

DE PRINCIPIO

PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO
MADRID

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el *comienzo* -por el *fundamento*- ha estado siempre presente en los "prólogos" de toda época, de toda obra, de toda vida. Y es que, no cabe duda, esta cuestión es la "principal" -*princeps*- de toda existencia; es la que ocupa el primer lugar -*primus capio*-; es aquella de la que depende todo desarrollo posterior. No cabe adentrarse en aventura intelectual alguna sin dilucidar antes esta metafísica cuestión.

Sin embargo, en una época tan ebria de progresos técnicos, amenaza un nuevo escepticismo: el de pensar que la cuestión de la verdad en su dimensión metafísica ya no tiene sentido. El hombre moderno, tan pseudo-gratificado por sus resultados pragmáticos, renuncia, no pocas veces, a una vida intelectual que pueda abrirle el horizonte de contemplación al cual está llamado.

Así, no han faltado quienes, por ello, han proclamado un final de la Filosofía, concibiendo este hecho no como una derrota, sino como un mero *momento* de una ecuánime evolución en la que la Filosofía deja su espacio a otros géneros de "saber": "¿Qué significa la expresión 'final de la Filosofía'? Con demasiada facilidad, entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión 'final de la Filosofía' significa, por el contrario, el acabamiento ["Vollendung"] de la metafísica. Ahora bien, acabamiento no quiere decir perfección, en cuyo caso la Filosofía, a su término, tendría que haber alcanzado la máxima perfección"¹.

¹ M. HEIDEGGER, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en: *Id.*, *Zur Sache des denkens* (Tübingen 1969) 62.

En el fondo, se está proclamando el carácter inofensivo del abandono de la actividad metafísica. Abandono que, sin embargo, sumerge al hombre en un trágico *carpe diem*, en lo inconsistente, en lo fragmentario y fugaz, en lo que le deja ayuno de plenitud, es decir, de humana felicidad. La Metafísica es entonces considerada como una forma de especulación incontrolada e inútil. Todas las doctrinas metafísicas, según los neopositivistas, carecen de sentido. “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones -sostuvo Wittgenstein- que han sido escritas en materia de filosofía, no son falsas, sino carentes de sentido. Por tanto, no podemos responder a tales cuestiones, sino únicamente mostrar su falta de sentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos obedecen al hecho de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje”².

Pero, este rechazo de la Filosofía oculta un rechazo de la noción de *Verdad absoluta y necesaria*; y el rechazo de la Verdad absoluta se viste de rechazo a la trascendencia de lo meramente empírico. Explícita o implícitamente, este rechazo constituye, al fin y a la postre, un rechazo de Dios³. Autores neopositivistas como Carnap⁴ y Ayer trataron de sostener con fuerza esta teoría anti-metafísica y, a la par, anti-teísta. Este último pretende mostrar que no sólo la existencia de un dios trascendente es indemostrable, sino que, propiamente, no cabe hablar de Él: “si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existiría sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis científicas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad esto no es posible. (...) Porque decir que ‘Dios existe’ es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer ninguna significación literal”⁵. En este panorama, el pensamiento queda vacío de “principios”. El “olvido” de la cuestión del *principio* se torna en un nihilismo, que esconde tras de sí la actitud anti-metafísica y atea más radical.

² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.003.

³ F. NIETZSCHE, *Allzumenschliches* (MEN I) (Leipzig 1886) §27: “Man glaubt einer Philosophie etwas Gutes nachzusagen, wenn man sie als Ersatz der Religion für das Volk hinstellt. In der Tat bedarf es in der geistigen Ökonomie gelegentlich überleitender Gedankenkreise; so ist der Übergang aus Religion in wissenschaftliche Betrachtung ein gewaltsamer gefährlicher Sprung, etwas, das zu widerraten ist”.

⁴ Cf. R. CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”: *Erkenntnis* 2 (1932) 219-241.

⁵ A. J. AYER, *Lenguaje Verdad y Lógica* (Barcelona 1967) 134.

¡Cuánto dista esta cuestión de ser un mero ‘juego intelectual’!⁶ ¡Cuán dentro de ella se debaten los interrogantes más cotidianos de la persona! Acaso sea Nietzsche uno de los que con mayor explícito descaro ha planteado esta muerte de la Metafísica, de la Verdad y de Dios. Tras el “Dios ha muerto” de Nietzsche, se arrostra la muerte de la verdad misma y, en definitiva, la muerte del sentido de la vida humana misma⁷.

Y es que, en efecto, la pregunta por el principio de la Filosofía conduce a la pregunta por la Fe misma, por los interrogantes más hondos de la existencia humana. Y, por el contrario, la renuncia a estas preguntas -la renuncia a la Metafísica, en definitiva- nada de humano tiene⁸. Y esto lo afirman aún aquellos más beligerantes -en apariencia, al menos-, con la fe cristiana: “El creyente que se resiste a examinar los fundamentos de su creencia es un hombre que vive en insinceridad y en mentira. El hombre que no quiere pensar en ciertos problemas eternos, es un embustero y nada más que un embustero. Y así suele ir tanto en los individuos como en los pueblos la superficialidad unida a la insinceridad. Pueblo irreligioso, es decir, pueblo en que los problemas religiosos no interesan a casi nadie -sea cual fuere la solución que se les dé-, es pueblo de embusteros y exhibicionistas, donde lo que importa no es ser, sino parecer ser”⁹.

⁶ Con Ortega, al menos en esto, aunque no en el contexto en el que lo expone, reclamo la injusta separación de teoría y vida. “Suele, con Goethe, oponerse la gris teoría a la vida, al palpitante arco iris de la existencia. No discutiré ahora cuál sea el verdadero sentido de tal oposición. Pero he de prevenir una mala inteligencia. (...) Yo ando muy lejos de pretender semejante cosa. No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia” (*El espectador I*, 1916).

⁷ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (FRÖ) (Leipzig 1887) §151: “Das metaphysische Bedürfnis ist nicht der Ursprung der Religionen, wie Schopenhauer will, sondern nur ein Nachschößling derselben. (...) was in Urzeiten zur Annahme einer ‘andern Welt’ überhaupt führte, war nicht ein Trieb und Bedürfnis, sondern ein Irrtum in der Auslegung bestimmter Naturvorgänge, eine Verlegenheit des Intellekts”.

⁸ Cf. por ejemplo, A. EINSTEIN. Tomo este ejemplo no por su experiencia religiosa concreta, sino por la nitidez con la que trasciende lo meramente empírico para adentrarse en lo metaempírico que, para él, es ‘religioso’: “Welches ist der Sinn unseres Lebens, welches der Sinn des Lebens aller Lebewesen überhaupt? Eine Antwort auf diese Frage zu wissen heißt, religiös sein. Du fragst: Hat es denn überhaupt einem Sinn, diese frage zu stellen? Ich antworte: Wer sein eigenes Leben und das seiner Mitmenschen als sinnlos empfindet, der ist nicht nur unglücklich, sondern auch kaum lebensfähig” (“Wie ich die Welt sehe”, en: *Mein Weltbild* [Amsterdam 1934]).

⁹ M. DE UNAMUNO, “Verdad y vida”, en: *Id.*, *Mi religión y otros ensayos* (1910).

El estudio que aquí presento quiere ser una sucinta vuelta metafísica a la cuestión del método, de la Verdad, y, en definitiva, de Dios. Las tres cuestiones son inseparables; se trata, en definitiva, de la pregunta por el *principio*.

LA PREGUNTA POR EL *PRINCIPIO*

Desde los griegos presocráticos, tan preocupados por el *arjé* de las cosas, a Aristóteles, buscador del “primer principio” de toda ciencia, pasando por Platón, arqueólogo noético de la idea de Bien, todos los griegos amantes de la sabiduría han abordado la cuestión del *principio*.

Sin embargo, la pregunta misma por el principio no es tan sencilla. La semántica polisémica de esta noción nos obliga a resolver antes el alcance de dicha interrogación: ¿qué significa la pregunta por el *principio*? ¿qué contenido denota realmente la pregunta por el principio del pensamiento humano?

De la mano de Aristóteles, entremos en esta capital cuestión. Esta noción, sostiene el Estagirita, tiene estos seis diferentes sentidos: “-El extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse; -aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor; -lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente (en esto); -lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente (en esto), -aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado; -lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible”¹⁰.

Nos encontramos aquí ante seis diferentes lados de un único asunto. Y esto, a pesar de la aparente oposición contradictoria de las definiciones expuestas en los puntos tres y cuatro. No son, por tanto, seis excluyentes acepciones de *principio*.

Llegados aquí, surge una categórica cuestión aparentemente sin solución, lo que podríamos considerar una enésima versión de las antinomias más clásicas. Ésta es: antes de resolver la cuestión “del principio”, ¿no habré de estar yo mismo cierto de haber puesto un buen “principio” en mi planteamiento? Por explicarlo de manera diferente, ¿no habré de resolver esta cuestión antes de plantearla? Y, ¿cómo es posible resolver una cuestión antes de esbozarla? Si no soy capaz de ello, lo cual -incluso aplicando la genial teoría de *tipos lógicos* de Russell- parece incuestionable, ¿qué sentido tiene este discurso racional acerca del principio de toda Filosofía? Dicho de otro modo,

¹⁰ *Metafísica*, 1012bss.

¿no estaré incurriendo yo mismo en el subrepticio exceso cartesiano de creerme que soy ajeno a toda presuposición dogmática en el comienzo de ésta mi discusión, habiendo asumido, sin embargo un punto de partida implícito a ella?

Esta cuestión ha inquietado sobremanera a los teóricos de la cuestión de la racionalidad. De hecho, la Filosofía de la Lógica ha dedicado no pocos esfuerzos a dilucidar esta cuestión. Teoremas como los de Gödel y Church han puesto en alerta a los racionalistas que aún existen, a quienes aún pretenden el reinado de la pura razón, (la humana, se sobreentiende). Hasta tal punto sucedió esto tras la publicación del segundo teorema de Gödel que, si como parecía demostrado, un sistema racional no puede ser a la vez consistente y completo, habría que empezar a considerar la posibilidad del sinsentido de la Ciencia¹¹.

Pues bien, ajeno a todo racionalismo, lejos del escepticismo que en algunos ha nacido tras los desarrollos metalógicos del último siglo, y asumiendo una actitud que, bien seguro, recupera la razón, afirmo partir en mi desarrollo intelectual de una "actitud filosófica previa", que -lo trataré de argumentar en este estudio- lejos de invalidar el desarrollo, lo posibilita; lejos de convertirlo en *acientífico*, acerca a la sabiduría.

No es posible comenzar a pensar *tamquam tabula rasa*. Santo Tomás se responde a esta misma objeción por él así descrita *intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva*¹².

Y, una vez aclarado ese tercer modo de padecer, queda manifiesto su postura acerca de lo que pueda significar ese comenzar *sicut tabula rasa: tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in*

¹¹ Cf. M. POLANYI, *Personal Knowledge* (London 1978) 259, 94: "we never know altogether what our axioms mean. (...) We must commit ourselves to the risk of talking complete nonsense if we are to say anything at all within any such system".

¹² ST I, q. 79, a. 2.

*actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati*¹³.

Esta postura es la diametralmente opuesta a la del existencialismo sartreano, en la que el hombre, pretendidamente, se hace esencialmente a sí mismo. En efecto, para los existencialistas ateos, la naturaleza humana no está “predefinida”, sino que el hombre es un ser capaz de definirse a sí mismo. Es por esto, por lo que, para ellos, supuestamente, no existe ningún *a priori negativo* en el entendimiento humano. Parecen desconocer que esta supuesta ausencia de *a priori* sea ya un punto de partida. “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo”¹⁴.

¿Cuál es entonces esa tal naturaleza de nuestro entendimiento, que pueda ayudarnos a describir la actitud filosófica previa? Aunque este tema pueda parecer obvio, lo que me parece fehaciente es que no pocos pensadores han partido en su quehacer intelectual y vital de “actitudes existenciales” que, sin ser las originalmente previas, las han tomado como tales. Esto invalida todo su proceso posterior, no tanto por la “incoherencia del sistema”, cuanto por la ausencia de un principio coherente que fundamente la coherencia del sistema.

Llegados a este punto, la pregunta por el “principio” se transforma en el interrogante por el *método*. “El ‘principio de todos los principios’ implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única ‘cosa’ que puede convenirle al método¹⁵”. ¿Cuál es el método adecuado para alcanzar la verdad? No es, en verdad, la pregunta por el método una exclusiva del racionalismo ilustrado. Esta cuestión está presente en todo aquél que reflexiona sobre su propio pensar. Es, en el fondo la multiseccular pregunta por la Lógica: *et haec ars est logica, idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc, quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus*

¹³ ST I, q. 79, a. 2.

¹⁴ J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris 1968) 21-22.

¹⁵ HEIDEGGER, o. c., 70.

*commune); sed etiam ex hoc, quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam*¹⁶.

UNA CUESTIÓN DE ORDEN EN EL MÉTODO DEL PENSAMIENTO

A la hora de enfrentarnos con un problema, a la hora de filosofar sobre cualquier asunto, caben, aparentemente, dos actitudes filosóficas previas: o comenzar con un juicio previo sobre el objeto o asunto a analizar, o iniciar poniendo “entre paréntesis” -con una especie de “duda universal metódica” al modo cartesiano, o una *epoché* al modo husserliano- todo lo referente a lo que voy a explorar.

Conviene dejar sentado desde un principio que la única postura intelectual y existencial viable es la primera, pues no cabe poner entre paréntesis todo contenido racional. No cabe comenzar un sistema sin un principio que sea tomado como axiomático. “El hombre sabe, -afirma el Estagirita- verdaderamente, cuando tiene una convicción y conocimiento de los principios, pues si estos no le son ya más conocidos que la conclusión, tendrá una ciencia casual”¹⁷. Por consiguiente, siempre hay un *a priori* en el conocimiento: lo que podríamos llamar *a priori* negativo, que corresponde a una “forma intelectual

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In Libros Poster. Analyt. (In Post. An.)* 1,1: *Sicut dicit Aristoteles in principio metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit: in quo videtur philosophus tangere quoddam hominis proprium quo a caeteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur; homo autem rationis iudicio in suis actionibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventum est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat. Et haec ars est logica...*

¹⁷ ARISTÓTELES, *An Post.* 1,2,71. Cf. *In Post. An.* 2,2,9: *Secundam rationem ponit ibi: amplius principia demonstrationum etc.. Definitiones enim sunt principia demonstrationum, ut in primo habitum est; sed principia non sunt demonstrabilia, quia sic sequeretur quod principiorum essent principia, et quod demonstrationes in infinitum procederent; quod est impossibile, ut in primo ostensum est. Unde sequitur quod definitiones sint indemonstrabiles, tanquam quaedam prima principia in demonstrationibus. Et sic non omnium quorum est definitio, est demonstratio.*

concreta”¹⁸, a una *essentia* que conlleva un *modus operandi* determinado¹⁹. Al menos en lo que al principio de su exposición se refiere no distamos de lo dicho por Husserl, para quien el “principio de todos los principios” no es, en primer lugar, un principio de contenido, sino metodológico²⁰.

En efecto, no puedo sustraer de mi mente, antes de empezar a pensar, algunos contenidos filosóficos, que son, además, vivencias existenciales muy profundas. Nunca podré hacerlo porque para juzgar algo estoy teniendo siempre un juicio previo sobre ese algo. La misma suspensión de juicio acerca de algo es ya un juicio sobre dicha realidad. Por la fuerza coercitiva de lo real estamos en lo real lanzados a buscar una intelección con profundidad. Por eso, con palabras de Zubiri, “el problema de la razón no consiste en averiguar si es posible que la razón llegue a la realidad, sino justamente al revés: cómo habremos de mantenernos en la realidad en la que ya estamos”²¹. Cuánto dista esta postura de la que plantea Heidegger, comentando el intento de Husserl de ir *zur Sache selbst*: “La subjetividad trascendental -como método de la ‘ciencia universal’ de la constitución del Ser del ente- pertenece también al mismo género de Ser de ese ente absoluto, es decir, al de la ‘cosa’ más propia de la Filosofía. El método no tiene sólo por norma la ‘cosa’ de la Filosofía, ni ‘está en la cosa’, porque él es ‘la cosa misma’. Si se preguntara ¿de dónde saca el ‘principio de todos los principios’ su inamovible legitimidad?, habría entonces que responder: de la subjetividad, que se ha dado ya por supuesto es la ‘co-

¹⁸ ST I, q. 117, a. 1: *Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalis principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalis principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I Poster, quod omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione.*

¹⁹ *In Post. An.1,1,9: Ad ostendendum igitur necessitatem demonstrativi syllogismi, praemittit Aristoteles quod cognitio in nobis acquiritur ex aliqua cognitione praeexistenti. Duo igitur facit: primo, ostendit propositum; secundo, docet modum praecognitionis; ibi: dupliciter autem etc.. Circa primum duo facit. Primo, inducit universalem propositionem propositum continentem, scilicet quod acceptio cognitionis in nobis fit ex aliqua praeexistenti cognitione. Et ideo dicit: omnis doctrina et omnis disciplina, non autem omnis cognitio, quia non omnis cognitio ex priori cognitione dependet: esset enim in infinitum abire. Omnis autem disciplinae acceptio ex praeexistenti cognitione fit.*

²⁰ Cf. E. HUSSERL, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913).

²¹ *Inteligencia y Razón* (IRA) (Madrid 1983) 96.

sa' de la Filosofía"²². Lo que trato de exponer es algo radicalmente opuesto a esta postura heideggeriana: la subjetividad no es la cosa misma, sino que el sujeto cognoscente está en la realidad de las cosas mismas. La *primera intención* del cognoscente es la realidad; la *segunda* es él mismo que conoce.

Es preciso indicar, para no incurrir en dogmatismos aprioristas, que, si bien es cierto que esta postura filosófica previa a la que me estoy refiriendo constituye un "*prius*" ontológico a la hora de conocer, no es un "*prius* gnoseológico". Dicho de otro modo, esta actitud filosófica previa es conocida explícitamente después de ser "usada". He aquí, sin duda, uno de los aspectos tristemente olvidados por los racionalistas, y por no pocos "buscadores del método". Con palabras del Aquinate: *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis*²³.

²² HEIDEGGER, o. c., 70.

²³ ST I, q. 87, a. 3. Así expresado también en *Contra Gentes: In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere*" (III, q. 26, a. 10). Cf. *De anima, Proemium*, a 16: "Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX metaph.. Unde, cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatis abstracta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam. Et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per obiecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatis accepta non est forma substantiae separatae ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliquammodo cognoscitur intellectus possibilis. Cf. *De malo* 6, Prol. 18: *Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et*

Por todo lo dicho, el estudio que aquí propongo –el análisis del principio del filosofar– no es un punto de partida, sino una constatación hecha al alcanzar alguna meta cognoscitiva²⁴. Y, lejos de invalidar el resultado, confirma su carácter de “actitud originaria natural”, En efecto, con palabras de Morin, “El precursor (...) es aquél del cual sólo se sabe después que venía antes”²⁵. Y es que este punto fundamental del método es un punto de partida, pero no explícitamente tematizado, como deseara Descartes y con él los racionalistas, sino que, sólo al final de su “aplicación” se torna explícito. La “actitud originaria” está siempre presente, pero sólo al final es reconocida. “En el origen, la palabra método significaba el caminar. Aquí hay que aceptar caminar sin camino, hacer el camino al caminar. Lo que decía Machado: Caminante no hay camino, se hace camino al andar. El método no puede formarse más que durante la búsqueda; no puede despejarse y formularse más que después, en el momento en que el término vuelve a ser un nuevo punto de partida, esta vez dotado de método. Nietzsche lo sabía: ‘los métodos vienen al final’. La vuelta al comienzo no es un círculo vicioso si el viaje, como indica hoy la palabra trip, significa experiencia de donde se vuelve cambiado. Entonces, quizá, habremos podido aprender a aprender aprendiendo. Entonces, el círculo habrá podido transformarse en una espiral donde el regreso al comienzo es precisamente lo que aleja del comienzo. El círculo será nuestra rueda, nuestra ruta será la espiral”²⁶.

Matizando a Morin y a Nietzsche, no es que el punto de partida del método “venga al final”, sino que se descubre al final. No es que comencemos sin método, sino que éste se emplea, pero se explicita al final. La Filosofía no “nace de sí misma”, sino en el seno de la experiencia vital²⁷.

alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles* (SCG) 2, 98, 2: *Seipsam quidem unaqueque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili: et propter hoc dicit Aristoteles, in III De Anima, quod est cognoscibilis sicut et alia, scilicet per species a phantasmatis acceptas, sicut per formas proprias.*

²⁵ E. MORIN, *Mis demonios* (Barcelona 1955) fascículo 27.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ X. ZUBIRI, “Sócrates y la sabiduría griega”: *Escorial* 2 (1940) 187-226.

Esta concepción epistemológica que aquí sostengo escapa de la disputa entre aprioristas y empiristas, en cuanto que ni la deducción ni la inducción se anuncia como método cognoscitivo. Con Vico coincidiré en su denuncia ante esta dicotomía quien construyó su epistemología en abierta rebelión contra el dilema “deducción-inducción” en que se habían enredado cartesianos y empiristas. El apriorismo de los cartesianos reduce el sujeto a un mero sujeto lógico; el empirismo, a un puro sujeto observante. Ninguno hace referencia, como objeto de interés epistemológico, al sujeto viviente y real: actuante, jurisdicente e histórico. Dicho de otro modo, el mero sujeto *protagónico*, pre-intelectivo y pre-observante, queda fuera de todo el desarrollo intelectual. Para Vico, ambas tendencias epistemológicas conllevan un mismo error: la inadvertencia del real proceso genético del sujeto de la ciencia²⁸. Sin embargo, a pesar de la aparente similitud con el constructivismo²⁹, difiero, como se verá, de sus posturas de fondo. El constructivismo adolece de un apriorismo que el proceso de la *abducción* no consigue resolver: la pretensión de agotar “racionalmente” la explicación del principio del método.

EL PRINCIPIO DEL MÉTODO: LA “ACTITUD FILOSÓFICA PREVIA”

Voy a describir y analizar las características de esta actitud filosófica previa, que bien podría denominarse *realista*. No cabe duda de que esta exposición responde a una descripción fenomenológica -aún no interpretativa- de dicha actitud. No se trata, por tanto de ideas a las que llegamos por un proceso deductivo, sino una postura que descubrimos -ideas en las que estamos- al hacer un proceso intelectual y vital³⁰.

²⁸ Cf. TAGLIOCOZZO, *Mooney y Verene Vico y el pensamiento contemporáneo* (México 1987).

²⁹ Con Juan Samaja, con el término “constructivismo” hago una referencia a la epistemología dialéctica de Hegel, al estructural constructivismo de Piaget, a la epistemología dialéctico-estructural de L. Goldmann, a la epistemología sistémico-dialéctica de R. García, a la epistemología evolutiva de K. Lorenz y Wuketitz, entre otras.

³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias I* (1940): “Hay, pues, ideas con que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas en que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar. Una vez visto esto, lo que sorprende es que a unas y a otras se les llame lo mismo: ideas. La identidad de nombre es lo único que estorba para distinguir dos cosas cuya disparidad brinca tan claramente ante nosotros sin más que usar frente a frente estos dos términos: creencias y ocurrencias. La incongruente conducta de dar un mismo nombre a dos cosas tan distintas no es, sin embargo, una casualidad ni una distracción. Proviene de una incongruencia más honda: de la confusión entre dos problemas radicalmente diversos que exigen dos modos de pensar y de llamar no menos dispares”.

1. *Distinción ontológica del yo y el mundo*

El mundo y el yo que lo piensa, si bien están relacionados, son ontológicamente distintos. Aquí no cabría una postura panteísta. Hombre y mundo son distintos. Yo no soy el mundo; en todo caso soy, para los demás, parte del mundo. Por un lado, en efecto, el mundo y el yo están totalmente relacionados, por otro, no cabe vivir esa relación sin la vivencia de la distinción ontológica de ambos polos, no “somos la realidad”, sino que estamos “instalados en ella”. “La verdad es que estamos instalados modestamente, pero irrefragablemente, en la realidad”, dice Zubiri³¹. En este primer hecho inconcuso sitúa Zubiri el basamento posibilitante de cualquier reflexión filosófica. En efecto, la realidad es vivida siempre en respectividad, como alteridad: “La realidad es formalidad abierta. Por esto la realidad es constitutivamente respectiva. En su virtud cada cosa por ser real está desde sí misma abierta a otras cosas reales. De ahí la posible conexión de unas cosas con otras. Que exista esta conexión es un hecho, y solamente un hecho. Pero lo que no es un hecho, sino una intrínseca necesidad metafísica es que si tal conexión existe se halle fundada en la respectividad. Según esta línea de la apertura trascendental, el momento de realidad cobra un carácter especial: es lo que llamamos en lenguaje vulgar ‘la fuerza de las cosas’, y que consiste en la fuerza de imposición de lo real”³².

2. *Cognoscibilidad del mundo*

El hombre tiene acceso real al mundo. La realidad del mundo que yo conozco no es creada por mí, sino que el mundo, tal como es, en alguna medida³³, puede ser conocido por mí. Puedo conocer su esencia y, a la vez, su existencia como diferente de la propia. “Toda realidad es, desde antiguo, susceptible de una doble consideración: por un lado, puede verse en la esencia de cada cosa real lo que ésta es en su contenido, por así decirlo; es aquello según lo cual es ‘tal’ cosa y no tal otra. Pero por otro, puede verse la esencia como

³¹ *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (IRE) (Madrid 4^a1991) 15.

³² IRE 196-197.

³³ ST II-II, q. 27, a. 4: (...) *actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum, actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis.*

aquello según lo cual la cosa es real. Lo primero constituye el orden de la 'talidad'; lo segundo, es el orden 'trascendental'³⁴.

No pretendo aquí, con esta postura, sostener que el hombre puede conocer cabalmente el mundo, pues no podemos soslayar que *actus autem cognitivae virtutis est secundum modum cognoscentis*³⁵. Sin embargo, no cabe olvidar que *actus cognitivae virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae perficitur per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivae virtutis sit in res secundum conditionem ipsarum rerum*³⁶, y que, por tanto, *actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est*³⁷. Por eso, entre el no conocer absolutamente y el conocer absolutamente existe una tercera posibilidad, que es conocer parcialmente, conocer en algún grado³⁸. Conocer parcialmente es conocer. Aquí está el problema pues muchos consideran que como no podemos conocer perfectamente, no podemos conocer. Aquí reside el problema del conocimiento: hasta que punto se puede conocer la realidad³⁹.

3. Fundamentación ontológica de la verdad

La verdad de mis juicios es medida por el mundo, no por el hombre. No podemos crear el mundo, sino que el mundo difiere ontológicamente de nosotros; "no poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad"⁴⁰. Desde este punto de vista, la realidad no

³⁴ *Sobre la Esencia* (SE) (Madrid 1985) 344. Cf. SE, 370-372,424.

³⁵ ST II-II, q. 27, a. 4.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ ST I, q. 82, a. 3.

³⁸ *De Veritate* 2,7,1: *Quanto aliqua cognitio est perfectior, tanto plures conditiones in re cognita comprehendit. Sed divina cognitio est perfectissima. Ergo cognoscit rem secundum omnem conditionem eius; et ita cognoscit eam esse vel non esse.*

³⁹ SCG 2,48,9: *Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina.*

⁴⁰ IRE 242.

se agota en ser inteligida. El fundamento de la verdad⁴¹ es la cosa real. Pero la cosa real no se agota en ser *fundamentante* de la verdad. De esta manera, la cosa real está actualizada de modo que “ella misma 'remite' formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como remisión y, por tanto, esta reduplicación, es un acto que se da en la inteligencia”⁴². En el proceso humano del conocimiento no hay un “proceso de acceso a lo real”, sino que él se encuentra ya en la realidad; “en la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un '*prius*' respecto de la intelección”⁴³. No salimos, pues, de la cosa. Hay un positivo quedar en lo que la cosa realmente es. La cosa nos retiene en ella. “En la intelección me 'está' presente algo de lo que 'estoy' dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el 'estar'. El 'estar' es un carácter físico y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptual sino real. Se opone a lo meramente intencional (...). La unidad de ese acto de 'estar' en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión”⁴⁴.

4. El falseamiento de “lo original”

Frente a esta postura, se erige otra, seductoramente científica que, sin embargo, no es originaria, sino provocada, producida. Algunos sostienen que el mundo y el yo que lo piensa y lo vive no son distintos, pues todo eso que está a su alrededor no es sino un desenvolvimiento de la idea misma del yo⁴⁵. Es una postura idealista que afirma que sólo existe el espíritu absoluto y todo es un epifenómeno del mismo, un momento en su evolución dialéctica.

⁴¹ Recordemos que, para Zubiri, el primer momento de la verdad es ser actualización de la cosa en la inteligencia. Cf. SE 112-114.

⁴² SE 117.

⁴³ *Ibid.*, 118.

⁴⁴ IRE 23.

⁴⁵ Cf. HEGEL, “Verhältnis der Philosophie zur Religion”, in: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hg. v. Karl Ludwig Michelet (Berlin 1833-1836) 124.: “Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtsein, welches sich verunendlich und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugnis des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugnis, das bezeugt; dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst und erst im Zeugnis; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt und sich zeigt, sich manifestiert”.

Otros mantienen también que el hombre no tiene ninguna posibilidad de acceso al mundo, ya que se interpone ante él una barrera infranqueable y, por tanto, no puede aprehender las cosas; éstas no pueden llegar a él, pues no tiene acceso a lo que las cosas son en sí, sino a lo que ellas son en mí o para mí. Es la postura mantenida, entre otros, por Kant, quien afirmaba que el mundo “nouménico”, es decir, “las cosas en sí”, no es cognoscible para el hombre. Es también, la postura del escepticismo. Esta postura, que sostiene que “lo que realmente las cosas son en sí, no es realmente cognoscible”, ha calado en muchas conciencias, y se puede trasladar a muchas dimensiones de la vida, especialmente a la dimensión ética: como es incognoscible saber cómo se ha de vivir, lo mejor es imponerse una normas prácticas para salir del paso, construyendo así una moral provisional y subjetiva.

Por último, en unión con los dos anteriores postulados, hay quien sostiene -como postura metafísica- una fundamentación gnoseológica de la verdad. El hombre sería la medida de los juicios que tiene sobre el mundo, él es el que determinaría cómo tiene que ser la realidad. En el fondo, el hombre es la medida de sí mismo. O, lo que es lo mismo, el hombre se hace a sí mismo, y, por ende, hace la verdad del mundo⁴⁶. Según esto, el mundo deviene, en el fondo, una proyección de la mente del hombre, tal y como el sujeto lo piensa, ya que el yo humano es quien mide la verdad del mundo. Es aquí donde se cobija la desafortunada expresión: “mi verdad”, donde el valor de las cosas no sería “objetivo”, sino que viene puesto -impuesto- por el que las “funda”. De ahí que la postura nietzscheana -tan trágicamente actual-, se enfrente a aquellos que no hacen depender la esencia ontológica del mundo del querer humano; es por ello por lo que el filósofo de Röcken se jacta de la cópula en la expresión “hombre y mundo”, como si tal distinción fuera injusta con la

⁴⁶ Es la postura del desafortunado Nietzsche cuando considera al hombre autor de su propia esencia y de la esencia de los demás hombres. Como se puede apreciar, estas posturas tomadas por originarias, lejos de tratarse de una mera cuestión teórica, afecta a la vida real de un modo radical. “Alle Philosophen haben den gemeinsamen Fehler an sich, daß sie vom gegenwärtigen Menschen ausgehen und durch eine Analyse desselben ans Ziel zu kommen meinen. Unwillkürlich schwebt ihnen »der Mensch« als eine aeterna veritas, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maß der Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes. Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; (...) Sie wollen nicht lernen, daß der Mensch geworden ist, daß auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herausspinnen lassen” (MEN I,2).

realidad de la vida⁴⁷. El mundo ya no poseería una naturaleza propia -una esencia propia, si nos atenemos a su explicación clásica-, sino que el mundo ha de ser “revalorado”⁴⁸.

Parece, aparentemente, algo obvio pero, ¡cuántas veces nos dejamos llevar por juicios elaborados antes de conocer el objeto! Dicho de otro modo, cuántas veces aceptamos prejuicios en una falseada relación con el mundo, donde, a la hora de *valorar*, manda el sujeto sobre el objeto, y no al revés.

Precisaré, para terminar, que esta actitud filosófica previa que he descrito podría denominarse, de una manera muy genérica, con el término de “realista”. Es una postura filosófica natural originaria, y los que mantienen una postura opuesta, realmente no la mantienen *ab initio*, sino como violentamiento de dicha originaria actitud filosófica.

5. *El principio de toda filosofía radica en la totalidad de la persona*

La descripción de esta actitud filosófica previa es de un hecho -racional, sí- pero que abarca la totalidad de la persona. No se trata, por tanto, únicamente de describir un primer principio sólo racional, sino de una actitud global de la persona que lo dispone ante lo real. Describir adecuadamente dicho hecho nos sitúa en el horizonte adecuado de esta cuestión: el vital. Es así como la cuestión por el principio se torna en cuestión vital. La inteligencia -en expresión de Zubiri- es principio de realizabilidad. Como está abierto a sí mismo en cuanto realidad puede hacerse cargo de la realidad⁴⁹. “Sólo en, por y para la situación real es por lo que el hombre se abre a la intelección de las cosas, a la

⁴⁷ F. NIETZSCHE, FRÖ 346, 3,580-581: “Die ganze Attitüde ‘Mensch gegen Welt’, der Mensch als ‘Welt-verneinendes’ Prinzip, der Mensch als Wertmaß der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Waagschalen legt und zu leicht befindet - die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewußtsein gekommen und verleidet - wir lachen schon, wenn wir ‘Mensch und Welt’ nebeneinandergestellt finden, getrennt durch die sublimen Anmaßung des Wörtchens ‘und!’”.

⁴⁸ *Id.*, MEN I, §9: “Wenn ihr so entzückt von der Gesetzmäßigkeit in der Natur redet, so müßt ihr doch entweder annehmen, daß aus freiem, sich selbst unterwerfendem Gehorsam alle natürlichen Dinge ihrem Gesetze folgen - in welchem Falle ihr also die Moralität der Natur bewundert; oder euch entzückt die Vorstellung eines schaffenden Mechanikers, der die kunstvollste Uhr, mit lebenden Wesen als Zierrat daran, gemacht hat. - Die Notwendigkeit in der Natur wird durch den Ausdruck ‘Gesetzmäßigkeit’ menschlicher und ein letzter Zufluchtswinkel der mythologischen Träumerei”.

⁴⁹ Cf. *Sobre el hombre* (SH) (Madrid 1986) 69.

opción entre ellas, y se atempera a ellas⁵⁰. Por consiguiente, no es mera apertura de la acción del hombre sino apertura de la misma sustantividad humana.

El error de algunos de los más famosos tratadistas del método ha consistido precisamente en eso: en apartar al hombre de la cuestión y abstraer la razón, como si ésta fuese la esencia definitiva del hombre. Al tratar el tema del método del conocimiento de lo real -de ese allegarse a lo real-, no podemos hablar de "razón" aislada, sino de "persona". La realidad se apodera de la persona entera -"estamos poseídos por la realidad"⁵¹-, haciéndola dominante a su vez, es decir, *posidente*, con capacidad para apropiarse de lo que precisa para su realización, para su plenificación. "Este poder de lo real que envuelve al hombre será apropiado por éste y lo dotará así de su propio poder sobre las cosas, aspecto decisivo para entender la volición; por ello, la inteligencia sentiente, al ser actualidad de ese poder, será también una inteligencia posidente"⁵².

Esta postura originaria, este método que estamos desvelando, no se refiere sólo al intelecto humano, sino que es todo el hombre -en expresión zubiriana- quien está *atenido* a la realidad. Por su inteligencia, lo propio del hombre es estar en la realidad, atenido a ella. Y estamos atenidos a ella, por una parte, aprehendiendo las cosas como reales, pero también forzados por la propia realidad a inteligir lo que ella es. Y esta "mirada" del hombre a la realidad no es indiferente: "el hombre mira las cosas desde aquello que el hombre es entre ellas, y el haber propio de lo que es el hombre por sí mismo antes de que intelija las cosas, es el bien, *agathon*"⁵³.

Posturas como la cartesiana y la kantiana, tan preocupadas por el método, adolecen, bajo mi punto de vista, de esta terrible carencia: la reducción del hombre a puro intelecto. De tal modo, que la búsqueda de estos autores de un *primer principio* será sólo racional, nada más que racional. Esta dirección de pensamiento no es, sin embargo, "originaria", no es "natural", pues lo que espontáneamente busca el hombre -en su particular hazaña de la búsqueda de la verdad- es un principio vital que sea -sí- racional, pero que vaya más allá de lo racional. Por eso, el primer principio que queremos describir, una vez llegados a la meta de alguna verdad vivida, será algo más que un

⁵⁰ SH 71.

⁵¹ X. ZUBIRI, IRA 92.

⁵² A. PINTOR-RAMOS, "El hecho moral en Zubiri": *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 17 (1990) 204.

⁵³ SH 636.

axioma racional: será un reconocimiento existencialmente racional de aquello sin lo cual todo razonar resultaría irreal, inútil, infructífero..., inhumano.

LA CREATURALIDAD: *PRINCIPIO* EN EL MÉTODO

1. *La creaturalidad*

Sostengo que las tres características de la actitud filosófica previa que acabo de describir encuentran su inteligibilidad plena en un hecho radical y fontal: la creaturalidad⁵⁴.

Debemos efectuar en este momento una distinción importante: aunque el término *criatura* es correlativo al de *creador*, cabe distinguir dos lados de este principio que estamos buscando: el epistemológico y el ontológico. El ontológico, no cabe duda, es el Creador: Él es el *principio* de toda intelección. Sin embargo, lo que andábamos buscando era un principio epistemológico: el hombre como criatura. Aunque esta distinción parezca inane, no lo es: el hombre puede reconocer con facilidad aspectos de su creaturalidad, y, posteriormente, arribar al conocimiento del Creador.

Este principio epistemológico de la creaturalidad difiere del de la contingencia. El hecho de saberse contingente resulta aún insuficiente como punto de partida, pues la contingencia, así aisladamente considerada, sin más, sólo impele al absurdo. En efecto, lo contingente, o me aboca al absurdo, o me eleva a lo Necesario. Es la experiencia, nítida y desgarradora, del existencialista Sartre. Su reflexión le lleva a considerar que, si el hombre es contingente, no podrá sino vivir en la angustia de quien debe hacer las veces de Dios sin serlo, de quien, en sus propias palabras, "está condenado a inventar al hombre"⁵⁵. Este camino, además, es racionalmente absurdo, pues al no exis-

⁵⁴ Con A. PÉREZ DE LABORDA, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXIII (1996) 54, sostengo que esta hipótesis descansa sobre "composibilidades": "Término leibniciano: convergencia razonable, coherente con posibilidades y (¿cambios?) certezas racionales. Es obra de la razón -y no de lo que he venido en llamar un 'árbol de la mera lógica de las proposiciones'- de qué manera los distintos segmentos, partes o ámbitos, de esa obra se conjugan como posibilidades de conjunto o, por el contrario, se ponen en dificultad y contradicción las unas con las otras. Esa obra de la razón debe ser tratada no con una analogía o metáfora del árbol, sino con una analogía o metáfora de la red. Las composibilidades se dan dentro de esa red". Mas, acaso, lo más decisivo para esta argumentación es lo que se desprende de algo por él afirmado al final de su artículo (69): quien sostenga que "lo-que-hay-ahí-es-ahí-y-ya-está", realmente, ha renunciado a pensar.

⁵⁵ SARTRE, *o. c.*, 27-29, 37-38: "El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que

tir un horizonte veritativo, no existe dirección alguna en la acción. No se da el *omne agens agit propter finem* que explica la realidad⁵⁶; al no existir naturaleza alguna consistente, la acción está *desnortada*, el desenvolvimiento del mundo y de las acciones humanas tienen una única sinrazón: el absurdo.

Al dato de la contingencia hay que añadir, para acercarnos a la noción de criatura, el de la absoluta singularidad y el del *in-acabamiento*. Por un lado, en efecto, el hombre se sabe absolutamente singular e irrepetible, *irreductible* a sus causas. Aunque uno pueda explicar *lo que es* con razones genéticas, históricas, etc., no puede con ello explicar *quién es*. El “quién” del hombre es indicativo de una in-procedencia; digamos que el hombre tiene una experiencia de que su yo no se reduce a explicación causal alguna, procede “*ex nihilo*”. Es la experiencia de creaturalidad. Por otra parte, la experiencia personal de quién es uno y quién debe llegar a ser uno, le lleva al hombre a una comprensión teleológica de su propia esencia.

elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿que sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Incluso cuando la angustia se enmascara, aparece. (...) El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre”.

⁵⁶ SCG 3, 2, 4: *Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum non sit infinita pertransire. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel secundum ordinem obiectorum, sicut considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem deum. Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II Metaph., forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est. Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.*

No quiero aquí, ahora, descalificar a Sartre, sino, por una vez, agradecer su sinceridad; agradecer que no haya enmascarado su ateísmo con una pretendida moral laica que, como él mismo indica, es una farsa. No cabe fuera de Dios comprender la creaturalidad del hombre; lo demás es absurdo. “Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; (...) un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma -y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo-, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: “‘Si Dios no existiera, todo estaría permitido’. Este es el punto de partida del existencialismo”⁵⁷.

No hace falta recurrir a muchos argumentos más, el propio Sartre, muy coherente con su ateísmo radical, manifiesta lo absurdo de una vida así. Sartre, pues, tiene razón, “es incómodo que Dios no exista”, porque lo irracional es incómodo para quien tiene una naturaleza racional. Sólo quien descubre que Dios no es un punto de llegada, sólo quien no trata de enmascarar la ausencia de Dios con pseudo-morales irrealizables, se encuentra que Dios está al comienzo -como *Principio*- de su proceder racional. Y, esto, insisto, se descubre una vez alcanzada alguna participación en la Verdad. Quien pretenda ver en esto una *petición de principio*, se equivoca: ni una falaz petición de principio ni un recurso al método dialéctico idealista, sino el hecho de reconocer al final de un método “natural” -realista-, que lo que al principio latía era la condición creatural⁵⁸. El mismo Kant, aunque preso en su voluntario aislamiento gnoseológico, sostiene que Dios ha de ser, nada más y nada

⁵⁷ SARTRE, o. c., 35-36.

⁵⁸ S. AGUSTÍN, *Confesiones* 3, 6: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*.

menos, que un postulado de la razón pura práctica⁵⁹, que, sin tal postulado, no cabe sostener una teoría práctica sobre la vida. ¿No se trata, la de Kant, de una veraz intuición aunque, cuando menos, mal articulada epistemológicamente?

En efecto, las notas que han sido descritas en lo que he llamado “actitud filosófica previa”, encuentran su razón más profunda en la creaturalidad: no se trata de un fácil recurso propio de un creyente, sino de una conclusión propia de esa circularidad entre la razón y la fe de la que habla la *Fides et Ratio*, y de la que tan gozosa experiencia tenemos los que hemos recibido el don de la Fe⁶⁰. Con el reconocimiento de un *principio gnoseológico*, resulta liberadora la experiencia del encuentro de su vertiente ontológica: el Creador. Veamos ahora cómo, a la luz de este *principio* se puede releer la *actitud filosófica previa*.

Distinción ontológica criatura racional-criatura irracional, creador-criatura.

La primera de las características de la actitud filosófica previa que hemos descrito adquiere ahora una nueva comprensión. La distinción ontológica entre el yo y el mundo, posee dos perspectivas: por un lado, la distinción hombre-mundo, y, por otro, la distinción hombre-Dios.

Por una parte, el hombre se sabe superior al mundo por su capacidad intelectual, por su autoconciencia, por su dimensión espiritual. Esto constituye una experiencia original. Sólo quien olvida que esta dignidad humana no es autoconcedida –reconociendo explícita o implícitamente que no procede de uno mismo-, acaba arribando a una especie de *panreísmo monofisita*. En efecto, quienes violentan esta primera característica de la actitud filosófica realista, han de acabar irremisiblemente sosteniendo la negación de la dignidad de “algunos hombres” frente a otros, o la sobrevaloración de la dignidad de la naturaleza en general –quedando en la práctica, si no en la teoría, equiparada a la humana. Ayuno el intelecto de Dios, la dignidad del hombre queda equiparada a la del resto de la naturaleza⁶¹.

⁵⁹ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1.T.2B.2 H.IV: “(...) ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt”.

⁶⁰ FR 63: “A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. (...) De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”.

⁶¹ F. NIETZSCHE, MEN I, 107 (2,103): “Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muß,

Por otra parte, la ausencia de distinción entre Dios y el yo, conducirá, bien a un panteísmo, en el que el hombre es, junto a la naturaleza en general, subsumido en la única sustancia infinita de Dios⁶²; bien a un ateísmo, en el que Dios o es eliminado o es subsumido en la naturaleza humana (ya sea en el subconsciente o en algún sucedáneo del estilo del superhombre nietzscheano, o como Feuerbach, que reduce lo teológico a lo antropológico, por ser Dios mera proyección del hombre).

Esta postura que elimina a Dios, interpretándolo como un mero “producto humano”, ha adquirido numerosas manifestaciones. Una de ellas es la del *neopositivismo del Circulo de Viena* (Schlick, Carnap, etc).

En la segunda década del siglo XX, en el período de entreguerras, una triple ola bañó la cultura filosófica dominante: por un lado, un interés por llegar a un univocismo semántico en los términos utilizados por las ciencias; por otro, una búsqueda de un rigor lógico-sintáctico en los sistemas científicos; por último, un desaforado deseo por la verificación empírica de las proposiciones veritativas. Esta triple ola formó el humus en el que germinó el Círculo de Viena. Este fenómeno cultural fue una corriente de renovación y reforma del positivismo y empirismo, doctrinas éstas que ya habían iniciado tal empresa cultural allá por el siglo XVIII, desarrollándose posteriormente con Comte y Mill.

Los empiristas lógicos distinguen entre proposiciones analítico-tautológicas, puramente formales, como las de la lógica o de las matemáticas, que no dan información alguna sobre la realidad, y las proposiciones sintéticas o empíricas que nos informan sobre hechos. El criterio de sentido vendría dado por la posibilidad de verificación (o de falsación, según la teoría de Popper). Cuando no se puede verificar algo, la proposición no es empírica, carece de sentido. Proposiciones como “el hombre es criatura”, “Dios

wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen. (...) wie er vor der Pflanze steht, so muß er vor den Handlungen der Menschen, vor seinen eignen stehen. Er kann Kraft, Schönheit, Fülle an ihnen bewundern, aber darf keine Verdienste darin finden”.

⁶² B. SPINOZA, *Ética* (Heidelberg 1925): **Propositio V.** *In rerum natura non possunt dari duae, aut plures substantiae ejusdem naturae, sive attributi. Demonstratio.* *Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui, vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum (per Prop. praeced.). Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari, nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus (per Prop. 1), depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est (per Defin. 3 et Axiom. 6) vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est (per Prop. praeced.) non poterunt dari plures, sed tantum una.*

existe”, etc., están privadas de sentido, y no hay ningún procedimiento capaz de demostrar su verdad o falsedad. A. Flew realizó una aplicación explícita de estas posiciones a la religión en la misma línea del “ateísmo semántico” de los neopositivistas.

Algunos filósofos analíticos, aceptando los presupuestos de Flew, atribuyeron a las aserciones religiosas un valor meramente expresivo o emotivo: un modo de actuar y sentir (Randall), una actitud respecto al mundo (Hare), una visión del mundo *sub specie aeternitatis* (Sutherland). Otros pensadores de la corriente analítica, sin embargo, han desarrollado una epistemología no beligerante del conocimiento religioso y cristiano (Mitchell, Plantinga, etc.). La negación del carácter científico del lenguaje sobre Dios es, en definitiva, la negación de Dios mismo.

Parece necesitarse una creaturalidad que no se defina con relación a sí misma, desdoblándose dialécticamente en una falsa dependencia ontológica. Sin embargo, para ser fieles al principio realista que arriba se ha descrito, al reconocerse el hombre como criatura, hemos de abrirnos realmente al Creador, trascendente e inmanente (en cuanto principio interno de la naturaleza humana). Es entonces cuando la razón abraza con fruición la noticia Revelada de que ha sido creado *en Cristo*. “Si investigas con mayor cuidado –aduce Gregorio de Elvira– encontrarás a Adán en Cristo y a Cristo en Adán”⁶³. “Puesto que, ante el hecho de una oferta universal (formal–material) de la gracia cristológica a todos los hombres –en cuyo caso esta oferta pasaría fácilmente a una determinación interior del ser y del obrar de todos en virtud de tal gracia–, hemos evitado hablar de ‘cristianos anónimos’, hay que buscar otro camino para hacer un test del individuo en el mundo en lo que toca a su relación con Cristo. Este camino quedó ya apuntado cuando en la estructura (filosófica) de la libre autoaprehensión del yo, mostramos sus implicaciones encarnacionistas e incluso trinitarias, y señalamos al respecto que no llegaban a comprenderse más que en el marco de un proyecto de creación *in Christo*”⁶⁴. Y es que, esta noticia de la Revelación –la creación en Cristo– se acopla perfectamente a una honda búsqueda de la razón humana ante el sorprendente e inmediato hecho de la propia dignidad: sólo desde Dios cabe entender la dignidad humana. “En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en

⁶³ Fragmento sobre Gen 3,22 (CCL 69,159).

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. Vol III, *Las personas del drama: el hombre en Cristo* (Madrid 1993) 418.

el mundo, incluso, y quizá aún más, 'en el mundo contemporáneo'. Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza, que en su raíz profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misteriosos vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado a Cristo"⁶⁵.

2. *Cognoscibilidad del mundo, y de Dios a través del mundo*

La segunda característica que hemos descrito en la actitud original, es también releída a la luz de la Revelación abrazada. El mundo no sólo es cognoscible sino que gracias a dicha cognoscibilidad es posible acceder a Dios⁶⁶. El conocimiento de Dios no es un dato secundario en la actitud original. Es más, aquello que dijera Aristóteles de que todo hombre por naturaleza busca la verdad, es ahora reinterpretado diciendo que todo hombre, por naturaleza, busca a Dios⁶⁷; sólo en Él se realizará plenamente como criatura. "Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo"⁶⁸. La criatura no sólo parte de la experiencia de que el mundo es cognoscible, sino de que a través de él puede alcanzar la verdad *sub specie aeternitatis*.

3. *Dios como fundamento de la verdad del hombre*

⁶⁵ *Redemptor Hominis* 2,10.

⁶⁶ FR 22: "San Pablo, en el primer capítulo de su Carta a los Romanos nos ayuda a apreciar mejor lo incisiva que es la reflexión de los Libros Sapienciales. Desarrollando una argumentación filosófica con lenguaje popular, el Apóstol expresa una profunda verdad: a través de la creación los «ojos de la mente» pueden llegar a conocer a Dios. En efecto, mediante las criaturas Él hace que la razón intuya su 'potencia' y su 'divinidad' (cf. Rm 1, 20). Así pues, se reconoce a la razón del hombre una capacidad que parece superar casi sus mismos límites naturales: no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, desde el momento que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que argumentando sobre los datos de los sentidos puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible. Con terminología filosófica podríamos decir que en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre".

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super ad Thom.* 3,3: *Naturale est enim homini ut desideret cognitionem veritatis, cum sit perfectio intellectus. Unde Augustinus dicit, quod beatitudo est finis hominis, quae nihil aliud est quam gaudium de veritate.*

⁶⁸ FR 107.

La tercera de las características de la actitud original que he descrito, una vez que es considerada a la luz de la creaturalidad, conlleva el reconocimiento de que la Verdad no sólo no procede del hombre; de que la Verdad no sólo es medida por Dios, sino que Dios es la Verdad misma. Este no es un salto en el vacío, sino una consecuencia inmediata de la condición creatural. De Dios se puede entonces entender que *esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere* por lo que *suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus*⁶⁹. La razón humana encuentra entonces no sólo un “criterio de verdad”, sino la verdad misma. Y es que, en eso Sartre tenía razón, de la negación de Dios se sigue la ausencia de la verdad misma.

La verdad, como experiencia intelectual, es inseparable de la experiencia de religación. No es una seguridad basada en uno mismo, sino basada en Aquél que es la Verdad misma. Desde la increencia -al menos según lo que de él se supone-, el mismo Morin es sabedor de que o se tiene este “punto de partida” o cualquier otro vacía al hombre: “No es la Ciencia anónima la que se expresa por mi boca. No hablo desde lo alto de un trono de seguridad. Por el contrario, mi convicción segrega una incertidumbre infinita. Sé que creerse poseedor o poseído por la Verdad es ya intoxicarse, es ocultarse a sí mismo sus desfallecimientos y sus carencias”⁷⁰. Sin embargo, desde la conciencia de creaturalidad, tiene uno la experiencia de la Verdad, pero una experiencia que no es entitativa, sino operativa: (...) *anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita*⁷¹.

4. A imagen y semejanza

Superando la estrecha visión de aquellos que consideran una deserción de sus principios filosóficos acabar confesando una verdad de Fe, finalizo este estudio confesando con la razón filosófica -la experiencia de un *principio*- lo que ella ha abrazado en su feliz encuentro con la Fe: que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, el ontológico *Principio*. “Él es el Principio que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo”⁷². Sostengo, además, que éste es un punto de partida “vi-

⁶⁹ ST I, q. 16, a. 5.

⁷⁰ MORIN, o. c., 27.

⁷¹ ST I, q. 76, a. 5, ad 4.

⁷² VS 53.

tal” en el ejercicio de la razón; que, aunque uno no tenga conciencia del mismo, la razón camina al encuentro de éste su *principio*, porque camina con éste su *principio*.

El *principio* racional del que parte el hombre va más allá de la razón misma; no puede ser el *cogito* cartesiano. El *principio* es la condición creatural del hombre, de la cual uno no puede “aislarse” sin ejercer sobre sí mismo una inútil pero perniciosa violencia. El que tiene ya la conciencia de creaturalidad, es capaz de salir del absurdo de quien se sabe contingente sin fundamento; pues lo propio de lo contingente es “ser mantenido en el ser”. El que se sabe criatura, puede reconocer que en todo momento sigue siendo creado, porque, cuando menos, sigue mantenido en el ser; sabe que su energía y actividad le viene de Quien en el ser le mantiene. Mientras que el hombre es actividad dependiente, Dios es, sin embargo, Actividad Primaria o Acto Puro; “debe existir un principio de tal naturaleza, que su sustancia sea el acto. Y además, sustancias semejantes deben ser sin materia: pues deben ser eternas (si es que hay algo eterno en el mundo): luego, sólo es acto”⁷³.

Esta perspectiva, además, nos hace escapar del riesgo del *reísmo monofisista* al que anteriormente hice mención. En efecto, ninguna criatura puede depender absolutamente de otra criatura; todas las criaturas dependen -cada una de ellas- absolutamente del Creador. Pero además, en esta reflexión, se descubre una característica más que hace del hombre un ser particular entre las criaturas: la libertad. La libertad es una noción irreductible a la de causa. Por ello, quien es libre es, en cierto modo, independiente. He aquí lo admirable: el hombre es un ser dependiente e independiente. Y esto nos aleja de los excesos idealistas y panteístas, respectivamente. Sin embargo, la libertad, sita en la condición creatural, hace de ésta una experiencia ambivalente: autodeterminación, pero no autónoma. “La reflexión racional y la experiencia cotidiana demuestran la debilidad que marca la libertad del hombre. Es libertad real, pero contingente. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad. Es parte constitutiva de la imagen creatural, que fundamenta la dignidad de la persona, en la cual aparece la vocación originaria con la que el Creador llama al hombre al verdadero Bien, y más aún, por la revelación de Cristo, a entrar en amistad con Él, participando de su misma vida divina. Es, a la vez, inalienable autoposición y apertura uni-

⁷³ ARISTÓTELES, *Metaf.* XII, 6, 1071.

versal a cada ser existente, cuando sale de sí mismo hacia el conocimiento y el amor a los demás. La libertad se fundamenta, pues, en la verdad del hombre y tiende a la comunión⁷⁴.

A la luz de todo lo expuesto, la definición aristotélica de "principio" -a la que arriba hicimos mención- se muestra sugerentemente intuitiva. En efecto, uno sólo puede comenzar a moverse desde el momento en que está ahí, en que ha sido creado. Su creación es por tanto *el primer extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse*. Sólo si una criatura vive como tal, puede alcanzar el fin para el cual es traído al ser, su condición creatural es, por tanto, *principio a partir del cual cada ser puede realizarse mejor*. Dios -el Principio, ontológicamente hablando- es a la vez inmanente y trascendente, guardando así la armonía de la *participación*; es por lo que puede decirse con Aristóteles que Él es "*lo primero*" *a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente, y, lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente*. Así mismo, sin menoscabo de la libertad de la criatura, Dios es *Aquel por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado, y, como fundamento ontológico de la Verdad, el Primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*.

¡Qué bella y cabalmente expresa San Ireneo -filósofo amén de teólogo; o, mejor, filósofo por teólogo- esta honda experiencia intelectual del método! Toda actividad humana, que por ser tal es racional y libre, tiene en su fundamento -en su Principio- esta radical afirmación: "la Mano de Dios, desde el principio hasta el fin, nos forma y nos adapta a la vida, asiste a su plasma y lo consume a imagen y semejanza de Dios"⁷⁵. Este *principio* es concreto y universal, por lo que escapa de esa antinomia vital en la que se encuentra tantas veces el hombre: lo concreto no es perfecto, lo perfecto no es existente como concreto.

"El espíritu humano se encuentra en una situación estupenda cuando honra, cuando adora, cuando ensalza un objeto, ensalzándose a sí mismo; pero esta situación no dura mucho tiempo. Muy pronto los conceptos generales lo dejan frío, el ideal lo eleva por encima de sí mismo; pero entonces desea volver a tenerse a sí mismo, a sentir aquella simpatía por lo individual, sin recaer en aquella limitación y sin perder tampoco lo importante, lo que eleva el espíritu. ¡Qué sería de él en esta situación si no interviniese la belleza y solucionase felizmente el enigma! Ella es la que da a la ciencia vida y calor y al suavizar lo importante, lo sublime, y al derramar su ambrosía celes-

⁷⁴ VS 86.

⁷⁵ *Adversus Haereses* III, 20,2.

tial, nos lo acerca nuevamente. Una bella obra de arte ha recorrido todo el camino y es entonces, nuevamente, una especie de individuo al que abrazamos con simpatía, del que podemos apropiarnos⁷⁶. Gracias a la Revelación, a la que tan gozosamente se abraza la razón que no yerra en el método, y que es asistida por la Gracia, puede reconocerse que es Dios el Artífice, y el hombre una bella obra suya: “Dios es la gloria del hombre; pero las obras son de Dios; y el hombre es vaso de toda su sabiduría y poder⁷⁷”.

El principio “metódico” de la creaturalidad no es, en definitiva, sino una honda experiencia de comunión con Dios —el *Principio*; de comunión en el Cuerpo de Cristo⁷⁸: de la vivencia honda de vivir *in communione Ecclesiae*.

Resumen. - La cuestión del ‘principio’ —del fundamento- a partir del cual se pueda construir el edificio del conocimiento verdadero es esencial en Filosofía. La concepción del *realismo filosófico* nos prepara para una de las afirmaciones más decisivas en el orden metafísico: la condición creatural del hombre. He aquí el auténtico principio metódico de toda Filosofía.

Summary. - The question of “principle” —the fundament- from which one can build true knowledge is essential in Philosophy. The concept of ‘*philosophical realism*’ prepares us for one of the most decisive affirmations in the metaphysical world: the creature condition of man. The authentic methodic principle of all Philosophy is found here.

⁷⁶ GOETHE, *Der Sammler und die Seinigen* (al final de la 6ª carta).

⁷⁷ *Adversus Haereses* III, 20,2.

⁷⁸ J. J. AYÁN CALVO, “La carne gloriosa de Jesucristo”: *Revista Española de Teología* 60 (2000) 359: “Desde la gloria de la humanidad de Cristo, es decir, desde la plenitud de una criatura glorificada, desde el más acabado de los abrazos salvadores de Dios a su criatura, desde el desposorio consumado de Dios con su criatura, se puede releer la historia de la creación; Jesús resucitado ilumina el inicio de la existencia, los orígenes de la creación, porque en Él emerge en plenitud el proyecto originario de amor iniciado por Dios con la creación”.