



# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,  
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,  
Jesús M<sup>a</sup> 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.

En cubierta: *Athens I (Acrópolis)* (detalle), 1953, de William Congdon

Título original: *Metaphysik und Gottesgedanke*

© 1988, Vandenhoeck & Ruprecht

© 1999, Manuel Abella (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: 84-87943-73-X

Depósito Legal: M-XXXXX-1999

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

37

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



*Wolfgang Pannenberg*

**Metafísica e idea de Dios**

Traducción de Manuel Abella

CAPARRÓS EDITORES



## *Índice*

Prólogo . . . . .	9
I. El fin de la metafísica y la idea de Dios . . . . .	11
II. El problema de lo absoluto . . . . .	25
III. Conciencia y subjetividad . . . . .	41
IV. Ser y tiempo . . . . .	61
V. Concepto y anticipación . . . . .	79
Anejo: Átomo, duración, forma: dificultades de la filosofía procesual . . . . .	95





## Prólogo

*En los últimos años se viene insistiendo desde diferentes ámbitos en la necesidad de volver a convertir en objeto de los esfuerzos del pensar los viejos temas de la metafísica —la otrora “filosofía primera”—, que apenas han sido abordados durante decenios. Tampoco a la teología le puede resultar indiferente que los filósofos vuelvan a interesarse por estos temas largamente desatendidos. La teología cristiana está obligada al diálogo con la filosofía, en especial para tratar de clarificar su discurso acerca de Dios y también acerca de la realidad de la criatura en su relación con Dios. Los teólogos, por su parte, han contribuido repetidamente al desarrollo del pensamiento filosófico en la historia de la metafísica.*

*Las reflexiones publicadas en este libro tienen su origen en una serie de conferencias pronunciadas en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles en abril de 1986, a las que fui invitado en mayo de 1983, en Capri, durante el encuentro sobre “La lógica hegeliana de la filosofía”. Esta invitación para desarrollar globalmente algunos de mis puntos de vista sobre filosofía me dio la oportunidad de tomar las referencias a temas filosóficos que, de un modo marginal o implícito, aparecen en mis anteriores publicaciones, como pretexto de consideraciones explícitas, cuyo punto de partida hubo de ser necesariamente el campo de problemas de la filosofía presente y que, por lo demás, han quedado inevitablemente en estado fragmentario.*

*A los jóvenes filósofos italianos que participaron en el curso de Nápoles quiero agradecerles los apasionados debates y una serie de sugerencias que han conducido a puntualizaciones, bien en el texto de las conferencias que ahora se publica o bien en las notas. Las discusiones en Nápoles me han movido sobre todo a desarrollar todo un capítulo a partir de las consideraciones sobre “Conciencia y subjetividad” que allí estaban meramente esbozadas. Este capítulo ocupa ahora el tercer lugar, tras la discusión del concepto de absoluto. Por el contrario, la crítica del procesualismo, que en Nápoles leí como anejo a la introducción —por ver en él la contribución más significativa de este siglo a la*

*metafísica, aunque también la más desafiante para la crítica— ha quedado ahora relegada a un apéndice al final del libro, pues el objetivo de esta exposición es más bien crítico que sistemático, mientras que en los restantes textos la discusión crítica está al servicio de una intención sistemática que recorre todas las conferencias, y cuyo hilo conductor espero se mostrará con mayor claridad con la presente ordenación temática.*

*La clarificación de los pensamientos sostenidos en esta obra debe al diálogo intensivo con Dieter Heinrich (en especial al seminario que con el tema “Teología y metafísica” dimos conjuntamente en Múnich) más de lo que dejan traslucir en el texto las pocas referencias al respecto. Pero a Dieter Heinrich, como a los amigos italianos —Valerio Verra en primer lugar—, quiero agradecerles ante todo el haberme animado a retomar el diálogo vivo entre filosofía y teología.*

*Agradezco a mi asistente Christine Axt su ayuda en los trabajos de corrección.*

Múnich, diciembre de 1987.  
Wolfhart Pannenberg

## El fin de la metafísica y la idea de Dios

La opinión que ha llegado a ser predominante en los dos últimos siglos considera concluida la época de la metafísica. En ello concuerdan pensadores tan dispares como, por un lado, Auguste Comte, fundador del positivismo, (y con él todos sus continuadores modernos, especialmente dentro del positivismo lógico de la filosofía analítica de este siglo) y, por otro, Friedrich Nietzsche, los filósofos del neokantismo y, no en último lugar, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Para todos ellos, el concepto de metafísica caracteriza una determinada fase de la historia de la humanidad —una fase ciertamente extensa—, y todos ellos se entienden a sí mismos como hombres de una época posmetafísica. Habrá de preguntarse, en todo caso, si son siempre las mismas las representaciones que unos y otros se hacen de la metafísica y de su final, así como la comprensión de la situación posmetafísica del presente.

También la teología cristiana, desde Albrecht Ritschl (1881), se ha separado de la metafísica, elevando a la categoría de programa su depuración de todo influjo metafísico en la historia de la doctrina cristiana de Dios, mundo y hombre desde la denominada “helenización” del cristianismo. Desde la *Historia dogmática* de Adolf von Harnack, la conciencia cristiana culta ve en la helenización del cristianismo una intrusión con respecto al evangelio simple y originario de Jesús. Puede dejarse de lado la cuestión de si ésta fue realmente la opinión de Harnack, pero fue a partir de aquí, en todo caso, desde donde se planteó la tarea de liberar la conciencia de fe cristiana de los encostramientos producidos por el pensamiento metafísico, que han encontrado su forma sólida en los dogmas de la iglesia.

En los últimos tiempos se multiplican en cambio las voces que piden la renovación de la metafísica. Desde luego, siempre ha habido en filosofía voces marginales que han continuado el pensamiento metafísico. Tal es el caso del hegelianismo inglés de comienzos de este siglo. Tam-

bién el de una buena parte de los filósofos próximos a la comprensión católica de la fe y, asimismo, el de algunos pensadores aislados cuales puedan ser, en Alemania, Nicolai Hartmann o más recientemente, sobre todo, Wolfgang Cramer. Lo mismo puede decirse, finalmente, del procesualismo de Samuel Alexander en Inglaterra, o Alfred North Whitehead y Charles Hartshorne en los Estados Unidos. De entre estas orientaciones, el procesualismo merece un especial interés y será por ello tratada particularmente en un anexo. Su importancia ha vuelto a aumentar en los Estados Unidos, y especialmente en la teología americana, tras la resaca del positivismo lógico y de la *ordinary language philosophy* emprendida por el Wittgenstein tardío. Es especialmente significativo que la petición de retomar las antes vehementemente combatidas cuestiones metafísicas provenga de las filas mismas de la analítica del lenguaje, como es el caso de Peter Strawson, de Oxford, aunque sólo sea en el sentido de una “*descriptive metaphysics*”, entendida como reflexión sobre las implicaciones de la conciencia experimental. De un modo semejante me parece también significativo el que se afirme desde el centro mismo de la tradición filosófico-trascendental de la filosofía alemana, con Dieter Heinrich, que “no hay vida plenamente lograda sin metafísica”<sup>1</sup>, con lo que habría por tanto que volver a plantear las preguntas últimas. De este modo, Heinrich va más allá de Strawson. Para Heinrich no se trata solamente de las implicaciones del saber de la experiencia, sino de un saber que se ha de adquirir a contracorriente de la conciencia experiencial obtenida en la relación fundamental de yo y mundo. El estímulo para ello radica según Heinrich en la imposibilidad de superar en el terreno de la conciencia natural la “oscuridad” de sus formas de experiencia.

Tampoco en la teología puede permanecer a la larga incontrovertible la renuncia a la metafísica. La teología católica nunca ha abandonado por completo la fundamentación metafísica de la teología, simplemente la ha modernizado. Esto sucedió principalmente mediante el denominado “tomismo trascendental” de Maréchal, Rahner, Lotz y Coreth, donde se ensayó una interpretación antropológico-trascendental de la filosofía escolástica (especialmente del tomismo) con su correspondiente

1. D. Heinrich: *Fluchtlinien*, Frankfurt, 1982, 23.

refundamentación de la metafísica y la filosofía de la religión. Pero estos pensadores católicos rebasan los límites de una reflexión trascendental entendida en sentido estrictamente kantiano —que sólo puede conducir a las condiciones de experiencia posible existentes en el sujeto de experiencia—, introduciendo afirmaciones sobre la constitución ontológica de hombre, mundo y Dios, de modo y manera que, o bien los resultados de este modo de proceder han de quedar sujetos a dudas de principio, o bien se ha de transferir el procedimiento propio de la reflexión trascendental a otra esfera de pensamiento.

En la teología evangélica de la primera mitad de este siglo han sido especialmente Paul Tillich y Karl Barth quienes, en diferentes direcciones, han formulado afirmaciones sobre Dios, hombre y mundo que sólo son posibles presuponiendo una metafísica. Pero ni Barth ni Tillich han reflexionado metodológicamente sobre este estado de cosas, puesto que desarrollaban sus afirmaciones como exposición de la profesión de fe cristiana. En Tillich cabe identificar relaciones con la filosofía tardía de Schelling que parecen servir de fundamento a sus propios escritos últimos. Pero él mismo no ha dado cuenta de ello en su teología sistemática. El valor de verdad de tales autoafirmaciones de la fe, como se encuentran en Barth o Tillich, no es, con todo, independiente de la cuestión sobre si los presupuestos metafísicos en ellas contenidos se dejan justificar en el ámbito de las ideas. De no ser así, la autoafirmación teológica de la fe no expresa nada más que un compromiso subjetivo del teólogo. El discurso teológico acerca de Dios, para su pretensión de verdad, necesita de la relación con el pensamiento metafísico, pues el discurso acerca de Dios debe referirse a un concepto de mundo que sólo se puede asegurar mediante reflexión metafísica. La teología cristiana debe por tanto desear y saludar que la filosofía retome de nuevo seriamente su tradición metafísica como tarea para el pensamiento contemporáneo. Tal remisión a la metafísica es raramente aceptada hoy en día por los teólogos, pero proviene del hecho de que, sin el enfrentamiento con una metafísica, la doctrina teológica acerca de Dios deviene subjetivismo kerigmático o desmitologización, y a menudo ambas cosas a un tiempo.

Difícilmente puede tener éxito una reorientación hacia la metafísica que no se enfrente, en primer lugar, con los argumentos en los que se apoya la tesis del fin de la metafísica. El sentido de esta tesis no es en

modo alguno el mismo entre todos sus adversarios. Desde el punto de vista del positivismo, el dominio de la religión y del pensamiento mítico en la historia universal fue sustituido por el de la metafísica, el cual a su vez lo fue por el de las ciencias empíricas. Esta misma concepción fue defendida todavía en nuestro siglo por el Círculo de Viena. Así, Ludwig Wittgenstein en 1920 y Rudolf Carnap en 1928 consideraron que sólo tienen sentido aquellos enunciados que se pueden verificar experimentalmente o son de naturaleza puramente lógico-analítica. Dado, por tanto, que los enunciados acerca de Dios no son verificables empíricamente (bien sea porque no pueden serlo por principio o bien porque no lo son en la época fundada por la ciencia natural contemporánea), son, no ya falsos, sino de entrada carentes de sentido en tanto que afirmaciones. El positivismo lógico, con todo, no pudo sostener a la larga este criterio estricto, puesto que con él muchos otros enunciados (como por ejemplo enunciados de leyes científico-naturales) caen también bajo el veredicto de la carencia de sentido, dándose además la circunstancia de que la regla de verificación no puede ser ella misma verificada. Así, ya en 1946, Alfred Jules Ayer estableció que el criterio de verificabilidad sólo es defendible en una forma tan laxa que no permite excluir tampoco del ámbito de lo racionalmente discutible las proposiciones metafísicas. Tampoco la petición hecha por el segundo Wittgenstein de retrotraer el uso filosófico del lenguaje a su uso cotidiano ha conducido a la eliminación de toda metafísica, aunque se han realizado muchos intentos en esta dirección, por parte por ejemplo de Gilbert Ryle en Inglaterra o, recientemente, de Ernst Tugendhat en Alemania. Precisamente la idea de Dios ha resistido con especial obstinación a todos estos intentos.

La tesis del fin de la metafísica desarrollada por Dilthey en 1883 en su *Introducción a las ciencias del espíritu* es diferente de la del positivismo. Esto se colige ya del hecho de que, según Dilthey, no es el pensamiento científico-natural, sino el histórico, el que cierra la época de la metafísica. El error de la metafísica consiste precisamente, según Dilthey, en su desconocimiento de la relatividad de las construcciones del espíritu humano. Metafísica es “logicismo”, tal y como Dilthey lo percibe, sobre todo, en el sistema de Hegel. La “afirmación de un contexto lógico ininterrumpido” en todo devenir, mediante el principio de razón, es caracterizada por Dilthey como “la raíz lógica de toda metafísica con-

secuente”. Pero el “sentimiento de la vida” en el hombre y “el contenido del mundo que le es dado” no se dejan “agotar en el contexto lógico de una ciencia de validez general”. Esta intuición ha sido, según Dilthey, resultado del historicismo. En esta misma medida su concepto de la metafísica y de su final era muy distinto al del positivismo, dado que para éste era precisamente la ciencia de validez general lo que caracterizaba el final de la metafísica.

Heidegger estuvo notoriamente próximo al punto de vista de Dilthey, mucho más que al de Nietzsche, para quien el final de la metafísica significaba que la teoría platónica de los dos mundos, el supuesto de un “trasmundo”, por detrás del mundo de la experiencia, se ha hecho imposible. Heidegger se vincula a Dilthey en su punto de vista acerca de la relación entre metafísica y lógica. Así, por ejemplo, en el texto sobre la condición onto-teo-lógica de la metafísica, incluido en la obra *Identidad y diferencia* (1957), se afirma que la metafísica es “en su rasgo fundamental, lógica por todas partes” (62), en correspondencia con el principio leibniciano de razón suficiente. Heidegger ha remitido el dominio del pensamiento fundamentante en la metafísica a la caracterización del “ser” como “fundamento”, que se remonta a la doctrina del *logos* de Heráclito (48 sig., vid. 45). Este carácter lógico del pensamiento metafísico contiene también, desde su punto de vista, la explicación de “cómo entra el Dios en la filosofía” (50), a saber, como “fundamento fundante” del ente en su totalidad (49). Por ello es la metafísica no sólo Onto-Lógica, sino Onto-Teo-Lógica. Y precisamente contra esta esencia teológica de la metafísica se dirigió la crítica de Heidegger: en la distinción metafísica entre el ser del ente como fundamento y el ser como lo más general permanecería impensada la unidad de la esencia de la metafísica (52). Dicho de otra forma: no se toma en consideración suficientemente la *diferencia* entre ser y ente cuando el ser del ente es pensado como fundamento, pues la distinción entre fundamento y fundamentado se debe ella misma, según Heidegger, a aquella diferencia entre ente y ser. Si se da el “paso atrás” desde la forma metafísica de pensamiento (42), esto es, si se coloca uno a distancia de toda la historia de la metafísica, entonces la comprensión del ser como lo más general aparece tan inadecuada (58 y sig., vid. 41) como precipitada le pareció a Heidegger (46) la afirmación de que la metafísica, en tanto que ontología, ha de ser

necesariamente teología; pues este supuesto sólo es válido bajo la suposición del dominio del *logos* (50 y sigs). Por eso opinaba Heidegger que “quien ha tenido conocimiento del origen y desarrollo de la teología de la fe cristiana y de la teología filosófica, prefiere hoy en día guardar silencio en el ámbito del pensamiento acerca de Dios” (45). El carácter ontoteológico de la metafísica se habría hecho problemático precisamente “desde la experiencia de un pensamiento al que se le ha mostrado en la onto-teo-logía la unidad todavía *impensada* de la esencia de la metafísica” (*ibid.*). La filosofía debería pues, según Heidegger, callar a propósito de Dios, puesto que el discurso metafísico acerca de Dios está condicionado por la diferencia entre fundamento y fundamentado, pero deja impensada esta diferencia, que es su condición misma. Este silencio acerca de Dios en el ámbito del pensamiento se corresponde no obstante, según Heidegger, con la fe cristiana, pues, en su opinión, el hombre “no podría ni rezar ni sacrificar al Dios de la metafísica, la *causa sui*. Ante la *causa sui* el hombre no puede ni caer de rodillas sobrecogido, ni danzar y hacer música ante este dios” (64). En su escrito sobre *Fenomenología y teología* de los años 1927-28, Heidegger ha insistido en que la teología no es, en modo alguno “conocimiento especulativo de Dios” (25), sino ciencia de la fe como “un modo existencial del ser-ahí humano” (18) y, ciertamente, un modo tal que se opone como enemigo mortal a la forma existencial correspondiente a la filosofía (32), dado que la fe supera el ser-ahí anterior a la fe en tanto que tal (p. 29).

En Heidegger la teología no es por tanto entendida al modo de la tradición medieval como “ciencia de Dios”, sino como reflexión acerca de la fe. Por ello mismo ha de “sustraerse a la aplicación de cualquier sistema filosófico” (24). La fe, al contrario, sólo se plantea como ejercicio existencial. No se puede hablar, en opinión de Heidegger, de un objeto de la fe que precediera al acto mismo de fe, pues “revelación no es transmisión de conocimientos” (18 y sig).

Con una teología comprendida de este modo, Heidegger está en concordancia con Rudolf Bultmann, pero en claro antagonismo con la tradición teológica, y con Karl Barth, dentro de la teología de su tiempo. El mensaje cristiano de la cruz y la resurrección de Jesús de Nazareth pretende, desde luego, transmitir el conocimiento de un suceso concreto. La fe cristiana se sabe fundamentada a partir de este objeto. En este



sentido escribió el apóstol Pablo a los romanos "... cuando con tu boca confiesas 'Dios es el Señor' y crees en tu corazón 'Dios lo ha resucitado de entre los muertos', estás salvado" (Rm 10, 9). A la fe cristiana le viene dado su objeto históricamente. Precisamente por ello debe, según Agustín, remitirse a la autoridad, dado que para la Antigüedad clásica lo histórico sólo es accesible mediante garantías de autoridad. Ahora bien, en este objeto dado con anterioridad al acto de fe está incluida ante todo y en primer término la realidad de Dios. Por ello precisamente insistió la evangelización protocristiana, en primer lugar, en dirigir a los hombres hacia la fe en un Dios uno (1 Tes 1, 10; Hebr 6, 11). La conversión al Dios uno constituía la premisa del segundo tema de la evangelización cristiana, a saber, la proclamación de Jesús, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos, como Hijo de Dios, que habrá de retornar y "nos libra de la ira venidera" (1 Tes 1, 10).

Al proclamar el Dios único, el cristianismo se ha remitido ya desde temprano a la filosofía y a su crítica de los cultos paganos politeístas, acudiendo en principio a ideas estoicas y más tarde, sobre todo, a la doctrina platónica de Dios. Esta invocación de la doctrina filosófica de Dios no debe entenderse en un sentido externo como adaptación al clima espiritual del helenismo; se trata más bien de la condición de posibilidad de que los no judíos pudieran creer en el Dios de Israel como Dios único de todos los hombres sin necesidad de convertirse ellos mismos en judíos. La invocación de las doctrinas de los filósofos acerca de Dios fue la condición que hizo en absoluto posible el surgimiento de una iglesia cristiano-gentil. Por ello mismo, la conexión entre fe cristiana y pensamiento helénico, en general, y la conexión entre el Dios de la Biblia y el Dios de los filósofos, en particular, no han sido una mera intrusión adicional al mensaje cristiano originario, sino que pertenecen ya a sus fundamentos.

En correspondencia con el significado fundamental que el anuncio del Dios uno tiene para la misión cristiana, está el hecho de que la teología cristiana tuvo desde el principio su dificultad fundamental en la doctrina de Dios. La teología cristiana es esencialmente, al contrario de la presentación que de ella hace Heidegger, ciencia de Dios y de su revelación. Todo lo demás que aparece en la teología sólo puede ser planteado por ella "con referencia a Dios", o, como dijo Tomás de Aquino,

*sub ratione Dei*. La teología cristiana perdería su contenido específico y, ante todo, la conciencia de verdad a él vinculada, si siguiera el consejo de Heidegger de callar acerca de Dios en el ámbito del pensamiento.

¿Y qué pasa, en cambio, con la filosofía? En su escrito sobre *Identidad y diferencia* Heidegger ha lanzado la pregunta de “¿Cómo entra el Dios en la filosofía?” (46). La pregunta da por hecho que “el Dios” no pertenece ya al origen mismo de la filosofía. El pensamiento filosófico es propiamente, según Heidegger “el compromiso libre con el ser en tanto que tal, realizado desde sí mismo” (46 y sig). También para la metafísica vale pues lo de que es “Teo-Lógica en la medida en que es Onto-Lógica” (51). Si se concede la prioridad de la temática del ser resulta comprensible que Heidegger pueda preguntar: ¿cómo entra el Dios en la filosofía?

Pero Heidegger también sabía, naturalmente, que, desde un punto de vista histórico, “el Dios” era ya tema de la filosofía desde el principio mismo, esto es, al plantearse la pregunta por el Protoprincipio, la *prote arché* (51). “En tanto examinemos la historia de la filosofía de un modo exclusivamente histórico, encontraremos por todos lados que el Dios ha entrado en ella” (46). Dicho más exactamente, “el Dios”, esto es, el Dios y los dioses de la religión, se anticipan ya a los principios de la filosofía; y el *planteamiento* de la pregunta filosófica es ya desde sus comienzos un *replanteamiento* de los dioses de la religión, de la teología de los poetas, según dijo Platón. La filosofía era en sus inicios replanteamiento de la pregunta por la auténtica, la verdadera forma de lo divino. Esto lo ha probado Werner Jäger en su *Teología de los primeros pensadores griegos* (1953), y su posición se ha visto reforzada desde entonces mediante una serie de investigaciones de detalle, entre ellas, especialmente, las de Uvo Hölscher. El replanteamiento filosófico ha intentado, desde un principio, caracterizar lo divino como medida unitaria, en correspondencia con la unidad del cosmos. En esto consiste, precisamente, lo que de común hay en el giro crítico de los filósofos naturales jonios frente a la tradición religiosa.

También Heidegger reconoció que, desde un punto de vista histórico, el Dios ha entrado ya siempre en la filosofía. Pero prosiguió: “Puesto, no obstante, que la filosofía, como pensamiento, es el compromiso libre con el ser, realizado desde sí mismo, resulta que Dios sólo puede

venir a parar a la filosofía en la medida en que ésta, desde sí misma y según su esencia, exija y determine que Dios entre en ella, y cómo lo haga” (46 y sig). Pero ¿qué significa este “puesto, no obstante...”? ¿qué tipo de “posición” es ésta, y mediante qué se justifica? ¿En qué relación está esta “posición” con el “paso atrás” que Heidegger quería ejecutar?

Si la filosofía queda determinada como pregunta por el ente en tanto que tal, se retrocede quizá en más de un sentido respecto de la historia de la metafísica y especialmente respecto de sus comienzos. Pero el terreno en que el filósofo se coloca al dar este paso tiene también él mismo un lugar en la historia de la filosofía. ¿Qué lugar es ése? El ser se ha convertido ya, con Parménides, en el objeto por antonomasia de la filosofía, y el Extranjero de Elea (en el *Sofista* platónico) ha reforzado contundentemente este punto de vista. Aristóteles, no obstante, ha sido el primero en plantear expresamente la pregunta por el ente en tanto que tal. Heidegger, al declarar a la pregunta aristotélica del ser fundamento de la filosofía por antonomasia, y al volver esta tesis contra el enraizamiento de los inicios de la filosofía en la pregunta por la verdadera forma de lo divino, se ha expuesto él mismo a la cuestión de si su propio pensamiento ha pensado suficientemente la mediación de la pregunta por Dios en la pregunta por el ser. Así, no es cierto en modo alguno que Dios sólo pueda penetrar en la filosofía “cuando ésta, desde sí misma, según su esencia, exige y determina que Dios entre en ella, y cómo lo haga” (47). En primer lugar, esto contradice crasamente la idea de Dios, en la medida en que ha de ser insostenible, para la divinidad de Dios, que sea una instancia distinta la que determine cómo ha de entrar al pensamiento. Pero es que además la filosofía, en su esencia histórica, no está tampoco instalada sobre sí misma, desvinculada de toda precondition, tal y como Heidegger lo presenta. Hegel dijo ya, con más acierto, que, históricamente, la filosofía está siempre en relación con la religión, y que trae al concepto la verdad que ya previamente ha hecho su aparición en la religión.

Desde luego esto no sucede sin un viraje crítico frente a la tradición religiosa. Dado que la religión invoca la realidad del mundo al hablar de Dios y dioses —cuyo poder se manifiesta en el mundo—, el pensamiento filosófico puede hacer valer críticamente la experiencia del mundo frente a la tradición religiosa. Cuando esto sucede, el pensamiento

filosófico, en palabras de Hegel, se instala sobre sí mismo. Pero con ello no sólo se coloca frente a los postulados de la tradición religiosa, sino también, y ante todo, frente a la forma de conciencia que se ciñe a la percepción de los objetos finitos de la experiencia del mundo. La filosofía corresponde, como dice Dieter Heinrich, a la necesidad de explicaciones vitales, enraizada en la vida humana; explicaciones que se desarrollan a contracorriente de la orientación de la denominada conciencia natural hacia los objetos de la experiencia del mundo<sup>2</sup>. En ello convergen filosofía y religión a pesar de toda crítica filosófica de la religión. También la experiencia religiosa y la reflexión teológica se ejercen a contracorriente de una vida de conciencia que se limita a la experiencia de las cosas finitas y al trato con ellas. Por ello acusaba Schleiermacher en su tercer discurso *Sobre la religión* (1799) a los “hombres juiciosos y prácticos” que reprimen y ahogan ya en los niños la sensibilidad por el universo, “encadenando al hombre a la finitud, y a una parte muy pequeña de la misma, para alejar todo lo posible lo infinito de sus ojos” (144).

La convergencia de filosofía y religión en la contracorriente de la conciencia de la experiencia cotidiana, con su orientación hacia las cosas finitas, es precisamente lo que hace posible que el pensamiento teológico se sirva de la filosofía para explicitar mediante el pensamiento la conciencia religiosa de Dios, como ha sucedido sobre todo en el cristianismo. Ello, con todo, no supone la confusión entre religión, filosofía y teología, porque en la conciencia religiosa, por regla general, el lugar central lo ocupa la realidad divina, que hace valer su prioridad frente a todo lo demás. Lo mismo ocurre en la teología, mientras que para la filosofía figura en primer plano la justificación misma del movimiento a contracorriente de la conciencia natural desde la experiencia consciente de la vida misma, y con ello, la recualificación de los objetos de la conciencia del mundo desde la perspectiva que se ofrece al ir más allá de su donación finita. Sólo el “sobrepasamiento” (Dieter Heinrich) de los objetos finitos y del yo al que le vienen dados pone ante la vista el “mundo” como suma de todo ello, es decir, totalidad dentro de la cual tiene su lugar cada uno de los objetos individuales. El concepto de mundo

2. *Op. cit.*, p. 17 y sig.

aparece ya en cambio en las religiones simultáneamente con el de lo divino, en el cual se fundamenta la totalidad del mundo. En su función para el mundo y para la subjetividad que se corresponde con el concepto de mundo, el tema del absoluto o del Dios uno de la filosofía se presenta como sobrepasamiento por encima de la multiplicidad de lo dado en la experiencia del mundo.

Bien es verdad que la filosofía puede concentrarse en el tema del absoluto tratando de pensarlo como condición de lo finito y, por tanto, como previo a toda otra realidad finita, siendo lo finito producto de la autodiferenciación del absoluto. También en el caso de un tratamiento tal de la filosofía, como ocurre en Spinoza o Hegel, es necesaria una reconducción al punto de vista del saber absoluto, una reconducción como la que fue ofrecida por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y también más tarde, de otro modo, en la introducción a su *Enciclopedia filosófica* y en las discusiones sobre las diferentes posiciones del pensamiento respecto de la objetividad caracterizadas como “pre-concepto” de la lógica enciclopédica.

No se puede decidir de antemano si hoy en día es o no adecuado para la filosofía guardar silencio en el ámbito del pensamiento sobre Dios, tal y como Heidegger dijo. Esta cuestión ha de debatirse en el ejercicio del movimiento a contracorriente de la comprensión cotidiana del mundo y de uno mismo, y en el sobrepasamiento hacia el uno absoluto. En el ejercicio de la reflexión filosófica ha de mostrarse si la idea de Dios resulta suficientemente comprensible tomando como base la subjetividad finita del hombre y entendiéndola como producto de ésta o si, por el contrario, también esta subjetividad ha de ser sobrepasada en la reflexión filosófica, siendo sólo la meta de este sobrepasamiento en el uno absoluto la que nos proporciona la base para una interpretación suficiente de las experiencias de Dios propias de las religiones. Con ello, también los argumentos del ateísmo “postulante”, esto es, que postula el no ser de Dios en aras de la libertad de la subjetividad humana, necesitarían una consideración crítica cuidadosa. Frente a él, la fundamentación que ofrece Heidegger a su tesis de que se ha de guardar silencio acerca de Dios en el ámbito del pensamiento, tiene un interés más limitado, pues tal fundamentación depende completamente de su punto de vista sobre el rango fundamental de la pregunta por el ser, y en especial de la

diferencia entre ser y ente. Esta interpretación de Heidegger despierta dudas considerables.

El tema de lo uno como meta del sobrepasamiento de la multiplicidad de lo dado en la conciencia de las cosas del mundo y del propio yo es filosóficamente más fundamental que la diferenciación entre ser y ente<sup>3</sup>. La tendencia hacia lo uno se puede rastrear ya en los intentos de determinación de la *arché* única en la filosofía griega desde sus comienzos. Por el contrario, la declaración heideggeriana de que la pregunta por el ente es el tema por antonomasia de la filosofía tiene algo de artificioso, especialmente en conexión con el distanciamiento heideggeriano de la comprensión aristotélica del ser como lo más general: Sólo en esta función —y, por tanto, como expresión de lo uno que todo lo abarca— podría el ente en cuanto tal llegar a ser el tema de la filosofía primera en Aristóteles. Más originaria era, en el pensamiento griego, la pregunta por lo verdaderamente ente en contraposición con lo transitorio. Pero también esta pregunta estaba ya vinculada de antemano con la idea de lo uno frente a lo múltiple. Y mientras que la devaluación de lo transitorio comenzó ya a ser considerada revisable primero en la Antigüedad y luego, plenamente, en los tiempos modernos, la necesidad absoluta de la cuestión por lo uno se mantuvo intacta.

En este punto surge en cualquier caso una cuestión de amplia significación para la relación entre filosofía y religión: ¿Puede el sobrepasamiento metafísico hacia la idea de lo uno aprehender completamente y fundamentar suficientemente la realidad del absoluto a partir de la independencia de la idea filosófica?, ¿o cabe a la filosofía únicamente formular criterios, a los que ha de atender toda idea del uno absoluto, sin

3. Con ello no queremos afirmar que “lo uno” sea el más alto concepto de lo absoluto. Aquí, en principio, se trata sólo de la cuestión referida al sobrepasamiento metafísico de la multiplicidad de las cosas finitas. A este respecto, la formulación de esta cuestión mediante el concepto de lo uno es más abarcante que el punto de vista del origen, que es sólo una de las formas de la pregunta metafísica por lo uno. Lo uno absoluto se puede plantear no sólo como origen, sino también como perfección última de las cosas. Además, lo uno es condición de la multiplicidad misma, porque toda multiplicidad se compone de elementos que son un uno cada cual en sí mismo. El concepto de lo uno abarca por tanto la temática de lo finito lo mismo que la de lo absoluto. Queda, por el contrario, abierta la cuestión de en virtud de qué es “uno” cada cosa finita, y por tanto, en general, “algo”. Queda también abierta la cuestión de qué constituye la unidad de lo absoluto. Ya la formación del concepto de lo absoluto como opuesto a lo finito supera considerablemente en determinación al de lo uno.

por ello pretender aprehender completamente la realidad del absoluto o haber fundamentado suficientemente su aceptación? Éste es el problema que llevan asociado las denominadas “pruebas de Dios” y una teología filosófica construida sobre ellas. Cuando, en el pasado de la filosofía, se creyó estar en situación de determinar el concepto verdadero del Dios uno —y de probar su existencia— mediante los solos medios de la idea filosófica, surgió también inevitablemente con ello la pretensión de ocupar el lugar del saber revelado de la religión.

Yo creo que tales pretensiones eran exageradas y que han sucumbido justamente a la crítica. Como muestra la historia de las pruebas de Dios en el pensamiento moderno, desde Descartes a Kant y Hegel, se puede, desde luego, probar que es necesario que la razón se eleve al pensamiento de Dios, pero no la existencia de Dios con anterioridad a toda conciencia humana o con anterioridad a la existencia del mundo. Guarda relación con esto el hecho de que la metafísica haya tenido siempre dificultades para pensar lo uno absoluto como personal y con ello, en general, como “Dios”. Bien podría ser que la posibilidad de hablar filosóficamente de Dios, de vincular la representación de Dios con el sobrepasamiento de la multiplicidad de las donaciones finitas hacia lo uno absoluto, permanezca ligada a la religión, lo mismo que, del otro lado, el contraproyecto metafísico de una comprensión cotidiana del mundo en la “relación fundamental” entre yo y mundo no logra nunca alcanzar plenamente aquello “de donde toma su punto de partida”<sup>4</sup>. El sobrepasamiento metafísico (179), lo mismo que permanece ligado a la inmediatez de la experiencia en la “relación fundamental” de yo, mundo y tú, y no puede reemplazarla, parece estar también necesariamente ligado a la experiencia, históricamente previa, de la religión. Esto lo muestran los comienzos de la filosofía en Grecia y también en la India. El sobrepasamiento hacia lo uno absoluto puede ser efectivo como correlato crítico frente a las representaciones de Dios propias de la tradición religiosa, y esta función correctora puede en casos concretos ser tan amplia que algunos de los rasgos fundamentales de la comprensión tradicional de Dios lleguen a hacerse insostenibles. Éste fue precisamente el caso en la relación entre la teología filosófica griega y la comprensión politeísta

4. D. Heinrich. *Op. cit.*

de lo divino propia de la tradición religiosa. Una situación semejante se produjo, a su modo, con la crítica moderna de la idea de Dios cristiano-teísta. En este último caso, de todos modos, la crítica hizo más bien blanco en una interpretación teológica de la comprensión cristiana de Dios, interpretación que, ella misma, había sido formulada en el proceso de recepción de la teología filosófica de la Antigüedad.

Las breves observaciones que hemos hecho referidas a la problemática de la prueba de Dios deberían ya poner de manifiesto que la renovación del pensamiento metafísico en la filosofía no puede ser sin más reproducción del campo de problemas y puntos de vista que precedió al abandono del pensamiento metafísico. Esto vale también por lo que se refiere a los temas de la doctrina filosófica sobre Dios. La vinculación de reflexión y reconstrucción metafísicas a la finitud e historicidad de la situación experiencial de la que toma su punto de partida no es replanteable, sólo cabe explicarla. Y lo mismo ha de decirse respecto de la relación entre filosofía y religión. Si la filosofía vincula la denominación “Dios” con lo uno absoluto al que conduce el sobrepasamiento metafísico que va más allá de la conciencia de la experiencia, está ya entonces utilizando el lenguaje de la religión. Y esto no tiene por qué ser un error, pues, en primer lugar, la reflexión filosófica, desde sus comienzos, ha estado siempre referida a una conciencia religiosa de Dios que venía dada con anterioridad, en sentido histórico. Pero es que además, en segundo lugar, hay una vinculación objetiva entre el uno absoluto de la filosofía y el Dios uno de la religión. Las religiones monoteístas pueden por ello acudir al uno absoluto de la filosofía para tratar de interpretar su comprensión de Dios y, al revés, la comprensión religiosa de Dios puede llegar a ser fuente de inspiración de nuevos avances en la clarificación filosófica del concepto del absoluto. Pero el discurso expreso acerca de Dios pertenece quizás, dentro de la filosofía, más a la filosofía de la religión que a la metafísica, a no ser que la metafísica del absoluto, a su vez, esté ya unida a la filosofía de la religión.



## II

### El problema de lo absoluto

No hay metafísica sin la idea de la unidad de la realidad; y puesto que la unidad de lo real como mundo, cosmos, es la unidad de un orden de lo múltiple, de lo múltiplemente individual, resulta de ello que la unidad del mundo se vincula a la pregunta por el fundamento que ordena y conserva lo múltiple en la unidad. Según Kant, ambas cosas, la unidad del mundo y la idea de un fundamento de su unidad diferente de ella misma (en tanto que unidad de una multitud), son expresión de la necesidad que nuestra razón tiene de una unidad incondicionada de la multiplicidad de la experiencia y, con ello, simultáneamente, inacabables en tanto que Idea y mero Ideal de la razón, puesto que en la realidad de nuestra experiencia el entendimiento no lleva a término la síntesis de lo múltiple. Con ello, Kant ha consumado la reflexión sobre la subjetividad, entendida a la vez como lugar de nuestro saber y como fuente de ilusiones a él vinculadas. No ha dado, con todo, el paso hacia lo que Dieter Heinrich denomina “tercera reflexividad”<sup>5</sup>, que apunta a que una razón instalada sobre sí misma sólo puede ser en general fuente de engaños: La posibilidad del conocimiento mediante la razón presupone una concordancia fundamental de la razón y la realidad a la que se dirige. La contraposición entre razón y realidad que-es-en-sí-misma resulta, pues, ella misma, como ha observado Hegel, un producto de la razón o, mejor aún, del entendimiento. Y se convierte en ilusión cuando es declarada como la verdad sin más.

La conciencia de la experiencia tiene siempre un lado objetivo y un lado subjetivo. En ella están siempre vinculadas unidad y diferencia entre subjetividad y realidad extrasubjetiva. Algo semejante vale también en lo referente a la autoconciencia y a la relación entre autoconciencia y conciencia de objetos. Y lo mismo ha de valer para la reflexión dirigi-

5. D. Heinrich: *Fluchtlinien*, p. 51.

da a la totalidad de la realidad experimentada. Esta totalidad está dada, ciertamente, como idea, no como conocimiento referido a los objetos individuales de experiencia posible en ella contenidos. Ninguna experiencia ha aprehendido y elaborado de hecho la totalidad de los objetos posibles de experiencia. Pero, no obstante, la idea de la totalidad de la realidad experimentable es algo más que un pensamiento subjetivo arbitrario, pues dicha idea es, de una u otra forma, condición de la aprehensión y determinación de los objetos individuales de la experiencia. Más adelante habremos de volver sobre esto.

Desde su punto de vista objetivo, los objetos de la experiencia posible quedan determinados en forma generalísima como ente —y más exactamente, como ente finito—, pues, en tanto que partes de la totalidad de tales objetos, son en cada caso “algo” diferente de otros objetos tales. La caracterización general como ente —y como ente finito— es la que permite pensar la multitud de tales objetos como elementos de una multiplicidad, y, con ello, como partes componentes de la totalidad de objetos, por muy diferentes que sean por lo demás entre sí desde un punto de vista cualitativo.

El concepto de lo finito se puede caracterizar tanto noética como ónticamente: ónticamente como el terminar real en el espacio y en el tiempo, limitado por algo otro. Noéticamente, en la medida en que todo “algo” sólo es lo que es, en su peculiaridad, en tanto se diferencia de lo otro. La delimitación de lo uno respecto de lo otro (o respecto de todo lo otro) constituye su concepto. Así, la palabra griega para límite, *horos*, significa también concepto.

Pero con el pensamiento del límite está también pensado simultáneamente, siquiera de modo vago, algo situado más allá del límite. No podemos pensar el límite sin co-pensar lo otro que hay al otro lado del límite. Hegel, en su *Lógica*, ha mostrado esto de forma convincente<sup>6</sup>.

6. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. G. Lasson (ed.), vol. 1. (Phb 56) pp. 113-116). Hegel, en todo caso, no sólo afirma que nuestra reflexión, al pensar “algo” como limitado por otro y como determinado por tal delimitación, está simultáneamente más allá de este límite, sino que atribuye tal trascendencia por encima de la propia finitud al algo mismo (166, compárense las discusiones sobre límite y deber, pp 119 y sigs). Por ello le pudo parecer que el “algo” es el “comienzo del sujeto” (p. 102), esto es, en tanto que “se” (*sich*) que *se* refiere a sí mismo en su negación. En esto yo no puedo seguir a Hegel. Según las figuras de la lógica del ser, el movimiento de la negatividad no se puede interpretar todavía como propio de ellas mismas. Éstas, como el propio Hegel

Ahora bien, lo otro, mediante cuya limitación lo finito es lo que es, es a su vez o bien otro finito o lo otro de lo finito en cuanto tal, es decir, lo infinito. Ambas cosas están ya dadas con el límite incluido en el concepto de lo finito —es decir: con lo finito en su particularidad viene dado el otro finito, del que es diferente; y con lo finito en tanto que finito, en su generalidad, viene dado lo infinito. El concepto de lo finito en cuanto tal no puede ser pensado sin que esté ya co-pensado lo infinito (connotativamente, en todo caso, y en modo alguno explícitamente: sólo la reflexión sobre la finitud de lo finito conduce al pensamiento explícito de lo infinito).

Que todo aprehender lo finito implica lo infinito, tal es el pensamiento fundamental de la teoría de la religión de Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión*: “Todo lo finito existe sólo por la determinación de sus límites, que tienen que ser, por así decir, recortados desde lo infinito” (53). Pero “los hombres prácticos y razonables” (144) no perciben esto: tratan con las cosas finitas como si éstas fueran en y para sí mismas lo que son. Sólo en un nivel superior de la conciencia se percibe la dependencia que todo objeto finito tiene respecto de lo infinito por lo que hace a la “determinación de sus límites”, es decir, a su definición —dependencia que reside en el concepto mismo de lo finito. Se experimenta entonces en lo finito, a la vez, lo infinito y lo finito como manifestación de éste. Esta conciencia más profunda sobre la realidad de los objetos finitos constituye según Schleiermacher la conciencia religiosa.

La dependencia de la aprehensión de cualquier cosa finita respecto de la intuición de lo infinito ha sido ya enunciada por Descartes en un importante pasaje de su *Tercera Meditación*: Allí, Descartes pretende mostrar que el espíritu humano tiene ya por naturaleza grabada la idea de Dios, y con este fin invoca la idea de lo infinito. Ésta no sería, en su opinión, un producto secundario de nuestro pensamiento, derivado de la negación de la idea de lo finito. Ocurriría más bien lo contrario: *Nec puta-*

afirma, sólo se convierten unas en otras. No se puede hablar por tanto de un automovimiento de las determinaciones de la lógica del ser en el sentido en que Hegel más tarde lo afirma respecto de la lógica del concepto. En correspondencia con esto, no se puede tampoco entender el paso de lo finito al pensamiento de lo infinito como una actividad del “algo”, sino que es ejecutado por la reflexión humana, la cual, en todo caso, es impulsada a ello por la naturaleza del “algo”.

*re debeo me non percipere infinitum per ueram ideam, sed tantum per negationem finiti... nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius*<sup>7</sup>.

Descartes afirma por tanto una prioridad de la idea de lo infinito respecto de todas las restantes representaciones de nuestra conciencia, dado que todas éstas sólo se realizan por delimitación de lo infinito. Se trata de un pensamiento que, en Descartes, se remonta quizá a Enrique de Gante, uno de los grandes escolásticos del siglo XIII. Según Descartes, esta prioridad vale también para la idea del propio yo, como él mismo se encarga de poner de relieve. E. Levinas ha visto en ello, y con razón, una subversión del comienzo de las *Meditaciones* en el *cogito*. Aunque las *Meditaciones* comienzan estableciendo la certeza del *cogito*, esta certeza no tiene su fundamento en sí misma, puesto que la representación del propio yo presupone ya la de lo infinito. Descartes ha pensado por tanto en términos menos subjetivistas de lo que pretende una interpretación corriente de la historia de la filosofía. Sólo cuando presuponemos ya dada la idea del yo, adquiere el *cogito* la certeza que Descartes ha convertido en punto de partida de sus *Meditaciones*. Pudo hacer esto porque, de hecho, nuestra conciencia es tal que, cuando comenzamos a filosofar, la autoconciencia está ya presupuesta de hecho. Pero, no obstante, la idea del yo no está dada en virtud de sí misma, sino que presupone a su vez la idea de lo infinito, es ella misma una limitación de lo infinito, como ocurre con todas las restantes representaciones de lo finito.

La argumentación de Descartes sigue siendo en todo caso problemática en dos aspectos: En primer lugar, ya Caterus preguntó a Descartes si tenemos realmente una idea “clara y distinta” de lo infinito. En su respuesta, Descartes elogió la “agudeza” de esta pregunta, dando cuenta de sus esfuerzos para salir al paso de esta objeción. Lo que literalmente se dice en el pasaje citado de la tercera mediación es que la percepción de lo infinito sería *quodammodo* anterior a la de lo finito. Y esto se explica en la respuesta a Caterus afirmando que lo infinito como tal “no es

7. R. Descartes: *Mediationes de prima philosophia* (Paris 1641/ Amsterdam 1642) III, 28 y sig). Diferentes traducciones castellanas. Entre ellas: Descartes: *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Traducción y notas de E. López y M. Graña. Gredos, Madrid, 1987.

desde luego en modo alguno concebido, pero sí, no obstante, entendido”; entendido, por supuesto, desde lo finito y por tanto “en forma negativa”, ello a pesar de que entendemos por tal algo “positivo en sumo grado”, que no podemos con todo aprehender adecuadamente sino “sólo como cuando dirigimos la mirada al mar, siendo entonces evidente que nuestra mirada no se extiende por la totalidad del mar, y que no medimos su extensión infinita — pero se dice, de todos modos, que lo vemos”<sup>8</sup>. Tampoco con esta explicación ha logrado Descartes poner en claro que la intuición de lo infinito que precede a todas nuestras representaciones finitas no esté dada como pensamiento explícito, sino sólo co-dada de forma no temática en todas las representaciones de lo finito. Tampoco ha logrado aclarar cómo es que su tematización no sólo no es anterior a todos los contenidos finitos sino que incluso presupone el concepto general de lo finito, en tanto la idea tematizada de lo infinito tiene de hecho la forma de la negación de lo finito.

El segundo problema de la exposición cartesiana reside en la identificación apresurada entre aquella conciencia de lo infinito que precede *quodammodo* a todos los demás contenidos de conciencia y la idea de Dios. Esta identificación no sólo viene sugerida por la tradicional definición de Dios como *essentia infinita* sino que, en Descartes, viene a su vez expresamente suministrada por la afirmación de que lo infinito contiene más realidad (y por tanto más perfección) que lo finito, que sólo sería representable como limitación de lo infinito: *...manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita*. Es literalmente esta mayor perfección de lo infinito aquello por lo cual (*proinde*) Descartes afirma su prioridad respecto de la experiencia de cualquier cosa finita. Se trata pues de la idea de una *omnitudo realitatis* que más tarde Kant, siguiendo a Baumgarten, caracterizará como “Ideal de la razón pura”, habiendo de ser pensado todo objeto finito como limitación de esta *omnitudo realitatis*. Kant, en todo caso, no ha explicado la derivación de este pensamiento a partir de la idea de lo infinito. Más tarde tendré que volver sobre ello, pues aquí podrá apreciarse un límite impuesto al tratamiento de la idea de Dios en la crítica kantiana de la razón

8. R. Descartes: *Meditaciones, con todas las objeciones y respuestas* (Amsterdam 1685, 149). La única traducción española que contiene las objeciones y respuestas es la de Vidal Peña (R. Descartes: *Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas*). Clásicos Alfabeta. Madrid,

pura. Pero ahora, de momento, nos preguntaremos si Descartes ha probado realmente que la prioridad de la idea de lo infinito en nuestra conciencia es conciencia de Dios, por ser propia de lo infinito la perfección suma. Me parece dudoso que con la idea de lo sumamente perfecto se haya alcanzado ya la idea de Dios. La idea de Dios tiene, en cualquier caso, una concreción considerablemente superior a la que posee la representación general de algo sumamente perfecto: La idea de Dios no es separable de los momentos de (a) una personalidad, entendida de una u otra manera, y (b) una voluntad, articulada de algún modo. Por eso no se identifica la idea de algo sumamente perfecto, tomada en sí misma, con la idea o pensamiento de Dios. Sólo cuando (1) está ya dada por alguna otra razón la idea de Dios (al caso, en su concepción monoteísta), (2) se forma la idea de algo sumamente perfecto y finalmente (3) se plantea además la cuestión de a quién hay que reconocerle tal perfección suprema, sólo entonces se ve con claridad que tal perfección sólo puede atribuirse al Dios uno. Así se ha de entender la tesis de Anselmo que sostiene que Dios es aquello, *quo maius cogitari nequit*. Esta afirmación no define la idea de Dios, sino que la presupone ya de antemano y predica de ella la perfección suma.

Con lo dicho no se pretende negar que lo infinito, pensado en su sentido pleno, y lo sumamente perfecto se identifiquen de hecho con Dios, y sólo puedan identificarse con él, esto es, que sólo de Él puedan predicarse con verdad. Pero la idea general, confusa y aún no tematizada, de lo infinito no lo contiene todavía expresamente, ni tampoco basta a tal fin la reflexión sobre la perfección contenida en la infinitud tematizada en tanto que tal, si la idea de Dios no viene dada ya desde otro ámbito, a saber, desde la tradición religiosa. Sólo cuando sucede esto último se puede afirmar con derecho que la infinitud y la perfección suprema sólo pueden corresponder al Dios uno. Y desde aquí se puede también afirmar que ya la intuición confusa de lo infinito —que, implícitamente, está en la base de toda conciencia humana— es en verdad presencia de Dios, aunque en ella Dios no nos sea consciente en tanto que Dios.

Durante el siglo XVIII, la prioridad de lo infinito frente a lo finito se discutió especialmente en conexión con el concepto de espacio. En su correspondencia con Leibniz sobre el concepto newtoniano de espacio absoluto, Samuel Clarke caracterizó al espacio como expresión de la in-

mensidad (*immensitas*) de Dios. Mientras Leibniz consideraba al espacio como mera forma del orden y de las relaciones de las cosas entre sí<sup>9</sup>, Clarke pensaba el espacio absoluto como forma vacía de la omnipresencia divina. Este espacio vacío infinito está en la base de toda distinción de espacios parciales en nuestra representación: “*Infinite Space is one, absolutely and essentially indivisible*” (368 n.3). Sólo por la existencia de lo finito en el espacio surgen espacios parciales. La intuición cartesiana de la prioridad de lo infinito en la captación de lo finito sigue viva en esta tesis, o encuentra en ella una confirmación.

Kant se ha ocupado también de este tema en conexión con la discusión del espacio. En la controversia entre Leibniz y Clarke (es decir, Newton) sobre la naturaleza del espacio, Kant, tras largas vacilaciones, y debido al influjo de Euler, se pronunció finalmente por la idea de un espacio absoluto<sup>10</sup>, si bien reafirmandose en la tesis leibniziana de la subjetividad del espacio. En la *Estética trascendental* de su *Crítica de la razón pura*, Kant se adhirió —en el tercer argumento sobre el espacio— a la idea decisiva de Clarke frente a Leibniz. El espacio “es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge sólo al limitarlo”(A 25). El espacio es, como se dice en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* “una magnitud dada infinita “(B 39 y sig). Todas las divisiones en él son de carácter secundario. En esta predonación de la totalidad del espacio respecto de sus partes funda Kant su tesis del carácter intuitivo del espacio. Pero la conexión entre la infinitud del espacio y la teología filosófica, como expresión de la inmensidad de Dios, no fue planteada por Kant. En caso contrario, y al igual que Descartes hizo en la *Tercera Meditación*, Kant debería haber afirmado en la *Estética trascendental* la idea de Dios (o al menos un esbozo rudimentario de la misma) como condición de posibilidad de todo conocimiento finito. La idea de Dios aparecería con ello no al final de la *Dialéctica trascendental* kantiana, como Ideal de la razón pura conectado a la perfección del uso del entendimiento, sino ya al comienzo de la *Estética trascendental*. Tal idea tendría por tanto

9. Leibniz' *Werke*. Ed. Gerhardt, VII, 363 n.4. En lo sucesivo, el número de página se refiere a este mismo tomo. (Hay traducción española: *La polémica Leibniz-Clarke*. Edición de Eloy Rada. Taurus. Madrid, 1980).

10. Véase: M. Jammer: *Das Problem des Raumes* (1953). Darmstadt, 1960, 192 y siguientes.

para la razón carácter constitutivo, lo cual daría, en consecuencia, un carácter completamente distinto a la *Crítica de la razón pura* kantiana. Su posición no podría ser ya la de una subjetividad trascendental instalada sobre sí misma, sino que en la intuición de lo infinito estaría ya superada y contenida la contraposición entre sujeto y cosas en sí. Pero, en lugar de esto, Kant ha reconocido el primado del espacio infinito (y del tiempo infinito) para toda experiencia de objetos finitos despojándolo en cambio de todas sus implicaciones teológicas. Al estudiar el Ideal de la razón en la *omnitud realitatis*, la *Crítica de la razón pura* no permite ya reconocer que la cuestión aquí es la misma que en el caso del espacio y el tiempo, a saber, la primacía de lo infinito en la captación de cualquier cosa finita. Kant, por lo demás, tampoco ha mantenido esta primacía ni siquiera al modo en que se formula en la *Estética trascendental*. Esto se pone de manifiesto en la sección de la *Analítica trascendental* que trata de los “axiomas de la intuición” (B 202-207): Se dice aquí expresamente que, justamente por su remisión al espacio y al tiempo, son magnitudes extensivas todas aquellas intuiciones en las que “la representación de las partes hace posible la representación del todo” (B 203). Así, mientras que según la *Estética trascendental* es la intuición del todo infinito del espacio (y análogamente en el caso del tiempo) la que hace posible la aprehensión de lo particular en ella, la *Analítica trascendental* sostiene en cambio que la representación de las partes precede a la del todo, y se afirma que esto es característico de todas las intuiciones, ello a pesar de que en la *Estética trascendental* se ha establecido precisamente el carácter de la intuición de espacio y tiempo a partir del primado del todo respecto de las partes. Desde la problemática de la *Analítica trascendental* surge por tanto la pregunta por la totalidad de la síntesis del entendimiento<sup>11</sup>, que desemboca en los problemas de la *Dialéctica trascendental*. Pero, ¿no está ya este camino superado con la preeminencia del todo respecto de la aprehensión de las partes, tal y como se sostiene en la *Estética trascendental*?

Las tensiones o quiebras en el interior de la *Crítica de la razón pura* entre *Analítica* y *Estética trascendental* son conocidas por los estudio-

11. Véase A. 326 y siguientes, y también 411 y sigs.



sos desde hace tiempo<sup>12</sup>, sin que, con todo, se les haya podido dar una solución. Yo he querido considerarlas aquí simplemente para responder al reproche de que la vuelta a la tesis cartesiana de la prioridad de lo infinito frente a toda experiencia de lo finito podría significar un retroceso respecto de la crítica kantiana del conocimiento. Hemos visto más bien que, en referencia a esta cuestión, hay una aporía en la *Crítica de la razón pura*, que exige precisamente el retorno a la discusión prekantiana, arrojando además sombras sobre la posición del subjetivismo transcendental en su conjunto. Si la prioridad del todo infinito espacio-temporal respecto de toda aprehensión de magnitudes y relaciones finitas, por un lado, y, por otro, el Ideal trascendental de la llamada *omnitud realitatis* —como condición de toda determinación conceptual— son sólo aspectos distintos de un tema que es siempre uno y el mismo, resulta entonces que a la teología filosófica ha de corresponderle en la crítica de la razón una importancia mucho mayor de lo que Kant le atribuye.

Ya la crítica que hemos hecho de la interpretación cartesiana del sentimiento de infinitud como idea de Dios puede hasta cierto punto explicar por qué Kant no vinculó la infinitud del espacio con la cuestión de una teología racional. Cuando uno se atiene a la idea de lo infinito en sí mismo, no resulta todavía evidente que lo infinito, en tanto que tal, tenga que ver con la idea de Dios. Pero a esto se añade otro punto de vista, que es específico de Kant, a saber, que, desde 1763, Kant ha preferido para la concepto de Dios la caracterización de autosuficiencia (= *ens a se*) en lugar de la de infinitud (“comúnmente empleada”), como expresión de la perfección divina. El concepto de lo infinito le pareció a Kant, en cambio, como “claramente matemático desde el punto de vista de su significación propia”, no en el sentido de progresibilidad de la serie numérica (esto es, del infinito en potencia aristotélico que Descartes denominó “*indefinit*” para distinguirlo de lo auténticamente infinito), sino en el sentido de que lo infinito “rebaso todo número posible”, pero está no obstante en relación de homogeneidad respecto de la serie numérica. Dado que no se puede aceptar una semejanza tal en re-

12. Véase a este respecto: Chr. B. Garnett: *The Kantian Philosophy of Space* (1939), 2ª edición, 1965, especialmente las págs. 207-235. Véase también : H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* II, 228.

lación con Dios, Kant renunció ya en 1763 a aplicar el concepto de infinito a la teología racional<sup>13</sup>. Se puede, con todo, dudar de que la intuición del espacio como magnitud dada infinita (en el cuarto argumento espacial de la estética trascendental de 1787) concuerde exactamente con el análisis del concepto de infinitud del año 1763, puesto que, según este último, la infinitud (del espacio) ha de estar dada con anterioridad a toda determinación y diferenciación numérica.

El concepto de lo infinito en acto ha ocupado un lugar sólido en la doctrina cristiana acerca de Dios desde Gregorio de Nisa, y ha sido tratado especialmente por Duns Escoto como fundamento de toda su teología, en concreto para probar la unicidad de Dios. Lo infinito es único porque no tiene nada otro fuera de sí, y coincide además con lo uno porque no puede ser tampoco representado como dividido. El concepto de lo infinito resulta así, quizá, el ejemplo más significativo de concepto filosófico que, sin ser en sí mismo propiamente un concepto de Dios, funciona no obstante como *criterio* para la adecuada formulación de proposiciones teológicas: todo aquello que contradice la idea de la infinitud de Dios no puede ser parte ingrediente de una representación del Dios uno demostrable racionalmente. Fichte, por ejemplo, en la controversia sobre el ateísmo, hizo valer este criterio contra la representación de Dios como persona. Se tuvo entonces (1798), no sin justicia, la impresión de que con ello se desvanecía la idea misma de Dios, máxime cuando el propio Fichte había realizado otra crítica parecida contra la representación de Dios como substancia. Pero la función de la infinitud como medida y criterio de la doctrina acerca de Dios se mantuvo incólume en la polémica en torno al “ateísmo” fichteano. Quienes deseaban defender la idea del carácter personal de Dios frente a la argumentación fichteano tenían que probar que dicho carácter era compatible con la infinitud divina.

El concepto de lo infinito pudo, con todo, conservar esta función sólo cuando fue posible distinguirlo claramente del infinito matemático. Esta distinción es el principal resultado obtenido en el tratamiento hegeliano del concepto del infinito como lo absoluto. Hegel no entendió el concepto en sentido matemático, como Kant, sino que lo desarrolló de un

13. A 186. Véase la edición de las obras publicada por Weischedel. Tomo I, pág 727.

modo puramente lógico desde su contraposición con el concepto de lo finito<sup>14</sup>, como ya ocurriría implícitamente en la afirmación cartesiana de la prioridad objetiva de lo infinito frente a lo finito. La determinación del concepto de lo finito a partir del momento de *dependencia de otro* dio lugar, en Hegel, a la exigencia de que toda dependencia respecto de otro habría de quedar excluida del concepto de lo verdaderamente infinito. Se piensa con ello lo verdaderamente infinito como idéntico con lo absoluto, que no necesita nada otro para su propio ser. La autosuficiencia en sentido kantiano se muestra por tanto como el verdadero contenido del concepto de lo infinito. Éste, simultáneamente, queda distinguido de toda forma de infinito matemático, que, frente a él, es caracterizado por Hegel como lo “escuetamente infinito”.

Pero el análisis lógico de lo infinito hecho por Hegel da todavía un importante paso más: En tanto lo infinito es pensado solamente como lo opuesto a lo finito, su esencia permanece limitada por esta oposición a lo infinito como a algo otro —y la existencia de una limitación es precisamente lo que caracteriza a lo finito. Lo infinito representado en transcendencia abstracta como opuesto a lo finito es ello mismo finito. Para poder ser pensado como verdaderamente infinito, lo infinito no sólo ha de poder oponerse a lo finito, sino que, simultáneamente, ha de superar esta oposición. En su relación respecto de lo finito ha de poder ser pensado a la vez como inmanente y como transcendente. Con ello, Hegel ha desarrollado el concepto de lo infinito de un modo que amplía su función crítica para el discurso religioso de Dios: Desde este momento sólo puede pasar por monoteísta, en sentido estricto, una comprensión de Dios que sea capaz de pensar un Dios uno transcendente al mundo, pero pensándolo simultáneamente como inmanente al mundo.

14. G. W. F. Hegel: *Ciencia de la Lógica I* (PhB 56) 103 y sigs; 125 y sigs: Finito es el algo en la medida en que su ser diferente de otro como límite le pertenece a sí mismo como “determinación inmanente del algo mismo” (104; compárese 116 y sig). Puesto que Hegel habló de una autorreferencia del algo a su límite (*vide supra*, nota 6) pudo también luego desarrollar lo infinito más allá del límite a partir de la autorreferencia del algo, de modo tal que lo infinito se le presentaba como infinitud del algo mismo, en la medida en que converge en su otro consigo mismo (*Enciclopedia*, § 95). Este “ser para sí” no es en modo alguno lo “escuetamente infinito” (véase al respecto *Lógica, I*, p 127 y sigs), sino, absolutamente, lo verdaderamente infinito (*ibid.* p 132 y sigs), no sólo opuesto a lo finito, pero desarrollado en todo caso desde el concepto de lo finito, mientras que lo infinito como “definición de lo absoluto” (p. 125) abarca también desde sí mismo lo finito, pero de otro modo, en tanto sólo lo infinito es lo real. (p. 139).

Y todavía en un paso más me resuelvo a seguir a Hegel: Éste ha visto que la condición de absoluto que se halla en el verdadero concepto de lo infinito no logra ser suficientemente descrita mediante la determinación misma de lo infinito. Ya en Descartes encontrábamos la observación de que, con esta expresión, mentamos algo “en sumo grado positivo”, no obstante ser negativa la forma lingüística de la expresión. En correspondencia con ello, Hegel, por un lado, ha descrito la religión como elevación por encima de lo finito hacia el pensamiento de lo infinito, y ha podido por lo demás hablar conjuntamente de lo infinito y lo absoluto. Pero, por otro lado, en la *Lógica*, ha abordado el concepto de lo infinito dentro de la lógica del ser, esto es, como una categoría del absoluto relativamente indiferenciada. En ello hay implícito un juicio sobre el relativamente limitado valor informativo de la categoría de lo infinito, que se corresponde plenamente con la crítica que nosotros hemos realizado a la pretensión cartesiana de ver en la intuición o, mejor, en el sentimiento de lo infinito un saber acerca de Dios. Tampoco la reflexión sobre este dato originario de conciencia, la dependencia de todas las representaciones finitas respecto de una conciencia previa de lo infinito, supera la distancia que nos separa de la idea de Dios propia de la religión, y por consiguiente tampoco nos permite pensar lo infinito como origen de todo lo distinto de él. Se puede, desde luego, con Descartes, deducir a partir de este pensamiento la idea de perfección suma, y desde ésta, a su vez, la de existencia necesaria. Esta última se obtiene quizá con mayor univocidad a partir del concepto de lo infinito, con la cualidad de absoluto en ella implicada. Pero con todo ello no se piensa todavía la idea de una esencia que posee infinitud, perfección suma y existencia necesaria. Este defecto puede ser eliminado mediante las pruebas de Dios, especialmente mediante el argumento cosmológico, que a partir de la contingencia de lo finito concluye la existencia de algo necesario, es decir, de una esencia que existe en virtud de sí misma y que a su vez sólo puede ser pensada como infinita. A mi modo de ver, Kant no acierta al afirmar que la prueba cosmológica presupone ya la ontológica. También Hegel ha rebatido esto. Se ha dudado no obstante con pleno derecho que la prueba cosmológica conduzca a la idea de Dios, cuando ésta no está ya previamente dada desde otro ámbito. Considerada en sí misma, la idea de una esencia necesaria podría también

referirse a la materia. Sólo cuando la idea de Dios está ya previamente dada se puede mostrar, *primero*, que la representación del Dios uno implica necesariamente los momentos de infinitud, absolutez, perfección suma y existencia necesaria y además, *segundo*, que estos atributos no pueden corresponder a nadie distinto del Dios uno. Esto es algo que no aporta el mero resultado del argumento cosmológico, como tampoco lo aporta —menos aún— la pura categoría de lo infinito.

La reflexión sobre el concepto de lo infinito conduce a la categoría de la absolutez. Pero con ello se supera ya ampliamente aquello que está expresamente contenido en la categoría de lo infinito. Igualmente se supera la categoría de lo absoluto cuando uno trata de aclararse qué se necesita para poder hablar de absolutez: A ella pertenece no sólo la autonomía en el sentido de la independencia de todo lo otro, sino también el que todo lo otro, si lo hay, sea pensado como originándose desde lo absoluto; y no simplemente originándose desde lo absoluto según una ley extraña al absoluto, sino producido en virtud de sí mismo, como expresión de sí mismo. Esto, que es el verdadero *contenido* de la idea del absoluto, no está todavía expresado mediante la *categoría* del absoluto como aquello que es autónomo, separado de todo lo otro, sino que se expresa sólo, según Hegel, en el concepto del Espíritu, a cuya esencia pertenece la revelación, la manifestación de sí mismo. También el contenido de lo infinito queda plenamente explicitado por primera vez en el concepto de Espíritu, por cuanto éste media en la oposición entre infinito y finito, tal y como se exigía ya en el concepto de lo verdaderamente infinito.

Al análisis lógico de Hegel hay que concederle que, como resultado de la reflexión sobre el concepto de absoluto, hay que postular como condición de la absolutez una unidad de lo absoluto y de su contrario, esto es, de lo finito y condicionado, de tal manera que esto otro sea pensado como manifestación del absoluto. Hay también que concederle que con ello se supera lo afirmado en la categoría del absoluto tomada en sí misma. Se puede dudar, en todo caso, de si este su verdadero contenido resulta adecuadamente caracterizado mediante el concepto del Concepto y, en su perfección, mediante los conceptos de Idea y Espíritu. En referencia al concepto de Concepto, las dudas se deben a que Hegel, a diferencia de lo que ocurre con otras categorías examinadas en su *Lógica*,

tendría que extender en demasía la representación del Concepto (que ha de ser fenomenológicamente descrita, y fundada en el uso lingüístico común) para poderlo presentar como integración de los momentos que se separan en los grados finales de la lógica de la esencia. Sucede así en la *Lógica* hegeliana algo semejante a lo que pasa en la *Fenomenología del Espíritu* con la autoconciencia. Concepto y autoconciencia (yo) están, pues, también para Hegel, en estrecha dependencia. Ahora bien, la problemática de su concepto de Espíritu viene dada por el hecho de que éste es desarrollado a partir del fenómeno de la autoconciencia<sup>15</sup>. Resulta dudoso si un concepto de Espíritu pensado desde la estructura de la autoconciencia como saber de sí mismo en lo otro de sí mismo es capaz de integrar el contenido de la categoría de absoluto y su unidad con aquello que constituye su otro. No ha sido desde luego un mero malentendido el hecho de que a Feuerbach le pareciera que este concepto de Espíritu es una hipostásis de la autoconciencia humana. Más prudentemente, y teniendo en cuenta nuestra conformidad con los análisis hegelianos en lógica del ser y lógica de la esencia, se puede decir que el concepto de Espíritu conserva quizá en Hegel todavía algo de metafórico, en el sentido de una intensificación de la concepción idealista de subjetividad, que toma como modelo la autoconciencia.

Mediante el concepto de Espíritu, Hegel ha intentado traer al concepto la idea de Dios de la religión cristiana, más en concreto, la doctrina trinitaria cristiana. Para ello podía apoyarse en una tradición teológica del cristianismo occidental que se remonta a Agustín y ha explicado el dogma de la Trinidad, primero, mediante el fenómeno de la autoconciencia interpretado desde la imagen del Dios trino, y que luego, desde Anselmo de Canterbury, ha reconstruido el dogma a la luz de este fenómeno: El Dios uno, al pensarse a Sí mismo, engendra al Hijo, y mediante el Espíritu conoce y ama como Sí mismo lo otro de Sí mismo en el Hijo. En la doctrina trinitaria especulativa tradicional, el Espíritu tiene por tanto la limitada función de unificar lo distinto, mientras que en Hegel se aplica al proceso total de autoconciencia, tanto al estableci-

15. Véase a este respecto mi trabajo: *Der Geist und sein anderes* en D. Heinrich / R. P. Horstmann (editores): *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart, 1984. Pp. 151-159.

miento de la distinción como a su unidad. Así y todo, la interpretación hegeliana de la doctrina trinitaria según el modelo de la autoconciencia está en la tradición teológica del cristianismo occidental, razón por la cual es comprensible la pretensión de traer al concepto la idea cristiana de Dios mediante este concepto de lo absoluto entendido como Espíritu. Ocurre, con todo, que la teología cristiana, en la interpretación psicológica de la doctrina trinitaria, nunca ha perdido del todo la conciencia de que se trata sólo de una imagen de las relaciones trinitarias, una imagen que, en muchos respectos, se queda por detrás de la cosa misma. No podemos ahora analizar con detalle en qué consiste ese quedarse atrás, pero cabe recordar que los orígenes de la doctrina trinitaria en la relación de Jesús con el Padre y en la glorificación de Padre e Hijo por el Espíritu no se dejan reducir a actos de un único sujeto divino en el sentido de una autodiferenciación de éste. Tienen su punto de partida en la confirmación divina del mensaje escatológico de Jesús por su resurrección de entre los muertos. La reciprocidad en la relación entre Padre e Hijo (como también, análogamente, en las relaciones entre Padre, Hijo y Espíritu) es fundamental para el punto de partida bíblico de la doctrina trinitaria, y no puede ser reinterpretada, de modo subordinacionista, a la manera de una dependencia unilineal. Es verdad, ciertamente, que el Hijo hace valer al Padre como origen y recibe todo de Él, pero por otro lado el Padre sólo es Padre en su relación con el Hijo, y ambos son lo que son sólo en el testimonio del Espíritu, que procede del Padre y le es dado al Hijo y compartido por Él. La representación del Espíritu que es propia del Dios de la religión —o por lo menos del Dios bíblico— no implica primariamente, en todo caso, un intelecto divino o una autoconciencia divina, sino el poder creador de Dios. El Dios de la religión es conocido primariamente como voluntad que se anuncia históricamente, como voluntad de un poder sagrado y por tanto como personal. Este fenómeno no implica sin más el presupuesto de un intelecto divino y de un obrar conjunto de voluntad e intelecto. En tales concepciones se trata siempre de interpretaciones de carácter antropomórfico. La conciencia de ello se ha desvanecido parcialmente en la teología cristiana de la iglesia antigua y medieval debido al influjo de las concepciones platónica y aristotélica de Dios como *Nous*, pero ha permanecido viva precisamente en su aplicación a la doctrina trinitaria. Ni Hegel

ni, antes de él, Lessing, pudieron escapar de hecho al carácter metafórico de tales argumentaciones.

La comprensión de este estado de cosas puede tener algo de satisfactorio, en tanto permite reconocer lo que tiene de justo la crítica a la hipostatización hegeliana del Espíritu (crítica que comienza con Feuerbach), sin por ello derribar simultáneamente toda la tradición de la teología filosófica, como hace Feuerbach. Desaparece también al tiempo la impresión de férrea trabazón en el curso argumentativo de la Lógica hegeliana, impresión que el mismo Hegel quiso suscitar, pero cuya eliminación no puede sino redundar en interés de su misma filosofía.

Por lo que respecta al concepto filosófico de absoluto, en su relación con el Dios de la religión, resulta de todo lo dicho que la reflexión filosófica puede conducir a la formulación de criterios de interpretación de la comprensión religiosa-tradicional de Dios; pero no puede sustituirla verdaderamente. La metafísica del absoluto haría bien en considerar esta circunstancia conectándola con un análisis comparativo de la comprensión de Dios de diferentes tradiciones religiosas. Cuando pasa a explicar la comprensión de Dios de una determinada tradición religiosa —como ocurre en la filosofía de la religión de Hegel y en la filosofía del último Schelling— se convierte de hecho en teología. Puede también, sin necesidad de dar este paso, investigar el alcance que los criterios generales de la metafísica del absoluto tienen para la comprensión del ente finito. La tarea de una tal interpretación conjunta del mundo de lo finito es desde luego aquello en virtud de lo cual la metafísica lleva a cabo el sobrepasamiento de la multiplicidad de lo finito hacia la idea de lo uno, que funda la unidad del mundo en que lo múltiple tiene su consistencia.



### III

## Conciencia y subjetividad

Según un punto de vista moderno bastante común, el hombre individual es persona no sólo en tanto que sujeto de su obrar, sino también en tanto que sujeto de todos los contenidos de su conciencia. El yo del que somos conscientes en nuestra autoconciencia sirve desde Kant, en virtud de su identidad con nosotros “mismos”, como fundamento de la unidad de nuestra experiencia. Dicho más exactamente: La unidad de este yo sirve como condición de la vinculación de lo múltiple de la intuición en la unidad de una conciencia experiencial<sup>16</sup>. Al decir esto se está cerca de interpretar este yo como el sujeto transcendental de toda experiencia de objetos, de modo tal que la experiencia del objeto sólo fuera posible en un sujeto semejante. Mas, si examinamos las cosas con cuidado, no debería haber sido ésta la opinión de Kant<sup>17</sup>: No la conciencia de objetos en general, sino sólo la unidad de la experiencia objetiva necesita de la unidad del “yo pienso” como fundamento. Cabe preguntar, en todo caso, ¿qué sería la conciencia de objetos sin el distinguir comparativo que permite aprehender un objeto en su particularidad? Por ello, a pesar de todo, la interpretación de la unidad de autoconciencia como condición de la conciencia de objetos tiene un fuerte apoyo en la descripción kantiana de las funciones del entendimiento.

Una interpretación semejante de la subjetividad del yo humano no ha existido hasta los siglos XVII y XVIII. Para el pensamiento metafísico premoderno el alma humana era un ente entre otros entes; *medium*, desde luego, de la experiencia de todos los restantes entes, pero no base de su

16. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 2. Edic (B) 1787, 132 y sig. (Entre las traducciones españolas, I. Kant: *Crítica de la razón pura*. Edición de P. Ribas. Alfaguara. Madrid, 1978, pág 153).

17. Véanse mis consideraciones en la obra *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983, 212 y sig. (hay traducción española: *Antropología en perspectiva teológica*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1993) y también: D. Heinrich: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung Über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg, 1976.

realidad. Descartes, que pasa por ser el primer valedor del subjetivismo moderno, consideraba, no obstante, que el yo del *cogito* —lo mismo que los datos de la experiencia del mundo— está en dependencia respecto de Dios; no sólo en la realidad sino también dentro de nuestra conciencia<sup>18</sup>. Locke y Berkeley, más adelante, redujeron ciertamente la conciencia de objetos a la reelaboración de datos sensoriales mediante el entendimiento (las *operations of the mind*), aunque sin entender por ello la conciencia del yo como base de la construcción de la experiencia del mundo; si bien es verdad que ya en Locke leemos que “*When we hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so*”<sup>19</sup>. Pero el primero que ha explicado la conciencia de la identidad de Dios como condición de posibilidad de la experiencia de objetos ha sido Kant<sup>20</sup>. Él es, pues, el primero al que cabe atribuirle la posición, llamada a hacer época, consistente en fundamentar todo saber experiencial sobre la base de la conciencia del yo. Más tarde, en su *Doctrina de la ciencia* del año 1794, Fichte intentó deducir sistemáticamente todas las formas del saber a partir de la autoconciencia. Al hacerlo, vino a enredarse, por lo que respecta a la constitución de la autoconciencia, en las aporías implicadas en la idea de una autoposición del yo<sup>21</sup>. Pero la tesis del significado constitutivo de la autoconciencia para la posibilidad de experiencia objetiva se mantuvo intacta, encontrando su expresión clásica en la formulación hegeliana de la relación de conciencia de objetos y autoconciencia: “La verdad de la conciencia es la autoconciencia, y ésta es el fundamento de aquélla, de forma tal que, en la existencia, toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé del objeto en tanto que mío (él es mi representación); en él, yo sé acerca de mí”<sup>22</sup>.

18. R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia* (1641) III. 28 y sig (PhB 250<sup>a</sup>, 82 y sig).

19. J. Locke: *An Essay concerning human understanding* (1690= II, 27, 11 (ed. A. C. Frazer 1894 vol. I, 449). (Varias traducciones españolas, entre ellas: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. F. C. E. México, 1956).

20. D. Heinrich, en el trabajo citado en n. 17, ha mostrado cómo, con todo, la concepción kantiana no está todavía libre de tensiones internas. Entre los condicionantes previos de la posición kantiana está, desde luego, la monadología leibniziana, con su idea de que “*tous nos phénomènes, c'est à dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de notre être*” (*Discours de Métaphysique* n. 14).

21. Véase, al respecto: Heinrich, D.: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt, 1967.

22. G. W. F. Hegel: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), (= Esbozo de una enciclopedia de las ciencias filosóficas) § 424. La última frase se encuentra en el suplemento a la tercera edición de 1830.

Si la autoconciencia fuera de hecho el “fundamento” y la “verdad” de toda conciencia de objetos, la pregunta metafísica por lo absoluto sólo podría ser formulada en el terreno de esta subjetividad. Aparecería, por tanto, como pregunta de la subjetividad por el origen que la constituye. Pero con ello, la subjetividad que pregunta por el origen presupuesto de sí misma debería ser pensada simultáneamente como estableciendo la idea de su origen. La prioridad de lo absoluto respecto del sujeto quedaría con ello superada en la actividad del sujeto mismo, que se presupone su propio fundamento absoluto. Con otras palabras: El paso que va de Hegel a Feuerbach aparecería como el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias la posición idealista. Quedaría, desde luego, todavía en Feuerbach un resto no aclarado, a saber, el de explicar en virtud de qué se ve el sujeto finito necesitado a presuponer para sí un fundamento absoluto. La motivación ofrecida por Feuerbach a este fin es seguramente el punto más débil de su argumentación; y por ello sus sucesores, desde Marx y Nietzsche hasta Durkheim y Freud, han buscado mejores fundamentos. Pero, situándonos en la tesis que ve en la autoconciencia el “fundamento” y la “verdad” de toda conciencia de objetos, aquella idea del fundamento absoluto de la subjetividad seguiría siendo simultáneamente su producto, con lo cual la necesidad de presuponer un absoluto no podría neutralizarse, respecto de su contenido, sin que, a la vez, una semejante asignación de contenido quedara expuesta a la sospecha de ser una mera proyección. Sólo si el Espíritu del que habló Hegel es más que autoconciencia, resulta posible eludir — también en lo referido a la asignación de un contenido a lo absoluto— su desenmascaramiento como hipótesis de una autoconciencia pensada sin sus límites. La condición para ello es que los contenidos de la conciencia de objetos no sean reducibles a una autoconciencia que se presenta ella misma en ellos. Con esto, la idea de lo absoluto sigue siendo una idea del hombre como un ser consciente de sí mismo. Pero sólo cuando la conciencia de objetos se opone a su disolución en la actividad de la autoconciencia y configura ella misma el terreno para la génesis de la autoconciencia puede determinarse en su contenido la idea del absoluto como fundamento de todo lo finito, sin caer por ello mismo ya en contradicciones.

Al supuesto filosófico-transcendental de un yo que precede a toda experiencia y es consciente de sí mismo como condición de la unidad de

toda experiencia se le opone la tesis de una génesis del yo en el proceso de la propia experiencia. Esta tesis tiene sus raíces en el siglo XVIII, con David Hume, y un punto de arranque puede encontrarse ya en la idea lockeana de que la identidad de la persona reposa en su conciencia de sí, es decir, en su memoria<sup>23</sup>. A esto objetó Leibniz que la memoria propia no puede ser el único medio de constitución de la identidad personal, pues yo también puedo aprender de otros acerca de mi vida pasada. Habría además que distinguir, según Leibniz, entre una identidad personal o moral y la identidad psíquica del yo<sup>24</sup>. Pero al hablar de este modo se afirma la existencia de una substancia anímica, que había sido considerada problemática por Locke, y de la que Hume terminó por prescindir del todo, al entender la conciencia de un yo como momentánea y sólo co-dada en la conciencia perceptiva. El yo es, primordialmente, un haz de esas impresiones que acompañan a la conciencia perceptiva, y la creencia en su identidad se basa, como toda identidad, en “*some fiction or imaginary principle of union*” —en este caso, concretamente, en la función productiva del recuerdo, que produce las relaciones de semejanza entre impresiones<sup>25</sup>. Hume tuvo que conceder, no obstante, que la conciencia de la identidad del yo puede ampliarse más allá del campo de nuestro recuerdo, gracias al principio de causalidad. Más importante aún, en el apéndice al segundo volumen de su obra (1740) reconoció la insuficiencia de su explicación del surgimiento de la conciencia y de la identidad de nuestro yo<sup>26</sup>. Resulta por tanto comprensible que, también en el ámbito del pensamiento anglosajón, la fundamentación apriórico-transcendental de la unidad del yo como sujeto de la experiencia haya sido considerada *la* solución a las claras aporías de la descripción humeana. Según el testimonio de John Dewey, William James

23. *Essay II*, 27 19 y sigs (ibid. 460 y sigs).

24. G. W. Leibniz: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain II*, 27, 9 y sig. (Hay traducción española: G. W. Leibniz: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Edición y traducción de Ignacio Echeverría. Editora Nacional. Madrid).

25. D. Hume: *A Treatise of Human Nature I*, 4, 6 (1739), ed. Selby-Bigge y P. H. Niddich, Oxford (Clarendon) 1978, 252, 262, 261: “...the memory not only discovers the identity, but also contributes to its productions, by producing the relation of resemblance among the perceptions” (Hay traducción castellana: D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1. Edición de Félix Duque. Madrid. Editora Nacional, 1981 (reimpresiones sucesivas en Ed.. Tecnos).

26. *Op. cit.*, pág. 635 y sig.

habría sido el primero en demostrar superflua la suposición de un yo *outside and behind* del flujo de conciencia<sup>27</sup>.

James juzgó que el yo de la apercepción trascendental kantiana, si se lo entiende como sujeto de la experiencia, es una recaída en la vieja metafísica del alma: “*if it be so, transcendentalism is only substantia- lism grown shame-faced, and the Ego only a ‘cheap and nasty’ edition of the soul*”<sup>28</sup>. James modificó la concepción humeana introduciendo la idea de que todo nuevo, momentáneo sentimiento del yo integra y apropia todos los momentos del yo dados con anterioridad a él: Mientras que el *uno mismo* (como el que nos sabemos) incluye todo lo que vinculamos a nuestra existencia corporal, integrando también sus adquisiciones sociales y espirituales, el yo que es consciente de este *uno mismo* como el suyo, es “*a Thought, at each moment different from that of the last moment, but appropriative of the latter with all that the latter called its own*”<sup>29</sup>. Con ello James combinó el punto de vista sintético (propio de la teoría idealista del sujeto trascendental), con el carácter momentáneo que, para Hume, tiene la co-donación de la conciencia del yo en la serie de los momentos de la experiencia. Pudo de este modo, por un lado, hacer más justicia que Hume a la identidad del yo y, por otro lado, pensar esta identidad como configurándose y modificándose en la serie de los momentos y fases de la autoexperiencia.

Con esta distinción entre yo y *uno mismo* y con su comprensión de la autoconciencia como una secuencia de actos de autoidentificación integradora, James creó un modelo que ofrece un marco de interpretación a las cuestiones e investigaciones modernas en torno al proceso de constitución de la identidad. La psicología social de George H. Mead, con su explicación del significado de las relaciones sociales en la formación y desarrollo de la conciencia de identidad individual<sup>30</sup>, sólo puede ser

27. J. Dewey: *The Ego as Cause* (1894), en: *Philosophy, Psychology and Social Practise*, ed. J. Ratner, New York 1963, 207, 4. Dewey, que estuvo él mismo bajo el influjo de Kant y Hegel hasta 1890, dice aquí, en referencia a la crítica de James a la aceptación de un sujeto trascendental, que James “*indeed has given that theory the hardest knocks it has yet received from the psychological side*”.

28. W. James: *The Principles of Psychology* (1890), ed. G. H. Miller, Harvard UP 1983, 345.

29. *Op. cit.*, p 379.

30. G. H. Mead: *Mind, Self and Society* (1934). Compárese mi estudio de los puntos de vista de Mead en: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, 179-184.

apreciada adecuadamente sobre el transfondo de la distinción jamesiana entre yo y uno mismo y de su doctrina del *social self*. Su continuación en la obra de Mead iba en la misma dirección que los esfuerzos de la escuela freudiana en el desarrollo de una teoría de la formación de la identidad, siendo esta convergencia la que movió a Erik H. Erikson a combinar la teoría psicoanalítica del yo y la psicología social de Mead en su descripción del proceso de formación de la identidad<sup>31</sup>. Pero la verdad es que tanto Mead como Erikson tenían una concepción del sujeto de identificación que resultaba difusa en comparación con la de James, y de ello se siguieron inconsistencias para ambos: Estos autores disponen de una pluralidad de modelos variables de la propia mismidad, pero no tematizan la modificación de la instancia del yo, que realiza la identificación, —ello a pesar de que ha de haber una identidad de *yo* y *mismo* vinculada al ejercicio de la identificación, o por lo menos a su resultado.

Más cercana al punto de vista desarrollado por James está, a este respecto, la interpretación y empleo lingüístico-analítico de la palabra “yo” como “indicador” que apunta al hablante en cada caso<sup>32</sup>. La analítica del lenguaje confirma con ello el punto de vista de Hume y sus seguidores modernos<sup>33</sup>, según el cual el origen empírico más inmediato de nuestro discurso acerca del yo tiene el carácter de una magnitud momentánea, coafirmada en el contenido que en cada caso tienen nuestro discurso y nuestras percepciones. Queda aquí a menudo fuera de consideración una segunda circunstancia, recalcada por James en la tradición de Locke, a saber, el hecho de que la conciencia del yo se remite a anteriores situaciones de empleo de esta palabra por parte de “la misma” persona, tanto en el sentido de la identidad corporal del uno mismo —incluyendo todas las connotaciones del ser mismo “social” y “espiritual” que de ello dependen— como también en el sentido del principio activo que se expresa en el acto de habla y toma la palabra en tanto que “yo”. En ambos respectos desempeña el recuerdo un papel determinante<sup>34</sup> para la “apro-

31. Vide: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 185-194.

32. Así en G. Ryle: *The Concept of Mind*, 1949, 188. Comp: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 200 y sigs.

33. Para G. E. Moore (1922), C. D. Broad (1925), B. Russell (1921 y también 1950), comp. S. Shoemaker: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Cornell / Ithaca 1963, 48 y sigs.

34. W. James: *Op. cit.*, 378 y sig. Véase también H. Ey: *Das Bewußtsein* (Edición original francesa: París 1963; edición alemana: Berlín, 1967, págs 244 y sig). Según Ey el yo se constituye como memoria de la propia historicidad” (pág. 177 — comp. P. 109).

piación” de los momentos pasados del yo por parte del momento presente, vinculándose a ello manifiestamente nuestra conciencia de “identidad”, que resuena en todo uso de la palabra “yo”. La mera apelación al recuerdo no explica, en todo caso, cómo está constituida esta vinculación. Más bien se la presupone ya como contenido del recuerdo. Y la interpretación del recuerdo como productivo, como “apropiación” en cada momento, puede hacer comprensible la modificación, en el proceso de la experiencia, de una identidad ya dada, pero no la constitución misma de esta identidad. La sucesión de instantes de la conciencia del yo no produce sin más la conciencia (a ella vinculada) de la unidad del yo como identidad que se mantiene en un proceso temporal<sup>35</sup>.

Distinta de la de James es la descripción bergsoniana de la vida de la conciencia como duración que se extiende en el tiempo. Según él, no sólo la conciencia de identidad del yo, sino todo acto de conciencia viene ya caracterizado por el hecho de que “los momentos individuales se interpenetran y amalgaman”<sup>36</sup>. Bergson ha atribuido este rendimiento, que es fundamental para la percepción humana de formas, a la memoria. Es verdad, desde luego, que sin la memoria no sería posible. Sólo que, en tanto la memoria y el recuerdo se refieren al pasado (al almacenamiento de información previamente recibida y a su representificación), en el caso de la percepción de la identidad temporal de una forma se trata de una conciencia de puro presente. Es una conciencia de duración que no se da cuenta del fluir del tiempo, a diferencia del concepto bergsoniano de la “duración pura”<sup>37</sup>. Ocurre, no obstante, que el ejemplo preferido de Bergson para la duración pura, la audición de una melodía, está, en tanto que percepción de una forma, dirigida más bien a la duración de lo que se hace presente en su extensión temporal que al fluir mismo al que nos abandonamos. El concepto bergsoniano de duración une por tanto dos elementos bastante diferentes, que deben ser distinguidos. La experiencia del fluir mismo podría con ello depender de la conciencia de impresiones de formas que se hacen presentes en exten-

35. H. Ey (*Op. cit.*, p. 38 y sig) opina del mismo modo en referencia al problema de la unidad de la conciencia.

36. H. Bergson: *Materia y memoria*. París, 1986.

37. H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), en: *Oeuvres* (PUF Paris 1970) 59 (edic. original 64) y 67 (edic. original 74).

sión temporal. De hecho, las impresiones de formas surgen siempre, por su parte, en los horizontes de un campo de percepción que Maurice Merleau-Ponty ha descrito como “campo de presencia”<sup>38</sup>.

Las trascendentes implicaciones de este estado de cosas sólo podrán ser aclaradas más adelante, en la conexión de la experiencia del tiempo y de su relación con la eternidad. Por lo que respecta a la cuestión de los fundamentos de la identidad del yo en su relación con la conciencia de objetos basta de momento con remitir a la unidad de los objetos percibidos y a su localización en el campo perceptivo como “campo de presencia”. La conciencia de objetos de este modo estructurada no está ya fundada originariamente por la conciencia del yo y de su identidad. Todo lo contrario, es la configuración de la instancia yoica la que, como ha señalado Henri Ey, se funda en la vida de la conciencia y ha de entenderse “como su resultado estructural e histórico”<sup>39</sup>. En la historia vital del individuo, la configuración del campo perceptivo —especialmente la de la conciencia de la constancia espacial— y luego el desarrollo de la capacidad lingüística, preceden a la aparición de la conciencia del yo<sup>40</sup>. Se sigue de ello, por principio, la independencia de la conciencia de objetos respecto de la autoconciencia. La identidad de los objetos y su vinculación en la unidad del campo de presencia de la percepción no se basan en la unidad de un yo “estático y permanente”. Antes bien, es la conciencia de la unidad del yo la que viene suministrada por la experiencia del mundo, en la medida en que es ésta la que le permite ser consciente de su propia vida en relación con el mundo, y configurar en conexión con ello la mismidad social y espiritual a la que se refiere el que dice “yo”. Hay que suponer que la conciencia de la mismidad del yo en el ámbito del recuerdo viene siempre posibilitada por una conciencia de la identidad del uno mismo, que por su parte está anclada en el contexto de la experiencia del mundo y experimenta su configuración, sus crisis y sus modificaciones en el horizonte de la experiencia del mundo.

38. M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (Paris, 1945. Edición española: *Fenomenología de la percepción*, 1957. Reediciones sucesivas. Actualmente, Ed. Península, Barcelona). Para el concepto de campo véase pp. 35-37 y A. Gurwitsch: *Théorie du champ de la conscience*. Paris, 1957. También H. Ey, *op. cit.* pp. 84-178.

39. H. Ey, *Op. cit.*, p. 26.

40. Véase al respecto G. W. Allport: *Pattern and Growth in Personality*. New York, 1961 p.



Sólo una vez configurada la instancia yoica —esto es, a partir del decimoquinto mes de vida, cuando el niño no sólo logra reconocer sus propios miembros y su propio cuerpo como los suyos sino que también ha aprendido el uso de la palabra “yo”— puede ésta, rebasando el campo de presencia, convertirse en punto de referencia de las propias vivencias recordadas y experiencias de fases pasadas de la vida. No es, en todo caso, el único punto de referencia semejante. Cuanto más estable es el orden del mundo de la vida con sus objetos conocidos, más importancia adquiere la percepción de objetos no ostensiblemente subjetiva. Cuanto más fuertemente viene determinada por la tradición la conciencia del orden cultural suministrada por el lenguaje, cuanto mayor es la consonancia entre los individuos de la comunidad social respecto de los fundamentos del mundo natural y del orden social, tanto más sólida será la base para el desarrollo de la peculiaridad individual y de la conciencia de identidad de los individuos. Su terreno de juego no tiene que quedar por ello necesariamente limitado: se trata de una pregunta sobre la complejidad del mundo cultural. Pero el marco que ella habilita no se funda —en la conciencia del individuo— en la unidad de “un yo estático y permanente”. No es ésta la condición de posibilidad de la conexión de la multiplicidad de la experiencia, sino la unidad, dada en la conciencia cultural, del mundo de la vida en el *medium* de una memoria colectiva, de una memoria que no está dirigida primariamente al yo, sino a los objetos de la experiencia y a su vinculación mundana. Sólo a medida que nos apartamos de este terreno común se origina una conciencia de la subjetividad de la experiencia. La estabilidad del mundo tuvo por lo común su fundamento en la religión. Sólo cuando este fundamento se vino abajo, como ocurrió en la Europa del siglo XVII, se exigió una refundamentación del orden social sobre la base del pensamiento de la unidad de la naturaleza humana, una refundamentación de la multiplicidad de la experiencia del mundo a partir de la unidad de la autoconciencia.

La autoconciencia pudo asumir esta función porque el yo del hombre adulto, que en su recuerdo es idéntico consigo mismo, había sido ya lugar de referencia para las experiencias especiales, individuales, en conexión con la historia vital del individuo. Más íntima todavía es la conexión entre las pretensiones individuales de saber y la conciencia del saber. Con ello, la conciencia del saber se sitúa en una relación más es-

trecha con la autoconciencia que la simple conciencia de objetos, completamente volcada en la forma percibida de su objeto. Pero de todos modos, la conexión de saber y autoconciencia no ha sido siempre fundamental para el concepto de saber. En los comienzos del pensamiento griego, el saber era una visión de lo que reposa en sí mismo. Todavía en Platón, y a pesar de toda necesaria preparación humana para el momento de la intelección, la intelección misma conserva aún el carácter de la visión, y su seguridad se fundamenta en la invariabilidad de las Ideas contempladas. No se funda, con ello, la identidad de las Ideas en la identidad de la conciencia cognoscente, sino al revés: la inmutabilidad de las Ideas es lo que posibilita también la participación del alma cognoscente en tal inmutabilidad (*Fedón*, 79e 2 y sigs), y hasta la inmortalidad de los dioses “se nutre” de la visión o “ciencia” de las Ideas (*Fedro* 247 d 1 y sigs). Con Aristóteles y la Stoa, en cambio, saber y ciencia se han convertido ya mucho más claramente en asunto exclusivo del alma humana y de sus esfuerzos cognoscitivos. Cuando, finalmente, el aristotelismo cristiano de la Edad Media dejó de entender el entendimiento agente aristotélico como magnitud suprahumana, convirtiéndolo en una potencia del alma humana, quedan ya sentados los cimientos para hacer del alma humana la base única y garante del saber. Este proceso se convierte por ello mismo en un paso importante en el camino hacia el surgimiento de la idea moderna de subjetividad.

Si la ciencia que ya no contempla (sino que argumenta y procede discursivamente) deja de ser interpretada como producto del Logos cósmico activo en el alma, ha de remitirse entonces a la unidad de conciencia como al terreno de la unidad de las argumentaciones. Dado que en la conciencia del saber —a diferencia de lo que ocurre en la conciencia perceptiva simple— está siempre contenida también una conciencia del sujeto de tal saber, la conciencia unitaria que sirve de base a la unidad de la argumentación habrá de adquirir el carácter de unidad de una autoconciencia, no necesariamente en el sentido de la identidad del yo empírico individual, pero sí, como mínimo, en el sentido de la identidad del sujeto que argumenta científicamente, en tanto que tal. Los sujetos empíricos participan por tanto en la concepción científica del mundo en la medida en que cumplen estas condiciones. La unidad de la autoconciencia subyace siempre, por tanto, a los contenidos múltiples de la ar-

gumentación y a su interconexión. No surge pues por generación espontánea el teorema de una apercepción trascendental y de un sujeto trascendental como condición de la unidad si no de la experiencia sí por lo menos de la modalidad moderna del conocimiento científico-experimental del mundo y de sí mismo. Resulta, en todo caso, necesario establecer los límites de aplicación de ese teorema. Tales límites surgen, en atención a lo dicho, en tres aspectos:

*En primer lugar*, la tesis de la identidad de la autoconciencia como condición de la unidad de la experiencia no es válida por lo que se refiere a la configuración y afianzamiento de la instancia yoica en la experiencia del mundo previa al individuo. Es más bien ésta última la que, unida al desarrollo de la conciencia lingüística y de constancia espacial, resulta ella misma condición de posibilidad de la formación de la instancia yoica, que aparece en un primer momento con carácter puramente momentáneo y sólo alcanza estabilidad en un largo proceso de constitución de identidad, posibilitado por la subsistencia continua de la mismidad del propio cuerpo y los momentos de significación, aquí vinculados, de mismidad social e ideales de yo. Justamente por esta razón no puede ser la identidad de la conciencia del yo condición de la experiencia en general.

*En segundo lugar*, tampoco a propósito de los adultos se puede contar sin limitaciones con una identidad invariablemente estable de la autoconciencia, libre de vacilaciones, fallos o desplazamientos. La idea de un yo estático y permanente como condición de la unidad de la conciencia experiencial es por tanto una construcción idealizada, aducida para justificar la existencia de una base unitaria para la descripción científica del mundo en el sentido de las ciencias experimentales modernas secularizadas.

*En tercer lugar*, la unidad de la autoconciencia no es la única base pensable y fácticamente justificable para la unidad de la conciencia de la experiencia, ni tampoco la condición necesaria de la unidad de la experiencia en general. Históricamente, la unidad general de la experiencia ha sido formulada de modo más originario mediante la conciencia comunitaria del fundamento del orden cósmico y social en la actividad de los poderes divinos. ¿Acaso no se podría haber obtenido primeramente por este camino la conciencia de una unidad general del mundo

de la experiencia? Los hallazgos en el campo de la historia cultural de la humanidad apoyan esta hipótesis de forma abrumadora. Podría ser el caso, desde luego, que en la base de estos precedentes histórico-culturales hubiera un mecanismo psíquico que sólo habría sido desvelado por la reflexión trascendental kantiana. Sólo que las limitaciones que (en referencia al proceso histórico-vital del tejido experimental) hemos hecho valer en los puntos primero y segundo contra la suposición de un sujeto trascendental como condición de la unidad de la experiencia, destruyen la base que exigiría una tal contrucción histórico-cultural. Sólo la validez sin excepciones del presupuesto de un yo “estático y permanente” como condición de la unidad de la experiencia (por lo que hace a la constitución, observable en presente, de una conciencia experiencial) podría obligarnos, prescindiendo de la interpretación que las culturas antiguas dan de sí mismas, a aplicar también este mecanismo a la explicación de la génesis su concepción de la conciencia.

Sigue siendo verdad, desde luego, que el supuesto idealizado de una unidad de la conciencia funcionó como base de la unidad de la descripción científico-experimental del mundo. ¿No se seguiría entonces también de ello que una exposición de la historia de la cultura inspirada por y vinculada a tal descripción científico-experimental del mundo está justificada para suponer la unidad de la autoconciencia como base de la unidad de la experiencia, de cara a la reconstrucción de la conciencia del mundo de las culturas antiguas, es decir, como fuente de la que en verdad han surgido algunas de las representaciones de las funciones divinas que fundamentan la unidad del mundo? Ha de rechazarse también esta objeción, porque la teoría de una subjetividad trascendental no está tampoco legitimada para suponer, en contradicción con los hechos y a propósito del proceso de formación de los individuos en el que surge primeramente y alcanza estabilidad la instancia yoica, que haya ya desde el principio un yo “estático y permanente”, que posibilite el surgimiento de una conciencia de la unidad del mundo y la adquisición del lenguaje.

Por lo demás, el supuesto de una subjetividad trascendental como condición de la unidad de la comprensión científico-experimental del mundo está determinado históricamente no sólo por cuanto presupone la separación de las ciencias experimentales modernas respecto de los fun-

damentos teológicos de la imagen del mundo y del hombre suministrada por la tradición, sino también en lo que respecta al desarrollo ulterior de las ciencias experimentales mismas. Ya los neokantianos se han detenido a considerar si la estabilización introducida por Kant en la conciencia del método científico ha garantizado o no suficientemente la unicidad de la realidad experimental mediante ella descrita. De esta manera, la doctrina kantiana de la (auto)conciencia trascendental sería, quizás, sólo expresión de un muy concreto período histórico de la razón científica y de su reflexión filosófica. Ni que decir tiene que, como ocurre con todas las grandes ideas filosóficas, esto no excluye que esta doctrina kantiana pueda tener todavía algo que decir en épocas posteriores —aunque no, desde luego, en el sentido de su aceptación ideal, sino sólo en el interior de un marco hermenéutico amplio, determinado por las experiencias e interrogantes de una nueva época.

La explicación filosófica de la subjetividad del hombre tendrá que ampliar su marco, como ya lo hicieron la crítica de la razón kantiana y las teorías acerca de la subjetividad en el Idealismo alemán. Habrá de tomar en consideración los condicionantes que la psicología del desarrollo impone a la aparición de la instancia yoica en la vida del individuo y a la mediación del lenguaje en este proceso. Habrá de considerar también las condiciones sociales de la formación de la identidad como proceso a largo plazo de estabilización de la subjetividad. No podrá tampoco, finalmente, perder de vista los determinantes históricos-culturales y religiosos en el surgimiento de la subjetividad como forma de vida del hombre. El Idealismo alemán ha dado ya algunos pasos de cara a la ampliación del marco interpretativo del fenómeno de la subjetividad en las direcciones señaladas. Hegel, por ejemplo, ha pensado la producción de la identidad de la autoconciencia a partir de lo otro de sí misma, poniendo este proceso en conexión con el mundo y en especial con el contexto de vida social. La ha descrito, en todo caso, como autoproducción, en tanto en cuanto, para él, el punto del partida del proceso está siempre en la autoconciencia y su actividad, con lo cual la producción toma la forma de una “enajenación” y posterior “retorno” hacia sí misma. Quedó, con ello, sin pensar la constitución de la autoconciencia a partir de algo distinto de sí misma, toda vez que, para Hegel, también el Espíritu tiene siempre la forma de la autoconciencia. Fichte, por el contrario,

mostró el camino para salir de este círculo vicioso al comprender la imposibilidad de aducir la idea de una autoposición del yo (realizada a partir de su propia actividad) como base de todo saber de la experiencia. Aun así, Fichte no pudo ir a buscar la constitución de la subjetividad en el terreno de la experiencia del mundo, porque ésta, para él (siguiendo en ello a Kant), estaría ya fundada en la unidad de la conciencia del yo. El único origen posible para la constitución de la subjetividad como unidad de la autoconciencia sería por tanto el supramundano, siendo así que, con todo, en la medida en que todo conocimiento del mundo se presenta como determinado por la unidad de un yo que como tal ha de estar desde luego ya siempre constituido, el origen del yo no puede buscarse en el lenguaje de la experiencia del mundo, sino en el lenguaje de la mística religiosa. El cristianismo histórico fue esgrimido simplemente como ilustración de este hecho, no reconociéndose, por lo demás, que la constitución religiosa de la subjetividad hubiera venido dada históricamente. Con la crítica a la pretensión de que la unidad de toda experiencia (y con ello también el contenido de la experiencia en general) tenga como condición la unidad de un yo idéntico consigo mismo, cae la barrera que bloqueaba la pregunta por la mediación de la experiencia del mundo (incluyendo en ella también la tradición religiosa vinculada a la experiencia del mundo) en la constitución del yo.

Si se quiere, hoy, dar cuenta filosóficamente de la constitución de la subjetividad, resulta ineludible considerar su génesis. Y en este punto el problema es, fundamentalmente, si la constitución de la subjetividad del individuo queda suficientemente aclarada demostrando cómo se origina en el contexto de la vida social o, si por el contrario, es preciso rebasar el contexto de vida social para tratar de explicar tanto las raíces de la identidad cultural de una sociedad como la constitución de la subjetividad del individuo, con la posibilidad que éste tiene de oponerse a su comunidad no sólo por motivos egoístas. Llegados a este punto, la problemática metafísica del sobrepasamiento en dirección a lo absoluto se vincula con las cuestiones sobre la constitución de la subjetividad y los fundamentos de la unidad cultural de una sociedad. Por ello, la pregunta por lo absoluto quedaría planteada de forma demasiado estrecha si se desarrollara exclusivamente en el terreno de la temática de la subjetividad, siendo así que en el surgimiento de la instancia yoica misma media

ya un proceso de experiencia del mundo. Por otro lado, son precisamente las condiciones subjetivas de la experiencia del mundo (que, como muestra la historia de la ciencia, están también en la base de la descripción científica del mundo), las que permiten distinguir puntos de partida para, sobre la base de lo dado de forma meramente intramundana, tratar de sobrepasarlo en dirección hacia el origen del mundo y del yo (y por tanto también del mundo cultural) en lo absoluto. En el planteamiento de estos hechos pueden volver a alcanzar actualidad ideas de la metafísica premoderna y antigua, para la cual los temas de mundo, hombre y Dios estaban todavía originariamente conectados, si bien es verdad que la apropiación contemporánea de estas ideas debe ponerlas en relación con la nueva problemática de la conciencia moderna.

Sólo una tal metafísica de lo absoluto, que no sólo reconstruye en lo absoluto, y sobre la base de la subjetividad, la constitución de ésta por un origen que le es previo, sino que ejecuta el sobrepasamiento hacia la idea de lo absoluto desde un punto de partida que abarca tanto la experiencia del mundo como la autoconciencia y su posibilitamiento mutuo, puede poner freno a la sospecha de que, con la idea de absoluto, se trata de un mera imagen especular de la autoconciencia pensada prescindiendo de sus límites. Tal sospecha surgirá inevitablemente mientras se siga pensando la autoconciencia como fundamento y verdad de todos los contenidos de la conciencia. Cuando, por el contrario, la producción y la estabilización de la identidad yoica misma vienen dados en el proceso de la experiencia del mundo, no resulta ya posible rechazar a la ligera el tema de la teología filosófica.

¿Pero qué rango le corresponde al tema de la subjetividad en el marco de la tarea de la refundamentación de la metafísica del absoluto? Toda idea del uno absoluto debe hoy en día asegurarse de que a éste no se lo piensa sólo como origen y consumación del mundo, sino también como fundamento constitutivo y sumo bien de la subjetividad. Sólo así puede una metafísica del absoluto hacer justicia al conjunto de problemas que ha hecho aflorar el pensamiento moderno. La subjetividad del ser que se caracteriza por tener conciencia y autoconciencia es la forma suprema de autonomía en el ámbito de lo finito. Si, por tanto, una metafísica refundada tiene que pensar necesariamente lo absoluto como origen y fin de la subjetividad finita, se entiende claramente que esta

idea ha de ser entendida en el sentido de que la autonomía de lo finito que se consume en la subjetividad no está en contradicción con ella, sino que ha de ser precisamente interpretada como consumación de la relación en que lo absoluto e infinito está respecto del ser de lo finito y de un mundo finito en general.

Que esto no va de suyo, lo ponen de manifiesto las ideas desarrolladas en la fase de surgimiento del pensamiento moderno sobre conservación y autoconservación, que pertenecen indudablemente a la prehistoria del tema de la subjetividad, y también, desde luego, las controversias más recientes sobre la interpretación de esta temática y su surgimiento en el siglo XVII. Hans Blumenberg ha conectado la idea del conato natural de cada ser hacia la autoconservación (idea surgida con Campanella y desarrollada sobre todo en el siglo XVII por Hobbes y Spinoza) con la tendencia de la materia a la constancia formulada en el principio de inercia, interpretándola como antítesis de la doctrina cristiana de la dependencia en que todo ser finito está respecto de su Creador por lo que se refiere a la conservación de su existencia. La tendencia hacia la autoconservación tornaría así supérflua la actividad conservadora de Dios respecto de sus criaturas, sustituyendo la heteroconservación por la autoafirmación<sup>41</sup>. Frente a esto, Dieter Heinrich ha llamado la atención sobre el hecho de que la idea de la autoconservación implica ya en general la necesidad de conservación, y por tanto la finitud y dependencia de la existencia. Un ser que existe desde y por sí mismo no necesita de conservación, y por tanto tampoco de autoconservación. La tendencia hacia la autoconservación es por lo pronto sólo indicio de una autorreferencia en lo que respecta de la necesidad que ese ser tiene de conservación. Pero no puede significar, en cambio, que ese ser comprometido y esforzado en la propia conservación no necesite ya de heteroconservación. Muy al contrario, como toda necesidad de conservación implica que no existe un completo poder para disponer de los condicionantes de la propia existencia, la tendencia a la autoconservación presupone ya el hecho mismo de una conservación ejercida por aquella instancia de la que depende la existencia del ser en cuestión, sólo que de forma tal que el ser

112.

41. H. Blumenberg: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: H. Ebeling (ed.): *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moder-*



que se conserva a sí mismo y a las condiciones de su propia existencia (esto es, que tiende a mantenerse en la existencia) participa activamente en su conservación. La conservación no le viene simplemente de fuera. Por ello, el hecho de la autoconservación descarta sólo aquel modo de entender la actividad conservadora del Creador que fuera irreconciliable con la participación de la criatura en su conservación. Antes bien, la labor creadora y conservadora de Dios debe ser pensada de modo tal que tenga precisamente como fin la autonomía de la criatura, autonomía que se expresa en la autorreferencia no sólo teórica, sino también práctica, en las condiciones de su propia existencia y en su continuación. Por lo demás, tal autonomía por autorreferencia no se identifica con la permanencia de la materia en el estado correspondiente de un cuerpo, y ello por más que tal permanencia sea interpretada, con Newton (y a diferencia de Descartes), como expresión de una fuerza que habita los cuerpos, de una *vis insita*. A diferencia de la mera permanencia en la existencia, la autoconservación en el sentido pleno de la autorreferencia activa sólo es posible en un ser que tiene conciencia de sí mismo. Heinrich ha insistido también con justicia en este punto. Así, sólo se puede hablar en sentido figurado de una autoconservación del ser vivo pre-humano. Es verdad, en todo caso, que tanto la tendencia de la materia a la permanencia como la conducta del ser vivo orientada, de hecho, a su propia conservación, pueden entenderse como pasos en el camino hacia la autonomía del ser finito mediante autoconservación, grado que sólo se alcanza con el hombre<sup>42</sup>.

La exigencia de que una renovación de la metafísica del absoluto adaptada a la conciencia de la Edad Moderna no debería recaer en el pensamiento de la subjetividad del hombre, sino que debería, por el contrario, pensar lo absoluto como origen y fin de esta subjetividad misma,

ne. Frankfurt, 1976, pp. 144-207 y especialmente p. 156 y sig.

42. D. Heinrich: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie* (en el mismo tomo que la referencia anterior, v. nota 41) pp. 97-121 y especialmente p. 111: "Lo que tiene necesidad de conservarse, tiene desde luego que saber que no tiene siempre y en todo momento, sin más, su propio fundamento en sí mismo". Con esto, Heinrich reacciona especialmente frente a la interpretación heideggeriana del principio moderno de la subjetividad como autoconciencia al modo de un "hecho de autoapropiación" (110 y sig). Vid también p. 113 y "*Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung*", en ese mismo volumen (pp 122.143, sobre todo 132 y sigs). Véase también la crítica a la conexión hecha por Blumenberg del tema de la autoconservación con el principio físico de inercia,

esta exigencia, decimos, implica ya un punto de vista muy determinado respecto de la relación entre metafísica y filosofía de la religión. Una comprensión del absoluto que otorga un valor positivo a la autonomía de lo finito (hasta llegar a la idea misma de autoconservación) no concuerda desde luego con la comprensión de Dios de cualquier religión. Se opone a todas aquellas interpretaciones que consideran que la existencia autónoma de lo finito es una mera apariencia. También están en profunda oposición con el fenómeno de la autoconservación las interpretaciones que contemplan la existencia finita como meramente efímera, puesto que, a tales concepciones, la intención que se expresa en dicho fenómeno les debe parecer en última instancia bastante banal. No hay muchas religiones que atribuyan a la existencia individual del hombre un significado eterno ante Dios. Entre éstas se incluye en todo caso el cristianismo, con su esperanza escatológica en la resurrección de los muertos, que arranca de la caducidad a la existencia única e individual del hombre unido a Dios y le promete comunidad con el Dios eterno sin disolución de la identidad de la criatura en la esencia divina. Esta afirmación eterna de la existencia individual de las criaturas en la escatología se presenta como la consumación de la voluntad creadora de Dios; y también la idea típicamente cristiana de que Dios busca con amor eterno a cada una de sus criaturas (visible en el cordero, el hijo y la moneda perdidos) está en íntima conexión con la afirmación de la existencia finita de las criaturas más allá de la muerte y para toda la eternidad, característica de la escatología cristiana.

No es por tanto un azar que la idea de la subjetividad del hombre se haya desarrollado en el área de influencia de la religión cristiana. En parte ha sido incluso prefigurada por la teología cristiana, con la insistencia en la libertad y responsabilidad del hombre propia de la teología patristica, con la psicología augustiniana de la voluntad, con la interpretación del entendimiento agente aristotélico como potencia del alma humana en el aristotelismo cristiano de la Edad Media. Ciertamente, la idea de autoconservación la tomó Campanella de la tradición estoica, pero la reinterpretó en sentido cristiano, poniéndola en conexión con el amor a Dios como conservador y consumidor de la creación. Si en el siglo XVII esta idea pudo servir a la emancipación de la antropología respecto de la tradición teológica, tal circunstancia no debe explicarse tan-

to desde la autoconservación como tal en contraposición con la heteroconservación, sino, antes bien, desde el propósito que en el siglo XVII había de desarrollar una fundamentación antropológica con independencia, sobre todo, de la filosofía política y de los antagonismos confesionales que perturbaban la paz social.

No la subjetividad como tal, sólo su independización respecto de la relación a Dios se opone a la creencia cristiana en la creación. La imposibilidad de llevar a término tal independización se mostró de forma ejemplar en el fracaso del intento fichteano de fundamentar la constitución de la unidad de la autoconciencia a partir de una acción del yo. Pero esta idea era tan conforme con el espíritu de la conciencia contemporánea, empeñada en emanciparse de la tradición religiosa, que ha seguido viva hasta el presente (a pesar de la comprensión fichteana de lo inevitable de su fracaso), siempre que se utiliza el concepto de acción como concepto antropológico fundamental<sup>43</sup>. Pero ni los problemas de la antropología cultural, ni los del lenguaje ni desde luego el concepto de historia se pueden explicar en su fundamento recurriendo al concepto de acción. La supervaloración del concepto de acción no sirve precisamente para esclarecer su verdadera función antropológica, que es de hecho significativa, aunque limitada. Sus límites vienen dados por el hecho de que todo actuar presupone un sujeto que actúa, vinculado a la estructura de la realización de fines mediante elección y aplicación de los medios adecuados. Sólo la identidad del sujeto en el tiempo fundamenta y garantiza la unidad de la acción a lo largo del proceso de realización del fin apetecido. Pero esto no sirve ni por lo que respecta al uso del lenguaje ni para el proceso total de la experiencia del mundo. Por el contrario, dentro del uso del lenguaje y de la experiencia del mundo pueden establecerse contextos del actuar que, no obstante, se desmarcan de los contextos generales de la vida y el lenguaje, y de la siempre renovada aventura de la experiencia. En tanto nos movemos dentro de contextos del actuar disponemos de nuestra vida, de nuestro tiempo y, simultáneamente, de nuestro entorno. Pero el contexto de disponibilidad no es nun-

pues la autoconservación supondría autorrelación (p. 129 y sigs).

43. Así, por ejemplo, en A. Gehlen (véase mi crítica en *Antropología en perspectiva teológica*), pero también en la teoría de lo actos de habla (*ibid.*, pp. 350 y sigs), en la sociología general des-

ca omniabarcante, sino que queda siempre encapsulado en un contexto vital articulado de forma completamente diferente.

El actuar y la subjetividad están en muy estrecha relación, pero, no obstante, la subjetividad no se agota en su función como sujeto del actuar. La autorreferencia que caracteriza a la subjetividad tiene un aspecto práctico, pero también un aspecto teórico, y éste es objetivamente anterior al aspecto práctico, a cuyo ámbito pertenece el actuar. La conciencia de la propia identidad configura el marco de la elección de fines a cuya realización se orienta el actuar. La elección misma de fines no tiene desde luego propiamente el carácter del actuar, a no ser que los fines elegidos estén ya de antemano insertados en un contexto general de fines. La elección del fin tiene, más bien, el carácter de una coordinación con la propia identidad, lo mismo que el que actúa se indentifica con el fin. La elección del fin concuerda por tanto con el modo en que nosotros nos identificamos con aquello que reconocemos como perteneciente a nuestro “mismo”. Éste es el aspecto teórico de la autorreferencia que produce la subjetividad. En todo momento de la autoconciencia “nos sabemos” o nos sentimos idénticos a nosotros mismos, y este sabernos o sentirnos nos conserva en el presente (en general, desde luego, sólo de forma implícita) todo aquello que vinculamos con nuestro “mismo”. En esa medida, la autoconciencia debe de hecho, como ya describiera William James, ejecutar de nuevo en cada uno de sus instantes la integración de todos los momentos que están conectados (1) con nuestro “mismo” y (2) con las síntesis y oicas pasadas, presentes en nuestro recuerdo. Pero esta integración no es una acción (en el sentido de un actuar). Se produce, más bien, en el sentimiento del presente de nuestra conciencia, de todo aquello que fuimos y seremos en el futuro, en todo momento de nuestra autoconciencia. El hecho de que en nuestra autoconciencia está presente en todo momento el todo de nuestro ser, es algo que sólo se puede quizá explicar como participación en la eternidad. A una más exacta clarificación de este hecho vamos a dedicar los dos capítulos que siguen.

## IV

### Ser y tiempo

Si al exponer el concepto de metafísica se tiene presente no sólo la tradición de la filosofía primera aristotélica y sus reelaboraciones en la escolástica medieval aristotélica y la filosofía de la Ilustración, sino también la historia del pensamiento filosófico, con la totalidad del pensamiento griego desde sus comienzos (incluyendo el platonismo y la Stoa, así como la historia de sus influencias), puede parecer dudoso que el pensamiento metafísico esté determinado por el concepto de ser de una forma tan fundamental como pretendió Heidegger. Podría ser, en primer lugar, que la distinción entre ser y ente no hubiera jugado un papel tan predominante como el que Heidegger le atribuye en su concepción de la esencia e historia de la metafísica. La diferencia del ente respecto del ser como *actus essendi* parece que sólo ha llegado a ser importante para la filosofía árabe y cristiana de la Edad Media, al ser ella la que posibilitaba la distinción ontológica de las criaturas respecto de la perfección del Creador, y la expresión de su dependencia respecto de Éste, con ayuda del concepto de ser.

Si prescindimos por un momento de esta distinción entre ser y ente, cabe distinguir en los textos prearistotélicos dos funciones del concepto de ser. La *primera* consiste en que la palabra “ente” se emplea como la caracterización más abaricante para todo tipo de cosas, y especialmente como punto de partida para su clasificación. Así, por ejemplo, dice Platón (o el Sócrates platónico del *Fedón*), que hay dos clases de entes, a saber, lo visible y lo eterno (*Fedón* 79 a 6 y sig). De un modo semejante, Aristóteles ha hablado de “géneros” del ente (*Met.* 1004 a 5), si bien el concepto mismo de ser no era ya para él un concepto genérico supremo (999b 22), pues no es completamente separable de la significación que en cada caso tiene como substancia, accidente, etc.

La *otra* función del concepto de ser está contenida en la idea de lo “verdaderamente ente”, que tenía para Platón un significado fundamen-

tal y se deja retrotraer hasta Parménides. Aquí no se trata de clasificación, de división de las cosas a partir de una totalidad general, sino del uso de la palabra “es” en juicios acerca de lo que es o no es. En este sentido de la palabra caracteriza Platón en el *Sofista* la controversia de las escuelas filosóficas como una gigantomaquia en torno al ser, esto es, en torno a la cuestión de si sólo *es* lo corporal o si, por el contrario, no son las Ideas (incorporales) lo verdaderamente ente, mientras que a las cosas naturales sólo les corresponde un generarse y un corromperse (*Sofista* 246 a 4 y sigs). La denominación “verdaderamente ente” apunta con ello a que es preciso descubrir en su pura condición de apariencia aquello que primero trata de imponérsenos como ente (a saber, lo percibido mediante los sentidos), para luego acceder a lo *verdaderamente* ente.

La pregunta por el origen primero, propia de la filosofía natural jonia, es también interpretada por el extranjero de Elea (en el *Sofista*) como pregunta por lo verdaderamente ente, pues todo aquello que es opuesto y múltiple, en la medida en que tiene al menos esto en común, *que es*, presupone ya el ser como unidad más originaria (243 d y sigs). De aquí se sigue que aquello que en cada caso es postulado como sumo origen es con ello simultáneamente afirmado como lo verdaderamente ente. Pero también la función clasificatoria del concepto del ser es referida en esta exposición del extranjero de Elea a la pregunta por una *arché*. La intención de totalidad de todo aquello que está unido u opuesto en el orden del cosmos se expresa en el concepto del ente como caracterización general de todo lo múltiple existente en el cosmos. De este modo, la pregunta por la *arché* queda recogida en la problemática ontológica. Esto sucede, en todo caso, bajo el presupuesto de la diferenciación de lo verdaderamente ente (lo invariablemente idéntico) respecto del ámbito del devenir.

Aristóteles ha corregido la contraposición platónica de lo verdaderamente ente de la Idea frente al ámbito del devenir. Pero también sus conceptos de forma y substancia están lastrados por esta contraposición. La substancia es, a fin de cuentas, lo idéntico subyacente a las modificaciones. Aunque Aristóteles ha hecho verdaderos esfuerzos para tratar de comprender el movimiento y su relación con la forma esencial, la modificación queda excluida del ámbito de las formas esenciales mismas.

Esta idea de la invariabilidad de los verdaderamente ente ha sido el blanco principal en la crítica que contra la tradición metafísica ha realizado la filosofía procesualista, es decir, Bergson, Samuel Alexander y Whitehead. En contraposición con Heidegger, quien consideró que con Nietzsche quedaba liquidada la metafísica pero no la ontología, Whitehead ha entendido que la metafísica es irrenunciable en tanto que tarea de dar cuenta, mediante el pensamiento, del todo de la realidad; considerando, por el contrario, que su ejecución como ontología está superada. Cabe decir que también Whitehead supuso algo verdaderamente ente (a saber, los sucesos elementales, las *actual entities* de las que constan todas las formas complejas y duraderas). Pero estas *actual entities* no son ya para Whitehead un ente en realidad inmutable, pues, en tanto que meros sucesos, desaparecen en el mismo momento en el que surgen. No tienen consistencia. Por lo demás, de una investigación crítica del atomismo de Whitehead se sigue que su devaluación metafísica de las formas y figuras duraderas resulta tan poco sostenible como, en el caso opuesto, la devaluación platónica de lo que deviene en contraposición con el ser y la Idea invariables y verdaderos. Ninguna idea atomística puede explicar la unidad de lo múltiple en el todo del mundo (o en las formas y figuras más o menos duraderas) sin aceptar principios adicionales. Y a éstos se les ha de conceder como mínimo una realidad del mismo rango, cuando no superior<sup>44</sup>. Con ello se viene abajo la tesis atomística según la cual las *actual entities* son, en su multiplicidad, las cosas reales últimas (*the final real things*)<sup>45</sup>.

En todo caso, y como pone de manifiesto la filosofía de Bergson, un atomismo tal no le es indispensable a la filosofía procesualista para explicar la relación entre ser y tiempo. La crítica a la intemporalidad del concepto clásico de substancia se puede, antes bien, entender como consecuencia última del proceso de desarrollo que comenzó con la geometrización de la caracterización de la naturaleza en los inicios de la ciencia natural moderna.

de Max Weber y en la teoría de la Historia (490 y sig. *Vid.*, también 396 y sig nota, 460 nota 222).

44. Véase mi exposición al respecto en : *Atom, Duration, Form: Difficulties with Process Philosophy*, in: *Process Studies* 14, 1984, 21-30. Versión española en el apéndice a la presente obra.

45. A. N. Whitehead: *Process and Reality, An Essay in Cosmology* (1929) McMillan 18 (= Harper TB ed. 1033, 27. Traducción española: *Proceso y realidad*, 1959). El propio Whitehead caracteriza en otro lugar sus sistema como atomismo: "Thus the ultimate metaphysical truth is atomism"

En este proceso se produjo, en primer lugar, la emancipación de la relación respecto de la substancia. Mientras, siguiendo a Aristóteles, las relaciones se consideraron atributos, accidentes de las substancias, resultaba necesario suponer, en lugar de una única relación entre dos cosas, dos relaciones distintas: la de la primera cosa hacia la segunda y la de la segunda hacia la primera. Y no se podía demostrar que estas dos relaciones fueran idénticas, cosa que es en cambio evidente en la exposición geométrica. A la emancipación de los sistemas de relaciones de espacio y tiempo respecto de las substancias siguió la eliminación del concepto de cualidad por reducción de las denominadas cualidades secundarias a las primarias, que son, a su vez, propiedades geométricas. Kant, finalmente, conceptualizó la categoría misma de substancia como subespecie de la de relación, por cuanto sólo tiene sentido hablar de substancias al referirse a accidentes. La lógica hegeliana de la esencia ha desarrollado esta comprensión del concepto de substancia.

Desde aquí al procesualismo sólo va un paso, tan pronto como se cae en la cuenta que las relaciones que determinan un algo como substancia tienen su forma concreta en el continuo extensivo espacio-tiempo. Este paso lo ha dado Whitehead en sus investigaciones filosófico-naturales. Se trataba allí de la cuestión de en qué relación está el todo del continuo espacio-temporal respecto de la diversidad de los sucesos individuales en él. Whitehead y Alexander respondieron a esta pregunta de forma distinta. Pero ambos coinciden en afirmar que todo aquello que existe para sí, viene constituido en la totalidad de las relaciones en las cuales se encuentra.

La importancia que corresponde a la conexión entre ser y tiempo en la filosofía procesual (cuando se la considera como resultado de la problemática del concepto de substancia y de su discusión en la filosofía moderna) se refuerza al comprobar que otra muy distinta elaboración, derivada de un punto de partida completamente diferente, converge con ella en este resultado. Se trata de los análisis de Dilthey sobre las condiciones de la conciencia histórica. En la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) de Dilthey se trataba, en principio, de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, y de su independencia respecto de las ciencias naturales. Y en la continuación de la obra se habría de ofrecer esta fundamentación elaborando una psicología general como



base de una interpretación psicológica de los fenómenos históricos. Pero el proyecto de una psicología general semejante se fue transformando inadvertidamente en el curso de las investigaciones preliminares hasta convertirse en la descripción del proceso de la autoexperiencia, la cual, por su parte, está ya constituida por la historicidad. Bernhard Grøethuysen, editor de los trabajos póstumos de Dilthey, llamó ya en 1926 la atención sobre este punto. La hermenéutica diltheyana de la experiencia y autoexperiencia histórica del hombre se puede comparar en más de un respecto con la psicología de William James, cuya idea fundamental fue ampliada por Whitehead para desarrollar una metafísica general. Y lo mismo les ocurrió a las ideas de Dilthey en manos de Heidegger. Éste apuntó en *Ser y tiempo* (1927) la conexión entre Dilthey y sus propios análisis de la historicidad del ser-ahí; sin conocer todavía, al parecer, los textos editados y prologados por Grøethuysen, pero en concordancia objetiva con la evolución de Dilthey que éstos documentan. Y en la exposición heideggeriana se pone de manifiesto que no sólo la sección sobre la historicidad del ser-ahí debe a Dilthey estímulos decisivos. También se lo debe el planteamiento general de *Ser y tiempo*. Aquí Heidegger, combinando el análisis diltheyano de la historicidad con el programa husserliano de una ontología general, ha eliminado la contraposición entre lo histórico y lo óntico del devenir natural, para poder así aprovechar plenamente (en una redeterminación de la comprensión del “sentido del ser”) la principal aportación de los análisis diltheyanos de la historicidad, esto es, la idea de que es la totalidad de la vida (nunca dada plenamente en la historia vital) la que funda la significatividad de todas las vivencias individuales, significatividad que se modifica, por tanto, en el curso de la historia vital (p. 403).

La vinculación entre ser y tiempo (precisamente en la mediación de la totalidad del ser-ahí todavía pendiente) no es por tanto en modo alguno tan nueva como Heidegger pretende. Desde el punto de vista de Heidegger, la historia de la comprensión filosófica del tiempo ha estado sometida al dominio de la doctrina aristotélica del tiempo. Ésta se ha mantenido, según se dice en *Ser y tiempo*, “hasta más allá de Bergson” (18). La comprensión aristotélica del tiempo está pensada, según Heidegger, desde el ahora del contar (421 y sig). De ahí se sigue la correspondiente determinación del antes y el después del movimiento conta-

do (*Física* 219b 1 y sigs). Heidegger, en *Ser y tiempo*, no ha tenido en cuenta que ya según Aristóteles es el alma la que mide y cuenta las unidades temporales (*Física* 223 a 25 y sig), al contrario que para Platón, quien había remitido el tiempo al movimiento de los cuerpos celestes (*Timeo* 38 a 7 y sig). La diferencia entre tiempo y movimiento movió a Aristóteles a recurrir al alma, si bien es verdad que sólo en la medida en que el alma es el lugar del contar. En el desarrollo de la interpretación psicológica del tiempo habría de incluirse también el futuro, siendo éste, precisamente, el camino que siguió también Heidegger en su propia doctrina del tiempo.

Pero ya en la Antigüedad condujo la explicación psicológica del tiempo a planteamientos que van mucho más allá de los de Aristóteles. El ejemplo más significativo de ello podría ser Plotino, con su doctrina de la eternidad como origen del tiempo<sup>46</sup>.

Con Aristóteles (*Física* 219 a 1, 221 b 10), Plotino distinguió el tiempo del movimiento, pues lo inmóvil, lo quieto, también está en el tiempo (*Enéada III*, 7, 8). Pero tiempo y movimiento no pueden, según Plotino, quedar mutuamente determinados el uno mediante el otro (*Enéada III*, 7, 9, 21), tal y como supuso Aristóteles (*Física* 220 b 14-16), pues todo medir presupone ya tiempo (*III*, 7, 9, 60 y sigs). ¿Desde dónde se podría entonces determinar la esencia del tiempo? Con Platón, Plotino trató de pensar el tiempo como reflejo de la eternidad. Pero a diferencia de Platón, no pudo partir de algún tipo determinado de movimiento (esto es, tampoco del movimiento circular), al considerar que el tiempo habría de ser pensado como absolutamente previo a todo movimiento. Por ello, Plotino sólo pudo determinar la condición refleja del tiempo desde su referencia a la totalidad de lo eterno mismo, y ello con mediación del alma. Pues el alma está, por una parte, vinculada a lo eterno; mientras que, por otro lado, es a la vez principio de la sucesión de los momentos de la vida (de *la diastasis ... zoes*) en la serie temporal (*III*, 7, 11, 41).

(PR 35/53).

46. Plotino, *Enéadas III*, 7 (véase la edición de W. Beierwaltes, con introducción, traducción y comentario: *Plotin über Ewigkeit und Zeit*. Frankfurt (1967) 3ª edic 1981). (Traducción española en Plotino: *Enéadas III-IV*. Introducción, traducciones y notas de Jesús Igal. Editorial Gredos, Ma-

Lo eterno es la totalidad de la vida, esto es, vida “que permanece en identidad porque posee siempre presente la totalidad, no ahora esto y luego aquello, sino todo a la vez”, como “plenitud indivisa”<sup>47</sup>. Debido a su participación en lo eterno (mediante el *Nous*) el alma cuenta también con su propia totalidad (y asimismo con la totalidad de lo ente). Pero por otro lado, el alma cae desde la eternidad debido a su peculiar aspiración a ser dueña y señora de sí misma (*archein autēs bōulomenēs*: III, 7, 11, 15). Se origina por ello la sucesión de momentos y partes de la vida, esto es, la *diastasis... zōēs* (ibid 41); con la independencia de lo finito (y de lo múltiple) surge el tiempo: el tiempo es este modo en que lo múltiple, incluso en su propia emancipación, permanece ligado al todo. Ahora bien, en la parcialidad de los momentos temporales el todo sólo está presente en la medida en que se lo vislumbra como “todo futuro”: “en vez de lo infinito en acto y entero, lo que se prolonga siempre en sucesión hacia lo infinito; y en vez de todo unitario, todo por partes y perpetuamente futuro”<sup>48</sup>. Como consecuencia del lapso de la unidad de la vida en lo parcial, la totalidad se convierte en el fin futuro del aspirar en el ámbito de lo finito, y el camino hacia este fin es el tiempo. La orientación de la comprensión del tiempo hacia la totalidad de lo eterno tiene como consecuencia un primado del futuro para esa comprensión del tiempo<sup>49</sup>.

No ha sido, por lo tanto, Heidegger —sino Plotino— el primero en afirmar el primado del futuro en la comprensión del tiempo; y, análogamente al caso de Heidegger, ese primado se funda aquí en el hecho de que la totalidad del ser-ahí sólo es posible desde su futuro. En la totalidad presupuesta por Plotino para la comprensión del tiempo se trata, en todo caso, de la eternidad como forma de ser de lo divino. En correspondencia con ello, el Alma de la que habla Plotino no es, en primera línea, el alma individual del hombre, sino el Alma universal. Con Heidegger, en cambio, se trata del poder ser total del ser-ahí en su finitud. En una posición intermedia se sitúan la transformación cristiana de la doctrina plotiniana del tiempo (con Agustín) y su secularización (con Kant).

drid, 1985: III, 7 (45): *Sobre la eternidad y el tiempo* pp. 191-230).

47. *Enéada III, 7: telos ameres*. Traducción según W. Beierwaltes p. 99. *Vid.* comentario al pasaje pp. 162-168.

48. Plotino, III, 7, 11. Comentario en Beierwaltes, *op. cit.*, p. 171 y sigs.

Agustín, tras algunas vacilaciones, declinó la aceptación de un Alma universal, limitando sus pensamientos al estudio de la relación entre tiempo y alma dentro del alma individual del hombre. El surgimiento de las cosas finitas y las almas individuales no era, para él, el resultado de un lapso del Alma universal desde su unidad con el Logos, sino resultado del acto creador de Dios. Por esta razón, en la conexión entre tiempo y alma Agustín no buscó explicar el origen del tiempo —en el surgir del alma desde la eternidad— sino, al contrario, la participación del alma en lo eterno a pesar de su mutabilidad y de su situación en medio del mundo creado. Esta participación del alma en lo eterno no es contemplada por Agustín (como ocurría en Plotino) desde el punto de vista de su totalidad futura —aunque Agustín hubiera podido, desde luego, asociar esta idea en conexión con la escatología bíblica. El gran tratado sobre el tiempo en el libro XI de las *Confesiones* pone más bien en primer plano la idea de un presente, en la vida del alma, capaz de echar un puente sobre el tiempo. Aquí Agustín ha penetrado más a fondo que Plotino, ofreciendo análisis autónomos de la vida temporal que se han convertido en canónicos para toda investigación posterior de la conciencia temporal. La vivencia del presente no está limitada al momento del ahora, que separa lo pasado de lo futuro y es él mismo ya pasado cuando lo observamos. Sucede más bien que, en cierta medida, mantenemos presente lo pasado mediante la *memoria*, y lo futuro mediante la *expectatio*. Los ejemplos principales de tal presente que echa un puente sobre el tiempo son, para Agustín, la comprensión del discurso lingüístico, que se articula en la sucesión del tiempo pero que, no obstante, captamos como un todo en la unidad de la proposición, y la audición de la música: Sólo se puede oír y cantar una canción si nos es presente la totalidad de la canción, antes de que empiece, y si nos queda en la memoria lo que ya ha sonado (*Confesiones* XI, 28, 38). El fundamento de la vivencia de tal presente que echa un puente sobre el tiempo es una “extensión” del alma más allá del ahora momentáneo (*distentio animi* XI, 26, 33)<sup>50</sup>. La unidad del presente que echa un puente sobre el tiempo

49. Vide Beierwaltes, op. Cit. p. 272 y sig; p. 65 y sig.

50. *Distentio* significa, por un lado “extensión”, como ocurre en este pasaje y también en XI, 23, 30. Pero puede también tomar el sentido de “dispersión”, como ocurre en XI, 29, 39, según el cual la vida humana ha caído en la dispersión (*distentio est uita mea*), y necesita de su reunión en

po se efectúa mediante la atención (*attentio*), que se dirige a lo que ha sido y a lo por venir (XI, 28, 38). En la medida en que la atención puede mantener junto en la unidad *de un* presente lo que está separado en el tiempo, lo que se sigue lo uno a lo otro, vivimos duración, un *spatium temporis*<sup>51</sup>. Éste es una imagen de la eternidad, presentimiento —limitado— y participación en la eternidad. En correspondencia con esto, en su escrito *Sobre la música*, el joven Agustín ha caracterizado los movimientos celestes (que según el *Timeo* platónico son un remedo de la eternidad) como *carmen universitatis* (*De mus.* VI, 11). Este canto del universo, la música de las esferas, consiste en la sucesión temporal del devenir, reglada según relaciones temporales. El tiempo como duración no sólo se encuentra, pues, en el alma humana (aunque Agustín se exprese en algún momento de este modo vgr: Conf. XI, 28, 37), sino en toda sucesión reglada<sup>52</sup>. Pero sólo es *vivido* en el alma, merced a la *distentio animi*.

lo uno (*non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis*); véase, también XI, 34, 41, donde se dice de Dios que ha creado el cielo y la tierra *sine distentione actionis tuae*. El significado de “dispersión” ha sido considerado por G. O’Daly como el único canónico (*Time as Distentio and St. Augustine’s Exegesis of Phil. 3, 12-14* en: *Revue Et. Augustiniennes* 23, 1977, 267-271). Critica este punto de vista E. A. Schmidt: *Zeit und Geschichte bei Augustin*, Heidelberg (SHAW), 1985, 23 y sig. Nota 36. Según Schmidt, la expresión no procede de ninguna escuela filosófica concreta sino que se había convertido “ya desde tiempo atrás en una expresión hecha en la enseñanza” de la retórica (*ibid.*).

51. Véase al respecto Schmidt, *op. cit.*, pp 28 y sigs. En Conf XI, 23, 30 se habla incluso de un *spatium temporis* en el sentido de la unidad temporal objetiva del día, y se hace de modo tal que su posibilidad resulta problemática, pues el presente como tal no tiene extensión (*spatium*) (XI, 27, 34). No obstante, la palabra hablada “tiende” a un presente que echa puentes sobre el tiempo, en el que puede ser captada como unidad (*ibid.*). La razón de ello la encuentra Agustín en la atención (XI, 28, 37: *perdurat attentio*). Mediante la *memoria* y la *expectatio* (la cual, según Schmidt, p. 33 y sigs, también se funda en la memoria) lo pasado y lo futuro se le hacen presentes a la atención: *praesens tamen adest attentio mea, per quam traiciatur quod erat futurum ut fiat praeteritum* (XI, 28, 38). Según Schmidt (p. 30) Agustín conoció este fenómeno a partir de la gramática, como *praesens imperfectum*. A la *praesens attentio* Agustín le atribuye duración, a diferencia del presente puntual inextenso, y también extensión. Duración, en el sentido de un presente que echa puentes sobre el tiempo (frente a Schmidt, p. 28, que sólo tiene en cuenta el presente puntual, de hecho carente de extensión).

52. Véase XI, 23, 30, sobre sol, día y tiempo. Schmidt (*op. cit.*, p 54 y sigs) señala con razón que Agustín reconoce también un “tiempo de la criatura” independiente del alma humana. Pero, en todo caso, Schmidt no entra en la cuestión de en qué se fundamenta la unidad de tales unidades temporales (*tempora*), si el tiempo como tal no tiene duración. Éste es ya el problema en Conf. XI, 23, 30, problema que Agustín soluciona, en lo referente al alma humana mediante, la *attentio* que, vinculándose a la memoria y a la expectativa, echa un puente sobre el tiempo. Pero no lo solucio-

Se ha discutido a menudo la vinculación de la *distentio animi* agustiniana a la caracterización plotiniana del tiempo como *diastasis zoes*<sup>53</sup>. Según J. F. Callahan, el mediador podría haber sido Basilio (*adv. Eun.* I, 21). Pero mientras que Plotino se concentra en la dispersión de los momentos de la vida en el tiempo, en Agustín se produce una revaloración positiva mediante la idea de una atención que echa puentes sobre el tiempo. La extensión del alma sirve precisamente a la síntesis de lo separado en la sucesión temporal. Con ello llega Agustín a la idea del tiempo como duración, si bien es verdad que en este contexto no utiliza todavía la expresión *duratio*<sup>54</sup>. La consideración de la duración como síntesis de lo separado en la sucesión temporal no es sólo importante desde el punto de vista psicológico, sino también metafísicamente, pues se deja trasladar también a las otras criaturas fuera del hombre, con lo que el ser de las cosas finitas se vincula a su duración, se funda por tanto en la participación limitada de la eternidad divina, la cual, por su parte, se identifica ya, para Plotino, con el ser y la vida de Dios. Pero en Agustín tales consideraciones se encuentran sólo incoadas. En su discusión sobre el ser de las criaturas, Agustín se atiene principalmente al punto de vista de su dependencia respecto de la voluntad creadora de Dios. No se plantea la cuestión de la temporalidad del ser creatural en cuanto tal. En especial, la dimensión de futuro destacada por Plotino no es aprovechada por Agustín en lo que tiene de significativo para el ser de las criaturas. Mientras que en las *Confesiones* memoria y *expectatio* figuran ambas con el mismo derecho como indicios de la extensión del alma en ambas direcciones del tiempo, desde el punto de vista de la fundamentación de la totalidad del ente que se fenomeniza en la duración temporal debería afirmarse un primado del futuro, como ocurría ya en Plotino<sup>55</sup>. Heidegger ha sido el primero que ha vuelto a hacer valer el primado del

na en lo referente a las unidades temporales cósmicas, pues Agustín rechaza la identificación del tiempo con el movimiento (vgr: con el movimiento del sol como base de la unidad del día — XI, 24, 31) y no puede tampoco aplicar su comprensión del alma como medida del tiempo a la comprensión de los tiempos cósmicos, pues ha rechazado la idea de un Alma del mundo.

53. Compárese W. Beierwaltes, *op cit.*, pp 265 y sigs. Aun en el caso de que Agustín se hubiera limitado aquí ha emplear conocimientos retóricos desvinculados ya de toda orientación filosófica concreta (Schmidt *ibid.* nota 7), quedaría todavía en pie la cuestión de su relación objetiva con el punto de vista plotiniano.

54. Pero se acerca bastante: *perdurat attentio* (XI, 28, 37).

55. Así por ejemplo E. A. Schmidt *op. cit.*, p 49, p. 38. Schmidt retrotrae este descubrimiento

futuro en la comprensión del tiempo, si bien en forma reducida por comparación con Plotino y Agustín. La reducción consiste en que el análisis temporal deja de estar referido a la idea de eternidad.

Esta reducción es también característica del análisis del tiempo ofrecido por Kant en la *Crítica de la razón pura*. La unidad del tiempo, que también para Kant es todavía condición de posibilidad en la aprehensión de unidades temporales limitadas, no viene ya dada por la unidad de la eternidad, sino por la unidad del yo. El tiempo es para Kant “la forma... de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno” y lo es, desde luego, en referencia “a la relación de las representaciones en nuestro estado interno” (A 33). En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) Kant ha aclarado esta tesis mediante el supuesto de una “autoafección” del yo (B 67 y sig). Según esto, el psiquismo es afectado por su “propia actividad” en la posición de las representaciones, siendo conducido así a la intuición que capta la unidad del tiempo en las relaciones de sucesión, simultaneidad y cambio de lo constante en el tiempo. No obstante, contra esta reconducción de la unidad del tiempo en la intuición a la unidad del yo se pueden hacer valer los mismos reparos que contra la interpretación subjetiva-transcendental de la intuición kantiana del espacio. Lo mismo que el espacio como todo infinito es previo a toda aprehensión de espacios parciales y cosas espaciales, así también el tiempo, como todo infinito, está dado en la intuición (B 48, comp. B 39 y sig). Pero el yo no es un todo infinito. En consecuencia, la conciencia del tiempo no puede fundamentarse en la autointuición del yo. Hay más bien que decir, con Descartes, que la idea del yo, por su parte, es sólo posible como limitación de lo infinito, y presupone ya por tanto la intuición de lo infinito, que está en la base de las formas de intuición del espacio y el tiempo. Espacio y tiempo deberían ser por tanto entendidos ya como formas específicas de esa intuición originaria

a la comprensión agustiniana del tiempo como criatura, que, como tal, está en contraposición con la eternidad divina (50 y sig). Esta diferencia no obligaría necesariamente a concluir también para el caso del tiempo la existencia de una aspiración de la criatura hacia la comunidad con Dios como su *Summum bonum*. En otro orden de cosas, la comprensión agustiniana del carácter creado del tiempo (frente a su derivación plotiniana a partir de un lapso del alma) ha permitido una valoración básicamente positiva del tiempo, que ha encontrado su punto de aplicación en la idea (sólo parcialmente desarrollada por el propio Agustín) de los “tiempos” estipulados por Dios (con su dura-

de lo infini-to. Si en ello, como pensaba Kant, al tiempo le corresponde la prioridad en tanto que “sentido interno”, podrá quizá explicarse a partir de la autoexperiencia de la conciencia la diferenciación de los momentos temporales, pero no, en modo alguno, su unidad en la unidad del tiempo. Para este fin se necesita más bien del recurso a una unidad infinita que rebase la subjetividad. Por ello la remisión plotiniana del tiempo a la eternidad conserva su valor objetivo frente al intento kantiano de reducirlo al sujeto transcendental.

Algo semejante vale para el análisis heideggeriano del tiempo en *Ser y tiempo*: Lo mismo que en Kant la eternidad como horizonte del tiempo es sustituida por la subjetividad del yo, en Heidegger es sustituida por el ser-ahí. En Heidegger, el primado del futuro se fundamenta en el “anticiparse” a la posibilidad extrema del ser-ahí, la propia muerte, porque en ello se funda la posibilidad del ser-ahí de ser como todo<sup>56</sup>. Respecto del futuro de la propia muerte, el futuro (*Zukunft*) es “la venida (*Kunft*) en la que el ser-ahí viene a sí mismo en su poder ser más propio” (325). Heidegger no presupone, como Kant, un yo que es ya siempre idéntico a sí mismo como el lugar de la conciencia del tiempo. La identidad del ser-ahí ha de ser más bien constituida primeramente por el futuro, y de modo tal que, desde el futuro de la propia muerte, el ser-ahí se abre como todo en su finitud y puede ser asumido como el “haber sido más propio”. Por otro lado, la totalidad del ser-ahí no tiene su lugar en la eternidad o en la participación en la eternidad, como en Plotino o Agustín, sino en la finitud del ser-ahí como tal, y más concretamente en el anticiparse, en el acto de la anticipación de la propia muerte como sello de esa finitud, cuyo reverso es el “estar arrojado”, la contingencia del “ahí”. El anticiparse a la posibilidad extrema de la propia muerte capacita para “aceptar el estar-arrojado” como haber-sido propio (325 y sig).

El análisis de Heidegger recuerda aún de lejos el de Agustín, en la medida en que la *distentio animi* agustiniana vincula recuerdo y expectativa, mediante la atención que echa un puente sobre el tiempo, en la unidad de la duración. De igual manera, futuro y haber-sido, en Hei-

ción limitada).

56. *Sein und Zeit* 309 y sig. Comp 236 y sig, 251 y sigs. En lo sucesivo los números de página en el texto se refieren a esta obra. (la traducción española más difundida es la de José Gaos: Mar-



degger, están unidos en el presente auténtico, en el cual el ser-ahí está presente a sí mismo. Pero mientras que la *distentio animi* agustiniana compendiada en la *attentio* es una participación, aunque limitada, en la eternidad divina, a la que todo lo separado en la serie temporal le está presente en un único instante eterno, Heidegger subraya enfáticamente la finitud del ser-ahí, precisamente por su temporalidad. Decisiva al respecto es la finitud del futuro mismo, en tanto el futuro auténtico a partir del cual el ser-ahí se temporaliza originariamente, es experimentado, según Heidegger, en el anticiparse a la propia muerte. Es en este punto donde debe plantearse la confrontación con Heidegger.

¿Es el saber sobre la propia muerte el punto de partida en el contexto auténtico de fundamentación de la experiencia del futuro y con ello de la conciencia del tiempo en general? La plausibilidad de esta tesis descansa sobre el supuesto de que el saber de la propia muerte abre el todo del ser-ahí como ser finito. En el transfondo de este supuesto está de nuevo la idea diltheyana de que la relatividad del significado vivido, que se modifica una y otra vez en el curso histórico del vivir, sólo se detiene con la hora de la muerte: “Sólo en el último momento de una vida se puede hacer el balance de su significado”. “Habría que esperar el fin de la vida y sólo en la hora de la muerte se podría examinar el todo desde el cual sería constatable la relación de sus partes”<sup>57</sup>. Según Heidegger, la totalidad del ser-ahí es ya previamente accesible porque pertenece al ser-ahí del hombre el saber acerca de su muerte. Por eso es posible en el “anticiparse” un poder-ser-total anticipativo. Pero para Heidegger, como para Dilthey, el poder-ser-total del ser-ahí en su finitud se fundamenta en la muerte.

En este punto se ha de plantear la cuestión de si el ser-ahí es verdaderamente conducido a su totalidad mediante la muerte. ¿No será más bien roto, fragmentado, en la muerte? La totalidad posible del ser-ahí, ¿no va siempre más allá de aquello que la muerte hace de él? En este sentido ha rechazado ya Sartre la tesis heideggeriana. Se necesitaría de

tin Heidegger: *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica).

57. W. Dilthey: *Gesammelte Schriften (=Obras Completas)*, VII, 237 y 233. Dilthey, no obstante, ha visto de forma distinta a Heidegger la imbricación de la vida individual en contextos vitales históricos más generales. Así, prosigue: “Se debería esperar el fin de la historia para poseer el material necesario para determinar su significado” (233). La totalidad de sentido de la vida indivi-

una luz distinta de la que la muerte arroja sobre esta vida para poder reconocer en ella una totalidad. Expresión de ello son el convencimiento y esperanza de los pueblos en un futuro más allá de la muerte.

Si la muerte no consigue traer al ser-ahí a su totalidad, se viene abajo también la tesis de un significado constitutivo de la muerte para la experiencia del tiempo. Queda en pie, eso sí, la conexión entre futuro y totalidad posible del ser-ahí, y con ello también su primado para la experiencia del tiempo, tal y como ha sido formulado ya por Plotino. Si la emancipación de la finitud respecto de lo infinito —tal y como la ejercieron Heidegger y, antes de él, Kant— aparece como problemática, el análisis del tiempo ha de vincularse, como vimos en Plotino, al análisis de la eternidad. La totalidad posible del ser-ahí sólo puede entonces determinarse como participación en la eternidad. Pero ha de ser pensada simultáneamente como totalidad de un ser finito, a diferencia de la concepción plotiniana, que se refiere a un Alma del mundo, no al alma individual.

A la finitud del ser-ahí pertenece ya la diferencia de futuro respecto de presente y pasado, dado que el presente durativo que echa puentes al tiempo no es nunca capaz de captar y retener dentro de sí la totalidad del ser-ahí. Con ello el futuro posee la ambivalencia de representar, por un lado, la plenitud posible y, por otro, el posible fracaso y aniquilamiento. Esta ambivalencia tiene carácter constitutivo para la contingencia de los sucesos que entran en la experiencia del ser-ahí y es también co-constitutiva para la contingencia del ser-ahí en su finitud en general. El papel principal en la explicación de la conciencia del tiempo le corresponde no obstante al futuro en tanto que origen de toda plenitud posible, como ya se pone de manifiesto en el análisis plotiniano. A partir de aquí el presente y lo pasado reciben también su determinación como participación en la totalidad futura o como un quedarse atrás respecto de ella.

Con la última frase nuestro análisis del tiempo regresa nuevamente al tema del ser. De manera implícita, este tema ha estado ya presente en toda la explicación sobre el tiempo. Al hablar de totalidad del ser-ahí (en sentido heideggeriano) se trata siempre de su identidad, de su ser algo, de su esencia considerada como unitaria en la prolongación temporal de su ser. Totalidad y esencia se vinculan ya desde Parménides. Si el futuro es el origen de la totalidad posible del ser-ahí, esto quiere decir que

su esencia y por tanto su ser algo están determinados por su futuro. Igualmente, para Dilthey, el significado y la totalidad de sentido de la vida en su conjunto es ya dependiente de su fin en el tiempo; lo cual significa, a su vez, que la esencia del todo de la vida es temporal y depende de aquel futuro con cuya venida adviene la totalidad de ese todo. Si Heidegger, partiendo de los análisis diltheyanos de la historicidad, establece un posible poder-ser-total del ser-ahí en la anticipación de la propia muerte, en ello va implícita la idea de que el ser-ahí existe en el modo de la anticipación.

Pero Heidegger no ha desarrollado la analítica del ser-ahí por mor de sí misma, sino como clave de acceso a una ontología general. Con ello surge la pregunta de si el ente en general ha de entenderse como anticipación de su esencia. En tal caso, todo lo que es, sería eso que es sólo como anticipación de su futuro, en el cual se fundaría, al tiempo que la finitud, la totalidad de cada ente. Aunque en el curso del tiempo todo aquello que es está fuera de su fin precisamente en la medida en que es, resultaría no obstante que aquello que es, lo es en la anticipación de ese fin y desde ese fin.

Esta comprensión de la vinculación entre ser y tiempo permanece incólume a la crítica que hemos realizado a la presentación que de ella hace Heidegger en *Ser y tiempo*. Aun si el primado del futuro respecto de la temporalidad del ser-ahí (y del ente en general) no se puede pensar adecuadamente desde la muerte o, más en general, desde la nada, (pues precisamente la totalidad de cada ente, sin menoscabo de su finitud, ha de darse como participación en lo eternidad), sigue siendo cierto que ha de pensarse el futuro como origen de la totalidad del ente finito y de su ser como anticipación. El presente del ser como duración aparece, pues, en el sentido de la *distentio animi* agustiniana, como participación limitada en la eternidad, la cual, en tanto que futuro de lo finito, es también posibilidad de su plenitud lo mismo que de su fin, y origen de su ser precisamente en esta ambivalencia. En el pasado, el límite de la participación en la eternidad se presenta desde el otro punto de vista: lo finito no es capaz de conservar en el presente, en su totalidad, su ser y el mundo a él vinculado. Esto pertenece a la imperfección de su ser, pero también a su finitud, que, en sí misma, no es imperfección. Surge así el curso temporal como sucesión de momentos temporales, que son

cada uno en sí mismo participación en la eternidad —días, semanas, años—, y que mediante el recuerdo y la expectativa pueden de nuevo ser reunidos en la unidad. Esta unidad no es ya, desde luego, unidad de vivencia. Es sólo unidad de la conciencia configurada. Pero, a cambio, logra superar la diferencia de su propio ser respecto de otros entes finitos y también respecto de lo infinito, siendo con ello en mayor medida (aunque de otro modo y en el ámbito del pensamiento), participación en lo eterno en tanto que unidad vivencial inmediata y superadora del tiempo<sup>58</sup>.

Las consecuencias que esto tiene para la comprensión de la identidad del ente y para una redeterminación del concepto de substancia serán tratadas en su momento expresamente, en conexión con el análisis de la idea de anticipación. Aquí, para terminar, nos referiremos sólo a una posible consecuencia para la comprensión del espacio-tiempo, esto es, de la conexión entre espacio y tiempo. En confrontación con la tesis bergsoniana de la espacialización del tiempo, Samuel Alexander explica la relación entre ambos señalando que el tiempo obtiene su continuidad sólo en conexión con el espacio. Sin espacio, el tiempo sería sólo una sucesión de momentos discontinuos. Según Alexander, esta sucesión llega a tener continuidad por el hecho de que los momentos temporales que se suceden los unos a los otros acontecen en un mismo lugar<sup>59</sup>. Ahora bien, si la sucesión de los momentos temporales no puede ser pensada sin presuponer ya, con Plotino, la simultaneidad eterna de lo separado en el tiempo, se sigue entonces (para la experiencia finita del tiempo, y a partir del futuro de su plenitud) su anticipación en la simultaneidad de lo que es en distinto tiempo (esto es, en el fenómeno de la duración); y esta

dual no se deja separar completamente de la sociedad y la historia.

58. El “límite temporal superior” para la “integración de sucesos que aparecen separados temporalmente en figuras perceptivas que son en cada caso ‘ahora’, esto es, ‘presentes’” está, según E. Pöppel, entre los dos y cuatro segundos (Cf: *Erlebte Zeit und die Zeit überhaupt: Ein Versuch der Integration*, en: *Die Zeit, Schriften* der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, München/ Wien 1983, 369-382, - 372). Mucho más duradera es según Pöppel la extensión en la experiencia de la duración que depende de “información ya elaborada” (373 y sigs). La tesis desarrolladas por Pöppel a partir de estos datos de cara a la comprensión del “tiempo en general” (378 y sigs) ofrecen en todo caso un ejemplo instructivo de las consecuencias que tiene descuidar la necesaria clarificación del hecho de que los descubrimientos empírico-científicos no sólo ofrecen un fundamento a la reflexión filosófica, sino que, en su carácter conceptual, implican siempre resultados de tal reflexión.

simultaneidad podría ser incluso el fundamento de la simultaneidad de lo distinto en el espacio. El espacio, en todo caso, no sería ya necesario para la comprensión de la continuidad del tiempo. Por otro lado, ambas formas de simultaneidad, la de la duración y la de la intuición espacial (como también el pensamiento espacializante objeto del juicio negativo bergsoniano)<sup>60</sup> se podrían comprender, cada una a su modo, como expresión de la participación en la conexión de todo lo que está separado en el tiempo en el momento de la eternidad.

59. S. Alexander: *Space, Time and Deity* (1920), Dover Edition (Macmillan, New York) 1966, I, 48 y sig, 143. Vid. 149.

60. H. Bergson ha derivado la conciencia del espacio a partir de la del tiempo mediante el contar las unidades temporales (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, en: Oeuvres, Paris PUF 1970, 54 y sigs (edición original 59 y sigs). Con los números está ya dado el espacio. Distinta es, según Bergson, la vivencia de la pura duración, que analiza, como Agustín, a partir del ejemplo de la audición de una melodía (59/64, 67/74). Esta duración pura estaría según él vinculada a un sentimiento del fluir, pero sin separación y cuenta de los momentos que se siguen unos a otros. En este análisis falta precisamente aquello que Agustín trataba de hacer presente: la existencia de un presente que echa un puente sobre el tiempo como participación en la eternidad. Cuando, al revés, el presente que echa un puente sobre el tiempo es entendido en el sentido agustiniano, la “espacialización” de la serie temporal puede ser valorada más positivamente de lo que lo hace Bergson: La intuición del espacio como expresión de la simultaneidad en el presente que tien-



## Concepto y anticipación

El pensamiento metafísico tradicional estaba caracterizado por el dominio del concepto y de un pensamiento orientado al hilo conductor de la necesidad lógica. Tal era al menos el diagnóstico dado por dos de los más concienzudos críticos de la metafísica: Dilthey y Heidegger, quienes al anunciar el fin de la metafísica tenían sobre todo en mente el dominio del concepto y de la lógica.

La forma de metafísica que Dilthey consideraba como imposible de continuar tendría su ejemplo característico en el sistema hegeliano. Pero en la lógica hegeliana del concepto veía, no un caso más entre muchos en la historia de la filosofía, sino el desarrollo consecuente de una tendencia que estaba ya formulada en el principio leibniciano de razón suficiente y que se puede remitir a la exigencia cartesiana de ideas claras y distintas. Y no sólo la metafísica moderna estaría, según Dilthey, determinada por un pensar fundamentante; las raíces de su dominio habría que buscarlas ya en los orígenes griegos de la metafísica. Se trataría allí de la pregunta por los fundamentos últimos de todo ente<sup>61</sup>, pregunta que, desde Platón y Aristóteles<sup>62</sup>, se ha resuelto mediante una “filosofía conceptual”, y primeramente al modo de una “metafísica de las formas substanciales”, tal como fue desarrollada en diferentes variantes por el mismo Platón y por Aristóteles.

Este dominio del concepto en el pensamiento metafísico, al que Dilthey denomina “logicismo”, explica también el hecho de que, a pesar de la convergencia entre monoteísmo filosófico y monoteísmo bíblico, la relación entre metafísica y teología cristiana haya tomado una y otra vez en su desarrollo histórico el aspecto de un conflicto de principio. Hasta comienzos de la Edad Moderna la teología estaba preferentemente interesada en impedir que se produjera un conflicto semejante entre fe y ra-

de un puente en el tiempo ha de interpretarse ella misma como forma de la participación en la simultaneidad eterna de la eternidad.

zón. El averroísmo medieval cristiano, por el contrario, articuló la autonomía de la filosofía también en este sentido de conflicto, convirtiéndose con ello en precursor de la emancipación de la filosofía moderna de su tutela teológica. La filosofía moderna se erigió, frente a la teología, en abogado de la universalidad de la razón, limitando la jurisdicción de la religión y la teología a necesidades residuales de la subjetividad y manifestando finalmente la pretensión de conceptualizar también éstas. Desde este momento la teología fue alejándose de ella progresivamente (fuera del hecho de que desde el lado católico se trató de mantener con vida artificialmente una filosofía escolástica cortada por el patrón de las propias necesidades), esforzándose en la delimitación de su propio tema respecto de la filosofía.

Paradigmática, en este sentido, fue la pretensión hegeliana de superar la religión (y la concepción religiosa) en el concepto. Tal pretensión no ha sido, pues, sino el síntoma de un defecto mucho más general (y que no sólo afecta a la relación entre religión y filosofía), a saber, síntoma de un desconocimiento de la *finitud* del pensamiento filosófico o, al menos, de la enorme importancia que esta circunstancia tiene para la forma del pensamiento filosófico. Ésta ha sido ya la objeción de Kierkegaard contra Hegel. Y de aquí parte también la crítica diltheyana de la metafísica.

Una renovación de la metafísica que quiera verse libre de tales objeciones debería dar cuenta, de modo fundamental, de la finitud implicada por la historicidad de toda toma de posición en la reflexión metafísica. Esto, por supuesto, no excluye que lo infinito, lo absoluto y el todo de la realidad a él estrechamente vinculado puedan ser en general objeto de la reflexión filosófica. Hegel tenía razón al sostener que en el pensamiento de la finitud está ya siempre co-pensado lo infinito. Pero vale también lo contrario, a saber, que la idea de lo infinito y del absoluto, y con ello el establecimiento de los principios de todo ser y de todo conocer, permanecen ligados a las condiciones finitas que en cada caso tiene la reflexión filosófica. Precisamente la lógica hegeliana ha hecho de la reflexión sobre la finitud de las determinaciones filosóficas de lo absoluto el principio metodológico fundamental de su proceso dialéctico. La cuestión es ahora la de si la Idea absoluta, en tanto que concepto realizado, ha dejado tras de sí la barrera de la finitud. Dudar de ello no sig-



nifica en modo alguno declarar sin más el carácter absoluto de la finitud y su barrera, ni tampoco vetarle a la filosofía el pensamiento de lo infinito y absoluto. Al contrario, llegados a este punto sólo se puede tratar de un grado superior de elucidación racional de la situación del pensamiento en la “vida consciente”. La reflexión filosófica debe, en el sentido de Dieter Heinrich, tratar de aclarar las oscuridades del saber de la experiencia, incluyendo también las oscuridades de la concepción religiosa. Pero el concepto filosófico no puede al respecto rebasar su propio punto de partida en el saber experiencial, y esto vale también por lo que hace a la conciencia religiosa. Esto significa que una metafísica rigurosa no puede ya caracterizarse como una fundamentación última del ser y el conocer construida a partir de conceptos. En la relación a su objeto, el pensamiento metafísico adoptará más bien la forma de una reconstrucción conjetural, que se distingue de la verdad intendida pero al tiempo se sabe a sí mismo como una forma provisional de esa verdad. Su forma de pensamiento característica será, por tanto, la anticipación antes que el concepto en el sentido de la metafísica clásica. O más exactamente: el concepto filosófico mismo se presentará como anticipación.

De forma anticipatoria procede el pensamiento de las ciencias positivas, que se aplica a la construcción de hipótesis y a la comprobación de las mismas. No se trata aquí de las anticipaciones de la percepción asignadas por Kant a la estructura apriórica del entendimiento (que se refieren a “las puras determinaciones en el espacio y en el tiempo, tanto respecto de la figura como de la magnitud” (B 209) y sobre todo al substrato y grado de las sensaciones). El pensamiento hipotético es anticipatorio más bien en el sentido de que hace proyecciones sobre constataciones empíricas mediante afirmaciones que exigen su confirmación o refutación en la experiencia. En el mismo sentido, tiene también estructura anticipatoria toda proposición enunciativa en la medida en que su pretensión de verdad puede ser puesta en duda y discutida; en la medida, por tanto, en que esa pretendida verdad ha de verse como aún no definitiva ni indudablemente segura. También los enunciados metafísicos se nos presentan en este sentido como hipotéticos y anticipativos, esto es, como hipótesis referidas a la realidad en su conjunto, *world hypotheses* (St. Pepper). Es obvio que los enunciados metafísicos tienen una función hipotética en este sentido. Pero la reflexión metafísica habrá de

dirigirse también, y ante todo, a la estructura de las anticipaciones y a sus relaciones de verdad, pues no se puede quedar en mera confrontación entre enunciado y realidad, máxime cuando resulta imposible decidir entre hipótesis de mundo (en el sentido de Pepper) sobre la sola base de descubrimientos empíricos concretos.

Las anticipaciones se adelantan, por un lado, al acontecimiento de la experiencia futura; y por otro, al contenido de ésta. Pero ¿no resulta extrínseca la anticipación respecto del contenido al que se dirige, precisamente debido a la diferencia temporal entre anticipación y experiencia anticipada? Éste sería el caso si el contenido sólo se diera con la aparición de la experiencia correspondiente. La anticipación no podría entonces ser una forma de aprehensión del contenido adecuada al contenido mismo.

En esta cuestión podría ser de interés filosófico la discusión sostenida en teología a propósito del concepto de anticipación<sup>61</sup>. Desde la exposición del mensaje de Jesús realizada por Johannes Weiß en 1892, y especialmente en los tres últimos decenios, el concepto de anticipación ha sido invocado en la teología evangélica para describir la relación del mensaje de Jesús acerca del reino venidero de Dios con el futuro de esa venida misma, y también, en segunda línea, para describir la relación de la resurrección de Jesús con el futuro de una resurrección general de los muertos, tal y como ha sido esperada en el apocalipsis judío. El paralelo estructural entre el mensaje de Jesús del Reino de Dios y el evento de su resurrección de entre los muertos es digno de consideración. En ambos casos, el futuro —aquí el reino de Dios, allí la resurrección escatológica de los muertos— se presenta como habiéndose inaugurado ya realmente. La realidad definitiva está ya presente: En el caso de la resurrección de Jesús tiene esto un efecto duradero en la presencia del Espíritu Santo, a cuyo efecto creador se atribuye la resurrección misma de Jesús. Pero, no obstante, el futuro que dedicará sobre la verdad de este presente está todavía pendiente: Sin la venida definitiva del Reino de Dios, el mensaje de Jesús, con su exigencia de supeditar todo a este futuro, sería una mera exaltación sentimental, y tanto más la afirmación de Jesús de que el futuro del Reino de Dios obra ya en el presente para

61. Cf. Dilthey: *Gesammelte Werke* (= *Obras Completas*), I, 133.

62. *Ibid.* 184.

aquel que cree en su mensaje. La verdad de esta anticipación depende de un futuro todavía por venir. Si llega, estaba ya efectivamente presente en la venida de Jesús. Y lo mismo vale para el mensaje pascual protocristiano. El anuncio de la resurrección de Cristo presupone la resurrección futura de los muertos. En un mundo en el que los muertos no resucitan el mensaje pascual cristiano está expuesto a dudas aplastantes. Pero, entendida desde una resurrección general futura, la resurrección de Jesús aparecerá no sólo como real, sino incluso como realización anticipatoria de la plenitud, en correspondencia con el presente del Reino de Dios en el propio mensaje de Jesús. Juzgada desde la perspectiva escatológica, esta anticipación tiene el carácter de una encarnación de Dios mismo en la persona de Jesús.

Anticipación es aquí pre-apropiación real. El futuro anticipado está ya presente en su anticipación, siempre bajo el presupuesto del advenimiento del futuro escatológico del reino de Dios y de la resurrección de los muertos. Si este futuro no adviene, su anticipación no ha sido más que entusiasmo profético. La anticipación admite siempre varias interpretaciones, y su verdadero significado depende siempre del desenlace futuro del proceso de experiencia.

Esto puede aplicarse de forma general. La conciencia anticipatoria como tal no garantiza la verdad de su contenido. Por lo demás, el modelo cristológico no es desde luego transplantable en todos los respectos. En el mensaje de Jesús y en su resurrección se trata de la salvación definitiva. En comparación con esto, toda otra forma de la anticipación sólo puede tener un significado provisional, que deja abierta la verdad definitiva sobre el hombre. Pero, como según la doctrina cristiana Dios, en tanto que Creador, atiende con amor a cada una de sus criaturas, toda vida creada habrá de ser entendida como una forma de participación, todo lo débil y limitada que se quiera, en la eternidad divina. La duración otorgada a la criatura habrá de ser por lo tanto entendida como anticipación de la plenitud que cabe esperar en el futuro Reino de Dios, cuando las criaturas, sin perjuicio de su finitud, participen en la eternidad de Dios, a no ser que se excluyan a sí mismas de ella. Pero el ser finito y sometido al tiempo sólo en el futuro puede esperar participar en la eternidad. Esto es algo que se desprende ya de la doctrina plotiniana del tiempo y la eternidad. El pensamiento de Plotino está en este punto

tan cercano a la orientación escatológica del pensamiento bíblico como a su maestro Platón, cuyas Ideas, en tanto que principios del Bien, sólo pueden realizarse mediante una aspiración hacia el Bien, y sólo corresponden a las cosas en tanto que su futuro. Cómo pueda, por lo demás, entenderse la vida presente como participación real en el futuro del Bien, como anticipación real de la eternidad, esto es un tema a cuya comprensión Agustín ha contribuido eficazmente desarrollando la idea de la duración como presente que echa puentes sobre el tiempo.

Se ponen ahora de manifiesto las extensas implicaciones de las consideraciones sobre ser y tiempo realizadas en el capítulo pasado. Ya allí, las ideas de Agustín nos condujeron al concepto de anticipación, por más que el propio Agustín no haya empleado este concepto en su terminología. Tampoco pudo siquiera aproximarse a él, al no haber aceptado, a propósito de lo que existe en el tiempo, la conexión plotiniana entre eternidad y referencia al futuro. La participación en la eternidad mediante un presente que echa puentes sobre el tiempo se realiza en Agustín de forma vertical, merced a la relación de imagen. No viene suministrada por la referencia al futuro. En este punto vemos uno de los límites de la síntesis platónico-cristiana hecha por Agustín: Aunque pensó a Dios, en coherencia con el platonismo, como el sumo Bien del hombre, no planteó la referencia al futuro contenida en esta idea, conectándola con la escatología bíblica. Con ello quedó desatendido en la obra de Agustín un aspecto del pensamiento platónico potencialmente fructífero para la teología cristiana. ¡Desde la consideración del carácter futuro del Bien hubiera podido vincular teología de la historia y doctrina de Dios! No lo ha hecho. Su doctrina acerca de Dios como el Sumo Bien conservó por ello un cierto carácter de “renuncia al mundo” a la manera de la Baja Antigüedad, y la participación en la eternidad quedó a su vez, vinculada al tema de la intemporalidad.

Hay otro teólogo de la Iglesia Antigua que ha empleado el concepto de anticipación, concretamente en la comprensión del concepto de fe<sup>64</sup>. Nos referimos a Clemente de Alejandría, que más de un siglo antes de Agustín había interpretado ya la fe como prolepsis de la salvación futura. Seguía en ello una terminología que se remite a la teoría del conoci-

63. Véase al respecto L. Kugelmann: *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen 1986, especialmente pp. 23-56.

miento de Epicuro y que, con la Stoa, fue convertida en el supuesto de que ciertos conceptos como la idea de Dios y el conocimiento de los deberes morales están implícitos en la naturaleza humana. Es verdad que sólo llegan a configurarse en el proceso de la experiencia, pero están ya anticipados con anterioridad al desarrollo de la capacidad de análisis y justificación conceptual. Al interpretar la fe como prolepsis (o anticipación), Clemente, pues, caracterizó a la fe como un saber que se hace valer como presente (y, por tanto, anticipatoriamente) ya antes incluso de su confirmación definitiva en la plenitud escatológica. Fe y saber podrían ser considerados en su estructura como paralelos, dado que con el concepto de anticipación se hace valer el elemento temporal en la comprensión del saber mismo. Un estado de cosas semejante se produce a su vez con el descubrimiento de la historicidad del saber de la experiencia. Desde el punto de vista de la historicidad de la experiencia, toda conciencia sensorial se presenta como modificable, y toda pretensión de saber como anticipación de su confirmación futura.

La forma de pensamiento propia de la anticipación no aparece, pues, como alternativa a la del concepto. No lo es, en todo caso, en la medida en que bajo “concepto” se entiende un comprender la cosa designada, y no meramente un término asignable de cualquier manera. En el caso de conceptos objetivos o que intenden la cosa designada, su caracterización como anticipación hace meramente aparecer de forma explícita un componente estructural que de lo contrario queda oculto, a saber, la dependencia del concepto respecto de su confirmación en la cosa por él apprehendida, y que como tal rebasa el mero concepto. La caracterización del concepto como anticipación no es, por tanto, expresión de una renuncia a la racionalidad, sino que apunta más bien a un plus de racionalidad, en contraposición con una descripción para la cual el concepto verdadero de una cosa se identificaría con la cosa misma.

El mismo Kant ha proclamado alguna vez (y de pasada) la naturaleza anticipatoria de los conceptos del entendimiento (y, específicamente, de los conceptos *a priori* del entendimiento), aunque sin analizar suficientemente las implicaciones de este hecho<sup>65</sup>. Al recapitular la *Analíti-*

64. Véanse al respecto las referencias de L. Kugelman, *op. cit.*, pp. 121-125. Sobre el concepto de anticipación en Epicuro y la Stoa, *ibid.* 110 y sigs.

65. Kant: *Crítica de la razón pura* (B 303). La relación entre esta afirmación, enunciada de for-

*ca transcendental* en la sección de la *Crítica de la razón pura* que trata sobre “Fenómenos y noumenos”, Kant caracteriza precisamente como “el resultado importante” de la Analítica transcendental el hecho de que “lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de una experiencia posible” (A 246). En correspondencia con esto se dice al comienzo de la sección sobre “Anticipaciones de la percepción” que “todo conocimiento mediante el cual puedo determinar y conocer *a priori* lo perteneciente al conocimiento empírico puede denominarse anticipación” (A 166). Se trata, indudablemente, de declaraciones de gran importancia (aunque no estén fundamentadas ni tengan un desarrollo ulterior) sobre el sentido de la aprioridad que Kant postula para las funciones del entendimiento, y también para las formas de la intuición. Como es sabido, el mismo Kant ha señalado en otro sitio que el entendimiento prescribe a la naturaleza sus leyes. ¿Cómo se relaciona esto con la función de anticipación? Las *prolepseis* de Epicuro y la Stoa (a las que alude Kant en A 166 y sig) no eran, en todo caso, independientes de toda experiencia, sino que se revelaban precisamente como anticipaciones por el hecho de ser luego confirmadas en el curso de la experiencia. Más aún, en el caso del pensamiento estoico adquieren su forma exacta sólo en el proceso de la experiencia. En la estructura de la anticipación hay también, en todo caso, una dependencia de la pretensión de validez respecto de lo anticipado. Esta dependencia ha sido tan poco estudiada por Kant (para las formas aprióricas) como la estructura temporal misma de la anticipación. Es esta estructura temporal, no obstante, la que muestra con especial claridad la dependencia del concepto anticipatorio respecto de la cosa correspondiente.

Merece aún consideración otro aspecto de las observaciones kantianas sobre el carácter anticipatorio de los conceptos aprióricos del entendimiento. Tales conceptos se refieren, según Kant, a la “forma” de toda experiencia posible. La forma, por tanto, se relaciona al contenido de la misma manera que la anticipación a lo anticipado. Aquí radica precisamente el problema específicamente kantiano de las anticipaciones de la percepción. Consiste en que éstas, en la medida en que se refieren a la intensidad de las sensaciones, no sólo anticipan la forma, sino también la materia de la percepción (B 209). Esto sucede, en todo caso, sólo de modo formal y general.

Si la estructura de la anticipación en el concepto se vincula al carácter formal de éste, debe entonces plantearse la cuestión de si el concepto concreto —en sentido hegeliano— no deja atrás, junto con lo meramente formal, también lo anticipatorio que a ello se vincula. Da la impresión de que, con la superación de la diferencia al contenido, la adecuación entre forma y contenido, que Hegel exige a propósito del concepto, va más allá de la mera anticipación.

La cuestión es ahora si Hegel sería capaz de hacer efectiva su exigencia de adecuación de forma y contenido. Pues bien, una crítica a fondo de la exposición que de la filosofía del derecho, la historia y la religión (y también de la filosofía natural) hace Hegel en sus escritos de filosofía positiva, parece desmentir que se haya cumplido verdaderamente esa exigencia de adecuación de forma y contenido. Debe plantearse también aquí la difícil pregunta por la relación entre lógica y filosofía positiva en el marco del sistema hegeliano: si las estructuras levantadas en las partes filosófico-positivas del sistema rebasan el ámbito de las determinaciones conceptuales investigadas en la *Lógica*, no se puede hablar ya de adecuación de forma y contenido. Las determinaciones de la lógica quedarían con ello rebajadas al rango de meras determinaciones formales. Tal comprensión sería estrictamente opuesta al modo en que la lógica hegeliana se entiende a sí misma. Hegel ha protestado expresamente contra esta comprensión, y si ha podido hacerlo es por haber interpretado las determinaciones de la lógica como categorías de lo absoluto. Pero precisamente en tanto que tales no pueden valer ya como anticipaciones. De lo contrario, toda la riqueza del mundo real debería, de hecho, proceder de la Idea absoluta.

La reflexión sobre la adecuación de forma y contenido determina el proceso dialéctico del pensamiento en la *Lógica* hegeliana y también, de otro modo, en la *Fenomenología del Espíritu*.

Aquí, en concreto, en el sentido de la pregunta por la concordancia de la conciencia consigo misma, concordancia que trata de hacer valer sus pretensiones en todos los niveles, pero que es refutada por la reflexión en lo que se refiere al contenido de conciencia. Se puede decir así que las determinaciones conceptuales de la *Lógica* y las formas de la conciencia (y especialmente de la autoconciencia) en la *Fenomenología del Espíritu*, se revelan en el proceso de reflexión como meras anticipa-

ciones de lo auténticamente mentado —hasta llegar a la conclusión de ambas obras en el Saber absoluto (de la *Fenomenología*) y en la Idea absoluta (de la *Lógica*). Pero ya también en el tránsito hacia la autoconciencia —en la Fenomenología— y, correspondientemente, en el tránsito hacia la lógica subjetiva del concepto, aparecen saltos en los que se aprecia una cierta violencia, que podría ser atribuible a los esfuerzos por obtener una conclusión sistemática. Una reconstrucción crítica de la exposición hegeliana hecha a contracorriente de la presentación que Hegel hace de sí mismo, podría elaborar el carácter anticipatorio de la autoconciencia en la *Fenomenología* y del concepto en la *Lógica*. De ello se seguiría la relativización de las conclusiones de ambas obras.

La dirección que hemos indicado para una interpretación crítica de las posiciones filosóficas de Kant y Hegel coincide con algunos puntos de vista del tomismo transcendental en la filosofía presente. Según Karl Rahner, una preconcepción atemática del ser en su amplitud ilimitada es condición de posibilidad para la aprehensión de cualquier esencia finita. Rahner acudió para ello a ciertos puntos de vista de Tomás de Aquino<sup>66</sup>. Hubiera podido también acogerse al pasaje de la *Tercera meditación* de Descartes que nosotros hemos estudiado en el segundo capítulo (III, 28 y sigs), especialmente en lo referente a la coafirmación implícita de un ser absoluto. En este supuesto estoy plenamente de acuerdo con Rahner, y también por lo que respecta a la imposibilidad de recuperar esta intuición atemática en la reflexión. No estoy, en cambio, seguro de que este estado de cosas se pueda caracterizar, con Rahner, como *Vorgriff*, esto es, como anticipación. No se trata aquí de un conocimiento o representación concreta de una cosa que se anticipara a la experiencia de la misma. El horizonte infinito que precede atemáticamente a toda experiencia de esencias y conceptos finitos tiene más bien la forma de una visión intuitiva o de un ámbito del sentimiento. Carácter anticipatorio tienen los conceptos configurados en este horizonte y también la proposición enunciativa —la cual, como ha dicho con razón J. B. Lotz, se proyecta hacia la verdad como tal y con ello también hacia el ser. Rahner, no obs-

ma general, y la problemática especial de las “anticipaciones de la percepción” ha sido investigada expresamente por L. Kugelmann, *op. cit.*, pp. 90-110).

66. *Summa Theologica* I, q. 84 a 7 ad.3: *excessus*. Respecto del uso de la palabra pre-concep-



tante, no ha prestado interés justamente a esa función anticipatoria de conceptos y teorías<sup>67</sup>.

El concepto de anticipación logra expresar de forma sintética la duplicidad en la relación a la cosa, que se manifiesta tanto en el concepto como en el juicio. Por un lado, concepto y juicio pretenden ambos la identidad con la cosa concebida, cuyo concepto se ofrece, y con el estado de cosas afirmado en el juicio categórico o asertórico. Pero, por otro lado, el concepto, en tanto que mero concepto, es distinto de la cosa que ha de ser concebida, lo mismo que el juicio, en tanto que mera enunciación, se distingue del estado de cosas enunciado. El concepto de anticipación viene ahora a sintetizar ambos aspectos, tanto la identidad con la cosa como su referencia respecto de ella, determinando temporalmente la relación entre identidad y diferencia. La anticipación no es todavía en todo respecto idéntica a la cosa anticipada, está aún expuesta al riesgo de la falsedad, del fracaso. Pero bajo el presupuesto del futuro manifestarse de la cosa en su contenido pleno, la cosa está ya presente en la anticipación.

La exigencia de adecuación entre forma y contenido está vinculada a aquel aspecto del concepto según el cual éste es el concepto de la cosa misma, y por tanto idéntico a la cosa. Si la anticipación ha de reunir los momentos de identidad y diferencia en la esencia del concepto, se plantea también, entonces, respecto de ella, la pregunta por la adecuación entre forma y contenido. La forma de la anticipación ha de estar en correspondencia con el modo de ser propio de aquello de lo que se dice que es aprehendido anticipativamente y (siempre bajo las condiciones de la finitud) que sólo así puede ser aprehendido. ¿Podría acaso ocurrir que la forma anticipativa del conocimiento correspondiera a un momento del “aún no” en la realidad a la que se dirige el conocimiento? Esto es precisamente lo que ha de ocurrir si la anticipación, entre las

ción (*Vorgriff*), véase, por lo demás, L. Kugelmann, *op. cit.*, pp. 207-235 y especialmente sus consideraciones críticas p. 226 y sigs.

67. Por lo demás, me parece que se presta a equívocos la pretensión de caracterizar como “transcendentales” las argumentaciones del tomismo transcendental, pues van más allá —y con todo derecho— de la pregunta kantiana por las condiciones del conocimiento presentes en el sujeto con anterioridad a toda experiencia. Si, en el sentido de Descartes, lo infinito es condición de la experiencia de lo finito de todo tipo (y también por tanto del sujeto mismo) queda con ello aban-

condiciones del conocimiento finito, ha de ser algo más que un estadio provisional, que se puede dejar atrás al concebir el concepto de la cosa.

No sólo nuestro conocimiento, tampoco la identidad de las cosas mismas está dada de forma concluyente en el proceso del tiempo. Los análisis diltheyanos de la historicidad de la vivencia pusieron de manifiesto que, en el proceso del tiempo, al modificarse el contexto se modifica también el significado de los sucesos y las cosas que vivimos. Se trata aquí, en principio, de su significado *para nosotros*. Y de él hay que distinguir el significado que les es propio a los sucesos y cosas por mor de sí mismos. Éste, por su parte, sería idéntico a la esencia propia de los sucesos y de las cosas, al significado, por tanto, que les corresponde en sí mismos. La esencia de las cosas y sucesos no es sin más idéntica a su significado para nosotros. Pero, la cuestión es, ¿se pueden separar ambas cosas? ¿Es acaso indiferente de cara al significado que para mí tienen las cosas y sucesos la esencia que les es propia en sí mismos? Los sucesos y cosas están, en todo caso, en contextos que se modifican con el paso del tiempo. Y si Dilthey no aplicó también a la pregunta por la esencia de los sucesos y cosas naturales la categoría del significado y el punto de vista de su historicidad fue porque se lo impidió su concepto de vida, limitado a la vida humana en tanto que diferente del mundo natural. En caso de haberlo hecho, habría llegado a la conclusión de que también la esencia de los sucesos y formas de la realidad natural se modifica con el paso del tiempo, esto es, que se modifica lo que son, su *ti en einai*. Sólo al final de este recorrido en el tiempo (o, incluso, sólo al final de procesos más complejos) quedaría decidido qué constituye en realidad su modo de ser propio, su esencia. En todo caso, la decisión sería tal que, ya desde el comienzo, habría sido ésta (y no otra) la esencia del ente en cuestión. La decisión en torno a la esencia, que sólo se produce al final del camino, tendría fuerza retroactiva. Una zinia es una zinia también como plantón, en el proceso de su crecimiento y antes de llegar a la floración, a pesar de que la planta obtenga su nombre sólo en virtud de su flor. Si hubiera una única planta de esta especie, su esencia no se podría determinar de antemano; pero, no obstante, estaría ya en el proceso de su crecimiento como aquello que se presenta en el fin. Poseería su esencia por anticipación, aunque sólo al cabo del proceso se podría saber que ésta es su esencia.

Esta circunstancia ocupó ya a la doctrina aristotélica del movimiento natural. La realidad del ente, su *energeia*, cuyo crecimiento es el *eidos*, fue considerada por Aristóteles como el fin (*telos*) de su devenir. El resultado de este devenir es la plenitud (*entelecheia*), el estar en posesión del *telos*. La *energeia*, como movimiento, apunta a la *entelecheia*<sup>68</sup>. Se puede, por lo demás, llamar también *entelecheia* al movimiento que conduce al fin: “el movimiento es la entelequia aún no plena de lo movido”<sup>69</sup>. Si el movimiento es entendido como un devenir hacia un fin, el fin al que se tiende, y que debe ser al cabo perfectamente alcanzado, tiene que hacerse de algún modo presente y activo durante el recorrido, pues, de lo contrario, el que se mueve no podrá moverse hacia el fin. Entelequia significa, así, tanto el estar-ya-en-el-fin cuanto, ya, la forma en que el fin está presente y activo en el movimiento que conduce a él, esto es, como ausente y todavía no alcanzado. Si se recuerda ahora que el *telos* es, a la vez, la realidad del *eidos*, resulta por tanto que la *entelecheia* presente en el proceso del devenir es una forma de la presencia de la esencia de la cosa, la cual, no obstante, sólo estará dada plenamente al final de su devenir. Si se deja que esta descripción — todo lo extraña que se quiera —, se exprese ella misma, (manteniendo alejadas todas las representaciones habituales de esbozo seminal y desarrollo) se hace claro que la presencia de la *entelecheia* en el proceso del devenir tiene estructura anticipativa, esto es, que caracteriza una realidad anticipativa del *eidos* antes de su realización plena. Si Aristóteles hubiera orientado su descripción del movimiento al movimiento individual, habría podido hablar también de una causalidad *retroactiva* del *telos* en el proceso del devenir en tanto que devenir de un ente de un tipo determinado, tal y como se presenta al cabo del proceso. Pero, en este punto, ha llevado sus consideraciones más allá del análisis del movimiento individual, entendiendo que lo que en un punto dado deviene está ya dado en otro punto, esto es, que lo que (en el caso individual) es posterior según su producción, es en cambio anterior respecto de su modo y esencia (*Met.* 1049 b y sig). De este modo, el surgimiento de lo nuevo en tanto que tal quedó fuera del alcance de la doctrina aristotélica del movimiento, ello

donada la separación entre sujeto y cosa en sí y también, por consiguiente, la posición del subjetivismo transcendental.

a pesar de que Aristóteles, en su análisis del movimiento individual, llegó a aproximarse a un punto de vista que sólo irrumpió con los análisis diltheyanos de la historicidad de la vivencia: la constitución retroactiva de la esencia de la cosa, que está en su devenir, a partir de su fin. En Aristóteles, la posibilidad de una prosecución semejante en sus análisis del movimiento quedó obturada debido a su convencimiento de la intemporalidad e invariabilidad de las formas esenciales (*Met.* 1033 b 5 y sigs, 16 y sigs). No obstante, su análisis del movimiento individual, independientemente de toda investigación física en torno al movimiento (ajena a la pregunta por la constitución de lo que las cosas son) podría convertirse en punto de partida de una redeterminación del concepto de sustancia que tuviera en cuenta la perspectiva del tiempo y del devenir como medio constitutivo de lo que las cosas son. Las cosas serían entonces aquello que son, sustancias, por un lado en la retroacción desde el resultado de su propio devenir, y por otro en el modo de la anticipación de la plenitud de su proceso de devenir, de su historia.

Una comprensión semejante haría justicia a la individualidad de las formas naturales del ente. Para las necesidades del entorno cotidiano podría parecer, no obstante, en la mayoría de los casos, demasiado artificial, dado que en este nivel la orientación hacia las formas típicas, repetitivas (propia de la doctrina aristotélica del movimiento) constituye una aproximación suficiente. Por el contrario, una redeterminación del concepto de sustancia en el sentido propuesto podría hacer justicia a la objeción fundamental que se hace a propósito de dicho concepto en su forma clásica, y también a la exigencia de una toma de consideración del tiempo en la comprensión del ente, evitando, por otra parte, los defectos de una interpretación atomista de la constitución de las formas duraderas a partir de sucesos elementales, al modo de Whitehead.

Vinculada a la renovación del concepto de sustancia está la tarea de clarificar las relaciones de tal descripción filosófica con la descripción científico-natural de los procesos materiales. Esta tarea, con todo, no ha sido todavía acometida en lo que llevamos dicho. La diferencia entre ambos modos de consideración es importante, porque la descripción científico-natural está interesada primeramente en el establecimiento de relaciones de legalidad en los procesos naturales, mientras que la filosofía trata de clarificar la cuestión de la constitución de la forma esen-

cial del ente. La investigación de las relaciones de esta pregunta con la descripción científico-natural de los procesos naturales debe dirigir su atención al modo de consideración atomista propio de la ciencia natural y también al papel de los conceptos de campo. Éstos pueden hacer comprensible, por un lado, la abrumadora proporción de repetición en los procesos naturales como fundamento de la configuración de formas complejas y también, por otro, la formación misma de tales formas. Habrá de recordarse, a este respecto, que el concepto de campo fue en sus orígenes un concepto tan filosófico como el de logos: los más antiguos conceptos de campo fueron desarrollados en las doctrinas de los filósofos antiguos acerca del pneuma<sup>70</sup>.

Como conclusión de esta exposición se ha de subrayar una vez más su relación con la perspectiva de la escatología cristiana. La conexión entre ser y tiempo posibilita un mayor acercamiento del pensamiento filosófico a la experiencia bíblica de la realidad. Esto vale también para una comprensión del ente como anticipación de la verdad sobre su esencia, que sólo se revela al final de su propio recorrido. Respecto de la imbricación de todos los sucesos y formas en el contexto del mundo, no se puede en cambio hablar del fin de un recorrido individual. Ésta es una de las razones fundamentales por las que la interpretación heideggeriana de la totalidad del ser-ahí como anticipación de su fin en la muerte resulta unilaretal, al haber aislado la temática del ser-ahí individual respecto de su contexto social. Con ello, Heidegger se ha quedado por detrás de los análisis de la temporalidad del ser-ahí hechos por Dilthey, en los que por lo demás se inspiró. La decisión definitiva sobre el significado de la vida de los individuos y las circunstancias a ellos vinculadas ha sido investigada por Dilthey, con el historicismo, en los contextos, más amplios, de la Historia. Al apocalipsis judío se remonta la idea de que el fin de la historia universal arrojará una luz definitiva sobre todos sus acontecimientos y la vida de cada hombre individual. Pero el fin de la Historia no es la nada. El fin del tiempo es, para Plotino, la eternidad.

68. *Metafísica* 1047 a, 30 y sigs / 1050 a 21 y sigs.

69. *Física* 257 b 8: *estin d' he kinesis entelecheia kinetou ateles*.

70. Según M. Jammer, la doctrina de Anaxímenes acerca del pneuma como arjé fue ya “en principio una teoría de campo”, y la doctrina estoica del pneuma le parece “un precedente directo del

Desde este fin se decidirá la esencia de cada cosa individual, su modo de anticipación de la eternidad.

## Anejo

### Átomo, duración, forma: dificultades de la filosofía procesual

Quien hoy en día entra en contacto con el procesualismo, se lo encuentra, generalmente, en la figura de la filosofía de Whitehead. Así me sucedió también a mí cuando, en 1963, di clases como profesor invitado en la Universidad de Chicago. En su Facultad de Teología (y no, desde luego, entre los filósofos) me encontré con toda una escuela de seguidores de Whitehead, de modo y manera que, en aras de mi propia supervivencia intelectual, tuve que ponerme a estudiar de forma acelerada e intensiva los escritos de este filósofo, entonces apenas conocido en el continente europeo. Experimenté esto como un enriquecimiento, como un complemento de mi formación, pues en la gran tradición del Idealismo alemán se echa en falta una filosofía natural capaz de satisfacer las exigencias de nuestro siglo, y una metafísica que ya desde sus fundamentos sea capaz de poner en conexión el mundo de la conciencia del conocimiento natural contemporáneo y la experiencia propia de las ciencias del espíritu. Pero con el tiempo me he ido convenciendo de que a Whitehead se lo lee en EE. UU. (y más concretamente, en el ámbito de la escuela de teología procesual, que se ha ido haciendo cada vez más influyente) de forma muy dogmática, esto es, como un pensador sistemático autosuficiente, que como tal tiene rango de autoridad (lo mismo que Aristóteles en la alta escolástica cristiana del siglo XIII), y no, en cambio, como exponente de una amplia corriente de pensamiento procesual, en cuyo seno él sólo constituye una de las opciones posibles y de hecho desarrolladas.

Si se examina la filosofía de Whitehead en proximidad con la de pensadores como Henri Bergson o Samuel Alexander —por nombrar sólo a estos dos— se constata la existencia de diferentes concepciones dentro de la perspectiva procesualista. Se hace evidente, por ejemplo, que un punto de vista procesualista, que elimine la idea de una sustancia in-

temporal idéntica, no tiene por qué vincularse necesariamente a puntos de vista específicos de Whitehead, como son su teoría de las “*occasions*” de aparición discreta o sucesos elementales<sup>71</sup> (entendidos como las realidades últimas) o su teoría de *eternal objects* como posibilidades de autorealización.

Centrémonos, por lo pronto, en el primero de estos supuestos.

La tesis de que las *occasions* con carácter de suceso, o *actual entities*, constituyen lo real último (*the final real things*) de lo que se compone el mundo (PR 27), implica una ontología atomista. El propio Whitehead dice: “*Thus the ultimate metaphysical truth is atomism*” (p. 53). Y a su filosofía la denomina “*an atomic theory of actuality*” (p. 40). El continuo es, según él, un fenómeno derivado de las *actual entities*, que se presentan de forma discreta. Considerado en sí mismo, el continuo es sólo posibilidad, “*potentiality for division*” (p. 104). Y es dividido por las *actual entities*. Con ello, Whitehead se coloca frente a la teoría newtoniana del espacio y el tiempo absolutos. Y también frente a Bergson, pues en el tipo de filosofía procesual desarrollada por Bergson es fundamental la “duración” y, con ello, una forma de continuo. La “duración” bergsoniana es el continuo mismo del devenir, mientras que para Whitehead el devenir (*becoming*) no es continuo. Considera, a partir de las paradojas de Zenón, que “*there can be no continuity of becoming*” (p. 53).

En esta cuestión, Samuel Alexander está del lado de Bergson, a pesar de haber criticado —como más adelante hará el propio Whitehead, p. 489 y sig— la contraposición bergsoniana de espacio y tiempo. La “espacialización del tiempo” a la que Bergson consideraba producto del entendimiento, haciéndola responsable principal de los errores de la metafísica sustancialista tradicional, pertenece en cambio, según Alexander, a la esencia misma del tiempo<sup>72</sup>. Sólo el espacio hace posible la continuidad, dado que un mismo momento temporal puede ser común a

concepto de campo” (Véase las entradas *Feld*, *Feldtheorien* en *Hist. WB der Philosophie*, hg. J. Ritter, tomo 2, 1972, 923-926, cita p. 923).

71. La expresión “*actual occasion*” caracteriza, más exactamente, las partes elementales de las que constan los sucesos: *an actual occasion is the limiting type of an event with only one member.* (*Process and Reality* —en lo sucesivo PR— p. 113 —traducción española: *Proceso y realidad*, 1956).



diferentes lugares y dado también (y sobre todo) que, viceversa, diferentes sucesos que se siguen uno a otro pueden acaecer en un mismo lugar (I, 48, y sig). La sucesión de los momentos temporales tomada en sí misma carecería de continuidad: “*It would consist of perishing instants*” (I, 45). La continuidad, que vendrá más tarde garantizada en la obra de Whitehead mediante la sutil teoría de los *eternal objects* y de su ingreso en el mundo de los sucesos reales, viene en cambio para Alexander rendida aún por un espacio pensado en sentido no relativo. En esta medida, se puede considerar a Alexander precursor de Whitehead.

Pero opuesta a Whitehead es en cambio su interpretación de la infinitud del espacio-tiempo como condición de la aprehensión de lo finito. Siguiendo a Samuel Clarke y también la Estética trascendental kantiana, Alexander piensa lo finito, y en especial los puntos-instante (*points-instants*) individuales como limitación de lo infinito. “*The infinite is not what is not finite, but the finite is what is not infinite*” (I, 42). Al igual que Levinas en nuestros días, Alexander acudió a Descartes en su defensa del significado constitutivo del infinito respecto de la posibilidad de pensar lo finito como tal. No es posible, por tanto, hablar de atomismo como verdad metafísica última. Alexander comparte el punto de vista bergsoniano de la originariedad del movimiento, y también la idea de que el movimiento es siempre un todo y tiene carácter continuo (I, 149): “*Motion is not a succession of points-instants, but rather a point-instant is the limit case of a motion*” (I, 321). La separación de los puntos-instante entre sí es producto de una abstracción conceptual: “*They are in fact... inseparable from the universe of motion; they are elements in a continuum*” (I, 325). En consecuencia, Alexander acaba en posiciones cercanas a las de Spinoza: El espacio-tiempo es el todo de lo existente, lo infinito, que es previo a todo lo existente finito (I, 339 y sigs).

Tomando a Bergson y Alexander por un lado, y el atomismo de Whitehead por otro, nos encontramos, por tanto, con dos opciones fundamentales y alternativas en el ejercicio del pensamiento procesual. Alexander, desde luego, trató de distinguir el espacio-tiempo infinito tanto de la categoría de sustancias como de la de un todo integrado por partes (I, 338 y sigs — esto último porque un todo tal ha de ser pensado como formado en la suma de sus partes) pero, no obstante, y por lo que respecta al movimiento, habló de una prioridad del todo del movimiento

respecto de sus puntos individuales (I, 321). Whitehead parte, al contrario, de la prioridad ontológica de los sucesos discretos o de sus partes constituyentes ¿No cae con ello en las aporías lógicas de toda metafísica atomista? Éstas han sido formuladas ya en la parte final del *Parménides* platónico (*Parm.* 165 e f): Sin lo uno, las otras cosas no pueden ser ni unos ni múltiples, y no habría en general nada. Los muchos son muchos de lo mismo (en el sentido de lo uno abstracto), pero también muchos en relación y, por tanto, partes de un todo; si no constituyen una totalidad, no pueden ser, por tanto, pensados como ejemplos de un mismo uno. Para que los átomos puedan ser concebidos como unidades en general debe estar, cuando menos, previamente pensada una unidad que los abarca.

Si yo entiendo bien, Whitehead no ha discutido nunca las dificultades lógicas que hay en el esbozo sistemático del atomismo, y ello a pesar de que en *Adventures of Ideas* (1933) analizó diferentes modalidades de la doctrina atomista (p 125 y sigs), dirigiendo sus ataques contra el tipo de atomismo que se remonta a Demócrito, Epicuro y Lucrecio, y del cual se deriva la interpretación positivista de la ciencia natural moderna. Según ella, la relación entre los átomos se concibe de forma puramente externa, desde la perspectiva del azar. De manera igualmente externa se piensan sus relaciones en la mecánica newtoniana, como expresión de leyes impuestas a las cosas desde fuera, por voluntad de Dios (p. 127). Frente a esto, Platón es para Whitehead el iniciador de un modo de consideración que entiende las leyes (y, por tanto, también las relaciones entre las cosas por ellas regidas) como inmanentes a las cosas (pág. 123 y sigs), interpretación a la que se inclina el propio Whitehead. En correspondencia con ello, ya en *Science and the Modern World*, Whitehead dirigió sus críticas contra la descripción de las relaciones entre sucesos al modo de una mera referencia extrínseca, tal y como se entienden comúnmente las relaciones espacio-temporales (115). En la medida en que los sucesos particulares están constituidos por las relaciones en las que se encuentran (pág 98), éstas son internas a ellos (“*the relationships of an event are internal, so far as... they are constitutive of what the event is in itself*”). La aceptación de tales relaciones internas exige, según Whitehead, el supuesto de una subjetividad del fenómeno individual como integración de la multiplicidad de relaciones que lo

constituyen (p. 115). En esta misma medida, dichas relaciones internas se presentan como actos del suceso mismo y se llaman, como tales, *prehensions*. En la obra fundamental de Whitehead, *Process & Reality*, este concepto se encuentra en el centro de sus análisis, pasando en cambio a segundo término los análisis sobre relaciones externas e internas<sup>73</sup> (el concepto de *prehensions*, no obstante, viene todavía definido como *concrete facts of relatedness* —p. 32). Se dice ahora que todo suceso particular “prehende” todos los restantes sucesos del mundo, que encuentra previamente dado y que debe aceptar como suyo: “*Each actual entity includes the universe, by reason of its determinate attitude towards every element in the universe*” (71 y sig)<sup>74</sup>.

Puede parecer que, con ello, se ha superado la parcialidad del atomismo, por cuanto, aparentemente, la tesis de la determinación de todo suceso individual por parte de la totalidad de todo lo restante hace justicia a la importancia que el todo tiene en la constitución de lo individual. Pero hay que tener en cuenta, no obstante, que Whitehead no se refiere de forma inmediata a la importancia del universo para el individuo, sino sólo mediatamente, dado que cada uno de los sucesos remite a todos los “elementos” restantes del universo. Sólo en este sentido se dice que “*every actual entity springs from that universe which there is for it*” (PR 124). Como el universo o el continuo espacio-tiempo no le vienen dados como todo real al suceso individual, es siempre primeramente este suceso individual mismo el que debe integrar en un todo las múltiples relaciones en las que ingresa, surgiendo de este modo tantas perspectivas del universo como sucesos se producen. Esta idea recuerda a Leibniz, y no por casualidad. Whitehead ha invocado expresamente la monadología leibniziana (SMW 68): “*I am using the same notion, only I am toning down his monads into the unified event in space and time*”. Whitehead entiende, no obstante, que con su tesis de la “carencia

72. S. Alexander: *Space, Time and Deity* (1920), London, Melbourne, Toronto (Macmillan), 1966, I, 143, comp. 149.

73. Esto puede guardar relación con el hecho de que, ahora, las relaciones vienen caracterizadas mediante reciprocidad (*the complex of mutual prehensions* — PR 295), mientras que *Science & the Modern World* (SMW) distinguía todavía en sentido aristotélico entre relaciones internas y externas (análogamente a la diferencia entre *relatio realis* y *relatio rationis* en la filosofía escolástica). Cf. PR 340 y 79.

74. Cf. p 123: “*Each actual entity is a locus for the universe*”. Y también *The Concept of Na-*

de ventanas” en las mónadas, Leibniz habría negado la realidad concreta de las relaciones internas. Para éste, las mónadas no están en relaciones reales las unas con las otras, sino que, en la fragmentación del lugar finito propio de cada una, se limitan a reflejar la protomónada y el universo por ella creado. Debido a ello, las leyes naturales, para Leibniz, son tan externas al mundo (esto es, impuestas por Dios) como para Descartes (*Adventures of Ideas*, p. 138). Whitehead, por el contrario, aspira a obtener las leyes naturales a partir de las relaciones mutuas entre las cosas mismas, y a entender expresamente estas relaciones mutuas. Por ello, los sucesos individuales se le presentan no sólo como reflejos del universo, sino como sujetos de integración creadora para la multiplicidad de las relaciones que los constituyen, mientras que el continuo del espacio-tiempo aparece como resultado de una abstracción respecto de la sucesualidad concreta, en la que se producen las relaciones entre las *actual entities* (véase ya *Concept of Nature*, p. 78).

Se ha de afirmar, por tanto, que los resultados de la teoría whiteheadiana de las *prehensions* no logran superar realmente la parcialidad del atomismo, dado que el todo del universo (esto es, del continuo espacio-temporal) no tiene estatuto originario en comparación con los sucesos monádicos. No es éste el caso en Leibniz, donde el universo, en tanto que fundado en el pensamiento de Dios, es anterior a toda criatura individual, siendo simplemente reflejado por ésta. Para Whitehead, en cambio, Dios no es creador, sino sólo co-creador del devenir real. Y, por ello, los sucesos elementales, constitutivos en sí mismos, son también, al tiempo, fundamento del continuo que expresa su conexión, y que está “derivado” de ellos.

Con la idea de la subjetividad de los fenómenos individuales como centro integrador de la multiplicidad de las relaciones que los constituyen, Whitehead trató de producir una alternativa, más profunda, a la descripción materialista de los fenómenos naturales concebidos como referencialidad externa (SMW 97 y sigs). Pero la idea de la subjetividad autoconstitutiva de los sucesos elementales conduce a nuevas dificultades. Por un lado, el suceso elemental (*actual occasion, actual entity*) ha de ser la parte constituyente última del universo físico. Pero, por otro lado, resulta que tales partes constitutivas últimas del universo son, a su vez, analizables en términos de relaciones o *prehensions* que las consti-

tuyen. Whitehead señala al respecto que el análisis de una *actual entity* sólo se puede realizar mentalmente: “*The actual entity is divisible; but it is in fact undivided*” (PR 347). Pero si el análisis del suceso elemental en sus prehensiones (o relaciones internas) constitutivas sólo se puede realizar como abstracción mental, resulta entonces incomprensible cómo ha de ser posible entender de nuevo el suceso elemental como proceso con fases distintas, proceso en el cual se genera a sí mismo (PR 39), ello a pesar de que la fase final de este proceso ha de ser nuevamente idéntica a la duración total del suceso (p. 434). La exposición completa de un análisis genético (*genetic division*) ofrecida en *Process & Reality* (335-428), con su distinción de diferentes fases en la autoconstitución del suceso (cf. vgr. 380 y sig. y 40) tiene que resultar, por tanto, sospechosa de ser expresión de una confusión entre lo abstracto y lo concreto, expresión de una “*misplaced concreteness*” que Whitehead ha criticado a menudo con agudeza a propósito de otros pensadores. Si el suceso elemental no es ya de hecho susceptible de nuevas divisiones, permitiendo solamente diferenciaciones abstractas de las relaciones que constituyen su identidad, no puede ser caracterizado al mismo tiempo como resultado de un proceso de integración de estos aspectos sólo diferenciables en la abstracción, máxime teniendo en cuenta que dichos aspectos han de ser constituidos ellos mismos por el suceso elemental. Whitehead necesita, obviamente, de este punto de vista, para poder establecer la subjetividad de los sucesos elementales en tanto que *causa sui* (PR 131, 135 cf. 38). Si se presenta el suceso elemental como meramente fáctico, por coincidencia de las relaciones que lo constituyen en un determinado punto de intersección, queda entonces pensado como objeto que no puede, en cuanto tal, ser separado de su campo, no siendo ya en sí mismo sino una singularidad del campo (*the systematically adjusted set of modifications of the field: CN 190*)<sup>75</sup>. El supuesto de la

ture (1920) p. 152. En PR (p. 123 y sig), Whitehead expone además la relación de esta idea con el concepto físico de campo.

75. Con todo, en *The Concept of Nature*, Whitehead no consideraba todavía los instantes-punto (*point-flash o event-particle*) como las únicas partes constituyentes últimamente reales del mundo natural: “*You must not think of the world as ultimately built up of event-particles*”, dice allí expresamente (172, compárese 59). El mundo sería, más bien, “*a continuous stream of occurrence which we can discriminate into finite events forming by their overlappings and containings of each*

subjetividad del suceso parece requerirse para poder pensar de algún modo su independencia. Es por lo tanto, en Whitehead, condición de la interpretación atómica de la realidad. Pero si la independencia del suceso elemental se piensa como autoconstitución, parece entonces que el suceso elemental mismo ha de pensarse nuevamente como proceso que integra algo pre-dado, constituyendo así la propia identidad. Tal concepción, no obstante, sigue siendo contradictoria en sí misma, pues los sucesos elementales han de ser partes constituyentes de la realidad con carácter último, y no nuevamente compuesto. El supuesto de su autoconstitución no se puede conciliar con esta tesis fundamental.

El “análisis genético” de los sucesos elementales hecho por Whitehead es, indudablemente, el resultado de una extrapolación, que desliza subrepticamente estructuras experienciales de vida organizada superior en la interpretación de los sucesos elementales. El propio Whitehead ha descrito esta forma de proceder, característica de su filosofía especulativa, como método de generalización imaginativa (*imaginative generalization*) en PR (p. 8, vid. p. 7 y sigs) y el principio de autoconstitución como *creativity* es, precisamente, el ejemplo central de aplicación de este método dentro de su filosofía (11). La teoría whiteheadiana de la subjetividad de los sucesos elementales está ligada, en muchas de sus particularidades, a la psicología filosófica de William James. Concretamente, en lo que en ella se refiere, por un lado, al carácter momentáneo del yo, y, por otro, a la descripción de los instantes yoicos como correspondiente integración momentánea de la experiencia, y en especial del pasado de tales instantes yoicos. Es muy probable que la teoría whiteheadiana de la subjetividad de los sucesos elementales pueda interpretarse ampliamente como generalización de esta idea de la psicología de James, aplicada a la interpretación de los fundamentos de la Física. No en vano, Whitehead ha incluido el nombre de William James (junto a Bergson y Dewey) entre los pensadores de los que su obra principal se declara especialmente deudora (129 y sig); y en *Science and the Modern World* ha llegado incluso a comparar a James con Descartes en tanto fundador de una nueva época de la filosofía. La prueba de tales relaciones no es, desde luego, motivo de reproche contra las posiciones de Whitehead, pues el procedimiento de generalización imaginativa desempeña, en verdad, un papel importante en toda formación de concep-

tos filosóficos. Pero el mismo Whitehead afirma que tiene carácter de conjetura (PR 12: *tentative formulations*) y que, además de coherencia y consistencia interna, necesita también de la confrontación con los hechos: “*Speculative boldness must be balanced by complete humility before logic, and before fact*” (25). Medida por este rasero, la extrapolación de las estructuras de la subjetividad a la interpretación de los sucesos elementales podría demostrarse exagerada, pues aquí, a diferencia de la psicología jamesiana de la subjetividad (que se ocupa de una sucesión real de momentos de experiencia), no se puede afirmar una sucesión real semejante en la génesis del suceso elemental individual. La psicología jamesiana del yo puede entender cada instante concreto de vivencia como nueva integración de la experiencia habida hasta el momento porque los momentos que se suceden los unos a los otros son realmente distintos, y porque la relación de los posteriores a los anteriores (como su integración) fija precisamente aquello que constituye la particularidad del proceder humano en el ámbito de la experiencia, la reflexión y el recuerdo. Whitehead, por el contrario, sólo puede emplear la referencialidad universal (fáctica) de todos los sucesos como punto de partida para aplicar el modelo jamesiano de subjetividad a la relación en la que están los sucesos que se producen ahora, de nuevas, respecto de todos los restantes y, por consiguiente, también respecto de sus precedentes.

Es muy dudoso que haya aquí una base suficiente para la analogía. El yo que según James aparece momentáneamente en cada caso, no se refiere en modo alguno a *todos* los sucesos precedentes, sino sólo a las experiencias pasadas que le están presentes mediante el recuerdo. Pero la memoria humana es una función altamente especializada que no se puede, sin más, presuponer bajo todos los procesos naturales. El rendimiento integrativo del yo que aparece momentáneamente está para James, además, condicionado por el hecho de que el cuerpo humano, por un lado, y el “*social self*”, por otro (en tanto que suma de todas las expectativas de identidad que la sociedad proyecta sobre el individuo) no aparecen de forma igualmente puntual, sino que constituyen continuos en referencia a los cuales puede funcionar la síntesis yoica puntual como principio de lo nuevo y de la creatividad.

La extrapolación especulativa hecha por Whitehead del principio de

la integración subjetiva con carácter puntual, podría suponer una sobrevaloración del grado de homogeneidad del mundo real. La generalización de la estructura del yo humano (en el sentido en que la entiende James, pero separada de la problemática de un “mismo” distinguido del yo) conduce paradójicamente al allanamiento, respecto de los procesos elementales, de las particularidades propias de las formas más elevadas de desarrollo natural y, en especial, de la evolución biológica. Estas formas más complejas del desarrollo natural son descritas simplemente como series de diferente ordenación, “*societies*” de sucesos elementales, que aparecen como unidades duraderas (sin serlo últimamente) en virtud de los momentos estructurales abstractos reproducidos y modificados sistemáticamente en su sucesión. La dignidad ontológica de las formas duraderas aparece (ya en *Process and Reality*, y debido al parco tratamiento que de ellas se ofrece) como secundaria frente a la estructura de los sucesos elementales. Pero si se quisiera suponer que la configuración de las formas superiores está ya resuelta tan pronto se han descrito correctamente los sucesos elementales de los que se componen tales formas superiores, se reproduciría con ello el modelo de pensamiento del materialismo, respecto del cual Whitehead pretendía construir una alternativa.

En el problema de la inderivabilidad de los fenómenos formales a partir de los sucesos elementales de los cuales habrían de componerse, se repite, de otra manera, la cuestión de la irreductibilidad de la unidad del campo a los sucesos puntuales elementales que aparecen en él. Por lo que respecta a la relevancia metafísica de la forma como actualidad (y no sólo como mera estructura en el sentido de los *eternal objects* de Whitehead), se pone de manifiesto nuevamente la parcialidad de la interpretación atómica de la realidad, que no puede dejar valer a la totalidad como principio metafísico en pie de igualdad con lo individual discreto.

Pero precisamente el “análisis genético” de los sucesos elementales hecho por Whitehead, con sus paradojas, ofrece unos puntos de vista que pueden servirnos para avanzar aquí. En el sentido de Whitehead, se trata de una génesis cuyas fases no han de pensarse como sucediéndose en el tiempo, puesto que el suceso, más bien, es lo que es en tanto que unidad indivisa, de modo tal que la presentación del suceso como pro-



ceso de una génesis habría de resultarnos paradójica. Los análisis de Whitehead resultan, en cambio, iluminadores para la comprensión de procesos cuyas fases se pueden pensar perfectamente como sucediéndose en el tiempo, y en los cuales, no obstante, está siempre presente la meta del devenir de la forma. De este tipo parecen ser, desde luego, todos los procesos vitales. La planta, el animal son siempre, en el proceso de su génesis, esa planta y ese animal, aunque su esencia especial sólo se revele en el resultado de su génesis. Al modo de la anticipación son ya siempre aquello que sólo llegarán a ser en el proceso de su génesis. La identidad de su ser no es, desde luego, la identidad de un suceso momentáneo; consiste, más bien, en la identidad de su esencia, su contenido esencial, que se conserva en el curso del tiempo. Mediante la anticipación del contenido esencial en el proceso de la propia génesis se conectan entre sí los puntos de vista de la identidad sustancial (de esencia) y de la procesualidad. En el análisis genético de los procesos elementales hecho por Whitehead cumplen una función semejante los conceptos de *subjective aim* y *superject*. El mismo Whitehead ha hablado ya, oportunamente, de “sentimientos anticipativos” en conexión con el concepto de *subjective aim*, en *Process & Reality* (PR 425 cf. 327 y sig) y sobre todo en *Adventures of Ideas* (194 y sig). Tampoco aquí llega Whitehead al punto de describir el significado constitutivo de la anticipación (en la formación del sujeto) como constitución de su objetividad a partir de su futuro, que determina su presente en el modo de la anticipación. La anticipación, en Whitehead, se refiere más bien a que el sujeto que se constituye en el presente incluye en el acto de su autoconstitución su relevancia futura para otros (su *objective immortality*). Con ello, Whitehead no logra agotar el potencial conceptual del momento de anticipación ligado al concepto de *subjective aim*, menos incluso que Aristóteles en su análisis del movimiento, que está, por lo menos, en el transfondo de toda descripción teleológica de procesos. Aristóteles había entendido como entelequia la anticipación del estado final del movimiento natural en el móvil mismo, reinterpreta de este modo (en el resultado) el efecto de la meta futura sobre el devenir presente como una actuación, en dirección a una meta futura, de la semilla existente en todo ser vivo. Pero había hablado también, no obstante, de un efecto de la meta sobre el proceso de devenir. Esto no ocurre en Whitehead, para

quien el devenir es autoconstitutivo en todos sus momentos. Por ello, y a pesar de su uso del lenguaje teleológico, el momento de anticipación no logra ser realmente constitutivo en su interpretación de la subjetividad.

La idea de una autocreación radical de cada suceso elemental constituye la base de la irreconciliabilidad de la metafísica de Whitehead con la idea bíblica de creación, y por tanto también con la idea bíblica de Dios. Ciertamente, la teología procesualista americana se ha esforzado por interpretar el concepto whiteheadiano de creatividad del devenir en el sentido de una actividad creadora divina<sup>76</sup>, pero, para el propio Whitehead, y a pesar de la dependencia que toda *actual entity* tiene respecto de Dios (que le impone, mediante su *initial aim*, las condiciones de su autorrealización), la constitución de la subjetividad es siempre autoconstitución. Esto se vincula al hecho de que la estructura teleológica de

*other and separations a spatio-temporal structure* (172 y sig). Cf también *Adventures of Ideas* p. 161. (traducción española: *Aventuras de ideas*. Janés. Barcelona, 1961).

76. Así, especialmente John Cobb: *God and the World*, 1965, pp. 42-66. Dios, con el que el hombre se encuentra como su futuro, que le convoca a nuevas posibilidades, es, según Cobb, una fuerza (*force*, p. 59), en concreto una fuerza liberadora, y, al mismo tiempo, el fundamento de nuestro ser y del orden de la naturaleza (65). ¿Pero se pueden justificar tales declaraciones sobre una actividad creadora de Dios en el marco conceptual de la filosofía de Whitehead? ¿No hacen, más bien, necesario, una remodelación de las categorías fundamentales de su sistema? Según las consideraciones sobre *God and the World* en PR 519-533, Dios no es el creador del mundo (526). Es, en todo caso, tanto su criatura como su creador (528). La diferencia entre esta concepción y la fe cristiana en la creación ha sido caracterizada acertadamente por Langdon Gilkey (*Reaping the Whirlwind*, 1981, 248 y sigs). Exige este autor, con derecho, que el pensamiento whiteheadiano “*must be reinterpreted and in part refashioned*” por la filosofía (11). Resulta en todo caso cuestionable si Gilkey se hace verdaderamente cargo de la radicalidad de las modificaciones requeridas a este respecto. Considera que el concepto whiteheadiano de *creativity* es oscuro e incluso incoherente (250), pues *creativity* viene caracterizada en PR 31 y sig. como el principio que produce nuevas entidades, mientras que en PR 27 se afirma que sólo los sucesos (como *actual entities*) constituyen los elementos últimos reales de los que consta el mundo (414 nota 34). Quizá se pueda resolver esta dificultad teniendo en cuenta que el principio de la creatividad no expresa nada más que la autoconstitución de los sucesos en su “subjetividad”. Gilkey opina, no obstante, que no cabe eliminar la incoherencia en la comprensión whiteheadiana de la creatividad “*unless it is reinterpreted as the divine power of being, as the activity of God as creator preserver*” (414 nota 34). Pero se plantea entonces la cuestión de si Gilkey (con Whitehead) puede hablar de autocreatividad, o *self-actualization* del mundo y de los sucesos, sin caer él mismo en incoherencias. Parece pues que serían todavía necesarios ataques más profundos al “*conceptual scheme*” de Whitehead para poder hacer sitio a la idea del Dios creador. La idea de la subjetividad autoconstitutiva de los sucesos necesita ella misma una modificación, y dado que está en estrecha relación con el atomismo whiteheadiano de los sucesos, sólo puede ser corregida corrigiendo también éste. Una tal corrección no se puede

la génesis es referida a los sucesos elementales cuyo (supuesto) carácter procesual no permite una realización temporal, en el sentido de una sucesión de fases en el tiempo, dado que los sucesos elementales de los que debe constar todo lo demás tienen carácter momentáneo e indiviso.

Las cosas se presentan de otra manera cuando resulta que el análisis genético de Whitehead puede realizarse sólo para procesos que se desarrollan en el tiempo, sin lograr, justamente, explicar la constitución de sucesos elementales. En este caso, el *subjective aim* del proceso tendrá que ver con el futuro, todavía realmente por venir, de la propia plenitud esencial. Ésta, a su vez, no puede estar sin más en poder de la decisión presente, sino que resulta acertada o desacertada por ella. En correspondencia con esto, la anticipación de ese futuro de la plenitud de la esencia adquiere una importancia creciente para la constitución de la subjetividad, que no puede ya consistir en autocreación de una decisión presente, sino que debe remitirse al “venir a la luz” del todo de la propia plenitud de esencia en el presente correspondiente. Una comprensión semejante no sería ya, desde luego, la de una metafísica atomista. No atribuiría ya subjetividad a la casualidad de los sucesos elementales o, mejor aún: a partir de la imposibilidad de tal atribución (y por implicar el presupuesto, paradójico, de un proceso no temporal) obtendría un argumento para la tesis de que la autonomía del ente finito —y la subjetividad— crece con la complejidad de las formas y no pueden estar ya presentes en los sucesos elementales. La unidad del campo desde el que se destacan los sucesos elementales no se podría remitir ya a una red de relaciones constituida sólo a partir de esos sucesos. La unidad del campo, más bien, habría de verse en conexión con la unidad (no derivable a partir de los sucesos elementales, aunque constando de ellos) de las formas que aparecen en los niveles superiores de los procesos naturales en diferenciación creciente. Un modo tal de ver las cosas no sería ya, como hemos dicho, atomista, pues no afirma que los sucesos elementales últimamente indivisos sean lo único real (en el sentido de actual). Tal modo de consideración, en todo caso, no tendría por ello que caer fuera del ámbito de la filosofía procesual, aunque conservaría la idea de la identidad esencial de lo que deviene en el proceso de su génesis (en tanto que abarcando la totalidad del proceso), combinando así el procesualismo con las líneas maestras del concepto de substancia. Precisamente por

eso, el análisis whiteheadiano del proceso genético, junto con su concepto del sujeto como *superject* del propio proceso de formación, establece algunos importantes puntos de arranque, si bien esto sólo ocurre cuando se los libera de la limitación a los sucesos elementales y de la conexión con el atomismo whiteheadiano; cuando se los libera, por tanto, de las aporías que los lastran dentro del marco teórico definido por tales presupuestos.



## 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. *¿Quién soy yo?*  
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 Borrau 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 Bruaie  
*Traducción de Eduardo Ruiz Jarén. Prólogo de Denise Leduc-Fayette*
37. *Metafísica e idea de Dios*  
Wolffahrt Pannenberg  
*Traducción de Manuel Abella.*
- Nuevos títulos*
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.*