EL OBJETO DE LA FILOSOFIA

I. Ellacuría, S.J.

Se llama aquí objeto de la filosofía, a falta de mejor término y por seguir la tradición, a aquello que constituye el tema central de una determinada filosofía o metafísica. A diferencia de otros modos de saber, la filosofía tiene esta inicial indefinición: no sólo no sabe cómo es aquello de que trata sino que tiene que hacerse cuestión inicial de qué es lo que va a tratar o, al menos, de qué es concretamente aquello que quiere estudiar. Zubiri ha interpretado así la famosa expresión aristotélica (la ciencia que se busca), en el sentido de que es el saber que ante todo busca cuál es su objeto. Se podría decir muy genéricamente por lo menos entre los filósofos clásicos -y en esto hay una gran unidad en muchos de ellos desde los presocráticos hasta Heidegger- que buscan hablar de todas las cosas en cuanto todas ellas coinciden en algo o son abarcadas y totalizadas por algo. Pero qué es ese algo que abarca y totaliza todas las cosas haciendo de todas las cosas un todo, sea un todo lógico o un todo real, es la gran cuestión que diferencia profundamente a los filósofos y a las filosofías.

Este asunto o problema se ha enfrentado de diversas formas. Hay filosofías que tratan de esa unidad totalizante en lo que podría llamarse metafísica general y luego hablan no del todo sino de todas las cosas en lo que suelen llamar metafísica especial o regional. En el mismo sentido va la contraposición entre filosofía primera y filosofías segundas. Este tipo de filosofías pensarían que la unidad de todas las cosas reales es más lógica que real, pensarían que la unidad totalizante es una unidad conceptual, mientras que las distintas cosas reales y, menos aún, las distintas esferas o ámbitos de cosas reales no formarían una unidad real ni estructural ni procesual. Tal vez sería injusto aplicar esta interpretación a todos cuantos hablan de metafísica general y especial, porque podría ser que esta última diferencia se estableciera por razones metodológicas (tratar lo común unitariamente y lo diferenciado por separado) más bien que por razones intrínsecas. Pero, aun reconociendo esta posible inequidad e inexactitud, no conviene olvidar que la metodológía tiene sus trampas propias y que por el desvío de la metodología se puede caer en atribuir a la realidad lo que teóricamente sólo se juega en el campo de los conceptos.

Hay otras filosofías que mantienen vigorosamente la unidad física de todo lo real, no necesariamente una unidad monística e indiferenciada, pero sí una estricta unidad real. El todo que tratan estas filosofías es un todo real, aunque el tratamiento de ese todo real, precisamente por sus diferenciaciones intrínsecas y cualitativas, deba ser asimismo un tratamiento conceptual diferenciado. En este caso no hay diferencia entre metafísica general y especial, filosofía primera y segunda, sino que hay una sola metafísica o filosofía en la que entra tanto la historia como la naturaleza, tanto el hombre como la sociedad, etc. O, para ser más estrictos y rigurosos no puede tratarse de la naturaleza sin referirse a la historia, ni del hombre sin referirse a la sociedad y recíprocamente no puede hablarse de la historia sin referirse a la naturaleza, de la sociedad sin referirse al hombre.

En el primero de los casos es lo usual que el 'objeto' de la filosofía sea un concepto abarcador complejo -quizá en su primer estadio simplicísimo y casi vacío de contenido, pero necesariamente complejo si lo ha de abarcar todo-, mientras que en el caso segundo el 'objeto' será necesariamente un todo real, del que habrá que conceptuar su unidad y al que anteriormente habrá que caracterizar como todo para decir

S. J.

qué todo es, qué clase de todo es, si su totalidad la viene del final o del principio, etc. Tanto en un caso como en el otro habrá que nombrar ese todo y mostrar tras su conceptuación cómo ese todo es el que realmente totaliza y unifica todas las cosas y dice de ellas 'todo' lo que se puede decir-al menos pone en la vía correcta de decirlo- sin romper ese 'todo' que se supone forman. La filosofía debe tratar de todas las cosas sólo tanto en cuanto todas ellas forman un todo. Este sería su primer y radical objeto formal: sub ratione totius. La unidad de este saber estaría buscada en la búsqueda del todo de todas las cosas. Lo que no fuera visto sub ratione totius, sub specie totius, ya no sería filosófico o metafísico, si se quiere.

Es evidente que ya esto plantea gravísimas cuestiones estrictamente filosóficas, esto es, que no son previas a la filosofía misma sino que entran de lleno en el cuerpo mismo de la filosofía. Las dos más graves en este momento son: la unidad de lo real ¿es fundamentalmente real y física o es tan sólo lógica y conceptual aunque fundada en la realidad misma de las cosas? Segunda: ¿puede alcanzarse esa unidad real o lógica efectivamente cómo un todo, de tal forma que al hablar de ese todo se esté realmente hablando de las cosas reales en lo más real de ellas? Hay además otras muchas cuestiones, de entre las que, para no olvidar a los clásicos griegos, está la antiquísima cuestión de la unidad y la multiplicidad, de la quietud y del movimiento, que en nuestro contexto podríamos formular así: ¿cómo se conjugan la peculiaridad y la totalidad en cada una de las cosas? ¿cómo se conjuga la separación individual de cada una de ellas con la unidad real total? ¿cómo se conceptúa a cada cosa 'totalizantemente' a la par que se la conceptúa 'totalmente', cómo se la conceptúa a la vez en su totalidad y en su peculiaridad, de modo que ésta no quede perdida en aquella, aunque sí superada en ella?

Ni qué decir tiene que todas estas preguntas sólo se pueden responder filosofando y sólo pueden alcanzar un comienzo de respuesta satisfactoria al final de la tarea filosófica. No se parte de su solución sino que se llega a ella. Es el resultado final del filosofar y no su comienzo. No podemos saber en un comienzo si hay un todo, si ese todo es real o lógico, si ese todo debe ser conceptuado de un modo o de otro etc. Sin embargo, partir de un supuesto o de otro trae graves consecuencias metodológicas: ¿hay que partir de la unidad totalizante o de la diversidad separante? ¿qué es más real? ¿qué es metodológicamente mas prometedor?

Temáticamente son dos cuestiones distintas la de por dónde comenzar la inquisición filosófica -cuestión aparte es por dónde ha de comenzarse pedagógicamente la enseñanza de la filosofía- y la de determinar en qué consiste la unidad totalizante. Veamos en un ejemplo concreto, que nos va a acercar a la tesis que quiero sostener en esta presentación, ~~esta~~ diferencia. No es una digresión porque los dos autores que voy a contraponer sostienen aunque de distinta manera la unidad real del todo, que es también la tesis que aquí se va a defender, como supuesto para determinar después cómo ha de caracterizarse ese todo. Estos dos autores son Hegel y Marx más unidos de lo que se admite por su aceptación real de la unidad de lo real que separados por sus presuntas interpretaciones idealistas o materialistas.

S. J.

1. La unidad del objeto filosófico en Hegel y Marx

Como acabo de insinuar la referencia a Hegel y Marx no es gratuita. La tesis que más tarde se va a proponer recoge planteamientos hegelianos y marxistas. Pero es que, además, ambos, cada uno a su manera, entienden que el objeto de la filosofía es realmente uno solo por la sencilla razón de que la realidad toda forma una sola unidad y de que la filosofía no es sino la conceptuación racional y totalizante de esa unidad de realidad que es ya en sí misma una unidad real y no puramente conceptual. Es evidente que esta interpretación en casi cada una de sus formulaciones es inexacta, de modo que hegelianos y marxistas se sentirían justamente incómodos con ellas. Pero la interpretación misma no es inexacta o, al menos, es una interpretación justificada.

Lo que en ella quiere decirse es lo siguiente. Cualquiera sea el sentido distinto que ambos autores dan a la determinación concreta de la conceptuación formal, podría verse en ellos una misma tesis fundamental: la realidad es un todo sistemático, la realidad es un todo dinámico, la realidad es un todo dialéctico; entendiendo por realidad no sólo la realidad verdadera -no puramente apariencial- de cada una de las cosas, que en definitiva no son sino momentos procesuales de un todo en pleno dinamismo, sino, principalmente, la realidad entera en lo que tiene de verdaderamente real más allá de las apariencias. El Hegel filósofo llevará esta interpretación al todo de la realidad unificada idealmente en el Absoluto, que es todo en todas las cosas, pero esa unificación total dícese ideal, sólo porque lo más real de la realidad está conceptuado como ideal y no porque la unidad sea 'conceptual' o meramente conceptual en el sentido clásico. El Marx científico social asimismo hará de toda la realidad económica una sola unidad real, de modo que esa realidad no será inteligible sino en la medida en que se tome unitaria y dinámicamente como una sola totalidad; no sólo eso, sino que hará de esa realidad económica la última instancia de toda la realidad social e histórica, haciendo por tanto de toda la realidad natural e histórica, una sola realidad.

No se pretende aquí entrar en la discusión de cuánto debe Marx a Hegel y, si lo que le debe, le hizo bien o mal tanto al filósofo Marx como al científico Marx. Ni tampoco, al contrario, si la lectura marxista de Hegel es la lectura que redime y salva todo lo que de bueno y genial había en el planteamiento hegeliano. En ese punto quisiera sólo apuntar porque se refiere a un punto candente: el de la posibilidad o imposibilidad de trasladar métodos sin cargar con ellos las adherencias metafísicas o prácticas que puedan tener en cada uno de los casos, quisiera señalar, repito, que ese traslado se da en el caso de Marx respecto de Hegel. Un mismo método dialéctico, el de un Hegel metafísico e idealista es usado por un Marx científico y materialista. Los que sostengan que el uso marxiano del método hegeliano es un uso deformante, superador o no de su original, deberán conceder al menos a este propósito que a veces es necesario 'pasar por' para superar y abandonar adquisiciones válidas.

Pero sin entrar en esa discusión y ciñéndonos a la pregunta por el objeto de la filosofía en el caso de Hegel y Marx, es interesante subrayar algunos aspectos de su relación, tal como aparecen sobre todo en loa Grundrisse der Kritik der Polititischen Oekonomie, que por su fecha (1857-1858) y por su naturaleza permiten mejor subrayar algunos aspectos de esa relación en pleno momento de madurez, cuando

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

S. J.

ya ha abandonado los intentos filosóficos juveniles y ha entrado de lleno en los análisis económicos, aunque sin llegar todavía a la personalidad propia de El Capital(1867). El 16 de Enero de 1858, cuando Marx andaba escribiendo ya su cuarto cuaderno de notas escribía e Engels que en su método de trabajo (Methode des Bearbeitens) le había sido de gran utilidad el que accidentalmente se había encontrado de nuevo con la Lógica de Hegel(MEW XXIX, p.260, citado en el Prefacio de Martin Nicolaus(p. 26) a la traducción inglesa de los Grundrisse, The Pelican Marx Library, 1973). Por algo advertía Lenin que es completamente imposible entender El Capital de Marx sin haber estudiado completa la Lógica de Hegel. Lo cual no se comprendería si tanto los Grundrisse como El Capital no hubieran tomado de Hegel más que unas vacías formulaciones metodológicas. Más bien, como advierte el propio Marx en su Prólogo a El Capital, lo que dejó fuera fue la corteza del método dialéctico para quedarse con lo que era su núcleo.

Ya hemos insinuado algunas notas de ese núcleo. Sólo como devenir, que, por su propia naturaleza es una unidad de contrarios, puede captarse y conceptuarse la realidad; sólo como momentos de un todo procesual puede entenderse la totalidad de la realidad. Cuando se toman las cosas en una extensa perspectiva y buscando el fondo de la realidad, aparecen como momentos evanescentes de un proceso. El movimiento es lo únicamente permanente y por eso tanto Hegel como Marx usan el término 'momento' para expresar lo que en un sistema en reposo se llamaría 'elemento' o 'factor'. Nicolaus subraya que el término se enriquece en Marx porque no significa sólo, como en Hegel, período de tiempo, sino también fuerza de una masa en movimiento; pero la diferencia más notable estaría en que Hegel no atribuye importancia al tiempo mientras que en Marx el problema del tiempo es la cuestión última a la cual se reduce toda la economía (Nicolaus, p. 29). Para Marx el capital no es una simple relación sino un proceso en momentos distintos. Las cosas pueden presentar la apariencia de estar quietas, pero no es así 'en realidad' y sólo se las aprehende en realidad, cuando superada la inmediatez, se las aprehende como cosas en movimiento. En esa inmediatez lo que 'aparece' es una unidad de contrarios unilateralmente aprehendida. Es la presencia inmediata de la cosa, que aunque no nos dé su realidad total, no por eso deja de ser parte de esa realidad; es un momento objetivo del todo y, por tanto, debe ser incluido en su concepto. Es una presencia determinada y limitada de todo lo que ella es en su proceso y en su unidad total, pero esa su misma limitación y determinación hace que sea esta precisa cosa, hace que la cosa no sea pura evanescencia e indefinición. No se puede, por tanto, tratar la superficie del proceso meramente como una formalidad vacía, porque de lo contrario se nos escapa el todo. En el extremo opuesto, quedarse en la superficie y llegar a quedar capturado por la "inmediatez del ser" es caer en la pura ilusión. Hay muchas cosas que no son así sino el fenómeno de un proceso que realmente se desarrolla tras las apariencias.

Todo esto es plenamente hegeliano y en muchos de sus aspectos algo común a muchos filósofos. Las apariencias muestran y engañan; sólo el que alcanza la esencia de la cosa, alcanza el todo de la cosa, se apodera de ella y supera la barrera de las apariencias. Lo que Hegel subraya es que este camino hacia la verdad y hacia la realidad pasa por la negación. Para Hegel la negación es una fuerza creativa, la negación crea su opuesto. Este es un punto profundo que tiene que ver tanto con la lógica como con la praxis; es un punto que asusta a muchos cristianos porque les parece que va contra la lógica del amor y de la paz. Y, sin embargo,

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

es algo originalmente cristiano, pues no es sino la universalización y conceptuación de la muerte que da vida, de la negación que es necesaria para el seguimiento. Que la negación cristiana haya sido entendida y desfigurada como 'abnegación', no obsta a que pueda decirse que la negación puede entenderse cristianamente como principio positivo de vida, como principio dialéctico de realidad superada. La negación, en lugar de ser principio de división, es principio de unidad, aunque de unidad superada y dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad de la identidad y de la no-identidad. La identidad resultante es una identidad superior que engloba lo que cada cosa tiene a la vez de sí mismo y no de sí mismo: cada cosa es lo que es presente e inmediatamente, pero al mismo tiempo es realmente lo que todavía no es y pugna por ser frente a lo que ya está siendo como 'momento' de una totalidad procesual, 'momento' que debe dejar de ser para que el todo se realice procesualmente, pero que su dejar de ser no es un mero pasar sino un ser sobrepasado por la negación activa de lo que va a llegar a ser.

Como es sabido, tanto en Hegel como en Marx los dos momentos contradictorios dan paso a una unidad superior, que deja atrás la unidad hasta entonces lograda reasumiendo los momentos contrarios en una unidad nueva, en la que se dan abolidos pero al mismo tiempo conservados. No hay momento quieto o etapa final. La negación -como momento creador- debe ser también negada e incluso la unidad superior nueva contiene de forma distinta una nueva contradicción, que es la continuación en otra forma de aquella misma que ya ha sido superada pero que al mismo tiempo ha sido conservada, aunque cualitativamente transformada. Este movimiento ni en Hegel ni en Marx viene de cada cosa considerada aislada en sí misma, pues cada cosa es un momento del todo, parte de una unidad superior. La unidad,si se quiere, no es sólo diacrónica sino también sincrónica, no es sólo procesual sino también estructural. El todo es un sistema dinámico o es una dinamismo sistemático; quizá más exactamente un proceso sistemático o un sistema procesual. Cuando se lo ve como sistema se utilizan una serie de categorías y cuando se lo ve como proceso se emplean otras, pero en ambos casos es preciso referir lo sistémico a lo procesual y lo procesual a lo sistémico.

Nicolaus sostiene así que la utilidad de Hegel y su utilización por parte de Marx consiste en proveer las líneas maestras para lograr conseguir la captación de una totalidad en movimiento y desarrollo. Una captación no meramente sensible sino estrictamente conceptual. Este método, cuya esencia es captar los todos como contradicciones, es la mejor lección que aprendió Marx de Hegel.

Marx por su parte se encargará de hacer una lectura materialista de la realidad donde Hegel había hecho una lectura idealista. Lo que se da en la realidad y en la historia no es el producto de un Espíritu, que se va realizando en la historia y conduce los procesos históricos sino que, al revés, incluso lo que puede haber de Espíritu en la realidad y en la historia es el producto de condiciones materiales tanto de la naturaleza como de la historia. Toda la dialéctica idealista no es sino el traslado a la esfera de lo ideal de algo que anterior y actualmente está ocurriendo en la esfera de lo material, aunque en ese traslado se oscurecen puntos esenciales de la realidad. Es un traslado mistificado. Marx se empeñará en retirar esta costra mistificada del método

ARCHIVO CENTRAL FILOSOFIA S. J.

dialéctico hegeliano para encontrar su núcleo estrictamente racional, lo cual implica una crítica de su teoría de la contradicción y consiguientemente una crítica de los procesos fundamentales del concepto hegeliano, en concreto de su captación de lo que es el movimiento (Nicolaus, p. 34). Más en concreto esta crítica puede resumirse en dos puntos principales: la cuestión de por dónde comenzar y la cuestión de si las contradicciones dentro de cualquier unidad son idénticas inmediata y necesariamente, o más bien, indirecta y condicionadamente(ib.,34-35).

Por lo que toca al problema de por dónde comenzar una reflexión dialéctica, Hegel lo hace -siguiendo la más clásica de las tradiciones- con el más abstracto de los conceptos, el ser puro e indeterminado, el ser en toda su generalidad. Para Marx este ser-en-general es un producto mental, una categoría que sólo tiene realidad en la mente. Por eso él comenzará con una categoría de la vida material y de la economía política: 'la producción material' en sociedad. Y como Hegel sitúa a la nada como el opuesto al ser, así Marx sitúa el consumo como el opuesto a la producción. Pero la mera sustitución de una categoría ~~pax~~ materialista por una idealista deja a Marx insatisfechox. Porque la 'producción-en-general' sigue siendo una abstracción. Hay que encontrar en cada caso aquella categoría que ocupe una posición predominante en la formación social particular que se está estudiando. Esta categoría en el caso de la formación social que estudia Marx es la 'mercancía'; es una categoría concreta, material, históricamente específica y contiene unitariamente una antítesis clave (valor de uso vs. valor de cambio), cuyo desarrollo contiene todas las otras contradicciones del modo de producción capitalista. El arranque del análisis no se pone, por tanto, en unax abstracción pura, indeterminada, universal y eterna sino en un todo concreto, delimitado, determinado, una concentración de varias determinaciones, en las que apareee la unidad en la diversidad. Sólo unx inicio materialista, un inicio con lo concreto y determinado, que incluya las contradicciones fundamentales, puede tomarse como un comienzo verdaderamente dialéctico; sólo así se pueden lograr todas las potencialidades que contiene el método dialéctico hegeliano. Que no haya comenzado los Grundrisse por la mercancía muestra la superioridad de El Capital, que sí lo hace. (Nicolaus, pp. 36-38).

Por lo que toca al segundo problema, la cuestión de la inmediatez de las identidades puede formularse así: dado que cada unidad(identidad, totalidad, todo, etc.) está constituida por polos o aspectos contradictorios, ¿debemos entender que la unidad de estos opuestos es absoluta, inmediata e incondicional o, al contrario, los opuestos requieren una mediación en orden a formar unidad y ~~xxx~~ que la efectividad de esta mediación (y consiguientemente el mantenimiento del todo) es dependiente de ciertas condiciones que pueden estar o no estar presentes? Para Marx, según Nicolaus, no hay una identidad de los opuestos que sea inmediata, absoluta e inevitable, sino que la identidad es un proceso que tiene lugar en el espacio y en el tiempo, que requiere medios materiales, que por su propia naturaleza son inherentemente limitados y condicionados. Se requieren, por tanto, mediaciones, como ya lo advierte Hegel y es algo esencial en su método. Pero sus mediaciones serían o subjetivas o absolutas y a veces ambas cosas a un tiempo. Para Marx la identidad de los opuestos es condicional y depende de circunstancias históricas, mientras que su no-identidad, su lucha, su antangonismo y ruptura son inevitables. Todo lo contrario que en Hegel. Es la diferencia entre una dialéctica conciliatoria y armonizantee y un método revolucionario y subversivo. Llevan a conclusiones distintas: en Hegel un ser idéntico a sí mismo, un

S. J.

ser-en-reposo, ser-sin-nada; mientras que en Marx es un nuevo devenir, condicional en la ausencia de antagonismos sociales (Nicolaus,38-41).

No es el propósito de estas líneas discutir si en esta contraposición de Hegel y Marx se hace la debida justicia a Hegel. Menos aún, entrar en la discusión de si el traslado de un planteamiento filosófico a un planteamiento científico-social no mezcla cosas que, en definitiva, son incomparables, por más que puedan resultar complementarias, aunque con una complementariedad sui generis. El propósito no es ese, sino el de acercarnos a lo que debe ser el objeto de la filosofía, pregunta distinta, como ya insinuábamos, de cuál es el comienzo adecuado para el filosofar. Así, por ejemplo, que Hegel comience la Lógica por el ser, no indica que el 'objeto' de su filosofía sea el ser; ni tampoco el comienzo empírico-histórico de abajo a arriba muestra que ese comienzo sea el objeto de la filosofía como tal. Recogeremos más tarde la riqueza contenida en estas reflexiones hgeliano-marxistas, cuando propongamos cuál ha de ser ese objeto de la filosofía. Baste de momento sentirnos cuestionados y situados por esta discusión. Hegel y Marx admiten que toda la realidad forma de una u otra forma una sola unidad real, dinámica y procesual, que como tal sería el objeto de su estudio de un modo en Hegel y de otro en Marx. No hay, por tanto, que buscar un concepto unificante y abarcante de algo físicamente distinto y disperso sino un concepto que refleje del mejor modo posible la unidad ya dada, aunque sea ésta una unidad de contrarios en perpetuo movimiento y cambio. En esta unidad entran para Hegel tanto el Absoluto como las más bajas presencias de la materia, mientras que Marx acepta tan sólo una unidad más reducida al sacar de la esfera de lo real todo lo que pudiera entenderse como Espíritu hipostasiado y, desde luego, como un Absoluto que se entendiera como principio espiritual de todo lo que hay. El Absoluto en cualquiera de sus denominaciones es una 'idea' creada por el hombre, pero no es una 'realidad' que forme unidad real con todas las demás cosas reales.

2. La unidad del objeto filosófico en Zubiri

El 'objeto' de la filosofía es para Zubiri el todo de la realidad dinámicamente considerado. En otra ocasión he escrito que algunas de las formulaciones de Zubiri sobre el todo de la realidad suenan un tanto hegelianas, a pesar de sus insalvables diferencias radicales(cfr. "La idea de filosofía en Zubiri"). La realidad entera formaría una sola unidad resultado de un proceso en virtud del dinamismo estructurante y estructural que le compete a la realidad en cuanto tal. Por eso para él no hay distinción alguna entre metafísica general y metafísica especial, entre filosofía primera y filosofía segunda sino que la metafísica o la filosofía sin más debe tratar el todo de la realidad, por más que es todo sea complejo y exija tratamiento especial en cada uno de sus momentos o partes, pues de ninguna manera ese todo es uniforme y sus partes intercambiables.

Lo que sí distingue Zubiri es la realidad intramundana de cualquier posible realidad extramundana. Con lo cual se sitúa en una posición distinta tanto de Hegel como de Marx. Para Marx no hay sino una realidad intramundana, cerrada sobre sí misma y autosuficiente; y esa realidad así entendida es el objeto del saber humano o, si se quiere, del conjunto de saberes humanos. Para Hegel la realidad que se nos da en las cosas reales es la realidad unificante del Absoluto, por lo que carecería de

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

sentido no sólo un saber último que no se hiciese cuestión de este Absoluto sino un saber suficientemente riguroso de lo que se nos aparece como realidad intramundana sin ver esa realidad como momento del Absoluto. Zubiri sostiene que cabe una estricta metafísica intramundana que en sí misma no se haga cuestión de Dios, porque precisamente el 'mundo' es una unidad estrictamente física, que como tal no abarca posibles realidades no mundanas; dicho de otro modo, la unidad física, real y constatable del mundo, no admite como 'parte' de esa unidad física algo que no puede entrar en ella, una realidad que no sea intrínsecamente respectiva a ese tipo de realidades que forman unitariamente un mundo. Lo que en Hegel sea tal vez un panteismo y en Marx un ateismo, idealista uno y materialista el otro -lo cual limita seriamente tanto el carácter panteista del primero como el carácter ateo del segundo-, en Zubiri y su metafísica intramundana es simplemente una cuestión abierta ni teista ni ateista.

¿Rompe con ello Zubiri la unidad del objeto de la filosofía?

Hegel logra mantener la unidad, a pesar de abarcar todo lo que hay y todo lo que se piensa que hay, haciendo de esa unidad una unidad real y procesual pero ideal. Marx logra mantener la unidad sacando de la realidad, no sólo actualmente dada sino pensable, todo aquello que no cabe dentro de ella, después de haber afirmado dogmáticamente que en el principio era la materia como Hegel había afirmado dogmáticamente que en el principio era el espíritu. Zubiri mantiene la unidad ciñendo el objeto de su saber metafísico a la realidad intramundana, que es la que de por sí y de suyo constituye un tipo propio de unidad, un tipo de unidad físico que Zubiri dice proceder de la realidad en cuanto tal, pero entendiendo que esa realidad en cuanto tal es la realidad intramundana y, en algún sentido, la realidad material; quizá sea exagerado decir que la respectividad mundanal, en la que se constituye la unidad de lo real, venga dado por el carácter material de la realidad, pero si esto es discutible formalmente no lo es como cuestión de hecho: toda respectividad es material, aunque no sólo material, y toda materialidad es respectiva, aunque no en su carácter abstracto de materialidad sino en su carácter concreto de 'realidad' material. Tenemos así que, hasta cierto, punto Zubiri logra la unidad del objeto filosófico, sacando de su consideración inicial el estudio de Dios, pero mostrando aun en esa consideración inicial que ese estudio puede estar exigido por alguna de las cuestiones y por alguna de las realidades que son imprescindibles en su metafísica intramundana.

Lo que sucede, entonces, es que la unidad de las cosas intramundanas entre sí, es de índole distinta a la posible unidad de la realidad intramundana con la realidad que no fuera mundana; lo que sucede es que el todo físico, objeto de la filosofía, no es físicamente el mismo todo, cuando en él se dan sólo realidades intramundanas, que cuando se quieren introducir en él realidades que no lo son. Dicho de otra forma, Dios y la realidad intramundana no forman estrictamente un todo, lo cual no significa necesriamente que no haya o pueda haber una cierta unidad de ese todo con Dios y de Dios con ese todo, pero será una unidad de otra índole completamente distinta. Ni significa tampoco que Dios no pueda hacerse presente de algún modo en la realidad intramundana, pero esa presencia será de otra índole de lo que es la presencia -la actualidad, dirá Zubiri- de unas cosas intramundanas respecto de otras.

S. J.

La unidad, por tanto, del objeto de la filosofía no es la unidad formal de un objeto. Aquí la distinción clásica entre objeto material y objeto formal puede llevar a engaño. El objeto material de la filosofía serían todas las cosas reales y hasta de algún modo, según las filosofías, lo irreal, mientras que el objeto formal sería un concepto o una perspectiva o un horizonte, según los casos, que sería el formalmente unitario. Tal enfoque es inadecuado, porque en definitiva supone que el conjunto de las cosas reales es sólo un agregado, más o menos ordenado y sistemático, y no una unidad física real. Ese conjunto de cosas reales coincidiría en ser 'real' o en ser 'ente' o en 'existir', etc. y de ahí que se estudiara -objeto formal- en cuanto real, en cuanto ente, en cuanto existente, en cuanto ser, etc. Lo que Zubiri dice es que no sólo coindiden en estos o aquello, en que, por tanto, son subsumibles bajo un mismo concepto, sino que en son físicamente una unidad, sin que esto suponga que esa unidad fuera una especie de supra-cosa, de la misma índole cósica que las demás cosas reales. Esto no obsta a que Zubiri estudie las cosas reales 'en tanto que reales' pues esta reduplicación es la que nos coloca en el nivel metafísico. Lo metafísico, nos dirá, no es sino lo físico considerado en tanto que real, desde la perspectiva de lo real, entendido lo real como 'de suyo', que en cuanto 'de suyo' es ciertamente una formalidad, pero una formalidad asimismo real. Pero esa reduplicación de lo real 'en tanto que real', lo que hace es centrarse en el principio físico de unidad de todo lo real, que no es otro que su carácter mismo de realidad como 'de suyo' De ahí que el objeto de la filosofía no sea uno porque lo que es distinto y disperso sea considerado como uno, en cuanto conceptivamente todo coincide en ser real, sino que es uno porque la realidad misma es una en tanto que realidad. Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de la filosofía. Ahora bien, como ese principio físico de unidad es intramundano, también el objeto de la metafísica es intramundano y la metafísica misma es intramundana, aunque, por razones que ahora no son del caso, ese intramundanismo no sea necesariamente cerrado sobre sí mismo, porque no sólo la realidad misma es transcendentalmente abierta en un dinamismo abierto sino porque dentro del mundo de lo real se da una realidad constitutivamente abierta, que es precisamente la realidad humana.

Por ello hay que entender correctamente el decir que el objeto de la filosofía en Zubiri sea lo real como 'de suyo'. Se entiende correctamente cuando en esa afirmación se unifican adecuadamente el sentido material y formal de lo que es realidad. Si su estudio fuera sólo la formalidad del 'de suyo' estaríamos ante una metafísica puramente formal, que nos acabaría dejando fuera lo que es el mundo de lo real; si su estudio fuera sólo el conjunto de las cosas reales tales como aparecen a la experiencia cotidiana sea práxica o teorética o al saber científico, dejaría fuera lo real del mundo. Hay que superar esos dos extremos. La metafísica estudia unitariamente el mundo de lo real y lo real del mundo porque el mundo es físicamente uno y a la vez porque la unidad física del mundo le viene dada por su carácter mismo de realidad, su carácter físico de realidad.

Ciertamente es descubrible en el mundo una unidad procesual. Es demostrable la unidad del mundo, que a partir de un origen -mantengamos aquí estrictamente la división entre origen y principio- material ha ido dando de sí hasta llegar a ser lo que hoy es el mundo; incluso puede demostrarse que este dar de sí no consiste un un dar de sí separador, en el que lo que resulta de ese dar de sí quedaría separado de

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

aquello que ocasionó su realidad distinta. La realidad nos muestra lo contrario: la nueva realidad, la realidad superior no subsiste sino en y por la realidad antigua, por la realidad inferior. No hay vida sin materia, no hay sensibilidad sin vida, no hay inteligencia sin sensibilidad, etc. Lo superior no abandona lo anterior sino que lo reasume sin anularlo;al contrario es lo anterior lo que subtiende dinámicamente lo posterior.

Es esta unidad procesual la que es el objeto de la filosofía. Pero esta unidad sometida a una consideración talitativa y a una consideración transcendental. Pero lo que esta doble consideración hace no es otra cosa que ahondar en esa primaria unidad procesual y su subsiguiente unidad estructural. Este ahondamiento, sin embargo, no es un abandono: el objeto de la filosofía sigue siendo esa unidad física de lo real, a la que constantemente se volverá la vista no sólo para saber lo que ella es sino incluso para saber lo que es la formalidad de realidad en cuanto tal. De ahí que no haya una distinción entre metafísica general y metafísica especial, aunque haya distintas partes de la filosofía -desde un punto de vista metodológico- exigidas por la distinción de las diversas partes de la realidad. A lo más podrá hablarse de una megafísica fundamental en la que metodológicamente se sistematice aquel conjunto de conceptos y recursos instrumentales que sean los adecuados, desde el punto de vista de la filosofía, para profundizar en la unidad de lo real y para profundizar en el carácter real de esa unidad diferenciada.

No se trata, por tanto, de decir simplemente que el objeto de la filosofía sean todas las cosas en tanto que reales. Tras lo dicho hasta aquí vemos que esta frase debe significar por lo menos los siguientes puntos: a) todas las cosas son realmente un todo físico; b) ese todo físico es dinámicamente procesual, de modo que esa procesualidad es uno de los orígenes de la unidad; c) la reduplicación real no es un salirse a un concepto sino un atenerse a algo que antes de ser una formalidad de la inteligencia es una formalidad de la realidad misma; d) esa realidad así reduplicada es la actualización en la inteligencia de una realidad que es en sí misma respectiva; e) sólo serán aceptables aquellos conceptos y aquellas conceptuaciones que den cuenta cabal de ese carácter respectivo, estructural y dinámico de la realidad.

3. La realidad histórica como objeto de la filosofía

Las referencias a Hegel, Marx y Zubiri no son ociosas. Preparan y, en algún modo, fundamentan lo que aquí se va a proponer como objeto de la filosofía. Hasta cierto punto puede decirse que para el conjunto de la filosofía hegeliana todo lo que hay y lo que ocurre no es sino el proceso histórico del Absoluto o el Absoluto historizado en busca de su plena autorrealización y autoidentificación. En Marx el Absoluto, la unidad de todo lo que hay y ocurre, es la unidad de la realidad material tal como aparece en la historia de la sociedad y del hombre. En Zubiri el objeto de la filosofía es la realidad unitaria intramundana en su proceso hacia formas superiores de realidad tales como se dan en la persona humana y en la historia. En cada uno de los tres el tratamiento de esa unidad es distinto: filosófico-idealista en Hegel, científico-materialista en Marx, filosófico-realista en Zubiri. Pero no deja de advertirse, a pesar de las abismales diferencias, una cierta coincidencia en la visión original de la unidad real del mundo y en

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

el intento de estudiar esa unidad diferenciada, como lo más real de la realidad.

Amparado en este tipo de pensamiento se presentan aquí algunas tesis sobre el objeto de la filosofía, no tanto para determinar cómo se debe enseñar en filosofía o cómo se debe investigar filosóficamente sino para determinar sobre qué se debe filosofar, sobre el todo filosófico desde el que deben verse las partes filosóficas y en el que éstas deben reasumirse so pena de perder la unidad de lo real y, en definitiva, la realidad misma de lo real.

a) Toda la realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencias ni las diferencias anulan la unidad

Esta tesis no sólo sostiene que todas las cosas mantienen relación con las demás sea mediata o inmediatamente, sea directa o indirectamente; más aún no sólo sostiene que todas ellas están 'en función' de las demás mediata o inmediatamente, directa o indirectamente; sino que hay una unidad primaria anterior a toda relación(aspecto estático) y a toda función (aspecto dinámico), que es constitutiva de las cosas tanto en su talidad (en cuanto son tales o cuales cosas) como en su transcendentalidad (en cuanto son reales). El principio transcendental de la unidad es la realidad misma de cada cosa real, que por ser real es intrínseca y constitutivamente respectiva a cualquier otra cosa real intramundana y material; sobre este carácter respectivo de la realidad en tanto que realidad se funda toda otra ulterior forma de unidad sea de tipo relación sea de tipo funcional. Quien ha sostenido más vigorosamente esta tesis ha sido Zubiri, al referirse al concepto de respectividad.

La tesis de la respectividad es, si se quiere, una tesis metafísica. Pero de una metafísica física y no de una metafísica idealista o conceptiva; es un hablar de la realidad'en tanto'que realidad (metafísica), pero es hablar de la realidad misma, que de mil formas comprobables muestra esta unidad de todo lo real (física). No es que el sujeto humano abarque unitariamente una realidad que en sí es disgregada y menos que imponga a la realidad una unidad de la que ésta careciera. Kant ha insistido en que nada se entiende últimamente si no se lo totaliza, pero para él el todo no nos es dado por la realidad sino que es una necesidad de la razón. Pero son dos cosas muy distintas el asegurar que eltodo de la realidad no se descubre más que a una inteligencia y el aformar que es la razón la que impone a la realidad una unidad que ésta no tiene de suyo. Es la realidad misma la que es total y hay, además, diversos sujetos de totalización, pues ciertamente hay un cierto nivel de totalización que es sensible. Lo cual no obsta a que la totalidad disgregada por la experiencia sensorial en un primer momento no necesite de sucesivas intervenciones 'subjetivas' para recuperar y aun superar niveles de totalidad.

La metafísica debe reasumir lo que la ciencia ha ido descubriendo paulatinamente contra el imperio de los sentidos y de las apariencias, que mostrarían cosas reales dispersas que 'después' entrarían o no en relaciones extrínsecas y mecánicas. La teoría de la evolución que muestra el origen procesual de todo lo que hay desde un primer origen y que muestra cómo no pueden aparecer formas superiores de materia y de vida sin que antecedan y permanezcan las inferiores; las teorías físi-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

cas de los campos y de la unidad múltiple de las partículas elementales; las teorías socio-históricas, etc. dejan atrás todo tipo de consideración atomista, aunque no excusan del trabajo de analizar una por una las distintas formas cualitativas de presentarse la realidad. La totalidad no es una totalidad abstracta sino una totalidad concreta, que no sólo viene más de la realidad que de la razón sino que viene de los elementos o momentos de esa realidad: es una totalidad plenamente cualificada y, además, en permanente proceso.

Por eso esta afirmación no debe confundirse con formas burdas de monismo. Ni monismo idealista ni monismo materialista. El monismo afirma profundamente una gran verdad: la unidad de lo real. Pero concibe esa unidad en términos muchas veces inaceptables. Nuestra tesis sostiene, al menos formalmente, que ni la unidad debe anular las diferencias ni las diferencias la unidad. Hegel dice en alguna parte que tanto el principio de identidad como el de contradicción son necesarios e importantes, pero es más esencial el principio de contradicción. Sin entrar en este punto que será objeto de otro tesis podemos decir que hay en la unidad identidades y diferencias, las cuales diferencias podrán ser contradicciones, oposiciones, negaciones, etc. según los casos. El monismo puede estar más cerca de la realidad que el atomismo, pero no es tampoco satisfactorio. Encontrar la unidad por la vía de la reducción de las diferencias a un mínimo de identidad es en el fondo una tarea concpetualista que no hace justicia a las diferencias cualitativas irreductibles de la realidad. Provenir del mismo punto no significa necesariamente ser lo mismo.

b) La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria

La tesis anterior podría ser la afirmación de una unidad estática de la realidad. Ya en el desarrollo de la misma hemos visto que no es así No sólo hablábamos de evolución y de subtensión dinámica sino de funcionalidad más allá de la pura relación. Pero en esta tesis se va más allá el dinamismo compete a la realidad por sí misma, de modo que no hay razón especial para preguntarse por el origen del dinamismo como pregunta distánta del origen de la realidad. La realidad es siempre dinámica y su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad. No hay realidades estáticas, plenamente idénticas a sí mismas. Quizá la cuestión metafísica que debiera plantearse no es por qué hay dinamismo sino si el dinamismo viene de la no identidad de cada cosa consigo misma -lo que algunos llamarían contradicción- o si la no identidad viene del carácter esencialmente dinámico de cada realidad. Los que sostengan una cierta prioridad formal de la realidad sobre el dinamismo verán en la no identidad el principio del dinamismo; los que sostengan lo contrario, verán en el dinamismo el principio de la no identidad. En la realidad misma de las cosas habría que reconocer una cierta circularidad: el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo.

Ese dinamismo no es primariamente movimiento ni proceso. En la realidad intramundana no podemos conocer dinamismos sin movimiento ni procesos, aunque no necesariamente se identifiquen. Zubiri, por ejemplo, sostiene que el mero inteligir, a diferencia del juzgar o del razonar, no es un movimiento ni un proceso, aunque realmente es una actualización dinámica; pero, aunque el inteligir no fuera formalmente un movimiento,

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

ni fuera tampoco un proceso, es algo sustentado en procesos y movimientos. Pero que todo dinamismo intramundano esté sustentado y aun subtendido dinámicamente por procesos y movimientos no significa que en sí mismo sea siempre y formalmente movimiento o proceso. Zubiri ha caracterizado lo formal del dinamismo como un dar de sí, expresión que entre otras cosas implica un desdoblamiento original entre lo que es ese 'sí mismo' y lo que puede 'dar' pero siempre como un 'dar de sí', de modo que el dar no rompa el sí mismo sino que lo mantenga en una tensión unitaria, que normalmente implicará un cambio y, en principio, un cambio superador de aquello que siendo siempre 'el mismo' nunca es 'lo mismo'.

Vista la realidad como intrínsecamente dinámica en y por sí misma no necesariamente porque sea en sí misma la unidad de contrarios y, menos aún, porque cada realidad suscite fuera de sí misma su propia contradicción, es claro que estamos lejos de toda consideración puramente estática de la realidad. La realidad es originariamente dinámica. Esta concepción es mucho más radical que la sustentada por aquellos que necesitan poner un principio de movimiento distinto de la realidad misma: aquello mismo por lo que una cosa real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra.

Ahora bien, este dinamismo cuando se pone en función de otros dinamismos es lo que da paso a toda suerte de acciones y reacciones y, anteriormente, a toda suerte de determinaciones. Cada cosa real es intrínsecamente respectiva a todas las demás en su carácter mismo de realidad, y esa respectividad intrínseca es constitutivamente dinámica. Surge así la funcionalidad de lo real en tanto que real, la funcionalidad de cada cosa respedto de todas las demás. Esta funcionalidad puede ser de muchos tipos y no se reduce a lo que pudiera denominarse una causalidad mecánica eficiente. Ya la determinación o co-determinación de unas cosas por otras es una forma de funcionalidad, quizá la más profunda pues lleva a un mayor carácter de unidad, donde por co-determinación se entiende formalmente el ser nota-de y no meramente el determinar algo en la otra cosa, se entiende el formar conjuntamente una unidad superior. Pero hay sin duda otras formas de funcionalidad y de dinamismo que no son co-determinación. Y es que la unidad de lo real por más que se conceptúe como sistemática y estructural no excluye que haya verdaderos sub-sistemas, cuyos componentes, elementos o momentos son más unitarios entre sí hasta formar sub-sistemas que son distintos de otros sub-sistemas, aunque formen con ellos un solo sistema.

c) La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica

Esta tesis no quiere negar que de hecho todo dinamismo intramundano sea dialéctico sino tan sólo pone en guardia contra la tesis que sostuviera que en principio y de derecho todo dinamismo intramundano es dialéctico de la misma forma. No es, pues, una tesis anti-hegeliana o anti-marxista, sino una tesis que va contra usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y más aún a Marx. La dialéctica tiene sentidos muy varios y hay que determinar en cada

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

caso cómo se la entiende y si se da de hecho esa dialéctica así entendida. Al menos puede sostenerse que no son formalmente lo mismo dinamismo estructural y dialéctica y que, por tanto, cabe en principio que se dé el primero sin la segunda, aunque no la segunda sin el primero.

El dinamismo estructural afirma que cada cosa real es primariamente una unidad en el que las partes reciben su realidad del todo, aunque ellas mismas constituyan esa realidad del todo. Ya esto podría considerarse en alguno de los sentidos dialéctica, por cuanto partes y todo dan y reciben realidad entre sí en un sentido que no es unívoco. El dinamismo estructural afirma, en segundo lugar, que cada cosa real es originariamente dinámica y que, por tanto, no hay que buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la realidad. El dinamismo estructural afirma, en tercer lugar, que no sólo cada cosa real sino que la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica, aunque esa unidad, precisamente por ser estructural, admite y exige profundas diferencias en la forma de constituir esa unidad.

Normalmente cuando se habla de dialéctica se subsumen esas dos dimensiones: la unidad de todo lo real y el dinamismo (movimiento) de todo lo real. Ciertamente hay explicaciones muy distintas de esa unidad y de ese dinamismo (movimiento), pero se coincide frente al atomismo y al inmovilismo en esas dos tesis fundamentales. Pero esas dos dimensiones no expresan lo específico yformal de la dialéctica. Lo específico y formal está más bien en admitir no sólo la existencia de contrarios como principio del movimiento sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad. Induablemente hay también diferencias en la coneeptuación de estas tesis, pero por esas tesis, entendidas de un modo o de otro, pasa lo específico y formal de la dialéctica. ¿Es esto así? ¿Lo es necesariamente y en principio?

Esta tesis donde tiene mayor relevancia es en el análisis de la sociedad y de la historia, porque en definitiva, tras ella, está la lucha de clases. Podría decirse entonces que la dialéctica no es un principio de todo lo real sino sólo de ese tipo de realidad que es la sociedad e incluso podría decirse que sólo en algunos estadios del proceso histórico la dialéctica social, entendida como lucha de clases, es un elemento esencial del proceso y del progreso históricos. La explicación puede considerarse como formalmente válida, porque ciertamente la sociedad y la historia no son toda la realidad ni el todo de la realidad. Pero como en este trabajo se va a indicar que el 'objeto' de la filosofía tiene mucho que ver con la sociedad y la historia tal como se están dando, esa explicación no resulta del todo satisfactoria. Hay, pues, que retornar a la cuestión de la existencia de los contrarios y de la principialidad real de la negación.

Ya antes insinuábamos la tesis hegeliana de que la negación es principio de creación, esto es, de salto cualitativo hacia adelante. Esta tesis traslada a la universalidad lógica algo que es uno de los puntos esenciales de la percepción cristiana de la realidad: sólo el grano que muere se multiplica, sólo hay resurrección tras una determinada muerte fruto de una negación; sólo se alcanza el Reino si se venden (niegan) todas las demás cosas; sólo hay seguimiento de Jesús, si hay negación de uno mismo, etc., etc. Esta tesis es esencial a la comprensión cristi-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

na de la existencia y del Reino de Dios. No se trata de un pasaje u otro del Nuevo Testamento sino de una constante fundamental. Incluso la afirmación originaria de un Dios que se anonada y se hace hombre, que hasta cierto punto niega su misma 'forma' divina para recuperar la humanidad perdida en el pecado, que se sepulta con ella y muere con ella para volver con la humanidad entera al seno de la divinidad, esta afirmación no sólo contiene elementos dialécticos importantes sino que puede ser vista como una de las inspiraciones principales de toda la filosofía hegeliana.

Todo esto puede ser así y no deja de ser alentador para un creyente. Puede servir para recuperar puntos esenciales del cristianismo que se habían perdido en lecturas piadosistas o puramente interiores. Por otro lado, no puede negarse que muchos hechos reales, sobre todo personales y sociales, históricos en suma, quedan mejor explicados desde esta perspectiva dialéctica. También la misma praxis histórica, cuando esa negación no se deja en la esfera de lo lógico, ni siquiera en la esfera de lo ideológico, sino que se lleva a acciones concretas. Pero de ahí no se sigue que sea plenamente válida en todos y cada uno de los casos. Y esto por dos razones entrelazadas y que se apoyan mutuamente.

La primera es que la 'dialéctica' cristiana toma su sentido pleno cuando se enfrenta con el pecado y/o con el límite que pretende cerrarse sobre sí mismo haciendo de cada cosa o de cada hombre un absoluto. Es decir, cobra pleno sentido ante una realidad, que es ella misma negación. Es claro, entonces, que será la negación superadora de la negación, la que de el paso positivo y creador. Aunque suene la expresión un tanto recargada, debería decirse que la positiva negación de la negación negativa constituye el proceso radical de conversión y de creación de la nueva creatura. Pero aun en este caso, cabe preguntarse si se niega desde la negación o desde la afirmación. Desde un punto de vista cristiano parecería claro que se niega desde la afirmación, aunque la afirmación cristiana tenga características singulares y lleve a una inmediata confrontación negativa.

La segunda razón es que la negación corre el peligro de no salirse del ámbito de lo negado. Ya los antiguos lógicos decían que la contrariedad requiere una misma línea en la que se dé la oposición. Desde otro punto de vista Trendelenburg argumentaba contra Hegel diciendo que la pura negación lógica no puede suponer ningún avance sino que es la repetición negativa de lo mismo. En ambos casos se implicaría que lo cualitativamente nuevo no puede aparecer por el camino de la mera negación, sino que la negación es la forma necesaria de hacerse presente lo positivo allí donde se da lo negativo. Dicho de otra forma: es algo positivo, 'siempre mayor' que lo negativo, lo que hace positiva a la negación, lo que hace que la negación no sea aniquiladora de su contrario, sino sólamente anuladora y superadora.

Quizá ninguna de estas dos razones es estrictamente anti-dialéctica, y lo único que muestran es la necesidad de entender adecuadamente la dialéctica, cosa que han pretendido muchos post-hegelianos y post-marxistas. Por eso se decía en la formulación de la tesis que la dialéctica no es unívocamente dialéctica. Pero siempre quedará por discutir si en el principio, en cada principio, es la afirmación o la negación y, asimismo, si lo es en el final. Y esto incluso en lo personal, en lo social y en lo histórico. Sin olvidar por ello que sólo el hombre puede estrictamente negar y no meramente destruir.

S. J.

d) La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores elevándolas

Esta tesis da un paso más sobre las anteriores, aunque lo dicho en ella es como el resultado de las anteriores. No es que lógica o apriorísticamente deduzcamos ésta de las anteriores sino que vemos en la realidad misma, que esto es así, de la misma forma que vemos en la realidad misma la verdad de lo dicho en las tesis anteriores. La realidad misma es la que se muestra como una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica; y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las que las superiores se apoyan en las inferiores de las que provienen y en éstas se hacen presentes en aquellas. Lo que pudiera parecer deducción lógica es así deducción real, de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa.

Es una tesis que no depende estrictamente de la verdad y realidad de la teoría evolutiva, pero que en la teoría de la evolución tiene una buena comprobación empírica. Aunque no hubiera habido evolución, puede mostrarse como las realidades que llamamos superiores contienen en sí mismas las inferiores y las contienen no como un residuo con el que hay que cargar sino como un principio positivo y operante. Así los dinamismos de lo puramente material se hacen presentes y operativos en los dinamismos de la vida y los dinamismos de la vida en los de la animalidad y los de la animalidad sensible en los de la realidad humana y los de la realidad humana en los de la realidad social e histórica. Esto es una constatación más o menos compleja, pero al fin una constatación. Lo que la teoría o el hecho de la evolución añade es la explicación procesual de por qué lo inferior se hace presente en lo superior, cómo lo superior viene de lo inferior, cómo mantiene lo inferior y cómo realmente lo supera sin anularlo.

Lo que la filosofía hace es conceptuar por qué una realidad es más realidad que otra y por qué ese proceso es un proceso de realización y no sólo de surgimientos de realidades nuevas y superiores. Esto no sería posible si realidad fuera algo vacío que no indicara más que el hecho de existir como contrapuesto puramente al no-existir. Pero es completamente posible si realidad es una formalidad que en sí mismo admite grados, modos o formas (el vocablo es en este momento lo de menos) de realidad. Si, por ejemplo, se mide el grado de realidad por el grado de autoposesión de la realidad, es claro que hay mayor o menor autoposesión en unas y en otras realidades; lo que habrá que mostrar en cada caso es por qué la autoposesión es medida de realidad y no sólo de otra cosa. Lo que aquí se quiere indicar tan sólo es que es posible medir la realidad y que puede hablarse formalmente de más o menos realidad, de mayor o menor realidad. Consiguientemente, algunos de los procesos reales no sólo dan paso a realidades nuevas sino que dan paso a nuevas formas de realidad. La vida no es sólo una realidad distinta que la materia pura sino que es otra forma de realidad y otra forma de realidad posterior y superior. Esto significa que se da un proceso estricto de realización, entendiendo por tal un proceso en que la realidad va dando de sí, de modo que van apareciendo formas de realidad superiores a partir de las inferiores. El mundo de las cosas reales no sólo está abierto a nuevas cosas reales sino a nuevas formas de realidad en cuanto tal.

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

La novedad de este proceso de realización es cualitativa. No es que las formas primeras de realidad contengan formalmente las sucesivas formas superiores, como si en aquellas se diera ya indiferenciadamente lo que de realidad y no sólo de tal realidad se va a dar en éstas. Se da una estricta novedad y no meramente un despliegue o explicitación de lo mismo. Lo cual plantea sin duda graves problemas que se pueden resumir en aquel apotegama filosófico de que lo superior no puede provenir de lo inferior. De estos problemas no se puede salir si se conceptúa el estadio inicial de la realidad, para nuestro caso el estadio inicial de la pura materia, como si real y dinámicamente esa materia no fuera sino lo que después se ha entendido como cuerpo. El cuerpo, mejor dicho, los cuerpos o las cosas puramente materiales objeto inmediato de los sentidos no son sino una de las formas que ha adoptado la materia. Por otro lado, en el estadio inicial de la materia no podía descubrirse actualmente, en lo que era actualmente en ese momento, más que lo que hoy podemos comprobar en lo que entendemos por realidad corporal. Y, sin embargo, había más, había realmente más; había potencialidades efectivas que no se agotaban en la pura corporalidad ni en la forma de realidad que corresponde a la pura corporalidad. Hay un estricto dar-de-sí-más de lo que actualmente se es y esto no sólo cuantitativamente -no en el sentido de un aumento cuantitativo de la materia inicial sino en el sentido de darse más cosas reales diferenciadas- sino, sobre todo, cualitativamente, esto es, mediante la aparición de nuevas formas de realidad.

Conviene insistir una vez más que estas nuevas formas de realidad cualitativamente superiores no lo son dejando fuera de sí las anteriores y, menos aún, lo son a pesar de mantener en sí mismas formas inferiores de realidad. Lo nuevo ya aparecido o por aparecer, aunque no estuviera ya incluido en lo antiguo, debe su novedad a las formas inferiores de realidad; más aún, sustenta su novedad y superioridad en el dinamismo de esas formas inferiores. Desaparecidas éstas, desaparece también la forma superior de realidad, que nunca alcanza una autonomía o independencia suficiente como para poder desprenderse de las formas inferiores y poder ser autosuficiente como forma nueva de realidad. La novedad y superioridad no estriba, entonces, en dejar de ser sino en elevar lo que ya era a ser una forma nueva de realidad. Así tenemos, por poner un ejemplo, que la materia sin dejar de ser materia y gracias al dinamismo propiamente material aparece en un momento determinado como materia viva, donde la pura materialidad ella misma se presenta como viva, sin que la vida deje de ser algo estrictamente material. Es una nueva forma de materialidad y una nueva forma de realidad. Quiere esto decir que en las formas superiores de realidad se hacen presentes todas las formas anteriores de realidad y se hacen presentes actualmente; más aún sin dejar de ser lo que son pasan a ser otra cosa, envirtud de la unidad del todo del que forman parte. Y, sin embargo, en las formas inferiores no se dan actualmente las formas superiores. De ahí que no podamos decir lo que es la realidad hasta que ella misma dé-todo-de-sí y no podamos decir lo que es la realidad superior reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la que proviene.

Cómo sea esto y por qué pueda ser así son cuestiones que deben desarrollarse más y fundamentarse mejor en el curso mismo del estudio filosófico. Aquí sólo se proponen como pasos previos para hacer inteligible la tesis del objeto propio de la filosofía.

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

e) la 'realidad histórica' es el 'objeto último' de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador sino en cuanto manifestacion suprema de la realidad

Evidentemente esta grave afirmación no puede ser el inicio de la filosofía sino que tan sólo puede sostenerse como resultado de toda una labor filosófica. No es un capricho ni un apriori dogmático. Ha sido labor de la historia de la filosofía misma, que paulatinamente ha ido descubriendo y mostrando dónde y en qué forma se da la realidad por antonomasia, dónde se da la mayor densidad de lo real. Los que sostenían que la persona humana como realidad metafísica era el summum de realidad; los que sostenían que lo era la existencia humana o la vida humana; los que defendían que era la historia...todos ellos se acercaban a la definición del objeto de la filosofía como realidad histórica.

Aquí no vamos a hacer un desarrollo integfal de esta tesis. Bastará indicar qué se quiere decir con ella y en qué se fundamenta ese decir.

1) Por 'realidad histórica' no se entiende lo que pasa en la historia, ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico. Por consiguiente no se dice que la filosofía haya de ser lo que ha solido entenderse por filosofía de la historia. Precisamente para evitar este equívoco no se habla de historia sino de realidad histórica. ¿Qué se entiene, entonces, por realidad histórica?

Ya hemos sostenido en las tesis anteriores que la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. Esa única totalidad es el objeto de la filosofía. Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, pero de tal forma que la realidad superior, el 'más' de realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real, del proceso de realidad, sino que al contrario se da un 'más' dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior. A ese último estadio de la realidad, en el que se hacen presentes todos los demás es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera asumida en el reino social de la libertad; es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el que la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar ya de ser intramundanamente realidad histórica.

En efecto, la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social; en segundo lugar, toda otra forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico -nonecesariamente finalístico- es en la realidad histórica; en tercer lugar, esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es 'más' y donde es 'más suya', donde también es 'más abierta'.

Por eso se habla estrictamente de 'realidad histórica'. Con ello no se elude lo que pasa en la historia y, menos aún, se elude la consideración de qué es lo que pasa últimamente en la historia después de que van pasando en ella tantas cosas. Pero la metafísica atiende, si se quiere hablar así, a la historia de la realidad, a lo que le pasa a la realidad misma cuando entra con el hombre y la sociedad a eso que llamamos historia. Y esto tanto en el salto cualitativo de la evolución natural al proceso histórico como en el desarrollo creador, ya dentro de la historia, de nuevos modos de la realidad histórica. Es decir, atiende a la realidad histórica en tanto que realidad, aunque sabiendo que no se puede hablar de realidd al margen de las cosas reales.

Así por 'realidad histórica' se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad que es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.

2) Podría discutirse si ese summum de realidad no es más bien la persona o la vida humana o la existencia, etc. Desde luego ha de aceptarse que una consideración de la realidad histórica, que lo hiciera perder su especificidad a la persona humana, a la vida, a la existencia, etc. dejaría de ser el objeto pleno de la filosofía, porque entonces ese objeto quedaría disminuido, simplemente porque en él no entraría formal y específicamente una forma de realidad, que en algún sentido es la máxima manifestación de la realidad. Y éste es un peligro real porque propiamente la historia tiende a convertirse con facilidad en historia social, en historia estructural, donde el quehacer originario de las personas puede quedar desdibjuado y disminuido. Pero no es un peligro en el que ha de caerse necesariamente. Y, por otra parte, la consideración puramente personal, incluso interpersonal y comunitaria, no explica el poder creador de la historia, cuando es en ese poder creador y renovador, en ese novum histórico, donde la realidad va dando efectivamente de sí. Por otro lado, sólo de la totalidad histórica, que es el modo concreto en el que se realiza la persona humana, en el que vive el ser humano, se ven adecuadamente lo que son esa persona y esa vida. Puestos en la realidad histórica, ésta exige, para su explicación última, el estudio de la persona, de la vida, de la materia, etc., mientras que la recíproca no es cierta: un estudio de la persona y de la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal. Y lo mismo cabe decir de la materia o de cualquier otra forma de realidad, aunque por distintas razones.

Por difícil que sea su realización, la filosofía que tiene por objeto la realidad histórica no pretende menoscabar ese específico summum de realidad que es la persona. Y, aunque las relaciones entre historia y persona sean mutuas pero no unívocas, parecen más englobantes las de la historia. Así tenemos que personas egregias no han podido dar todo de sí por cuanto han vivido en momentos históricos que no lo posibilitaban. Por otro lado es distinta la apertura y la creatividad innovadora de la persona que la apertura y la creatividad de la historia. En definitiva, la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquella.

S. J.

3) ¿Cómo justificar metafísicamente esta opción de la realidad histórica como objeto de la filosofía? La justificación sería que la filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativay que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad.

La pretensión filosófica de tratar acerca de todas las cosas en cuanto todas ellas forman una unidad es una pretensión clásica y continuada. Hoy día está un tanto desfasada tal pretensión. Pero no hay duda de su fuerza entre los mayores y mejores filósofos. Esa unidad de todas las cosas se ha buscado por distintos caminos: por el camino de la construcción mental, por el camino de los conceptos objetivos, por el camino de la realidad misma. Cuando se buscaba un concepto generalísimo que abarcara todas las cosas y que fuera lo último de todas ellas, se corría el peligro de igualarlas y vaciarlas, cualesquiera fueran los recursos que se seguían para ello desde los intentos analógicos a los empeños dialécticos. Lo que aquí se propone es otra cosa: hay una unidad real de todas las cosas reales, que no es meramente una unidad de semejanza o cosa parecida, sino una unidad física y dinámica, porque todas las cosas vienen unas de otras y de un modo u otro están realmente mutuamente presentes, si no en su individualidad, sí como formas de realidad. En segundo lugar, se propone analizar esta unidad no desde sus orígenes, que ya no son puros pues lo originado ha revertido sobre lo originante de múltiples formas sino desde su etapa última, que muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad, conozcámosla o no como es en realidad. Esta etapa última no es un concepto ni es una idea o ideal; es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando.

Por todo ello no pareee injustificado proponer la realidad histórica como objeto de la filosofía, si es que para la filosofía se sigue queriendo el que busque decir lo que es la realidad últimamente y lo que es la realidad como un todo.

Por otro lado, la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad. No es tanto la equivalencia de Vico entre el <u>verum</u> y el <u>factum</u> sino entre el <u>verum</u> y el <u>faciendum</u>. La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe,sino hacer aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera. Que la realidad y la verdad han de hacerse ydescubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser el objeto de la filosofía.

4) La realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia. Si hay una apertura viva a la transcendencia es la de la historia. La metafísica intramundana no puede cerrarse sobre sí misma precisamente porque la historia es abierta, porque la realidad es en sí misma dinámica y abierta, lo ha sido hasta llegar a la historia y desde la historia está abierta a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano. Se dirá que esta apertura es propia de la persona. Y así es. Pero ninguna persona puede desde sí misma darse cuenta

ARCHIVO HISTÓRICO FILOSÓFICO S. J.

de toda la apertura de la realidad. Hay una experiencia de la realidad, hay una praxis real y, consecuentemente, hay una apertura que no pueden ser agotadas por una sola persona ni por la suma de todas las personas separadamente consideradas. La realidad histórica no se reduce a ser la suma de personas; es como realidad una realidad unitaria sui iuris, que es creadora en las personas, pero que posibilita esa creación de las personas.

Por este camino no queda Dios excluido del objeto de la filosofía, cuando ese objeto se entiende como realidad histórica. Dios no puede aparecer inicialmente en el discurrir filosófico, simplemente porque su presencia no cabe junto-a otras realidades intramundanas. Es un intento en el fondo empobrecedor de Dios y del resto de la realidad el abarcarlos en un mismo tratamiento filosófico. El objeto de la filosofía debe ser primariamente la realidad intramundana, lo cual no significa necesariamente que Dios hay de ser tan sólo objeto de fe. Sin embargo, ha de aceptarse el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la Razón Pura, para reencontrarlo en la Razón Práctica. Lo que sucede es que la realidad intramundana últimamente considerada no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica.

El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica. Si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, endefinitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de toda el hacer y el experimentar históricos de la humanidad acerca de Dios. Todas las experiencias personales y todos los saberes caben en la historia; más aún la constituyen. Pero la plenitud de la realidad está más allá de cualquier experiencia personal y de cualquier saber individual. Hay que reasumir todas las praxis y todos los saberes personales tanto para mostrar la índole concreta de la apertura de la realidad humana y, consecuentemente, los los trazos fundamentales de la pregunta y de la respuesta por lo más último y total de la realidad. No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia; lo cual, como es sabido, no excluye la singularidad del revelador de Dios. Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad; pero hay, sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal.

Hay quienes objetan que Dios es un invento del hombre y hay quienes hacen de lo religioso un fenómeno puramente histórico, para unos necesario y para otros alienante. Es una opinión que apunta a algo verdadero. Dios aparece después de la persona y en el curso de la historia. No es objeto de una filosofía intramundana, aunque la historia puede descubrir en la intramundanidad no sólo una transcendencia formal sino una realidad transmundana y transhistórica, pero cuya transcendencia real es del mundo y de la historia.

S. J.

5) Incluso, si no se aceptara que la realidad histórica es la realidad por antonomasia y, consecuentemente, el objeto adecuado de la filosofía, habría que reconocer que es el lugar más adecuado de revelación o desvelación de la realidad. El despliegue de la realidad no sólo alcanza en la historia su momento último sino que el discurrir histórico va desvelando y revelando la verdad de la realidad. Una realidad que, por muchos capítulos, es un escándalo a la razón ahistórica, que estimaría como irreales muchas de las esrructuras y muchos de los sucesos históricos. La identificación del ser con lo bueno y loverdadero, pero de suerte que sólo es lo que nos parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción. La historia era sacada antes del ámbito de la ciencia y de la metafísica porque su aparente contingencialidad no casaba con la aparente y superificial permanencia y universalidad de la realidad. Aquí se propone retrotraerla al núcleo mismo de la ciencia y de la metafísica, porque si se la toma en toda su realidad concreta y no sólo en lo que tiene de diferenciativo, es el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es la realidad. Porque de revelación se trata y no meramente de desvelación, pues la realidad misma se realiza y no meramente se despliega o se desvela y la praxis histórica fuerza la realidad para que se transforme y se manifieste.

Todo eso es lo que quiere decirse cuando se afirma que la realidad histórica es el objeto de la filosofía. Cómo repercuta esta nueva concepción del objeto en la estructuración misma de las categorías filosóficas, no es tema que aquí pueda ensayarse. Evidentemente su repercusión ha de ser grande en las categorías fundamentales, en el método y aun en la partición de tratados, aunque propiamente no debe haber tratados cuando se afirma la unidad de todo lo real y quiere verse esa unidad no de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo. Y es que la unidad y la totalidad son las que dan su lugar real y su sentido a las partes. Tampoco queremos entrar en por qué y cómo desde este objeto primario de la filosofía, cabe por su propia historicidad, formas de filosofar y de filosofía específicas en distintas etapas y sistuaciones históricas, sin que esto rompa la unidad, múltiple y compleja, pero unitaria del objeto y del acercamiento adecuado a ese objeto. Es bastante claro desde elpropio planteamiento que un objeto tal como el de la realidad histórica, entendido como aquí se ha dicho, deja abiertas posibilidades reales para teorías y prácticas distintas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica.

Se ha dicho que intramundanamente no ha habido 'una' historia, propiamente tal hasta tiempos recientes. Hoy es cada vez más 'una', aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos(un Primer Mundo, un Tercer Mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictorio. Quizá sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías.

Agosto, 1981

S. J.