciso mostrarlo.

Pues nosotros no hemos evocado estas aporías de los teólogos sino en la medida en que son indelebles de la problemática trinitaria que se ofrece al pensamiento especulativo en filosofía puramente racional. Y ya que Hegel, en filosofía, ha intentado resolverla sistemáticamente, es preciso comenzar por el exámen de su tesis.

2. Hegel y la absoluta negatividad del espíritu

Ningún filósofo en los tiempos modernos se ha consagrado como Hegel a pensar, enseñar y exponer sistemáticamente la trinidad divina. Hasta el punto de no tomar, al parecer, ninguna precaución para distinguir, sobre todo a este propósito, la especificidad teológica de la elaboración filosófica. Pero precisamente el contenido de la especulación trinitaria implica esa indistinción de tareas, de campos, de “objetos formales”. En efecto, Hegel recibe el dato del cristianismo como revelación que se piensa, en verdad, en un discurso que responde sistemáticamente a los interrogantes filosóficos. Esto quiere decir que la trinidad divina, lejos de ser una aleatoria especulación del cristianismo, habla del Espíritu absoluto como ontología y autología del ser. Aunque en todas sus proposiciones el sistema filosófico debe su sistematicidad a una tesis principal y última sobre el absoluto del espíritu enunciado en los términos del Dios trinitario. Tesis que expresa el acto espiritual, que da sentido al ser, como *absoluta negatividad original*, autogénesis del Dios personal.

¿Qué quiere decir esto?

Nada es más asombroso para quien escruta la historia reciente de las filosofías que la posición de Hegel desafiando todos nuestros hábitos de pensar, en términos de ruptura, el ser natural y el espíritu humano. Pero sobre todo ningún filósofo ha denunciado más lúcidamente la división del saber en conocimiento de la materia y ciencias formales, hasta el punto de describir la demostración de la equivalencia del naturalismo, o materialismo, y del formalismo. La Lógica es, para Hegel, lógica del ser en la única medida en que es lógica del espíritu que no puede comprenderse como espíritu finito sino como espíritu absoluto. Volveremos sobre este punto. Pero conviene anotar inmediatamente dos observaciones. Por un lado, para la inteligencia del autor es vano intentar la exégesis de los textos por fragmentos: ni por una hermenéutica ni por una formalización. Imposible, en consecuencia, decapitar el conjunto enciclopédico de lo expuesto sobre el espíritu absoluto, clave de bóveda y principio de inteligibilidad de cada momento discursivo. Pero, por otro lado, asignar a Hegel, bajo la influencia de Heidegger, a una onto-teología que expresa, en el ser de la metafísica, la identidad del ser y del ente, so capa de una reducción del ser al Saber del Saber, es tanto como ignorar los escritos que se engañan en lo tocante a la empresa sistemática. Este último punto es decisivo.

Pertenece claramente al diseño de Hegel exponer una ontología, a condición de concebir el ser como de y por el espíritu. Lo cual prohíbe comprender el absoluto —el Uno, lo divino— como lo otro de Dios, al modo plotiniano. El ser, de suyo, el ser que no es sino ser, no es *nada*, en su pura identidad que es indeterminación absoluta. Es pura miseria de sentido, de esencia. El Uno, más allá de la concreción de lo que es singularmente, no es sino abstracta e inmediata universalidad, la del ser que Dios no es, puesto que es pura ausencia. Es por tanto una sola cosa sostener un Dios personal, completamente distante del ser y reconocerlo negado y confirmado por el acto del Espíritu. A no ser que se concibiera esa confirmación como negación redoblada, retornada, que niega lo que niega el ser en su abstracción pura. Ahora bien, Dios no es el Uno más que si es el Único en la concreción de su particularidad personal devuelta, depuesta, renegada para identificarse con lo Universal del ser. Oposición de Uno y de lo Único, de lo universal y de lo particular, del

Padre y del Hijo monogénito. Pero, por lo mismo, oposición absoluta. Espíritu que la pone. Así se piensa una ontogénesis del Sujeto divino en la cual la triplicidad personal va a concebirse sistemáticamente. No acabamos de reconocer la instancia más que para situar la elaboración especulativa, extraña a tantas críticas. A decir verdad, la única crítica que da en el blanco, entre tanto engaño, es la que niega lo absoluto del espíritu, reduciendo la herencia hegeliana en jirones a una dialéctica naturalista. Feuerbach y Marx lo han visto con claridad: Hegel no es nada sin su ontología del espíritu absoluto que rechaza el ateísmo. Nada, sobre todo en absoluto racionalista, “produciendo” una teología vergonzante.

Por eso es la acusación de racionalismo la que se le hace habitualmente. Pero lo importante, precisamente, no es la ignorancia o el olvido. Cuando se repite la expresión de la *Introducción a la Filosofía del Derecho*: “Todo lo que es racional es real; todo lo que es real es racional” para recomenzar el proceso al racionalismo, se olvida que “real” no significa ya lo sensible o “el estado de cosas”, que “racional” no significa la abstracción del entendimiento. El autor ha elaborado, sin embargo, con toda precisión estas categorías. Bastaría recordar que ha repudiado, con tanta fuerza crítica como Kierkegaard, *La Filosofía de las Luces* y su racionalismo disolvente de la fe, aquel que precisamente se le imputa. Pero para nuestro propósito, lo esencial aquí es la estrecha e ineludible articulación del pensamiento y del espíritu, de lo *lógico* y de lo *espiritual* que pronuncia y promueve la filosofía de Hegel. La lógica, el sentido determinado que dice, es, como el ser, por y para el Espíritu absoluto. Ella debe expresar precisamente el ser sin disolverlo o hacerlo quedar distante como palabras inocentes de cosas. He ahí cómo nos conduce a la ontogénesis del absoluto y, en consecuencia, a la especulación trinitaria que en ella se concibe.

Si el ser, como pura identidad del Uno, es determinado en su expresión, es negado en ella por ella misma. Toda expresión es manifestación particular, determinada, incluso cuando es la Única, el Verbo monogénito. No es que la determinación expresada sea aleatoria, sustituible, como una palabra humana por otra. Sin embargo la Palabra que dice todo el ser lo fija a su determinación: no es particular, puesto que no es sino una parte, ya que ella atestigua una partición, división, alteridad que niega lo mismo. Y es por lo que se opone en el momento en que es

puesta como su Voz, su Verbo. Pero la misma oposición al ser indeterminado se borra por restitución, retorno reflexivo, “contragolpe” espiritual: la misma potencia que niega la identidad indeterminada del Uno, en oposición a la particularidad, reniega de la alteridad de aquélla, la empuja hacia el ser universal, según una negación de la negación que aniquila la ruptura, hace de la particularidad del verbo la del Uno universal. De suerte que lo divino es Dios por y en el Espíritu que es su verdad y su vida plena.

Un primer punto se precisa: Dios, puesto que está autoconstituido por negatividad espiritual, es un Dios *personal en su unidad*. Por ese *doble juego* de la potencia de lo negativo, el ser es desprendido de su identidad abstracta, en tanto que la determinación es su propia expresión que, puede decirse, llena su vacío original y, puesto que el Verbo lo profiere desde el momento en que el acto singular del espíritu vincula la expresión al ser universal divino, negando la exterioridad de una alteridad partitiva. El Verbo estaría fuera de lo divino, como su otro, como lo extremo del Mal, como naturaleza divina caída en forma de mundo finito, material, si la reflexión espiritual no recondujera lo particular a lo universal, la expresión a lo expresado, para que lo Único sea y permanezca el Uno, lo divino idéntico, lo universal en y por sí mismo. Ahora bien, esto es así, según Hegel, y sólo así es como puede ser concebida la persona divina⁸⁵, como “libertad en su ser para-sí infinito... teniendo así la determinación de la identidad consigo, la universalidad”. Lo infinito, negación de toda limitación, de la particularidad misma de la naturaleza de Dios que la Expresión revela, es indiscernible de la libertad absoluta que es liberación de la indeterminación del Uno y conversión de la determinación a la identidad pura de lo universal originario: autodeterminación absoluta por la negatividad omnipotente que es el Espíritu en su acto. La persona es concreta singularidad espiritual en la unidad consigo: es divina porque su manera de ser determinada es autoconstitutiva en la omnipotencia de lo negativo que libera de la miseria primordial, de la identidad abstracta y religada, convertida al ser su-

85. Nos referimos, para la exposición precisa y sistemática de la tesis trinitaria de Hegel a nuestro libro *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel* (Paris, Seuil, 1964). Se trata aquí de poner al día, en relación a nuestro problema, el estatuto preciso del Espíritu divino según este autor.

puesto de la naturaleza de Dios a la identidad concreta y universal.

Así se da una respuesta a la primera interrogación de la problemática trinitaria. Dios es personal en su unidad, no para nosotros sino en sí mismo, por el juego que gana del Uno-universal y de lo Único-singular, doble juego que pone y depone la naturaleza particular: Dios es a la vez el Uno y Alguno. Pero está claro que esta tesis está completamente orientada por el principio de la omnipotencia de lo negativo espiritual y justo por ello, por una positiva sobreabundancia de la efusión paterna. No sólo el espíritu es aquí el acto constitutivo de la vida y del ser de Dios, lejos de aparecer como “producto” procesual, sino que, sobre todo en la negatividad infinita que niega, absuelve la abstracción del Uno y, por un mismo acto, niega esa negación, así es comprendido como un movimiento de *abnegación*, de silenciosa discreción en la operación omnipotente de la autogénesis del Dios personal. He aquí lo que da a la ontología espiritual de Hegel toda su originalidad, pero también, por la particularidad decidida de su pensamiento, toda su fragilidad. Sin embargo se debe a esta abnegada negatividad el que se exponga la triplicidad de las personas, equivalente a la unidad, como se concebía la diferencia en Dios del Espíritu Santo, como “tercera” persona.

La persona es renuncia extrema de sí y por lo tanto desdibujamiento para y ante su otro. Tal es, según Hegel, el fundamento de la *relación* interpersonal, intra-divina. La identidad de lo Uno y de lo Triple es ahora expuesta en el nivel lógico del concepto y sistemáticamente ordenada según la teoría de la triple unidad silogística. Pero el eje doctrinal, principio y pilar del conjunto, sigue siendo el de la *Reflexión*, que expone Hegel en la lógica de la Esencia⁸⁶. El crisol del ser es y continúa siendo el acto infinito de la absoluta negatividad en su representación circular. Circularidad, circuito infinito de la negatividad redoblada que se comprende como “círculo del círculo”, donde cada uno de los tres polos — universal, particular, singular— pueden ser punto de llegada y de partida para sí mismo. Lo que no tiene sentido preciso sino por la triple mediación que cada “momento” realiza en beneficio de los otros dos.

86. Cf. *Op. cit.*, p. 87-90. Anti-plotiniana, la tesis hegeliana es, sin embargo, retomada sistemáticamente de la *epistrotó*, del acto espiritual de conversión, tema recibido de Proclo y traducido por el término de *Reflexión*.

Obra maestra del pensamiento especulativo, el edificio silogístico ofrece la triple constitución del Padre, del Hijo y del Espíritu en la única autoconstitución de lo divino como Dios personal⁸⁷.

Única es la autogénesis en la cual la diferencia hipostática del Espíritu es confirmada en el seno del acto divino en su unidad espiritual. Aquí se sitúa la respuesta hegeliana al otro interrogante más importante: ¿cómo puede Dios ser espíritu en su unidad y Espíritu en su diferencia, Tercera Persona? Tratamos de captarlo adecuadamente para hacer brotar la singular doctrina del espíritu que obra aquí. El tercer silogismo, unidad de los otros dos, habla de la partición del universal divino en Espíritu y Naturaleza, Espíritu e Hijo en términos teológicos. Recordemos el dispositivo⁸⁸:

ESPÍRITU — PADRE — HIJO
(singularidad) (universalidad) (particularidad)

Guardemos memoria de dos precisiones capitales. De un lado, el silogismo tercero, en forma disyuntiva, tiene por primera premisa el primer silogismo (donde el Hijo-Naturaleza es término medio) y por segundo el segundo silogismo (donde el Espíritu es término medio). Es por tanto la unidad originaria de lo Uno-trinitario según la forma desplegada⁸⁹.

ESPÍRITU (HIJO) — PADRE — (ESPÍRITU) — HIJO

Pero, de otro lado, el Padre es medio y matriz de esa tercera mediación, implicando la circumcesión de las otras dos y “constitutivo” del Espíritu Santo, personal. Ahora bien, el ser universal del Padre en esa función mediadora y procesual, es irreductible a la Idea lógica y designada expresamente como “razón que se sabe” (*sich wissende Vernunft*). Reflexión, saber de Sí, sellan lo espiritual, lo personal, convirtiendo la Idea lógica en *Idea-Espíritu*, “Idea eterna que goza de ella misma eter-

87. *Op. cit.*, p. 94-110. Sobre el aspecto técnico de la teoría hegeliana del silogismo *ibid.*, p. 17 y ss.

88. *Ibid.*, p. 110.

89. Cf. *Op. cit.*, p. 109.

namente”. Aunque ese tercer silogismo no expone la constitución del Espíritu separado, Espíritu de Dios en Dios, más que poniéndose al *principio* como el Espíritu absoluto de Dios, en su unidad absoluta. Tal es la respuesta: el Espíritu Santo resulta o “procede”, en el acto mismo por el cual *comienza*, puesto que su obra partitiva y reflexiva es de división y de reparación conversiva, de negación y de negación de la negación, la diferencia del ser universal y de la naturaleza determinada del Único engendrado. Por eso el Espíritu se retira, se repliega, se diferencia en su discreción absoluta, se repliega en su singularidad exclusiva, pero por ello mismo, está en disposición de ser reconciliado, en la Universalidad paterna con la Expresión única del Verbo.

De este modo Dios es el Espíritu absoluto, unitariamente, y el espíritu divino, singularmente, en su absoluta diferencia personal. Se debe concluir en el balance de este pensamiento especulativo trinitario el hecho de que, armado de un aparato lógico sin defecto, responde a todas las instancias de la problemática, no sólo el espíritu que procede es infecundo, sino que opera soberanamente para convertir la Naturaleza de Dios a la Universalidad del Uno (segundo silogismo del Hijo — Espíritu — Padre), *puesto que*, en el *Origen absoluto*, es posición, por división, negación partitiva del Uno universal, de la naturaleza determinada de lo Único. Dios es Dios porque es Espíritu, unitariamente y al principio, singularmente y en la diferencia propia, por la omnipotencia de su negatividad. Pero desde aquí aparece claramente que la fuerza de la tesis hegeliana tiende a su parcialidad irrecusable, a su doctrina fundamental del *ser del espíritu* como infinita y absoluta negatividad.

Aquí reside el verdadero secreto del “sistema”, que le da su crucial singularidad especulativa. Hegel piensa la autogénesis de Dios de modo unitario según ese principio exclusivo de la absoluta negatividad espiritual que exige la representación de una inicial o inmediata miseria, indeterminación, abstracción del ser universal⁹⁰, Negatividad que parte, divide lo divino y la naturaleza de Dios. Negatividad que, en consecuencia, opera como una *infinita frustración* para el descuartizamiento de lo universal impersonal y de lo particular determinado. Negatividad

90. Hegel está aquí en la huella de la especulación de Schelling donde la negatividad está en el origen absoluto, en el acto eterno de la libertad (cf. el capítulo precedente).

que vincula, convierte, niega la partición, cumple la exigencia del ser como universalidad concreta. Negatividad que, por lo mismo, se hace abnegación, en el retiro, en el silencio, en eterna *kénosis* en el momento mismo de su divinización por la obra del Dios universal, plenamente realizada así. Es necesario decir, con los mismos términos que Hegel, que el Dios universal, designado como Idea unitaria, en su absoluta concreción, el Dios Padre, *resulta* del Dios Espíritu, según la *posición* (*Setzung der Idee*) que es el tributo de la partición, de la negación espiritual. Y lo universal (el Padre) no es personal sino por mediación de su Expresión (primer silogismo: Padre — Hijo — Espíritu)⁹¹. Lo positivo de la “posición” no es por tanto la generosidad sobreabundante del Padre, ni la generación efusiva del Hijo, es un *efecto*, un reverso del “Juicio” (*Teilung*) de la Idea, de la negación partitiva del Acto espiritual.

División y conciliación, abnegación y Reflexión que restituye lo Único al Uno, niega la negación que pone lo que separa; la vida trinitaria del espíritu es una dramática auto-constitución, un *eterno Calvario* de donde surge un eterno Tabor del Hijo divinizado, en la autogénesis intemporal del Dios personal. Todo de todo, el ser-cabe-sí, que goza plenamente de sí, es vida del Espíritu que se cura de su herida, de su fractura constitutiva, en su forma personal y tripersonal de ser lo divino. Hegel nos sitúa así ante *la alternativa mayor de la ontología del espíritu*:

— O bien el espíritu, en el absoluto de sí mismo, es infinita potencia de ser, en acto puro de sí mismo; Acto de efusión, de positivo engendramiento, de don de lo que es, de sobreabundante confirmación del don originario de sí. Espíritu creador, da lo que no es, dando el ser al espíritu finito.

— O bien el espíritu, en lo absoluto de sí mismo, es negatividad absoluta que hace ser a lo Único por autogénesis del Sí. La infinidad del Espíritu es el cerco de lo negativo que concluye de Sí para Sí en el encuentro de la originaria miseria ontológica de lo divino, del Uno universal. Espíritu universal por división, escisión entre naturaleza y espí-

91. Se subraya aquí el contrasentido de toda referencia de Hegel a la Gnosis, en la exácta medida en que no debería haber distancia, desnivel o abismo entre Dios-Padre, inaccesible, y las Personas que proceden de él. Hegel ha expuesto ampliamente su rechazo al gnosticismo. Cf. *op. cit.*, p. 84-85.

ritu finito, sin que el mundo creado disponga de un poder reconciliador.

Hemos sostenido la primera de las tesis, la única que nos parece adecuada a la necesidad del concepto de espíritu. Hegel sostiene sistemáticamente la segunda y acabamos de reconocer cómo responde, a su manera, a las cuestiones decisivas de la problemática trinitaria. La opción está tomada, con brillantez e indeneable potencia especulativa. Pero cierta parcialidad, constitutiva del sistema y que, como veremos, contiene una verdad incontestable, implica consecuencias en serie que el autor mismo ha extraído con el más esmerado rigor. Consecuencias teológicas y antropológicas, éticas y políticas, de las cuales es preciso recordar ahora lo esencial, lo necesario a nuestro propósito. Aparece así que la ontología del espíritu, que últimamente no se experimenta sino en el pensamiento trinitario, no obtiene su sistemática completa más que por el desenvolvimiento de las consecuencias implícitas en ese pensamiento.

Si el espíritu es infinita negatividad, no tiene más potencia operativa que en lo absoluto de sí mismo. En efecto, el espíritu finito, a falta de concluir ontogenéticamente de sí por sí, a falta de la potencia de negar la negación, no puede, en el momento en que intenta su reflexión y su abnegación unitiva, ser eficazmente reconciliador. Toda tentativa de relación del espíritu por el espíritu no puede por tanto ser mediante don recíproco sino por mutua abnegación que deja, verdaderamente, a cada uno al extremo del otro. Toda unidad del hombre con la naturaleza encalla de modo parecido, falta disponer de la potencia conciliadora única capaz de negar la exclusión recíproca partitiva. Resulta que la lógica del espíritu es absoluta, *del Espíritu absoluto, o no es*. Por ello Hegel no construye en ningún sitio una lógica de la existencia humana. Aplica, transcribe, al mundo finito, la lógica absoluta de la que este mundo es incapaz. Ninguna analogía, ninguna diferencia que reservaría una similitud entre Dios y el hombre. Es así, unívocamente el modo en que la Única negatividad, en la estructura necesaria de su acto, es comprendida y concebida, como exclusiva ley espiritual. Pero, como se sabe, una ontología unívoca se aplica equívocamente al Mismo y a su otro, a lo divino y a lo humano. Por ello la lógica del rechazo pleno, en la vida divina, se confirma como inexorable destino de fracaso, la historia de cada uno, como la Historia de todos.

No hay salvación para el hombre de la que él mismo sea actor. Ni si-

quiera por el don de salvación de Dios. Consecuencia capital, donde se discierne una vuelta al luteranismo, del que Hegel ha querido ser considerado el pensador, incluso cuando sigue siendo crítico intratable de los teólogos liberales y de la frágil eclesiología del protestantismo⁹². Sólo Dios salva, en su Viernes santo que realiza para nosotros su propia y eterna Abnegación espiritual. Y el mundo natural, en la dispersión espacial, en el diluirse temporal, no podría significar el Espíritu eficazmente, sacramentalmente⁹³.

Sin embargo la reactivación desesperada de la libertad humana, a pesar de su ser espiritual, tiene su más seguro testimonio en la dura formación que cada individuo intenta en sí mismo, desde el nacimiento a la edad adulta. El genial tratado de psicología que es el texto del *espíritu subjetivo*, en el sistema enciclopédico, expone esta ilusoria progresión, donde el fracaso salda todo logro del ser libre. En cada etapa o “nivel” de su autocultura, sensación, costumbre, memoria, lenguaje, pensamiento, ciertamente el espíritu humano obra por su negatividad para asumir, convertir, universalizar su vida natural. Por ello, ganaría su ser, a falta de tener consistencia sustancial, por su don original. Pero en cada ocasión la reactivación de la ávida conquista marca el impulso ontológico, en dirección opuesta a los logros espirituales. Incluso la palabra, donde el acto espiritual, borrando la naturaleza empírica de las palabras, es lo más manifiesto, lo más eficaz, sigue estando lastrada de contingencia, de la particularidad de las lenguas: la división entre espíritu y naturaleza permanece así insuperada, dejando patente la imperfección de nuestro pensamiento libre. La reflexión espiritual siempre está *retrasada* y nunca concluye su círculo. Ella llega, por tanto, cuando parece conquistada la autonomía absoluta del pensamiento y del querer: suficiencia y gloria del *freier Geist*. Pero la verdad del espíritu libre es su completa vacuidad, su vacío ontológico: la libertad no tiene ser, lo cual sigue siendo su finalidad inaccesible. Vacía, agotada, imperfecta, en busca de sí misma, es sin ser propio, no experimenta nunca su ser dado a sí misma.

Como rigurosa consecuencia, el hombre no debería experimentar

92. Cf. *op. cit.*, p. 147-159.

93. Cf. *Enzyklopädie*, 552.

obligación moral, no siendo un ser espiritual en deuda de sí. Abstraída del mundo efectivo, sin parte en lo universal, la conciencia singular, cerrada en su noche íntima, no tiene nada que dar, su deber-ser no es nunca un ser como deber. Nada de ética concebida para la persona como tal. Por ello no está obligada a las normas asociativas y comunitarias más que en la objetividad racional del Estado político. Pero finalmente, en el Juicio universal del mundo, el Estado racional, extraño al espíritu libre, se resuelve en “la administración de cosas”. Lo absoluto del espíritu es la única permanencia prometida a nuestro espíritu. No podemos en absoluto sino esperar y pensarlo en los filósofos.

3. El ser que no es sino el espíritu

Toda la cuestión espiritual parece dada para ser comprendida y concebida, salvo el espíritu mismo, el espíritu que no es sino espíritu. Alegado, evocado, huye sobre todo de los discursos a los que al parecer no añade nada. Incluso entonces, cuando el pensamiento discursivo lo supone, y sabe esta suposición, experimenta esa referencia como lo inasible de sí mismo e inclina a su olvido.

Tal era la inicial constatación. Tal era, en consecuencia, el primer interrogante: ¿tiene el espíritu un ser concebible, teniendo en cuenta que las operaciones que le son atribuidas, parecen agotar toda concepción? La libertad, el pensamiento, el deseo, podemos reflexionarlos, exponerlos discursivamente, estatuir sobre su concepto. Sin embargo, ¿qué pasa con el espíritu mismo?

Tal es la última cuestión, cuando el espíritu está a punto de ser conocido en lo absoluto de sí mismo. Con propiedad es el último interrogante, cuando el Espíritu absoluto es el tema propio del pensamiento especulativo, remite por ello, de manera decisiva a la ontología del espíritu y tal vez a toda ontología posible: ¿qué es lo que no es, absolutamente, sino el Espíritu?

En el lugar en que el pensamiento no tiene otro apoyo sino sólo él mismo antes de poner a prueba la sugestión del dato religioso, entonces, en consecuencia, cuando el esfuerzo especulativo no difiere en la filo-

sofía y en la teología, parece que todo puede ser concebido sobre el Dios-Espíritu, salvo el Espíritu puramente Espíritu, el Espíritu como “tercera” persona. Conocemos los apuros de los predicadores: hablan abundantemente del Padre y del Hijo. Evocan el Espíritu, murmuran su nombre, recuerdan sus “misiones”, pero el propósito se malogra: es el gran Inoportuno, cuando no el gran Ausente. La problemática trinitaria reitera sin embargo implacablemente su momento decisivo: Dios no es espíritu más que si el Espíritu es, en sí, su propia diferencia, espíritu personal que no es más que espíritu, “Espíritu Santo”. Pero la incomodidad en las homilías es la huella de la aporía especulativa.

Faltaría por concebir el absoluto como el infinito del espíritu. Y la misma necesidad conduciría al creador, a lo eterno. Tres nombres divinos, triple lugar conceptual, donde se exponen como don de sí y restitución como íntimo cambio que otorga el ritmo a la vida del espíritu, al corazón de su ser. Que el espíritu absoluto no pueda ser la identidad del Uno, indeterminación absoluta, sino que se compruebe como absoluta presencia a sí, absoluto saber de sí por el acto soberano del don de sí, tal lo diría la lógica ontológica de lo infinito. De la misma manera, lo absoluto necesitado de lo infinito espiritual, potencia ilimitada por determinarse en acto puro de sí mismo, sería continuada en su verdad como absoluta Libertad, libre de sí misma en el don de sí y libre para sí misma por y en la rendición restitutiva del Otro para sí. En la *identidad* del acto de la potencia infinita, se equilibran, equivalen expresión y reflexión, en el seno del íntimo cambio, sin que el origen absoluto, la iniciativa paterna, soberana, en su radical positividad de engendramiento, sea comprometida. Ella es reflexivamente *reconocida* en la rendición filial en la que el espíritu se sabe.

Sin embargo, la Libertad generadora, que se da sin reserva en su Fruto, es así indistinta de la necesidad de una *identidad estéril*. Que la absoluta libertad *no pueda* no ser remitida a sí misma, que el don que ella es por ella misma *no pueda* serle restituido, he aquí cómo toda unión la cerca en una inexorable fatalidad y convierte su omnipotencia en impotencia original y eterna. El ser dado, el ser devuelto, dado sin ida y vuelta, sin reserva, ¿no es acaso el don para nada, la nada del don? Si la absoluta libertad no es sino en el don de sí misma, ¿no se aniquila ella inmediatamente según la nulidad de un balance imposible, desde el cual

la restitución tiende a abolir la positividad de sí misma? Y si el don no es tal, en el rigor de su sentido ontológico, ontogénico, más que si nada de sí es retomado, retenido, ¿no es nulo, nada en sí mismo, por el absoluto retorno reflexivo, de suerte que la presencia perfecta de sí para sí en el acto puro es idénticamente pura y simple *ausencia*? Y por tanto la necesidad del concepto es invencible: la libertad absoluta del espíritu no es su acto propio sin expresarse generativamente, ontogénicamente, sin ser el don de sí misma y, en consecuencia, por la misma lógica espiritual, sin que su omnipotencia robada le sea devuelta. Tal es lo infinito del espíritu.

La dificultad es tal que parece explicativa, últimamente, de toda representación procesual que pone al infinito a distancia del Origen — incluso, indemne ante un cambio o balance nulo— a lo Engendrado que de él deriva. Representación constitutiva de las especulaciones gnósticas y del subordinacionismo teológico. Pero esa es la irrisión de lo absoluto extraño a sí mismo, por ser incapaz de intimidad espiritual con lo engendrado en lo cual no se da absolutamente. Y lo insondable del Abismo o de la “trascendencia” inaccesible no oculta bajo las palabras sino al Dios celoso, al Padre avaro, al Usurero divino que da falsamente y que no se entrega sin reserva o que da todo bajo condición de plena e inmediata recuperación. De aquí que lo absoluto del espíritu no dice ya nada de la absoluta libertad, libre de sí misma, y el pensamiento es conducido a la llana indentidad de lo Inmutable sin vida. Identidad que se comprueba, despojada de imágenes idolátricas, como forma vacía, forma informe del Yo = Yo, indistinto del cero = ¡Cero!

De aquí la otra representación, la de la alternancia, que extiende en la indefinida sucesión imaginaria el ritmo espiritual de la efusión y de la contracción, de la expresión y de la reflexión, del don y de la restitución. Alternancia en sucesión que reserva siempre la positividad *por-venir*, la infinita potencia en el momento mismo de su negativa desposesión. Pero precisamente el acto espiritual infinito, llevado siempre, no es sino su propio *deseo*, el voto reiterado del espíritu en razón de sí mismo, de su ser realizado. Realización de auto-engendramiento que significa *lo eterno*, *pleroma* del Espíritu absoluto.

Por ello se desligan de estos dos géneros de representaciones que, cargantemente, la alteran y la arruinan; la concepción del Espíritu eter-

no implicaría un *tercer* momento en la efusión generadora. En la huella de la especulación de Schelling, para preservar la tesis de “la historia eterna”, revocando la nulidad ontológica de la identidad inanimada, pero para intentar sobrepasar sus dificultades propias, faltaría operar la reparación conceptual del “futuro eterno”⁹⁴. Entonces tendríamos las expresiones necesarias de *confirmación* espiritual, de realización por sobreabundancia de la efusión donadora. Pues ni el “pasado eterno”, paso donador de sí al Otro, ni el “presente eterno”, rendición al origen, en definitiva oferta de sí, podrían honrar al concepto de don, sentido unívoco del ser espiritual, en lo absoluto de sí mismo. Es a esta instancia necesaria a la que es preciso volver para intentar comprender el ser que no es más que espíritu, en su *diferencia ontológica* en el corazón del Espíritu absoluto.

El interrogante se concreta en estos términos: ¿cómo comprender en el cambio del don de sí y de la restitución absoluta a sí, que el don sea sin retorno, sin nada que retomar ni retener? ¿Cómo concebir juntas la necesaria rendición al origen y la positividad victoriosa del don, su absoluta efectividad ontogénica? La *necesidad* fuerza a una misma y única respuesta, en el momento en que es ella misma, desde ella misma, *transgredida por su verdad de absoluta* libertad: el *don* espiritual absoluto de sí no es tal, en su *afirmación* realizada, sino por *confirmación* de sí mismo. Confirmación que es *sobre-efusión* de la efusión originaria, *sobre-abundancia* de la positividad del don, *posición conclusiva* del engendramiento, de la Expresión de sí. A este precio infinito del don, don que no es infinito sino *redoblándose*, sobreañadiéndose a sí mismo, por decirlo de algún modo, el Espíritu da sin retorno incluso cuando se da y se recibe él mismo en la perfecta presencia a sí. A este precio infinito, sobre-precio inconmensurable, la positividad del Espíritu absoluto es eterna victoria sobre la Nada del rechazo de sí. Y estas palabras no son la aparición verbal de un *deus ex machina* sobreviniendo artificialmente al fracaso especulativo de una construcción defectuosa. Manifiestan positivamente la imperecedera afirmación del ser espiritual. Lo cual exi-

94. Cf. *infra*, p. 157. Pero la confirmación espiritual anticipa su necesidad desde lo expuesto especulativamente sobre la *creación* para expresar, precisamente, la posición realizada por la *generación*, en el resultado del cambio mutuo del don infinito (cf. p. 139 ss).

ge que logremos tres precisiones:

1) El Espíritu no es absolutamente él mismo sino por *reduplicación* confirmante de su don. El don de sí, acto puro de la infinita potencia, no alcanza su efectividad incontestable, su verdad inquebrantable sino siendo *más que sí mismo*, verificándose como acto absoluto del don, incluso cuando es dado sin reserva en la Expresión de sí. De otro modo, el don es su propio fracaso, la imperfección de una veleidad pura desde el momento en que es necesariamete restituida la omnipotencia de ofrecerse al Otro. Lo que en términos trinitarios significa que la iniciativa generadora paterna no es desbaratada por la ofrenda de sí que en definitiva es la rendición filial. Así la efusión originaria se redobra en confirmación, *re-posa*, regenera el Fruto de la generación⁹⁵. *No otra cosa* que el absoluto del espíritu es así dado, por la confirmación de la afirmación, en lo Engendrado. Nada sino *ser*, ser a pesar de su rendición: confirmando, el espíritu da el ser puro, *el ser que no es más que ser*. Confirmando, re-dando, re-posando, desbarata la abnegación filial que anularía la Ofrenda paterna de sí. Aunque la confirmación de la afirmación espiritual es verdad positiva de la negación de la negación, sistemáticamente expuesta por Hegel. La negación ontogénica no obtiene su potencia explicativa sino invirtiéndose en absoluta confirmación. Pues, por no ser nada en su resultado, la negación de la negación debe ser *otra* en su reduplicación, otra como victoriosa positividad del acto espiritual. “Sólo lo positivo es verdadero”: confesión hegeliana donde se lee la afirmación como el fin de su absoluto comienzo.

2) Puesto que da conclusivamente el ser al ser engendrado, el Espíritu, confirmando, da *sin retorno*. La restitución filial está supuesta en su acto, y por ello el Espíritu construye su propia diferencia de la iniciativa paterna que la confirma. Don de ser, sin retomar, aunque sin restitución, su acto no añade *nada más que el ser* que él es absolutamente. Su confirmación no aumenta por ninguna particularidad, ni le hace diferenciarse en nada de la Esencia expresiva, reflejada en el Verbo que se identifica con su Autor. No hace sino lo que el engendramiento no hace, no hace más que ser, no siendo don sino del ser del Verbo. Por ello es energía pura, silencio de su infinita *discreción*, no habiendo una palabra para

95. ¿Acaso no dice la Escritura sino que “el Espíritu reposa” sobre el Hijo?

añadir a la Palabra que él hace ser. Pero la infinita discreción de su omnipotencia sobreabundante es indistinta de su *abnegación*, constitutiva de su *diferencia*, de su recogimiento, en lo invisible de sí, en privación de la propia expresión. El Espíritu puro que da el ser, que desafia y sobrepasa la restitución, que devuelve sin que nada le sea devuelto, es absolutamente olvidadizo de sí, excepto de la propia gloria. El ser que no es más que espíritu, inaparente en su acto soberanamente eficaz, es *kénosis* espiritual por don sin retorno ni retención. Tal es la Fuerza ontogénica del Amor absoluto. Hegel sigue con rigor, se comprueba, la exigencia conceptual insistiendo sobre la abnegación del Espíritu. Pero la discreción abnegada se comprende como el efecto inmediato de la confirmación, en la explicitación completa de su *sentido*, sentido del ser en acto espiritual puro, no como el Calvario eterno de la negatividad partitiva y reflexiva.

3) Cuando la exigencia conceptual llama a la formulación de la confirmación, de la sobre-efusión espiritual, nos fuerza así a la deducción última que, desde ella misma, *transgrede* la necesidad deductiva en el momento de su exposición. Pues es *preciso* hablar aquí de toda la *gratuidad* y la exclusiva *singularidad* del acto de sobreabundancia que no es más que el espíritu en su diferencia propia. Tanto que lo expuesto desarrolla lo infinito del cambio, en la unidad de sus dos sentidos inversos, don absoluto de sí y restitución de lo engendrado, ésta es la necesidad que gobierna el discurso, incluso cuando se sabe, se experimenta, como lógica inmanente de la absoluta Libertad en radical iniciativa de sí misma. Pero la misma necesidad guarda silencio cuando tiene su conclusión fuera de la lógica y, por así decir, es trans-deductiva. Para la necesidad, la sobreabundancia es excesiva en tanto que ella es su propia confirmación. El ser que no es más que espíritu hace *ser* la lógica de la Libertad, le da su *Presencia* realizada, apareciendo como la total contingencia de la necesidad pura, en la sorpresa de la inteligencia maravillada. Sin duda, la absoluta gratuidad es revocación de todo lo arbitrario, puesto que presupone la necesidad de la cual ella pone conclusivamente — eterna conclusión del “futuro eterno” — la verdad actual, la sobreabundancia *presuponiendo la generosidad paterna que ella confirma*. Queda (sigue siendo verdad que es todo el espíritu el que no es más que espíritu) que la confirmación habla de la libertad en la *singularidad* de su acto,

totalmente puro, espíritu del espíritu y Espíritu en el espíritu.

Todo nos parece aún por decir del Espíritu, *sin* su diferencia propia. Exponer lo infinito del don absoluto de sí y su restitución reflexiva, nos *parece* decir lo esencial del todo. ¿Habría entonces, atraídos por la sugestión teológica de una tercera persona, que evocar al Agente oculto, aniquilado? ¿Qué decir de un absoluto Secreto? Sin embargo, el espíritu, que no es más que Espíritu, en su diferencia propia, no es la esencia divina que se expresa en el Verbo, sino que es su acto de ser el que, gratuitamente, le hace ser, le da el ser, construye la positividad de su Acontecimiento. De modo que toda palabra humana —lejana analogía— es más que ella misma desde el momento en que es su acontecimiento de expresión efectiva, lo que no añade nada a lo que dice y a quien se decidiera, se reflejara ante su acto, igual que la Palabra no es sin su aparición, sin el acto espiritual que la hace ser confirmándola. El Verbo no es sin la positividad del acontecer —eterno acontecer del acontecer del Hijo— del *proferido*. Expresión que se hace escuchar, desde su silenciosa Reflexión, por el acto gratuito que no se hace escuchar a sí mismo.

¿Quiere esto decir que el Espíritu, en su diferencia, no tiene esencia? Ninguna esencia de sí, en sí, propia; sin duda, porque nada de lo que hace ser y que es la Esencia divina, le es devuelta. O bien, podría decirse, que su esencia es la de hacer ser, por la energía pura de su acto singular; *su ser está por completo en su operación*. Y sin embargo, nos vemos forzados a añadir que es *memoria pura* de lo que no es y presupone confirmándolo. Lo que significa que es lo que él presupone, como presuposición que él pone, re-pone: la iniciativa paterna del don de sí y su inmanente reflexión⁹⁶. Memoria *pura*, como *presencia* para sí de lo que no es sí mismo, esencia tomada como préstamo para que el ser sea confirmado. Lo que no es lo oculta para beneficio del Verbo proferido; nada para su propio haber. No se tiene en cuenta a sí mismo. Pero a salvo de reflexión en sí, a sí, de lo que da, es la reflexión absoluta del Otro

96. Repetimos a Bergson: “Conciencia significa memoria”, el sí del saber de sí que es presupuesto. La conciencia de sí del Espíritu, “tercera” persona, es por memoria de Sí, lo que no es para hacer que sea.

en su Principio, llevando la ofrenda restituida de lo Engendrado a la manifestación confirmada, siendo *pura Luz de su Sentido*.

Así se comprende la doble procesión del Espíritu como bi-espiraación, “con-espiraación” podría decirse. El Espíritu es por el don original que no tiene absoluta positividad, desde el momento en que su Fruto le es remitido, sino sobredonándose, por doble resorte, más que cuidando, por así decir, con su Astucia de amor puro, el espíritu donador a quien nada es devuelto, a quien no queda nada que devolver. Todo Dios es dado, todo don es devuelto, cuando el Don devuelto es vuelto a dar al ser.

Y por tanto, procediendo del Padre y del Hijo, siendo la pura memoria de su cambio absoluto, el Espíritu se confirma *en sentido único*, totalmente del lado del Padre, haciendo ser su ser de expresión perfecta. Por eso, la procesión *ab utroque, filioque*, es idénticamente del Padre *por* el Hijo, siendo del Padre *para* el Hijo, desde el momento en que ésta es totalmente una ofrenda que se devuelve. En términos de representación, el Verbo engendrado es el gran vencido por el Amor, forzado a aparecer a la luz del ser, a pesar de su rendición filial. Rendición del don originario que el Espíritu *atestigua* haciéndola ser sin retorno.

Así el *ser que no es más que espíritu, es el ser que no es sino ser*, pero el ser de lo que él mismo no es. Desde aquí la *identidad* divina, cuando el Otro es remitido a lo Mismo, no es una equivalencia de dones, cuyo balance sería nulo a pesar del imborrable primado del Principio. Pues la identidad no es el ser idéntico, sino que el ser idéntico es por el redoblamiento del don de ser. Hace que el Espíritu no sea sino Espíritu. Que la identidad divina sea, y más que ella misma, efectivamente ella misma desde el momento en que da lugar, da verdad de hecho, a su Verbo expresivo, he aquí que retiene, se prolonga y se pronuncia en la positividad de toda conceptualidad, de todo concepto idéntico que tiene su comienzo absoluto, radical, su permanente principio en la absoluta Expresión. De otro modo, nada autorizaría a hablar de la identidad de un concepto como un sentido que *es*.

Esto es sin duda lo implícito de la tesis platónica. La idea, el sentido determinado, es, por su pura identidad. Ciertamente, y la tesis del *Fedón* es invencible. “Lo igual en sí” es por su identidad, incorruptible, inmóvil, desafiando lo efímero de las cosas iguales que no lo son nunca, que

llegan a ser, pasan, como los contrarios llegan a ser predicados de un mismo sujeto que cambia, adviene y desaparece. Sólo los contrarios se excluyen sin llamada ni centro. Lo igual no llega a ser lo desigual. La idea es imperecedera por el reto que supone en la identidad de su sentido unívoco. Ciertamente, pero aún es preciso que la identidad *sea*, que ella sea confirmada en el ser por ella misma, como un juicio idéntico debe toda su positividad a la cópula, al ser discreto que produce toda su afirmación y nada de su contenido. En definitiva, porque no dice nada más ni nada menos que el *ser* necesario de la esencia, del concepto absoluto, la prueba ontológica es rigurosa referencia a la Necesidad pura, virgen de esencia propia, que es exigencia del acto completamente espiritual de ser, haciendo ser, soberanamente y sin retorno, al Verbo en el Principio.

Confirma el ser dado por su energía ontológica que él es, el ser que no es sino espíritu completamente ser-donado. Así sobreviene en la creación del espíritu finito del que transgrede la contingencia, transfigurando lo que es en efectiva presencia, actualizando el ser dado a sí mismo en existencia continuada. Es verdad que el ser dado puede ser retomado y que es por tanto creado como espíritu subsistente e imperecedero. Pero es obligado añadir que es preciso a nuestro ser más que sí mismo, que la existencia le sea conferida. Inadecuada es por tanto la proposición cartesiana de la equivalencia entre creación y conservación, según
1 a
tesis de la creación continuada. No es la incesante reiteración del don creador la que es requerida para explicar nuestra sorpresa de existir, asombrosamente sobrevenida a la conciencia viva de sí, sino el infinito aumento que, en acto, hace ser nuestro ser creado y por tanto, para nuestro espíritu finito; que el espíritu que no es sino ser nos responde, “responde de nosotros”.

Por ello existimos sin la llamada a permanecer que es nuestro *deseo* insaciable de ser desde que la presencia para sí es idénticamente la impotencia reconocida de no subsistir por nosotros mismos. Somos creados, dados a nosotros mismos, pero también somos, pura y simplemente. El *esse simpliciter*, lo absolutamente nada que es todo es la gratuidad de la creación confirmada. Así se conjugan, en nuestro propio vacío, la certeza del don imperecedero que somos y la demanda ansiosa de ser,

de ser confirmado en el ser, que es demanda del espíritu, al Espíritu que no es sino ser pero que da soberanamente ser. Poco importa aquí el saber del Espíritu uni-trinitario o la confesión de la “Tercera” persona. Es la lógica de nuestro espíritu como deseo ávido de ser la que constituye el problema. Se puede intentar borrarlo, traicionar la sed de ser por una ilusoria liberación pagada al precio de la inconsciencia. Pero la misma tentativa atestigua lo que rechaza y que no es justamente enfermedad angustiosa del alma sino santidad del espíritu pugnando por su ser renovado. Lo que significa que lo nuevo debe ser *renovado*: la renovación ontológica que es la aparición de un ser espiritual, inédito e insustancial como nunca, es el comienzo y la conservación, en el curso de su historia, de la llamada a la renovación, renovación purificadora de alteración que es de nuestro ser, de relaciones de seres, de la “faz de la tierra”. Pero no hay purificación sino en el fuego del Espíritu que confirma el ser puro e intacto, el ser sin más, el ser cuya luminosa transparencia da oportunidades siempre nuevas al espíritu creado.

Desde aquí, cuando la oportunidad o la pura suerte parece definitivamente comprometida, anulada por la muerte, el deseo de renovación, deseo de ser que no es sino ser, se expresa en demanda de sobre-existencia en sobrevida, de aquí que la vida del cuerpo esté necesariamente en el ser del espíritu creado. Llamada que conserva, en consecuencia, la espera de una salvación para la Naturaleza, de nuevos cielos y de nueva tierra, arrancadas a la usura, a la aniquilación, a lo efímero que se define por la no confirmación, cuando el tiempo inexorable de las cosas impone su ley de hierro, hace invenciblemente pasar a la nada el ser que no es más que espíritu, el ser fenoménico que aparece y desaparece.

Es por eso necesario redoblar siempre la cuestión ontológica: ¿qué es el ser de lo que es? El problema del ser que no es más que ser no es frívola cuestión de los filósofos a la búsqueda de una interrogación reservada e inaccesible a lo “vulgar”. Es la universal, primera y última cuestión ontológica. Que el ser que no es más que ser sea confundido con la indeterminación indiscernible de la Nada dice simplemente el olvido del ser que no es más que espíritu y que presupone lo positivo determinado que confirma. Pues *todo lo que es, todo ser, atestigua su presencia real que no es*. Por este necesario redoblamiento de la cuestión del ser puede entonces reencontrarse un sentido la famosa “diferencia ontológica” re-

cordada fastidiosamente por Heidegger y sus discípulos, sin que nunca “el ser del ente” haga de “Ente supremo”, sea positivamente dicho o precisamente evocado. Despojada de la ontología negativa, liberada de la herencia henológica, de la petición de una inadecuación entre el Uno y el espíritu que queda a la sombra llevada por Plotino; la diferencia ontológica tiene su verdad en la diferencia del Espíritu que no es más que Espíritu, que no es sino ser y que sólo confirma el ser de todo lo que es, presencia de lo que está presente, es el espíritu en Espíritu divino, el Espíritu en absoluto de sí mismo, de donde confirma todo ser espíritu y todo ser para el espíritu finito⁹⁷.

De lo infinito del Espíritu absoluto, queda por tanto por decir la última transgresión que ilimita la identidad divina, constituida por el ritmo equilibrado del don sin reserva de sí y de la absoluta restitución filial. Lo infinito no tiene su positividad más que si la efusión sobreabundante le *lleva*, confirmando sin retorno la generación del Verbo expresivo de la Esencia divina, manifestando la originaria libertad que es toda del don de sí. Confirmación que no desequilibra el ritmo del cambio espiritual, sino por la que se comprueba el ser en acto puro, que sobrepasa infinitamente la reabsorción de la Forma en su Principio para que el don devuelto sea dado sin retorno en la victoriosa presencia de la positividad espiritual. Así se comprende que el Espíritu absoluto sea él *mismo* y su *otro*, que lo divino sea Dios como Espíritu absoluto y que en Dios esté la diferencia del Espíritu, “santo” infinitamente por la abnegación de sí en la confirmación que es y que hace ser absolutamente la afirmación del don generado. Queda por probar especulativamente la circunmincesión unitrinitaria, por la cual el Espíritu absoluto se verifica personal en su unidad y en su triplicidad. Debemos, en consecuencia, retomar la forma del único y triple silogismo, única disposición que puede corregir la sucesión de las proposiciones consecutivas. Pero el contenido que sigue siendo el acto espiritual del don en cada figura es desde aquí totalmente diferente del propuesto por Hegel en su tesis de negatividad espiritual. Intentamos mostrar que el contenido del don, en-

97. Pero el enunciado de la “diferencia ontológica” se transforma así radicalmente: el ser no difiere *del* Ente supremo, sino que difiere *en* Él, verificándose el Espíritu *en* Dios, su propia e interior diferencia hipostática. Es necesario, por tanto, repetirlo, la “diferencia ontológica” es nula si significa el ser que Dios no es.

gendramiento, restitución y confirmación, es la verdad de la necesidad formal de exposición.

La primera relación, cuando el absoluto del espíritu se comprende por la infinita potencia cuyo acto es el de darse sin reserva, y el del Origen donador al Hijo engendrado. Pero se comprueba necesariamente recíproco en la reflexión restitutiva del Hijo al Padre. Se describiría simplemente así:

PADRE \longleftrightarrow HIJO

Tal es el ritmo espiritual del cambio de sí a sí, en la identidad de lo *universal* divino, que se expresa y por eso se pronuncia *particularmente* en la Forma de sí que es el Verbo, y en la que ésta se refleja, restituyendo, infinitamente en su Principio la omnipotencia cuyo don originario de sí la constituye. Don y Restitución, Expresión y Reflexión, hacen y son la unidad de la presencia para sí y del saber de sí, el Espíritu absoluto personal en su unidad.

Sin embargo la equivalencia de la afirmación generativa y de la negación restitutiva, implica, para la absoluta positividad de la absoluta libertad en acto, que el don originario, paterno, sea conclusivamente confirmado. Para esta confirmación sobreabundante, sin retorno, el Espíritu es puesto en diferencia, tenido en reserva desde la iniciativa absoluta de la generación: lo que llamaríamos la “astucia” que es el Espíritu, en el misterio de la omnipotencia paterna. Así se dispone en su triplicidad el Espíritu absoluto:

ESPÍRITU \longleftarrow PADRE \longrightarrow HIJO (tercer silogismo)

El Padre, iniciativa absoluta del don de sí, es así la mediación Principal del acto de confirmación espiritual. Ésta la presupone por tanto, procede de ella, al mismo tiempo que reitera la afirmación del ser del Hijo, el acto del Verbo Expresivo:

ESPÍRITU \longleftarrow PADRE \longleftrightarrow HIJO

Pero el acto de estar confirmando, presuponiendo el don como su restitución reflexiva, oculta, en consecuencia, la expresión reflexiva que no es y que responde, restablece, dando ser a la luz, a la manifestación que es el Verbo. En su acto absolutamente *singular*, y en toda abnegación de sí, el Espíritu presupone desde sí la ofrenda devuelta del Hijo al Padre, su rendición reflexiva. Por eso la expresión que es el verbo monogénico es, a su vez, en su papel, mediación constitutiva de la procesión espiritual:

PADRE HIJO ESPÍRITU

Aunque el espíritu procede por con-espíración del Padre y del Hijo, cuando nada del Verbo *confirmado* es restituido por el Espíritu, silencioso en su acto, Pero, por este hecho, el Hijo re-afirmado, prueba al Espíritu en su diferencia, es la manifestación de su sobre-efusión. Tal es el papel propio del Hijo en la procesión del Espíritu, y en consecuencia, su oficio mediador del Padre por el Espíritu:

PADRE ←—— HIJO ———→ ESPÍRITU (primer silogismo)

Relación que implica a su vez el principio del reconocimiento del Padre por el Hijo, en la doble y recíproca distinción constituyente del Origen donador y del Verbo que se ofrece en retorno. Así la mediación constitutiva que es el Espíritu, en su diferencia singular, confirma distinguiendo el acto generador de lo engendrado.

HIJO ←—— ESPÍRITU ———→ PADRE (segundo silogismo)

Desde aquí, el tercer silogismo, en su forma desarrollada, en su explícita plenitud, expone la unidad personal y tripersonal de lo absoluto del espíritu, porque comprende en él a los otros dos:

ESPÍRITU — HJO — PADRE — ESPÍRITU — HJO

De este modo se presenta, en su formulación donde se unifica la consecución, la triple relación mediadora de cada persona, triplicidad por y para la unidad personal del Uno que es el Único, principio y fin de sí; de aquí que se compruebe don absoluto de sí mismo en sí mismo. Dios es el Uno que es Alguno, de aquí que se determine en el acto de generación, se sepa en la absoluta reflexión del Verbo engendrado y confirme espiritualmente la positiva presencia a sí. Así es cómo lo divino es Dios. Por esto es por lo que Dios es Dios.

Quedaría por hablar de la *gloria* del Espíritu absoluto que manifiesta la infinita generosidad donadora por la victoriosa confirmación de su omnipotencia.

Pero, ya que ella estremece de belleza el ser del Espíritu absoluto, que excede infinitamente la afirmación de sí cuando su manifestación es generación eterna de la luz del Verbo, la gloria es reconocida *tras* las últimas palabras filosóficas.

Conclusión

En espíritu y en verdad

¿Qué son el ser y el espíritu? Tal era la cuestión inicial que exigía el itinerario filosófico de este libro. Implicaba la puesta en cuestión de la disyunción, comúnmente recibida, desde sus propios términos: el ser y el espíritu. El ser como reto a su sombra que no es, el espíritu. Sobre todo se formulaban los siguientes interrogantes consecutivos: ¿qué es del ser si el espíritu no es? ¿Es el mismo espíritu un concepto?

Extensamente se ahondaba en la diferencia entre la Figura del ser, representada como la Cosa impenetrable, la materia inalterable, la identidad del objeto y el espíritu reconocido en su ser espíritu. La Figura poco a poco se comprobaba inconsistente, teñida de apariencias, como una abstracción límite que obsesiona, sin embargo, nuestras conciencias modernas esclavizadas bajo “el peso de las cosas”. Por ello la ontología del espíritu elaborada puede concluir en un saber capaz de liberar la inteligencia dando sentido a la exigencia espiritual. Sentido frágil, en tanto que exige reanimar y mantener viva la memoria de su verdad cuando todo fuerza a su olvido. Sentido necesario, sin embargo, que se enraíza en lo indubitable, en el ser espiritual.

Es preciso entonces abandonar, con voluntad firme, una lógica del ser que no dice nada, muda a fuerza de reiterar la llana y vacía Identidad, letra muerta, de una ontología estancada, hosificada, enterrada en el olvido por toda la ciencia de la materia. Pues sólo puede ser concebida una lógica del don, lógica del ser como don y que habla de la vida espiritual, si se extrae completamente de la fuente inagotable de la absoluta Libertad. El rigor de esta lógica nos ha obligado a las afirmaciones que la primera sostenía como increíbles o imposibles. No sólo el espíritu tiene un ser, sino que el ser no es nada si no es espíritu, a menos que sea por y para el espíritu. Espíritu cuya reflexividad es sólo constitutiva en la unidad, en la presencia real sin la cual los fenómenos no tienen ser. No sólo el espíritu tiene un ser, sino que el ser del espíritu humano es un

ser-don, don absolutamente dado a sí mismo, presente sustancial de libertad cuyo ritmo espiritual trama nuestra existencia; de aquí, sin embargo, que sea irreductible a sus manifestaciones. No sólo nuestro ser es don, de aquí que sea espíritu, sino que está concebido en el absoluto de sí mismo; el ser se comprueba Espíritu absoluto, todo don de sí, en lo infinito de la potencia de su total Libertad. No sólo lo absoluto del espíritu es lo absoluto del ser como don de sí, sino su positividad, completa efusión generadora, se comprueba sobreabundante en la confirmación del cambio espiritual que es presencia de sí para sí a la luz del saber de sí. No sólo la afirmación del ser, en el don de sí y la restitución, se confirma absolutamente, eternamente, sino que en su diferencia propia, la confirmación espiritual es el ser que no es más que ser, el ser de todo lo que es, presencia de todo lo que, “en el cielo y en la tierra”, está presente.

Así, para repetirlo al terminar, el don no es ni una categoría del tener ni siquiera una categoría del ser. No es *un* concepto ontológico, sino *el* concepto inseparable de su forma necesaria, de la conceptualidad del ser. Con y por el don, el ser no es ya, ni como sustantivo ni como verbo, una palabra sin discurso comprometido, una palabra que se borra en el silencio de grado cero del saber, una palabra cuya extensión indefinida denunciaría la nulidad de la comprensión. Con el don, porque dice adecuadamente el ser, porque la interrogación sobre el ser no difiere de la interrogación sobre el ser donado, la ontología no es un saber imposible, una ciencia abortada, como parecería, irrisoriamente. Interrogarse sobre lo más simple de los seres, sobre la naturaleza de sus especies menos complejas preparaba, en efecto, un saber, al menos una definición provisional, mientras que la cuestión del ser como tal, ociosa, perezosa y estéril, informulable, si no es por ablación de toda determinación, seguiría siendo la ironía ridícula del filósofo en lucha por hacerse entender. Y el saber de los seres, saber elemental en las descripciones sumarias de los naturalistas balbucientes, ha dejado lugar a las ciencias que han hecho metódicamente abstracción del espíritu. Pero la ontología se regenera, si y sólo sí, plantea de nuevo y decididamente la cuestión del ser espiritual y consigue responder a ello en y por la concepción del ser como don. Pues lo que es, todo lo que es, es desde aquí comprendido, concebido como más que sí mismo, como el ser que le hace ser, “dueño

del ser”, por el ser que no es más que espíritu.

Habíamos abierto la investigación mostrando lo que estaba en juego. Apuesta que se analizaba según todas las consecuencias de la hipótesis negativa: si el espíritu no tiene ser. ¿Qué resulta de ahí? Apuesta inmensa, inconmensurable con todos los bienes de la tierra, precio infinito de la existencia del hombre, ya que éste no difiere de aquello por lo cual y en lo cual el hombre es otro que un objeto natural sobrecargado de artificios multiformes que forjan las especializaciones técnicas. Apuesta en peligro de ser olvidada, de borrarse al final de una regresión que rompe la civilización y que tiene el nombre de *decadencia*. Porque es el tributo del olvido, la decadencia es un declinar desapercibido y que corre el riesgo de ser irreversible a medida que se hace tarde para realizar un acto resuelto de memoria cuando sus síntomas van construyendo un sistema de muerte espiritual de nuestra especie. Desde el agotamiento de nuestras fuerzas para producir hasta la avidez para repartir las conquistas residuales, el trayecto de la regresión pasa por encima de las tumbas de la ética, de la política, del arte y de la religión.

En revancha, revancha del espíritu sobresaltado por su libertad, cuando podemos sustituir a la hipótesis negativa la tesis positiva, la decadencia puede ser detenida, rechazada. Y el saber del ser espiritual desplegado ahora en sus implicaciones articuladas por la lógica que las religa a su fundamento. Todas reconocen y promueven el sentido de nuestra existencia en cada campo en el que se atestigua la humanidad del hombre. Todas dicen que la apuesta está salvada, comprobada y vivificada. *El ser del espíritu es indubitable, ¿qué resulta de aquí?*

Es en primer lugar la *ética* la que reencuentra su exigencia reanimando la certeza de su fundamento, de aquí que se verifique enraizada en el ser espiritual. La común certeza de estar en la obligación, naturalmente, del deber obrar para que sea reconocido, socorrido, comprendido, honrado el *otro*, porque es un ser único, en cada ocasión, y que parece natural, instintiva, esta certeza se diluye como un prejuicio que habría construido su tiempo. En efecto era frágil e inspirada por una creencia religiosa masiva que se ha rarificado. Porque suponía otra certeza, como un saber inmediato del ser del espíritu que, sin embargo, resultaba de una educación y recibía un amplio consenso. Distanciados de nosotros mismos, prisioneros de necesidades artificiales, no sabemos ya si,

en ocasiones, somos alguien cuyo ser inmaterial tendría un precio sin precio, que no haría balancearse a ningún interés individual o colectivo. Sobre todo, no experimentamos ya la deuda que somos en nosotros mismos. De aquí que el fundamento de la obligación aparezca como problema de otro tiempo, falso problema de moralistas de antaño.

La verdad falta en las certezas morales y la verdad no sobresale de ningún artificio. No puede ser más que un saber del ser reconstituido contra el nihilismo que propaga la indiferencia ética. Ella es memoria actualizada del ser dado a sí mismo y por tanto originalmente en deuda consigo mismo. Deuda sin remisión ni adquisición pero que es idénticamente la imperiosa obligación de ser para con el ser. En el momento en que se afirmaba una libertad absurda y prometeica, potencia de auto-creación, de elección de nuestro ser desde la nada originaria, la asimilación de la obligación a la coacción identificaba la moral con el peso de las prohibiciones. En sencillo rigor, desde aquí, la obligación pierde todo sentido: si se debe todo a uno mismo, no se debe nada a nadie y la obligación es nula allí donde es coacción. Pero precisamente la obligación; “la obligazón” es desde el ser dado a uno mismo y, en consecuencia, del ser libre que es cada espíritu humano.

Tal es el fundamento reconocido, reencontrado, de la obligación moral. No hay propiamente otro, ni siquiera la racionalidad del querer sin la cual, por consiguiente, el interés que excluye, la pasión que ciega, la violencia que niega el espíritu alterando y suprimiendo su vida hacen prevalecer indefectiblemente a esa racionalidad sobre el sentido del acto, al precio de nuestra autonomía.

En efecto, aún es preciso que la razón sea comprendida como el arma del espíritu libre, aún cuando es denunciada como sistema constriñente instalado en la vida social. Es necesario aún, en consecuencia, que la obligación a la razón —y al coraje de su existencia— sea experimentada a la raíz de nuestro ser, en lo más vivo de nuestra existencia espiritual.

Sin embargo, sigue existiendo la invitación, la punzante tentación, a la “superación” de la ética. Más acá del bien y del mal, cuando pronunciamos su relatividad hasta en la evidencia de conductas indefiniblemente explicables e interpretables, evitamos la indiferencia moral desde la pretensión a alzarnos “más allá” del bien y del mal, haciendo conjuntar las voces falseadas de Kierkegaard y de Nietzsche. Como si

la ética fuese un estado que se puede rodear o sobrepasar, aleatorio o despreciable. Ni el héroe ni el santo ahorran esfuerzos. Son tales si llevan la ética al extremo de la abnegación y de la proximidad espiritual. De hecho, es la indecisión en cuanto al bien o al mal, la que es señal del olvido del ser espiritual y las que ocultan maliciosamente las invitaciones irrisorias a la “superación”. Pero si él mismo, si el rechazo es lo que desrealiza, “nihiliza”, corta la raíz del ser, entonces el bien es el ser en su positividad espiritual, aunque es ser donado, en su Fuente y en su subsistencia: bien irreductible e irrelativo, para el juicio que es reflexión del ser en todas sus expresiones.

Asida a la ontología del espíritu, la ética es por tanto irreductible y no debería ser traducida en términos políticos, como se le ha pedido antes de apercibirse de que alguna exigencia de eficacia no dispensa a la política de una ética que la lleva y la juzga pero no se deduce de ella.

Por ello, a su vez, la *política* es restaurada, en su razón de ser reencotrada, cuando se confirma la condición histórica de la libre existencia en sociedad. Cuando el estatalismo —forma moderna de la tiranía impersonal— sustituye por la organización de la economía la guarda y la promoción del derecho de gentes, cuando el poder tiende a apropiarse los poderes, a identificarse, lo que no es ya sensible, percibido, con la función *metafísica* del poder político. Metafísica en el sentido simple y claro de lo que no se ve ni se observa ni se mide, lo que únicamente justifica la política, cualquiera que sea su tipo institucional, y que es el espíritu libre de cada cual que ejerce su libertad en las relaciones en sociedad. Puesto que las fuerzas y capacidades difieren, en la desigualdad de las vidas, de las formaciones, de la suerte y de las funciones, es necesario que cada cual sea *reconocido* en su ser espíritu, en su vocación secreta, oculta desde su concepción, para manifestar en el mundo lo que es en sí mismo. Y el reconocimiento efectivo es aquel que, por la garantía del *derecho* instituido, da oportunidad y poder a cada espíritu. Incluso si el poder de otras tareas, no tiene otro sentido, ni justificación ni norma por sí mismo.

Entonces es necesario que la demanda común dirigida al poder sea claramente demanda del espíritu libre y no la mera gestión de la vida y de su nivel de consumo. Es preciso además, en consecuencia, que la afirmación del ser espíritu, en la libertad de sí, no se convierta en el rito

insignificante de propagandas que ocultan la avidez de poder, sino que sea la certeza regenerada, la voz nueva del saber de lo que somos en verdad y a despecho de los ruidos del materialismo de nuestros comportamientos. Certeza anclada en lo más vivo de la experiencia espiritual del ser incomparable con las cosas y con las fuerzas de las cosas. Entonces, la política, cuyo poder viene a ser en lo que se convierte el espíritu de un pueblo, recuperaría su orden de justicia que le es propio, no la repartición de bienes según la justicia distributiva, sino el derecho en vigor de cada libertad, en toda relación social, teniendo por existente, en cada ocasión, un precio infinito, el de un espíritu irremplazable.

Si, por ser espíritu, el ser es indudable, la ética es así devuelta a su fundamento para ser la norma de la existencia implantada en el ser donado, aunque la política es restituida a su sentido, como la condición objetiva e histórica de la libertad. Entonces la ontología del espíritu recupera los tres lugares donde opera la libertad a la búsqueda del absoluto del espíritu, *el arte, la religión, la filosofía*. De este modo vuelve para justificar, enraizar, regenerar.

El *arte*, afirmación del espíritu en la obra, no puede ser el adorno convencional de objetos técnicos o la distracción aleatoria de lo imaginario. Por ello atestigua la energía espiritual sin concepto y la idealidad sin idea, es decir, la fuerza de la inspiración que silencia la subjetividad del artista, sobrepasa al talento y a la técnica. Inspiración irremplazable que no se aprende ni se decide y que se objetiva en la belleza multiforme de la obra. Por eso el arte es siempre acrecentamiento, otro en la materia que inviste y que exalta. Pero la alteridad de la belleza es metamorfosis ontogénica del ser natural que en él se renueva, como en su fuente creadora. Si el arte es imitación de la naturaleza, no es para reproducirla, sino para hacerla presente, para dar prioridad a lo que, en el ser natural, es más que sí mismo, porque le hace ser. Ni subjetivo, ni simbólico, el ser que no es más que ser, el ser que no es sino espíritu estremece la naturaleza a la que irradia. Del mismo modo, la inspiración da a la obra el ser bella confirmándola por su potencia creadora. Si ningún discurso agota la belleza natural o artística, no es que su apreciación sea simple juicio reflexivo. Es exactamente porque la belleza no añade nada a lo que es la cosa, a lo que es el ser, como y porque la confirmación espiritual no añade a la afirmación del ser en su esencia. Pero la sobreabunda, transgrede, desde

la irradiación gratuita del ser dado, como luz de su presencia.

Por eso el arte no es sagrado según una de sus variantes entre otras, de aquí que sirviera a la religión en su culto. Es sagrado por esencia, si esta palabra significa ser reservado, el ser del absoluto del espíritu que es potencia de hacer ser, que es “magia del ser”. Que por el arte el espíritu humano se abra a su Otro que le estremece para investir la materia del mundo, esto testimonia, de manera privilegiada, el don que es: la inspiración, en el arte, quiebra el rechazo de la conciencia y el cercado de la subjetividad.

La *religión*, porque es afirmación del Espíritu absoluto, disponiendo del espíritu en su presencia, es vivificada por la espera de Dios que supone la apertura ilimitada del deseo humano. Testimonia, por el hecho de su acto, que nuestro ser espíritu insufla el ritmo de su vida en la medida en que su demanda se cierra en búsqueda de toda satisfacción de necesidades, en avidez de poder. Que la existencia humana sea búsqueda de su Otro, que ni yo ni mis semejantes podamos sustituirnos por lo que pide el ser del espíritu, no significa ninguna evasión o distracción respecto a la ética de sus tareas históricas. Es el olvido de lo real el que está aquí presupuesto, pero a la inversa, la memoria viva de la *alteridad* de nuestro origen y de nuestro destino en relación al correr del mundo.

Que el espíritu sea, en su ser, distinto que lo que piensa, que lo que hace, que sea irreductible a sus poderes y servidumbres, inagotable en su vida natural como en su función en sociedad, la ontología del espíritu lo sabe y lo experimenta. Llama así a la conversión en la esperanza de una salvación del deseo infinito que es constitutivo de la actualidad del ser. Pero la salvación, como victoria sobre la muerte, no significa otra cosa que la confirmación del don que somos por la sobreabundancia del espíritu, dueño del ser, confirmación que sabe y experimenta la ontología. La religión aquí habla de la promesa mantenida por el Dios en quien cree, cuya revelación confiesa que la filosofía no puede rebajarse a la confesión lógica de ignorar que es el Dios del que puede afirmar que no es sino Alguien.

Lejos de ser el sueño de un más allá, el acto de la religión es así de conversión a la intimidad del espíritu, en búsqueda de su origen, en el descubrimiento de su creador. Implica, en consecuencia, que su libertad resulta del don de ser, la verdad del ser del don y que la sustancia de

nuestro espíritu es, en reflexión ontológica, capaz de recogimiento espiritual. Desde la conversión del ser a sí mismo, esencia del don espiritual, a la conversión religiosa, *metanoia* del alma ante su Dios, se opera una transgresión de la ignorancia natural del origen de nosotros mismos, que es el sentido preciso de la invocación como palabra de Dios.

Si la religión conoce en la fe lo que puede así comprender y reconocer la ontología del espíritu en su pensamiento especulativo, no puede ceder a su contrario secularizándose en ideologías sociales. A la espera del espíritu en búsqueda del absoluto, no puede responder sino por la afirmación de la única omnipotencia del Espíritu absoluto. Ni la justicia económica es su tarea propia ni el derecho político la justicia divina que debe anunciar. No sabe sino de la misericordia del amor como fuerza victoriosa de la cual somos incapaces. Pero ella es la única que sabe este orden de justicia.

Así la religión se expone a la filosofía, al pensamiento libre en y mediante su rigor conceptual, para reconstruirse ella misma, en la experiencia de su verdad.

La *filosofía*, reconocida en la diferencia de su búsqueda y de su saber, no reanima su esfuerzo conceptual, reminiscencia del ser en su sentido verdadero, más que si recupera su función insustituible reencontrando todo su campo. Lo que significa que se comprueba como infatigable búsqueda de la verdad del ser espiritual. Pero la constitución de las ciencias de la materia la pondría aparentemente fuera de juego, como saber y como sabiduría, de aquí que parezcan rechazables las filosofías de la naturaleza. Orgullosa de sí misma, en confesión continua de su ignorancia, se agotaría entonces en la estéril repetición de su historia, en inactual consideración frívola de palabras muertas. De su actualidad, todo lo más que guardaría sería la instancia crítica en el refugio de lo negativo. Y, por lo mismo, se expulsaría, desamparada ante la “sospecha”, incapaz de reconocer allí su presupuesto materialista. E incluso se esforzaría en aunar las ciencias con una epistemología que corriera el riesgo, sin embargo, de ser incorporada por ésta. Ciertamente la filosofía debe y puede saber su otro, la no-filosofía. Pero precisamente porque no puede proceder por abstracción, por metódica puesta entre paréntesis de lo que no es la materia de la naturaleza, la filosofía sigue teniendo todo

por conocer del ser espíritu, y *ella únicamente*. La racionalidad del pensamiento, pura, dura e ilimitada, es ahora su punto de partida, su exigencia y su derecho, al mismo tiempo que indaga en su interrogación infatigable, la del fundamento y el ser de la razón.

Que la filosofía no pueda deslastrarse ni de los presupuestos que ha sostenido para volverse a poner como problema ni de su proyecto explícito, de una concepción del absoluto, atestigua simplemente que el espíritu no está a la búsqueda de su ser si exceptúa pensar el absoluto del espíritu. Pues debe volverse a su principio, es decir, al Principio sin principio. En consecuencia, incluso cuando profesa una negación de Dios, la filosofía es metafísica continuada.

Si la filosofía piensa así necesariamente, como su problemática y como saber del cual es la única capaz, el absoluto que la religión designa como Dios, está y sigue estando en intercambio espiritual, difícil pero indispensable con la religión. Ella es su prueba racional, incluso renovada. Lleva la luz de todo hombre que viene a este mundo para reconocer lo que dice conocer la fe religiosa. Es así, y a distancia del idealismo abstracto, sin idea, como el pensamiento atento a lo realmente real, se encuentra en ardiente espera de adoración, “en espíritu y en verdad”.



COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1. *Yo y tú*
Martin Buber
Traducción de Carlos Díaz. Tercera edición
2. *Ensayos sobre lo absoluto*
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*
Jean-Luc Marion
Traducción de Carlos Díaz
4. *El resentimiento en la moral*
Max Scheler
Edición de José María Vegas. Segunda edición
5. *Amor y justicia*
Paul Ricœur
Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Segunda edición en preparación
6. *Humanismo del otro hombre*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz. Segunda edición
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*
Carlos Díaz
8. *El sentido de lo humano*
Emiliano Jiménez

9. *Introducción al cristianismo*
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez

10. *El libro del sentido común sano y enfermo*
Franz Rosenzweig
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. Segunda edición en preparación

11. *De Dios que viene a la idea*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso. Segunda edición en preparación

12. *El encuentro con Dios*
Juan Martín Velasco
Nueva edición, revisada por el autor. Segunda edición

13. *Ser y tener*
Gabriel Marcel
Traducción de Ana María Sánchez

14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*
El problema moral del suicidio
Paul Louis Landsberg
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann

15. *El Dios escondido y revelado*
Peter Schäfer
Traducción de Laura Muñoz-Alonso

16. *El hombre como persona*
Mariano Moreno Villa

17. *La palabra y las realidades espirituales*
Ferdinand Ebner
Traducción de José María Garrido

18. *Job y el exceso del mal*
Philippe Nemo
Traducción de Jesús María Ayuso Díez

19. *Contra la melancolía*
Elie Wiesel
Traducción de Miguel García-Baró
20. *La reciprocidad de las conciencias*
Maurice Nédoncelle
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos
21. *Dos modos de fe*
Martin Buber
Traducción de Ricardo de Luis Carballada
22. *La barbarie*
Michel Henry
Traducción de Tomás Domingo Moratalla
23. *Ordo amoris*
Max Scheler
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios. Segunda edición
24. *Persona y amor*
Jean Lacroix
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo
25. *Ayudar a sanar el alma*
Carlos Díaz
26. *Mounier en la revista Esprit*
Emmanuel Mounier
Edición y traducción de Antonio Ruiz
27. *Fuera del sujeto*
Emmanuel Lévinas
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet
28. *Ensayo sobre el mal*
Jean Nabert
Traducción de José Demetrio Jiménez
29. *Una fe que crea cultura*
Juan Luis Ruiz de la Peña
Edición de Carlos Díaz

30. *La llamada y la respuesta*
Jean-Louis Chrétien
Traducción de Juan Alberto Sucasas
31. *La frivolidad política del final de la historia*
Josep M. Esquirol
32. *Modernidad y crisis del sujeto*
Gabriel Amengual
33. *El cristiano y la angustia*
Hans Urs von Balthasar
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba
34. *Lo justo*
Paul Ricœur
Traducción de Agustín Domingo Moratalla
35. *Poética de la libertad. Lectura de Kierkegaard*
Francesc Torralba
36. *El ser y el espíritu*
Claude Bruaire
Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette

Nuevos títulos

37. *Metafísica e idea de Dios*
Wolfahrt Pannenberg
Traducción de Manuel Abella.
38. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*
Mauricio Beuchot
39. *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*
Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.)
40. *Por qué filosofía*
Armando Rigobello

41. *Los hombres contra lo humano*

Gabriel Marcel

Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Jesús María Ayuso.

42. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*

Martin Buber

Traducción de Andrés Simón.