

METAFÍSICA

Vamos a estudiar Metafísica que es el polo de la Filosofía dedicado al estudio de la realidad, no de tal o cual realidad, sino de la realidad sin más. Y la vamos a estudiar como método y como instrumento, no como una ciencia de la realidad que es lo que han pretendido los filósofos desde Aristóteles, y en ese sentido recuperamos un sentido bien precioso de ciencia, ciencia que no dice como son las cosas sino ciencia que ofrece un procedimiento, un método y un instrumental para acercarse a la realidad. Este es un planteamiento que va más allá de los que defienden la metafísica como representación objetiva y de los que la invalidan como arma intelectual. Aristóteles por ejemplo creyó que la Metafísica decía representativamente lo que es la realidad, es decir que los conceptos dicen como es la realidad. Y frente a esta manera de ver la realidad están los anti-metafísicos que creen que los problemas de la Metafísica son problemas mal puestos y dan como solución un conocimiento mejor del lenguaje.

El planteamiento que aquí se hace es distinto, se va a tomar la Metafísica sólo en su valor metodológico e instrumental. No se discutirá qué debe ser metafísica, o si la Metafísica es posible como ciencia, no nos preguntaremos sobre las condiciones de posibilidad de la Metafísica.

Vamos a hablar aquí de los que en la historia se han llamado metafísicos. Los metafísicos no se caracterizan por tener los mismos contenidos, pero sí por una cierta unidad formal de nivel intelectual, o sea que tienen un cierto modo de funcionar intelectualmente, que puede ser naturalista, o empirista o idealista, pero se mueven en un nivel que podemos llamar Metafísica. Entonces nosotros pretendemos poner el pensar a un nivel determinado de abstracción y rigor lógico, y que, al menos en su género, como último. Es decir que en el género éste de pensar filosófico hay una serie de pasos hasta llegar a uno en el que ya más no se puede pasar. Esa es una manera de caminar, de moverse, de andar. Entonces se trata de adquirir una manera de caminar intelectualmente y adquirir el hábito de ultimidad. En eso consiste el método.

También pretendemos adquirir un instrumental con el cual se pueda trabajar y que sea apto para interpretar ultimamente la realidad. No es sólo acostumbrarse a tener un método, una manera de caminar en un cierto nivel de la realidad, sino que además, adquirir un instrumental adecuado para interpretar ultimamente la realidad.



No pretendemos que ese instrumental intelectual represente o susti-
ya la realidad porque sería conocer un instrumental y no la realidad.
Lo puedo adquirir unicamente como instrumental intelectual pero no
con la pretensión de que represente o sustiuya la realidad. El senti-
tico del instrumental es que posibilite un determinado acceso a la
realidad, lo cual dará unos contenidos más o menos representativos.
La realidad es la que ofrece contenidos representativos. No se tra-
ta de decir qué es un instrumental, lo único que me permite es saber
si con ese instrumental se puede hablar de la realidad de una manera
coherente.

Como posibilita la metodología en el sentido dicho se va a uti-
lizar la metafísica zubiriana. No es que no se pueda hacer lo mismo
con otras filosofías, por eso no se desestima a una más que a otras.
Se la elige en cuanto útil filosóficamente. Y talvez mostrando su
utilidad filosófica indirectamente se muestran las posibilidades rea-
les de esa metafísica, la posible verdad de esa metafísica.

El método concreto va a ser: una introducción histórica que
recogerá ciertos autores de la filosofía, diciendo que entiende cada
uno por esos autores por filosofía o más bien qué es metafísica para
cada uno de ellos.

También es importante decir que la metafísica no es para susti-
tuir a nadie, es decir, que con la metafísica no se puede manejar
problemas económicos por ej. No se quiere decir con esto que la econo-
mía no pueda ser tratada económicamente, lo que se quiere decir es
que al tratar filosóficamente cada una de otras ciencias se sustituya
el tratamiento adecuado y propio del ejercicio de cada una de ellas.

ARISTÓTELES

Aristóteles en su Metafísica dice: "Lo que desde antiguo y ahora
y lo que siempre y desde siempre hemos buscado ante lo cual siempre
hemos quedado en perplejidad y en apuro". Esa cosa que siempre está
presente y viene desde siempre y ante lo cual siempre hemos quedado
en perplejidad y en apuro es: *ti to on*, qué lo que es. Lo que a
Aristóteles le parece que se está siempre preocupado es por qué es
lo que es.

Antes de llegar al planteamiento mismo de Aristóteles, él recoge
esta pregunta a los anteriores filósofos y hace un recorrido. Y tra-
ta de ver que es eso que se ha buscado siempre y que Aristóteles acer-
tadamente cree que la naturaleza humana busca y se pregunta por ello.
Pregunta por el origen de lo que tenemos alrededor. Llega un momen-



en la humanidad adulta en que el hombre piensa que debe preguntarse por el origen o también por el principio de lo que tenemos alrededor. Ya ahora el griego, para decir cual es el principio de una cosa no cuenta una historia, y éste es el momento en que comienza este modo de filosofar que llamamos occidental. Ya el griego había venido contando cuentos pero se da cuenta de que con ellos ya no se explican bien las cosas, y entonces, como se dijo, hace teoría. Y esa es la originación de la filosofía griega y de la metafísica griega, donde ya se logra tener un planteamiento y un modo de acercarse por explicación racional a las cosas, y ya no contando relatos. Entre los

Entre los que se comienzan a explicar racionalmente las cosas y ya no contando cuentos están: Anaximandro (610-547 A.C.) Para Anaximandro el principio de las cosas es el apeiron, lo que verdaderamente está más allá de las cosas es el apeiron que es lo indeterminado, lo indefinido. Este apeiron es el arje o principio. Yo puedo ver estrellas, piedras, árboles, hombres, pero me entra una idea de que eso no es verdaderamente lo que es, sino que por detrás de eso hay alguna otra cosa, y esa alguna otra cosa por detrás de las cosas es lo que trata de buscar la metafísica. Las cosas son lo que es su principio y ese principio tiene un triple significado: comienzo, poder y fuerza. Es comienzo de la realidad. Lo que le interesa a Anaximandro es preguntarse por el principio de las cosas en cuanto ese principio hace que de él salgan las cosas y en ese sentido ese principio es naturaleza. Naturaleza es uno de los conceptos de la filosofía que va a correr en sentidos muy diversos, e inicialmente la realidad se entiende como naturaleza o aquello de donde van a brotar espontáneamente todas las cosas. Aristóteles comentando a Anaximandro dice: "es el principio, la génesis para las cosas que son de ese indeterminado proceden las cosas que son". Tenemos así una contraposición frente a lo indefinido del arje: las cosas, que son lo definido, lo limitado. Para Anaximandro lo que verdaderamente es es el apeiron porque de él salen todas las cosas y porque todas las cosas acaban siendo apeiron.

Heráclito: Para Heráclito las cosas tienen principio, pero su principio no está fuera de las cosas. La totalidad de la realidad es su ensamblaje. Todavía en Anaximandro tendríamos las cosas separadas, y la unidad de las cosas separadas sería algo que no es cosa: el apeiron; para Heráclito no es así, es la totalidad, su totalidad su armonía el principio de las cosas.

De esta idea de totalidad surge la idea del todo como estructura. La estructura no va a ser algo que está fuera de la totalidad de



las cosas, sino la totalidad de las cosas puestas en una determinada armonía. La delimitación de las cosas no es respecto del principio como pasa en Anaximandro, sino respecto unas de otras. En Heráclito la delimitación de las cosas es respecto una de otras. Para Heráclito en lo que consiste la estructura del mundo real o lo mismo, en que consiste la verdadera realidad es en el ensamblaje de todas ellas en la armonía de todas ellas. Los filósofos que defienden la totalidad, que la unidad es la totalidad de las cosas, admiten que la realidad es un proceso dinámico en el cual la realidad total es la totalidad y ésta en sí misma y en interconexión.

Parménides

Parménides plantea las cosas de otra manera y dice que las cosas que son no necesitan principio. Lo que no es no necesita principio porque nunca va a dejar de ser lo que es, es decir: no ser. Las cosas que son no necesitan principio.

Propone también Parménides un método, un camino de investigación y éste consiste en que el decir y el pensar es lo mismo. Entender una cosa es entender que es, y en ese sentido Parménides para llegar a lo que es va a seguir una sola vía que es el pensar y el razonar. Para Parménides lo que es no se alcanza en contacto con las cosas. De las cosas sólo puede uno formarse opiniones, por medio de los sentidos no se puede encontrar lo que las cosas son. Lo que las cosas son de verdad van a ser siempre por una función de entender las cosas. Lo que es, es algo que está perfectamente delimitado y porque está perfectamente delimitado ni se multiplica ni se mueve. Lo perfectamente delimitado ya no tiene principio de no ser dentro de sí, y al no tener este principio de no ser dentro de sí ni puede multiplicarse ni moverse. Sólo puede moverse aquello a lo que le falta y sólo puede multiplicarse aquello que no es completamente perfecto. En el ser no hay cambios porque el ser es siempre ser, no hay dentro de él nada que no sea ser. Es algo como decía Descartes si tenemos una esfera completamente compacta, perfecta y delimitada no se puede mover una parte a otra parte, lo limitado y perfecto niega la multiplicidad primera. Además no hay cambio porque el ser es siempre ser, no hay dentro de él nada que no sea ser.

Lleva Parménides el problema por un camino de pura racionalidad y no se acerca a la realidad por modos movibles como pueden ser los sentidos o las emociones. Se llega a la realidad por el puro ejercicio intelectual.



Además tiene Parménides una consideración estática de la realidad. En él no hay nada indeterminado, no hay más que una sólo cosa que es el ser, y fuera de eso todo es apariencia. El pensar consiste en que las cosas no parezcan indeterminadas, si se piensa bien se ve lo que es, hay un principio de identidad A es A , no se puede decir que A es no A y por ello no hay posibilidad de movimiento pues la realidad es sólo A . Hay un argumento que hace Parménides y después Zenón: Ya soy y por lo tanto no se le puede añadir nada al ser porque ya lo era.

Demócrito

Tiene una concepción materialista y acepta los planteamientos de Parménides, no hay multiplicidad en el ser, pero sí una multiplicidad de ser. El ser es único reconoce, pero haber seres, o cosas o entes. Y no se le puede hablar de entes aunque sí de multiplicidades porque es posible el movimiento, un movimiento que es para Demócrito un mero cambio de lugar. Por eso Marx decía de Demócrito que su concepción del movimiento es bastante superficial, extrínseca materialista si se entiende bien, el movimiento es algo más profundo más interior, más cambiante no de la manera en que los seres se presentan, sino el ser mismo está en cambio, el ser mismo está en movimiento. Además reconoce Demócrito que el ser está compuesto de elementos, y en ese sentido, otra vez se vuelve a la idea de que el ser sería la totalidad de una serie de elementos que son los átomos. Introduce también Parménides el concepto del no-ser y éste es el vacío. Para que dos cosas se muevan tiene que haber vacío entre ellas porque si todo está lleno no se puede mover. Así introduce una manera mecánica y espacial esta idea del no ser, y el no-ser en el sentido del vacío es lo que distingue los átomos

En Platón no nos vamos a detener, lo único que diremos que recoge el pensamiento presocrático, que sigue pensando a modo de Parménides que lo que es tiene que tener ciertas características de inmutabilidad, eternidad, perfección. Hace la insición entre un mundo sensible transitorio, que no es el verdadero y que desaparece; y un mundo de las Ideas.

Entramos ahora en Aristóteles que ha sido uno de los pensadores que ha manejado este problema de la metafísica de una manera más explícita, radical, total, como también de los que más a influído en la historia del pensamiento.



El Problema del Ser en Aristóteles

Se cita la primera frase del libro Gama de la Metafísica: "hay una ciencia que estudia el Ser y que en tanto que ser y sus atributos esenciales".

Zubiri dice que ningún griego antes de Aristóteles se plantea el problema del ser.

Aristóteles hace este planteamiento: que busca cuando busca lo que es? *Ti to on*: qué lo que es. También se puede decir del ente, y es Zubiri el que insiste en esta traducción, porque el ente le parece ya relacionado con el ser, así la primitivo sería el ser y la cosificación del ser sería el ente.

Que busquemos cuando decimos de algo que es entendiendo por lo que es aquello que ultimamente puede decirse de una cosa? En el texto de Aristóteles se dice: *polagos legetai to on*: "lo que es se dice de muchas maneras." Se dice, en griego, *es legetai*, en griego si existe el verbo ser. Aristóteles dice que decimos de algo que es en el sentido de que es verdad. La verdad es lo que es, y el error es lo que no es. Esto nos pone en uno de los planteamientos que persigue a toda la filosofía: que el ser tiene que ver con la verdad y la verdad tiene que ver con el ser, o sea que el hombre ni se queda sólo con la realidad, ni sólo con la verdad. Este es un problema que desde entonces está: la realidad es o no es. No se trata de la afirmación como fórmula de la cópula, sino de la verdad inherente a esa afirmación, no se trata de decir que su juicio es verdadero, sino que a través de ese juicio está afirmando una realidad que es así. Por ejemplo este pizarro es verde, cuando hablamos de la verdad, o mejor dicho del ser como sentido de verdad, no estamos diciendo que el verde pertenece a este pizarro directamente, sino decimos que la realidad que está por detrás de ese juicio es así. La realidad es verdadera y por eso el juicio que lo expresa es verdadera. Aristóteles con esta afirmación está diciendo que la realidad es anterior al ser., que lo que hace el ser verdadero es por remisión a una realidad que está por debajo de ella .

Entonces el primer sentido de *és* es lo que es visto desde la verdad, y otro sentido es de algo que actualmente es, y para esto emplea el término *entelegeia*. *Entelegeia* significa en griego : telos fin, cumplimiento, que ha llegado a su fin. Entonces lo que *és* es aquello que ya llegó a su plena perfección, a una realidad completa. Entonces para Aristóteles lo que *és* es aquello que ya llegó a su



plena perfección y la realidad o verdad que decimos en nuestros juicios remite a un momento interno de las cosas. Cuando una cosa está determinada significa que tiene su acabamiento, su telos en sí mismo.

Entonces el no es algo que no tiene actualidad. Este es el gran descubrimiento de Aristóteles: el no es no es que sea nada, sino que no es acto en ese sentido. Pero aquí se plantea el problema de lo que no es totalmente ser, lo que no es completamente algo es un no ser? Sería entonces que cada uno en definitiva es un vacío con el agravante además que el no es, es, porque no es la nada, la nada no operaría, sino que es un meón: lo que no es.

El no es no es que no sea nada, sino que no es acto, sino dinámico. Lo dinámico es algo que tiene fuerza, algo positivo en el sentido que no lo ha hecho todavía, pero al mismo tiempo tiene el sentido de potencia. Tiene un sentido activo de que va a hacer las cosas para ser, pero tiene también un sentido pasivo de que todavía no es aquello. Dice Kant: la paloma cuando vuela si pudiera discurrir diría que el aire le molesta para volar, pero sin aire se caerían, si no hubiera resistencia el ave no podría volar.

Decimos de algo que es, en el sentido de ser por sí mismo o kathauto. Zubiri dice que el verdadero ser es lo que es de suyo. Pero aquí por sí mismo y por otro no significa que uno haya sido producido por otro, o no haya sido producido lo que uno es, lo es ya por sí mismo. El que no es por sí mismo, sino manejado no es no es él. Pues bien en Aristóteles este kathauto es aquel que pertenece a la esencia misma de la cosa, es decir que fluye de la esencia misma de la cosa. Lo que es esencial a algo es lo que es ese algo. Una x puede tener muchas propiedades, muchas notas pero lo que es verdaderamente ese x es aquello que le pertenece. O sea que es kathauto eso es lo que es, lo que no es kathauto, que los latinos tradujeron per accident, o accidentalmente ese no es su ser.

Para Aristóteles el calificativo de ser le corresponde a la ousia. La ousia tiene dos sentidos fundamentales, una descripción como primitiva de la realidad o lo que es una cosa; y en el sentido de kathauto, de entelequeamiento. Y luego una conceptualización de ese sentido, es decir que las ousias están estructuradas subjetualmente. Es la substancia que ha sido traducida al latín por subjectum, y que es hipekeimenon .



Todo lo que verdaderamente es tiene una estructura determinada, es un sujeto sobre el cual hay un montón de propiedades, es algo que está por debajo de lo que se ve. Se ve lo que Platón llamaba apariencias u opiniones, pero lo que está por debajo de lo que se ve es la realidad de la cosa. Marx dice: si no hubiera diferencia entre lo que se ve y lo que no se ve no haría falta ciencia. Si la verdadera realidad de una cosa no se equipara con su apariencia entonces hace falta ciencia, la cual consiste en sobrepasar lo que se ve hacia algo que es más real que lo que se ve.

Cuando una cosa verdaderamente es es cuando la cosa tiene la totalidad de los recursos que constituyen su independencia. Si no se tienen en sí todos los recursos que constituyen su independencia entonces podemos decir que una cosa verdaderamente es, de donde se sigue que ninguno es sustancia.

Con el tema de la sustancia Aristóteles hace ontología pero acaba siempre en teología y cuando quiere hablar de teología como no sabe dice siempre lo que no es. Para decir lo que supremamente es dice lo que no es. Por ej. el motor inmóvil es algo que no se mueve, él dice algo negativo para adquirir una experiencia de movimiento. Zubiri dice que nada en el mundo natural tiene sustantividad porque nada tiene independencia. Cada cosa es no solamente como la dejan ser las demás, sino que cada cosa es siendo la determinación de los otros. Entonces la sustantividad no es más que una: la totalidad del mundo material. Pero está el problema de determinar donde hay independencia efectivamente. Se define al ser vivo como el que tiene independencia sobre el medio y control sobre él. Hay aquí un concepto para definir el ser que no tiene nada que ver con la existencia, pero no tiene esa independencia activa y ese control sobre el medio que le rodea y por lo tanto tiene un grado de realidad inferior. Sólo la ousia expresa verdaderamente lo que es la actualidad de la realidad, en orden a aquello que por sí mismo y esencialmente lo constituye de modo que posee todos los recursos en virtud de los cuales es independiente y separada de todos.

Las categorías es el instrumental que Aristóteles maneja para llevar este problema. También maneja categorías de verdad, categorías de plenitud, entelequia o telos y katahuto.

Ahora, en que consiste esta ousia que es el to on? El on se dice de muchas maneras, lo que es se dice de muchas maneras, lo que es se dice de muchas maneras, pero la manera principal que se dice es la de ser ousia.



Uno de los temas fundamentales de Aristóteles y más tarde de casi toda la metafísica es el tema de las categorías. Con este tema que puede servir como introducción al tema propio de la ousia dice Aristóteles: por la ousia y respecto de la ousia todas las demás cosas se dicen que son por analogía. Con la analogía Aristóteles da un paso más.

La analogía en la Escolástica tiene un papel enorme. En Aristóteles el concepto de analogía no está tan desarrollado como en la Escolástica.

Qué quiere decir éste que las demás cosas son por analogía con la ousia? Que las demás cosas serán más o menos según estén en relación más o menos estrecha con quien es verdaderamente el ser. Cuanto más de cerca le pertenezca a la ousia una cosa está más en la línea del ser. El ser se predica analogamente de la sustancia y del accidente, se predica analogamente de Dios y de las criaturas, lo cual quiere decir que se predica de distinta manera, pero no tan de distinta manera que haya que buscar un distinto nombre para uno y para otro pues eso sería equívoco. Si el ser y la criatura no tuvieran nada que ver entre ellos no se le podría emplear para los dos el mismo nombre y sin embargo decimos Dios es y la criatura es. En realidad se les da el mismo nombre lo cual quiere decir que tiene cierta relación, y sin embargo no son de la misma manera ser Dios y la criatura.

Zubiri en la interpretación de Aristóteles insiste en que antes de ser un problema de predicación es problema de relación, es decir un problema de realidad, porque hay cosas que están más cerca de la ousia que otras, por ej. una propiedad está más cerca de la ousia que un accidente. Por ej. al hombre qué lo hace ser más hombre, su racionalidad o su celer?. Hay cosas que tocan mucho más de cerca que otras y esas otras son menos importantes.

Entonces la unidad de todos los modos de ser con la sustancia es una unidad por analogía respecto de la sustancia. Analogía significa primariamente semejanza sino realización. Por analogía entien de Aristóteles no solamente que esté relacionada la inteligencia del hombre con la inteligencia divina, sino que la inteligencia del hombre está relacionada con la inteligencia divina.

Un camino de explicar las cosas por representación por analogía por semejanza es por ej. decir si Dios es bueno entonces por qué permite tantos males. Pero es un camino peligroso y sin embargo se ha manejado mucho. La teología negativa dice lo mejor de Dios diciendo

lo que no es. Los distintos modos de ser les toma de la sustancia que es la categoría fundamental y luego el resto de categorías.

Aristóteles cuando dice que quiere llegar a la realidad, mejor dicho cuando quiere llegar a la realidad suele proceder a través de modos de predicar, es decir predicar de un sujeto algunas cosas que están en el predicado. Lo hace a través del juicio. Según las diversas maneras en que se presenta el juicio así son las diversas maneras en que se da la realidad. Zubiri se pregunta por qué un juicio va a ser un lugar privilegiado donde aparezcan la verdadera estructura de la realidad? Para Aristóteles cuando dice el hombre es algo, ahí está diciendo una cantidad del hombre, cuando dice el hombre es azul está diciendo una cualidad del hombre.

Cuando Aristóteles analiza los juicios va sacando grandes categorías: la sustancia por un lado, el accidente como fundamental después. Categoría en griego significa lo que descubre, lo que denuncia lo que la cosa es, entonces digamos que la cantidad es una categoría porque descubre lo que es la cosa cuanta; la cualidad es una categoría porque descubre lo que es la cosa cualitativamente/

Se pregunta entonces viendo esto, la pregunta importante de qué es propiamente la ousia. La ousia había sido interpretado por Parménides como keimenon que significa en griego lo que yace, lo que está ahí, lo presente. Aristóteles no se queda contento con eso, él interpreta la ousia como hipokeimenon, aquello que subyace, lo cual es sustancia, subjectum. El ente no yace, sino que subyace es decir que lo que verdaderamente en las cosas es aquello que está conteniendo la totalidad de las cosas, donde hasta cierto punto con esto está Aristóteles definiendo la realidad como un conjunto, busca la unidad en el conjunto y la unidad la va a dar la sustancia, en cuanto que ese conjunto tiene algo sobre el que se apoya todo lo demás.

En Zubiri hay más una concepción estructural de la realidad en que ninguna ninguna de esas partes de la realidad tenga un carácter central o básico, sino que el garante central o básico va a estar en la unidad que une a las diversas partes.

Hay dos vías de acceso a la ousia como hipokeimenon, a través del juicio y a través de ciertas formas experimentales o de formas de acceso más directas.

Tenemos otro problema que va a ser transcendental en el mundo griego y es que el fenómeno que al griego más le llama la atención y por el cual teoriza más es el del movimiento, es decir las cosas cambian y esto plantea problemas enormes. Aristóteles dice que la

realidad está en movimiento y entonces yo tengo que conceptuar este movimiento. A Aristóteles le parece que la materia es de por sí inmóvil y en su planteamiento metafísico le lleva a un motor inmóvil inmóvil porque no es materia. Para Aristóteles hay un sujeto que no cambia por ej. el hombre fué niño, fué adulto y llega a viejo, pero es el mismo hombre, ahora y antes, pero en variación, sustancialmente es el mismo pero accidentalmente va cambiando. Lo sustancial no puede cambiar, sólo pueden cambiar los accidentes.

Si tomamos a la par la vía del logos y la vía ésta más real de las cosas que cambián, las dos vías nos llevan a entender la ousia como hipekeimenon, como subjectum, como sustancia. La sustancia está vista por Aristóteles en movimiento y por ello se va a concebirla como dividida, como compuesta y de aquí viene el famoso hilemorfismo. Tiene que tener una potencialidad y una actualidad, y la condición necesaria para que haya una potencialidad y una actualidad es la composición llamada materia y forma.

El griego no admite que haya paso del no ser al ser, pero hay cosas que no son completamente como son, sino que son de alguna manera por ej. una semilla no es árbol actualmente, la semilla es árbol potencialmente.

Entonces para Aristóteles hay esa dualidad de lo determinado y lo indeterminado, lo indeterminado de una cosa es su materia, y lo determinado de una cosa es su forma; lo indeterminado es su potencial lo determinado es lo actualizado y el momento consiste en ese paso de lo que es potencialmente a lo que es actual. Por lo tanto la realidad subjetual es siempre una realidad compuesta de un elemento material y de un elemento formal lo cual no significa que tenga una parte de materia y un aspecto de forma, sino un aspecto de materia y un aspecto de forma.

Hay también en Aristóteles un tipo especial de sustancia que es la sustancia separada, el theos o Dios, ésta es la única plenamente suficiente, la que no necesita de nadie para ser lo que es, y en ese sentido es la plena sustancia, consiguientemente, porque es perfectamente lo que ya es se sigue claramente que no puede moverse pues ya ha realizado todo lo que podía ser. Ya está determinado y ha conseguido un equilibrio. Eso es el motor inmóvil, una vida teórica, contemplativa y sin embargo es algo que pone en movimiento todas las cosas.

Hasta Aristóteles se han descubierto y amontonado zonas de co-



de cosas que son, se había descubierto por ej. en Sócrates la realidad de la ética, o la realidad de la política, la realidad física, material en los Presocráticos, o sea se habían descubierto distintas zonas de distintas maneras de ser. Los filósofos antes de Aristóteles al descubrir distintas zonas de ser han hecho algo muy importante, pero, como el niño, no distinguen zonas distintas, ven todo de la misma manera, le atribuyen leyes físicas a las realidades políticas, o leyes biológicas a las realidades sociales. En ese sentido dice Aristóteles habían hablado de lo que es, pero habían hablado de lo que es en sentido concreto, habían hablado del árbol, la ciudad, virtud, belleza, y naturalmente a través de las cosas habían hablado de lo que es, pero Aristóteles cree que la filosofía debe dar un paso adelante y entonces llama a esas zonas de ser filosofía segunda, él da un paso más allá y con ello consigue lo que después se llama metafísica.

Lo que hay que hacer es buscar en las cosas, no es la cosa en tanto que buena, en tanto que idea, o en cuanto belleza sino lo que hay que buscar es la cosa en tanto que es, y por lo tanto la filosofía primera será la ciencia del ente en tanto que ente: episteme. Para él la pregunta fundamental es en qué consiste el ente y que cosas son entes.

Para ver respondida a esta pregunta que es lo que es en tanto que es, él se va a apoyar en un horizonte y el horizonte de los problemas en que se mueve Aristóteles es la movilidad. Lo que le plantea problemas es la movilidad de las cosas. El movimiento es por un lado determinación de las cosas que son en el sentido de que hay cosas que se mueven, pero como horizonte es lo que descubre lo que es.

Aristóteles se pregunta cómo se consigue la verdad de lo que es. Y para él la respuesta es bien clara: a través de la inteligencia, de una determinada forma de inteligencia tal como él la expresa en la Lógica, a través de un logos predicativo. Con el concepto, juicio y raciocinio son las piezas maestras a través de las cuales trata de alcanzar la verdad de las cosas filosóficamente.

Aristóteles tiene la convicción de que la inteligencia y el ser son lo mismo es decir tienen la misma estura y consiguientemente es la que de verdad se acomoda.

En el acto de inteligir, el acto de inteligir y el acto de lo inteligido son lo mismo. Para Aristóteles cada realidad tiene su



propia actualidad que es su verdadera realidad, su verdad, es decir no la parte que tiene de potencialidad, de materialidad, sino la parte de formalidad y de actualidad. La inteligencia cuando entiende una cosa tiene en la inteligencia esa misma actualidad que la cosa tiene en su actualidad misma. Dicho de otra manera, hay dos actualidades una actualidad física del hombre en cuanto hombre, y hay una actualidad en mi mente del hombre en cuanto entendido por mí, pues bien, lo que yo entiendo es el acto de la cosa y de verdad hay conocimiento de la cosa cuando hay identidad en el acto de lo que yo entiendo y en el acto de la cosa entendida. La inteligencia cuando entiende el ente en cuanto tal, tiene la estructura actual del ente en cuanto tal, cuando lo entiende tiene la misma estructura, lo que se está realizando intencionalmente en la mente. Se entiende entinede a fondo las cosas cuando en realidad ud. ha captado el acto propio de la cosa, en eso radica la verdad fundamental.

Es entonces Aristóteles quien organiza por primera vez la metafísica, concibe la metafísica como ciencia y como ciencia en el sentido de la Lógica, del concepto, una lógica del juicio y una lógica del razonamiento para dar con la estructura del ente en cuanto ente. Esto lo hace en el horizonte del movimiento. El problema fundamental del griego es el cambio de las cosas, no el cambio histórico de las cosas para lo cual el griego no tuvo mucha sensibilidad.

El Horizonte de Nihilidad en Sto. Tomás

Veremos primero lo que Sto. Tomás recibe de Aristóteles. Sto. Tomás sigue mucho a Aristóteles pero lo desfigura de la manera más radical. Repite aparentemente a Aristóteles y repitiendolo así, dice lo mismo que él, pero por haber cambiado de horizonte dice cosas completamente distintas y toca problemas completamente distintos, y va a transformar la metafísica occidental mucho más de lo que se cree. No se puede ver a Sto. Tomás como un epígono de Aristóteles sino como un principio de la filosofía moderna..

Sto. Tomás recibe de Aristóteles la idea de que la ciencia propiamente filosófica es la metafísica. Para Sto. Tomás la metafísica es lo más filosófico y las filosofías segundas tratan de un grupo de los entes, ya sea de los entes morales, físicos, psicológicos, etc. en cambio la filosofía primera trata del ente en cuanto ente.

Toma también de Aristóteles la intelección de lo que es el ente.

Lo que es también para Sto. Tomás es la ousia como algo separado suficiente y que dice relación al siempre, es lo que siempre es lo permanente en lo cambiante. Se trata de ver lo que es siempre en todo, esto va a dominar sobre el pensamiento griego y sobre el pensamiento escolástico.

La verdad es la posesión intelectual de lo que es siempre, no hay ciencia de lo particular, de lo cambiante, hay sólo ciencia del universal y de lo que siempre es, lo demás son opiniones.

También recibe de Aristóteles un horizonte de movilidad.

Vemos ahora lo que Sto. Tomás recibe del cristianismo. La filosofía lra. supuestamente es el saber más fundamental debe subordinarse a la fé. La fé es un modo de conocer superior al de la inteligencia en la filosofía. La filosofía no es la última instancia del pensamiento, hay un piso superior que es la limitación de su filosofía. Para Sto. Tomás su última instancia no es la razón, no es el pensamiento, no es la metafísica porque en última instancia las cosas son como le dice su fé.

El punto fundamental que recibe del cristianismo es el horizonte de nihilidad, de creación. Es ahí donde le parece que es la pregunta última. La pregunta fundamental de Sto Tomás y esto lo trae del cristianismo no es el paso de la potencia al acto, sino del no ser al ser. Dios no es motor inmóvil para Sto. Tomás sino creador personal y libre.

Entonces la gran contradicción de Sto. Tomás con respecto a Aris



tóteles está en que tiene otro horizonte. Las cosas cambian cuando cambia el horizonte en el que están. Para Sto. Tomás es el horizonte de la nihilidad, de la creación, consiguientemente Dios no es motor inmóvil sino es creador, el que saca de la nada, no es el que da paso de potencia a acto, sino que es el que saca de la nada.

Es personal, es persona libre que no es como el motor inmóvil despreocupado del mundo, sino en teoría preocupado del mundo. Ese Dios es causa eficiente y final del movimiento, causa eficiente significa que para Sto. Tomás es quien hace, quien crea el mundo, y es causa final del mundo aquello hacia lo que tiende el mundo., lo cual está hasta cierto punto insinuado en el motor inmóvil, que arrastra hacia él, que arrastra a cada uno hacia su plenitud, hacia su telos.

Las cosas son en el fondo Nada. En todas las cosas no hay nada, las cosas del mundo son nada, para los escolásticos si de las cosas desaparece lo que tienen de divino son nada. No significa que dejen de ser lo que son para ser otra cosa, sino que son nada. En el fondo lo que la cosa tiene de por sí es nada. El ser de las cosas es entendido como nonada.

Para Sto. Tomás la fé es más transcendental que la inteligencia la inteligencia llegaría al planteamiento del ente, en cambio la creencia les lleva al planteamiento de la nada. La inteligencia les lleva al planteamiento del motor inmóvil, la creencia le lleva al planteamiento de Dios creador del ser, dador de las cosas. Con esto ha cambiado completamente a Aristóteles, aunque no se da cuenta de que lo ha cambiado.

Sto. Tomás llama de tres maneras a la filosofía primera. La llama, y cree él siguiendo a Aristóteles, ciencia divina o teología en cuanto que trata de las substancias separadas. En Sto. Tomás ese motor inmóvil no se da, no se dan varias sustancias plenamente suficientes, sino una sólo que se llama Dios, esta substancia es para él infinita y personal, y con ella es posible establecer una relación teológico-religiosa, no puramente discursivo filosófica.

Luego Sto. Tomás emplea teología en otro sentido, en el sentido católico de la palabra: tratado de la revelación, o estudio racional de las verdades reveladas. Dentro de la filosofía la llama teología o ciencia divina, pero aún ahí se ve la gran diferencia, porque en realidad Sto. Tomás pretende que ese camino le lleva a una relación religioso-teológico con Dios sin salirse de la filosofía. Luego la llama metafísica y se llama metafísica en cuanto trata del ente y



de lo que se sigue del ente.

Ahora por qué Sto. Tomás interpreta que lo metafísico está allén de lo físico? Para Zubiri la metafísica es física y no transfísica. Pero en Sto. Tomás es metafísica en el sentido de transfísica.

También es metafísica en el sentido de ente y los caracteres entitativos que son: uno, verdadero, bueno, el que sea algo, el que sea res. Esas propiedades se siguen necesariamente del ente. Esas propiedades son lo más común a todas las cosas y entonces va a ver la transcendentalidad de las cosas, o si quieren lo más real de las cosas, lo más común a todas ellas. Ser piedra no es común a todas las cosas, Pero hay otras propiedades que sí son comunes a todas las cosas según estos señores y para ellos es el ente, es lo más común a todas las cosas, y por ser las más comunes son el objeto de la metafísica.

En tercer lugar le llama filosofía primera, en cuanto trata de las causas primeras de las cosas, no de las causas inmediatas pues primera significa última, y su objeto es la razón última del ente que para él es el Dios Creador.

Podemos presentar el problema del horizonte como principio de totalización del sentido. El problema del horizonte juega un papel importantísimo en Kant porque es el primero de los que usa temáticamente la idea de horizonte.

El horizonte es principio de totalización de sentido. El horizonte tiene relación con el sentido, las cosas van a tener uno y otro sentido según el horizonte, y horizonte es fin.

Cada cosa es vista, cada acción es puesta, cada idea es entendida desde algo que no es esa cosa, no es esa acción, no es esa idea. Dicho en otros términos: tanto las cosas con que nos encontramos como las acciones que ponemos, como las ideas no se realizan en lo que son sino desde algo fuera de ellas. Por ej. de un pizarrón se ve el color, sirve para escribir, etc. , así todas las cosas se ven en un contexto, es decir en algo que no es la cosa misma. Lo que totaliza al pizarrón es su sentido. Este es un ej. sencillo para demostrar que en cada cosa en la que nos encontramos siempre nos encontramos con algo más que la cosa.

Cuando uno camina camina en un horizonte. Uno sabe donde va a poner los pasos siguientes, uno sabe adonde va, realiza esa acción dentro de un contexto más grande y a mediada que uno se mueve así va cambiando el horizonte.

Una idea se entiende siempre en algo que es más que eso. Lo



importante para acercarnos en cada idea del horizonte es que en cada idea se coaprehende algo distinto de lo directamente aprehendido sin lo que ésto directamente aprehendido no sería posible. Es decir en cada cosa que uno percibe o realiza o entiende, en cada caso se coaprehende otro, pero ese algo otro no se aprehende como se aprehende de la cosa que se aprehende sino que se coaprehende, y esa segunda aprehensión es distinta de la primera pero no solamente es distinta sino que es la condición que da sentido a aquello.

Horizonte limita, o sea delimita el campo en que se constituye algo, delimita y orienta la visión en la intelección. El horizonte tiene por lo menos dos funciones, delimita el campo hasta donde alcanza mi visión y además orienta la visión.

Hay una diferencia entre los que piensan que el horizonte está constituido aprioricamente. Por ej. el espacio es el horizonte necesario para que se de la percepción sensible. A Zubiri le parece que no hay espacio, sino que hay cosas espaciales, no hay tiempo sino cosas temporales, no hay ser sino cosas reales. Y así las cosas materiales forzosamente proyectan un horizonte espacial, las cosas móviles proyectan un horizonte temporal, y las cosas reales proyectan un horizonte ontológico. Pero como ven no hay tanto un apriori que ya está ahí en el cual yo coloco las cosas sino que las cosas tienen una cierta función ellas mismas, porque las cosas participan mucho en el horizonte. El horizonte está configurado por lo que las cosas en realidad son, en ese sentido se puede preguntar las cosas, por el horizontede esas cosas. Según cada cosa así es su horizonte, pero la pregunta filosófica es cual es el horizonte de los horizontes y delimitar lo que es ~~xxxxxxxxxxxxxxx~~ el horizonte de los horizontes es elproblema de la metafísica.

Horizonte tiene también el sentido de punto de vista, puedo ver la realidad desde un punto de vista estético, o desde un punto de vista moral o ético, etc. O sea que interviene tanto la cosa que genera ella propiamente un tipo de horizonte como también el sujeto que está influido en una determinada situación. Entonces aunque el horizonte es principio de determinación de las cosas, las cosas mismas determinan en algún modo el horizonte por ej. no es lo mismo el horizonte de los planteamientos teóricos que el de la realidad práctica. Tenemos por un lado el horizonte como objeto formal y es aquel punto de vista desde el cual yo veo una realidad determinada y también en cuanto sobre todo hacemos referencia a praxis entra también la determinación del horizonte o el fin pretendido.



Hay acciones que de por sí van a un fin, pero también a esa acción la puede utilizar con un fin u otro fin y cambia entonces completamente quizá no el sentido teórico de la acción, pero sí el sentido ético, humano de la acción.

El "hacia donde" cambia completamente el sentido. Una misma acción, el mismo empeño puede tener un sentido completamente distinto englobada en una finalidad o en otra finalidad.

Hay también una superposición de horizontes, quiere decir que evidentemente puede haber un horizonte que a su vez está en otro horizonte, y éste a su vez en otro horizonte y así sucesivamente, en sucesivas ampliaciones hasta llegar al horizonte como totalidad suma y éste es quizá el sentido más filosófico de la palabra horizonte, el horizonte en nuestra experiencia es aquel límite último que nosotros alcanzamos a ver y que sirve para enmarcar todo lo que vemos,

Cada ámbito cobra su sentido respecto de un horizonte entonces el que quiere la totalización del sentido debe preguntarse por aquel horizonte que en realidad totaliza últimamente todo el sentido. Al griego le parecería que la totalización del sentido se percibe desde la movilidad.

Cada ámbito de cosas distintas tiene su propio horizonte, pero el horizonte que nosotros aquí discutimos sería el horizonte filosófico que no se coloca nunca en substitución o en superposición con otros horizontes, lo típico del horizonte filosófico es trascenderlo, así por ej. el mundo físico se coloca en una pregunta más amplia.

Otro término muy relacionado con horizonte es el de preguntatta cual es la última pregunta que explica la realidad? Sto. Tomás se pregunta si es infinito o es finito, si tiene existencia de por sí o tiene la existencia recibida de otros.

Sto. Tomás dice que por la razón no se puede demostrar que el mundo no fuera eterno, él podría aceptar con toda tranquilidad que el mundo material era eterno y sin embargo él seguiría preguntando, eterno o no, donde tiene su razón de existencia, porque el horizonte en que él está preocupado va más allá de la pregunta esa.

Hay un horizonte del mundo humano, pero el horizonte que totalizaría todo, esa es supuestamente la pregunta metafísica, porque hay un horizonte que explica todos los horizontes, aún el científico.

El horizonte de Sto. Tomás es un horizonte vital religioso. Puede decirse que su horizonte esté constituido por una experiencia condicionada por su época, pero no hay duda de que en Sto. Tomás

desde donde se ven mejor las cosas es desde el horizonte divino religioso, manejando las mismas ideas o parecidas ideas en lo fundamental que Aristóteles, él el sentido que le da es completamente distinto.

Se pregunta cual es el objeto de la metafísica y esto lo va a ver desde la perspectiva del conocimiento y desde la perspectiva de la realidad. Este desdoblamiento es bien aristotélico, unas veces habla de las cosas desde el conocimiento y otras veces habla de las cosas desde la realidad, y estos son los dos polos que van a acompañar a toda la filosofía.

Para Sto. Tomás entender es formar conceptos abstractivamente. Para Aristóteles aprehender la realidad es tener idea de la realidad, juicios de la realidad, razonamiento de la realidad, y Sto. Tomás se va a mover en la misma línea para va a insistir mucho en un punto que también está en Aristóteles pero que los escolásticos van a trabajar enorme y es que los conceptos se forman por abstracción. Abstracción es, que ante una cosa se capta la cosa y de ella se dejan fuera unos aspectos y se toman otros como objeto de conocimiento. Esto no es propiamente negar.

Sto. Tomás dice que hay tres grados fundamentales de abstracción, en el primer grado se prescinde de la individualidad, y el problema que está en el fondo de esto es que del individuo no hay concepto. Del individuo sólo hay opiniones, impresiones, pero no un conocimiento verdadero. En un segundo grado se prescinde de todo lo material menos de la cantidad y se llega a un segundo grado de conocimiento. En este proceso de abstracción hay que dejar fuera todo lo que sea material excepto la cantidad o extensión y así se logra un conocimiento más perfecto que abre paso a la matemática, y así hay un conocimiento en segundo grado de abstracción que es de las cosas en cuanto que son extensas y en cuanto que son innumerables, y en ese sentido hay un conocimiento que es de tipo matemático y al cual se ha llegado dejando fuera lo individual, sólo interesa el carácter de extensión. Como se ve para llegar al verdadero conocimiento de las cosas hay que dejarse en el camino muchísimas cosas y detalles, ellos buscan la exactitud, el rigor, la prescindencia. Pero todavía hay un tercer grado de abstracción en que yo prescinde de todo y me quedo con una sólo cosa : que es? Aquí no se dice si es materia, si es extensa, si tiene cualidad, etc. sino que sólo pregunto que es la cosa en cuanto que es. Así

he prescindido de todo lo demás y me he quedado con una sólo nota: que es. Por este camino se ha llegado a una idea de que el ente es la máxima abstracción, el concepto más abstracto, es decir, luego que se despoja a la cosa de su determinación ~~de~~ queda con que es así lo más abstracto.

Pero Sto. Tomás insiste en que éste es el concepto primario en el que se resuelven los demás, es decir, que de ese ~~ente~~ ente último y abstracto entendido es la condición de posibilidad para entender todos los demás conceptos, en ellos ve que son, pues ultimamente de algo se dice que es. Lo cual supone que todas las ciencias remiten más allá que es el ser de las cosas.

Esto no es para ellos un concepto genérico sino transcendental, el ente no es un género como quiere Platón sino un transcendental, que el ente es trascendental significa que por ej. tomemos un concepto genérico: animal. Es genérico según los Escolásticos porque el concepto animal puede aplicarse a inferiores pues se divide y logramos animal racional que es el hombre supuestamente, y animal irracional que son los animales, es decir, el concepto de animal se divide por una nota que no está contenida acá, el concepto animal prescinde de ser racional o irracional y entonces si quiero construir esto tengo el concepto animal y le añado una nota sacada de otra parte que es la racionalidad. El ser es un concepto genérico que para contener los inferiores tiene que añadirsele lo que se llama diferencia específica.

Ahora bien, el ser puede tener su existencia por sí misma o tiene su existencia por otro, entonces la pregunta sería si ser por sí no es ser, no es nada, y si este ser por otro no es ser tampoco es algo, para los escolásticos estas dos diferencias están incluidas en el ser, pero entonces se presenta un problema de cómo estando ahí ese concepto es uno, teniendo metidas dentro de sí diferencias que parecen ser contradictorias.

Esta presencia de algo en todas las cosas diferenciando de sí mismo es lo propio de lo transcendental a diferencia de esta presencia de tipo genérico en que el animal se le añade una cosa que no tiene que ver con él. Racionalidad y animalidad son dos conceptos separados, sin embargo ser por sí y ser por otro no son dos conceptos señalados.

O sea que desde el punto de vista del conocimiento el objeto de la metafísica es el ente o el ser en cuanto que es transcendental.

Desde la realidad el objeto de la metafísica es la entidad. El ente sería un concepto pero en la realidad ante le correspondería algo y eso que corresponde sería la entidad. El ente se define así: es aquello cuyo acto es el ser y no ya como en Aristóteles el ser es en acto. Hay una entificación de la realidad. Para Aristóteles el ente se dice de muchas maneras y la manera mas perfecta de decir el ser, es ser en acto. En Sto. Tomás hay una distinción y dice que el ente es aquello cuyo acto es el ser.

Montado sobre la misma idea de Aristóteles dice que las cosas están compuestas de acto y potencia.

La analogía es uno de los conceptos fundamentales de la escolástica. En Aristóteles la analogía es un problema de relación, una cosa es más ser si le toca esa forma de ser que es la sustancia. El ser por autonomía es la sustancia porque es la que más es, y es porque es más acto, porque está separada de todo lo demás, porque en sí misma tiene lo suficiente para desarrollar en lo que es. Para Aristóteles ha puesto una serie de características que le parecen diferenciativos del ser y son que está separada de todo lo demás, porque en sí misma tiene lo suficiente para desarrollarse en lo que es, es lo más verdadero, lo más actual, lo más según sí mismo, eso es lo que es verdaderamente y eso lo cumple la sustancia.

Hay un primer sentido de analogía en decir que el ser se predica en distintas maneras, unos más y otros menos son ser.

El horizonte de Aristóteles es que hay unas cosas que se mueven y hay otras cosas que son mas permanentes que otras. Para Sto. Tomás es que hay un Dios creador y todo lo demás criatura; estas dos cosas parecen infinitamente distintas. El problema detras es un problema bien sencillo: si Dios y la criatura no caen hasta cierto punto bajo la sombra de un mismo concepto entonces el hombre no puede saber ni decir nada de Dios. Por otro lado, si el hombre puede decir de Dios las cosas de la misma manera que la dicen los humanos, tampoco está diciendo nada de Dios porque ese Dios entonces es completamente humano. En este planteamiento que ya es en otro horizonte en que por un lado está un creador y por otro lado, una criatura es decir dos extremos, uno finito el otro infinito. En ese contexto es donde estos señores tratan de poner la analogía. Por otro lado hay para ellos una relación enorme entre el creador y la criatura, porque la criatura ha recibido todo su ser del creador. Entonces hay dos cosas, hay una criatura que tiene todo ser del creador y por otro lado



estaría el problema de la predicación, es decir el problema del concepto, del conocimiento. El saber algo de Dios es un problema de predicación que rueda por toda la escolástica. Para Sto. Tomás se puede mejor decir lo que no es de Dios que lo que es, es decir que apenas reconoce analogía.

La analogía como modo de predicación consiste en decir que un concepto por ej. el de justo se dice con verdad tanto de la criatura como del creador. A los dos se les puede atribuir. Un concepto equivoco es aquel que tiene dos sentidos completamente distintos, por ej. la palabra león aplicada al animal y a la ciudad no tiene de común más que la palabra. El otro extremo es lo que llaman la predicación unívoca, que es aquella en la que el concepto se predica de la misma manera de todos los sujetos, por ej. hombre se predica de la misma manera de todos los sujetos humanos. Ahora entre esas dos maneras está la predicación análoga que es aquella predicación en la que el concepto se predica en el mismo y en distinto sentido. Entonces, Dios es inteligente en parte como es el hombre y en parte de otra manera distinta que yo no puedo comprender. El mismo concepto de inteligencia que le atribuyo al hombre se lo atribuimos a Dios, pero entonces no es una predicación completamente equívoca, pero tampoco es una predicación unívoca, sino que es una predicación análoga.

Sto. Tomás dice como se consigue un concepto análogo de Dios se toma una nota, por ej. la bondad, la bondad humana es una cualidad, por lo tanto como es una cosa buena, entonces la voy a atribuir a Dios. Entonces hay un momento de afirmación, se afirma que Dios es bueno. Pero la bondad humana es mala también, entonces Sto. Tomás razona: yo afirmo lo que la bondad tiene de bueno y luego niego lo que la bondad humana tiene de límites, o es mala, pero después sublimo lo afirmado y lo negado lo llevo al infinito y el resultado de esa operación es lo que puede predicar de Dios.

Hay algunos escolásticos de la línea de Suarez sobre todo, que no siguen este camino de la representación, vienen a decir que lo que saben es que Dios es causa de esto, pero no dicen como es, porque no saben.

Por el camino de la univocidad voy a un lugar, por el equívoco no voy a ninguno, por el análogo salvo el problema del panteísmo y tampoco caigo en el abismo en que no hay contacto de uno con otro.



A Sto. Tomás le importa un Dios creador desde el horizonte de la nihilidad, y dice de Dios muchas cosas positivas. La transcendencia de Dios consiste en que la transcendencia de Dios es una transcendencia creadora. Dios es creador de todas las cosas. Es transcendencia porque lo abarca todo, no es que lo abarque todo de una manera pan-teísta, sino que abarca todo porque lo ha hecho todo. Fundamentalmente es transcendencia creadora lo cual hace que esté con todas las cosas pero separado de ellas. Además la transcendencia creadora es una transcendencia entificante, Dios lo que da a las cosas es su entidad.

Ahora se pregunta Dios es ente? Más que ente es super ente, super bueno, super no significa que sea más ente que nadie sino que lo es a su manera propia.

Transcendencia entificante es aquella creación que consiste en dar ser y consiguientemente la creación consiste en hacer entes. Hay en el tomismo una idea de Dios de que él es transcendencia hiper-entitativa en el sentido de decir que él no es ente. Para ellos el ente sería intrínsecamente finito, por lo tanto si va a pensar en una realidad que no es finita no la puede llamar ente, aquí le llaman super ente como los neoplatónicos, los místicos, etc. En Sto Tomás sería ente pero de manera eminente.

La escolástica concibe a la criatura desde el creador y en fondo está presuponiendo siempre que hay creador porque cuando dice el ente o es *esse*, o es *avalio* indudablemente que podría hacer una distinción puramente formal como son dos contradictorias o tiene la existencia de por sí mismo o no la tiene de por sí mismo.

Para Sto. Tomás las cosas en sí mismas son finitas, o sea que lo que describe las cosas es su finitud. En Sto. Tomás lo que determina la cosa es ciertamente su límite, pero límite aquí significa en el sentido peyorativo castellano de algo que hace falta, que no es todo, en oposición a infinita; las cosas más bien que perfecta y perfecto es lo acabado son imperfecta, pero no tanto en el sentido griego, de las cosas que tienen dentro de sí algo que no es, sino las cosas que tienen dentro de sí es la nada. En el sentido griego no ser eran las cosas que estaban en potencia, y consecuentemente no eran en potencia lo que de ellas se podía esperar, en cambio en esta concepción de inspiración más cristiana es la nada lo que está en el fondo de la cosa. De la nada no puede salir nada, se la tiene que dar alguien desde fuera, entonces las cosas más bien que ser son

son no-nada. Esto no significa que lo creado no tenga ser, o que no tenga positividad, no tenga realidad, sino que lo tiene dado por otro, no lo tiene de por sí, sino que lo tiene recibido del creador.

Sto. Tomás ve lo que es el ente desde la imperfección de la criaturidad, el par primario que explica la realidad no es ente sino creador-criatura, con lo que el concepto metafísico fundamental de este señor, y por eso está en el horizonte de la nihilidad, es el de criaturidad.

El ve las cosas como entes, pero ve el ente como la creación con lo cual la reaturidad es más primaria que la entidad, la entidad es una explicación ontológica de la criaturidad y no viceversa, que la creaturidad fuera una manera de presentarse el ente. Esa entidad de las cosas es una entidad creada, lo que primaria y formalmente ~~xxx~~ está causado por Dios es la entidad de cada cosa. Hay una definición de Sto. Tomás: "el efecto primero y más común y el que es más inferior que todos los otros efectos, algo hecho, lo que verdaderamente hace Dios es el ser con la existencia de las cosas." La creación es por lo tanto que todo procede de lo que no es. Esto nunca lo hubiera dicho el griego, el cambio fundamental es de el paso de la potencia al acto, al de absolutamente nada al ser. Esta es la radicalidad en la que estos se mueven.

Otro sentido de transcendencia es que Dios está allende de la entidad de toda criatura, no se confunde con ella, una de las expresiones es que Dios no es inmanente a las cosas, y cuando se dice que Dios es transcendente a las cosas quiere decirse que no se identifica con ellas. No significa necesariamente que no esté en ellas. Cuando se dice que Dios no es inmanente a las cosas quiere decirse que Dios no se identifica con las cosas, pero no quiere decir que no este de alguna manera en ellas, entonces ^{de} transcendente tenemos aquí dos sentidos, una de que todas las cosas en la transcendencia creada han salido de él, y nada se le escapa en ese sentido; y otro sentido es que está allende de todas las cosas físicamente aunque pueda estar en todas ellas.

Lo que ocurre en lo anterior es un problema, y es que la transcendencia de Dios se base en la transcendencia del ente. El ente no identifica sin más con cada uno de los entes, porque si se identificase no habría nada más que una clase de entes, sería una realidad que tendría que ir identificandose con otra realidad.

Y en sí mismo qué es Dios? En unas interpretaciones tomistas



es una transcendencia hiperentitativa, quiere decir, algo que está más allá del ente, porque el ente en definitiva sería la criatura. Esta es una interpretación, no la ortodoxa común de Sto. Tomás. Pero en esta interpretación Dios sería algo que estaría por encima del ente, un super ente, es decir alguien que es ente porque pueda dar ente a las cosas, sin que por eso signifique que él sea ente y puede dar ente a las cosas. Esto quiere decir que el ente es intramundano .

Cual es la unidad del objeto de la metafísica según Sto. Tomás? Este era un problema que tenía también Aristoteles porque por un lado tenía el motor inmóvil y por otro lado la sustancia que se movía. Estos filosofos parten de la idea de que cada ciencia debe tener un sólo objeto. El objeto unitario de la metafísica es la unidad creacional del ente en cuanto tal. Entonces esa unidad creacional, el ente como creador sería Dios, y el ente como creado son las cosas, es decir que el objeto fundamental de la metafísica sería pues la creacionalidad y esto visto activamente sería Dios y esto visto pasivamente sería la criatura. Entonces esa tunidad creacional, esta relación entre el creador y la criatura ese seríaob objeto de la metafísica.

La metafísica de Sto. Tomás es la teoría entitativa de la creación, y el orden transcendental es el orden creacional.

Cómo se conoce según Sto. Tomás? Para Sto. Tomás hay posibilidad de conocer el verdadero orden transcendental porque hay lo que llama una conveniencia entre el entendimiento y las cosas. La inteligencia y las cosas tienen la misma estructura, la inteligencia es la manera adecuada para saber como son las cosas. Para Aristoteles y Sto. Tomás las cosas son lógicas, son verdaderas, son como equivalentes, por lo tanto el modo de apoderarse de las cosas es entendiéndolas.

Entonces estas cosas son conocidas de manera adecuada por un entendimiento infinito que es el creador; y son comprendidas hasta cierto punto por una inteligencia que es dependiente de esa inteligencia infinita pero que tiene la misma estructura y que por lo tanto puede entender las cosas.



La salida de la incertidumbre de Descartes

Sto. Tomás tiene una persuasión clara de que la inteligencia es la facultad del ser y que lo propio de la inteligencia es entender las cosas como lo propio de la vista es ver las cosas y mirarlas. Hay una correlación entre la estructura de la inteligencia y la estructura del ser. Pero por la irrupción del cristianismo ha entrado la idea de la nada que agujerea la realidad hasta dejarla vacilante aunque por otro lado la asegura pero la asegura desde fuera, a través de un Dios que se comunica por la fé, la gracia, etc.

Este derrumbe ocurre a nivel del tiempo de Descartes y a él se le va a presentar el problema de la nihilidad que es de una forma bien típica de subjetividad, problema típico del mundo moderno. Él viene a decir que no sabe con certeza y por lo tanto hay que preguntarse por esta falta de certeza que yo tengo. Así el problema de horizonte de nihilidad se va a presentar en Descartes pero de otra manera, en términos de subjetividad del conocimiento.

Descartes está preocupado por la sabiduría, la sabiduría es un tema primario y radical de su reflexión, para él todas las ciencias humanas constituyen una sola cosa que es ese conjunto de todas las ciencias humanas que constituye la sabiduría humana.

Entonces Descartes en vez de meditar, -meditación muy importante porque de aquí surge el Idealismo en la forma quizá más sutil, - en vez de preocuparse por las cosas de que habla la ciencia, se va a poner a meditar sobre el carácter de esa ciencia, es decir, se pasa de tratar directamente la realidad de las cosas a tratar del modo como yo conozco la realidad de las cosas, pero razones no tomadas de ninguna parte más que de la propia mente.

Para Descartes las razones se sacan de la propia mente y en definitiva está hablando de la revelación, de alguien que desde fuera da razones a las cosas. Y en este planteamiento Descartes depende de la última escolástica, es decir la Escolástica después de Sto. Tomás tuvo una serie de desarrollos y llega hasta el S XV, y más en concreto con la corriente que a veces llaman nominalistas con Ockam. Este da una definición de ciencia bien interesante: "la ciencia es un conocimiento verdadero pero dubitable que se logra hacer evidente a través del discurso" o sea que una verdad que no puede ser refutada no es objeto de ciencia, una verdad que no admite duda no es objeto de ciencia, sólo un conocimiento verdadero que de suyo es dubitable y



que se le puede sacar de la dubitación cuando se convierte en evidente a través del razonamiento, eso es ciencia.

Entonces tienen uds. que hay que llegar a la verdad de modo que las cosas sean como el intelecto afirma que son, al haber una interna dubitación referente a las cosas en las ciencias y hay que hacerla cierta, evidentemente porque hay que quitarle la dubitabilidad y esto se hace a través del discurso. Este es el final del camino de la Escolástica y es lo que recoge Descartes. El se formó en la Escolástica como todos los filósofos modernos hasta las proximidades de Kant que son los siglos XVI y XVII.

Descartes busca una certeza que sea incommovible por el camino que Ockham no sabía que ya habían intentos, y tiene además la veta de matemático, y así la filosofía tratando ya de toda la realidad trataría de buscar la certeza incommovible, y la filosofía para hacer eso se va a constituir en una meditación sobre la inteligencia.

Descartes es fundamentalmente el primer filósofo que en vez de hacer de la filosofía una meditación sobre las cosas hace una meditación sobre la inteligencia. El problema de la filosofía para Descartes es encontrar el orden de fundamentación de certezas verdaderas que sean incommovibles, con lo que obviamente el objeto de la metafísica por lo menos inmediato para él va a ser lo verdadero, no la realidad ni siquiera el ente, sino lo verdadero, buscar el conjunto organizado y fundamentado de verdades con las cuales luego yo puedo ir al conocimiento verdadero.

Descartes en su planteamiento depende de Ockham en su conceptualización de la ciencia en los términos de verdad duda, evidencia, pero en definitiva para Descartes la verdad sólo se va a poder asegurar así misma porque existe Dios.

En Descartes se parte de un estado que es el de la duda, si esta duda es metódica como efectivamente la plantea Descartes, hay un problema vital, un problema propio del Renacimiento que es que ya empieza a ponerse en duda existencialmente el peso de la cultura en ese momento, ya se empieza a buscar pruebas de lo que se dice porque se encuentra con que casi todo conocimiento si queremos precisar sobre él está rodeado de cierto margen de incertidumbre.

Para Descartes en la idea mía hay un elemento de duda en lo cual él supone que la idea para ser verdadera idea de la cosa tiene que ser verdadera y cierta, pero nos encontramos que con nuestras ideas no tienen estas características de verdad y certeza sino que están orladas de incertidumbre es decir de no verdad en el sentido de cer-



teza que es la que a él le preocupa. Consiguientemente hay un elemento de nihilidad que vemos como él trata de salvarlo en última instancia recurriendo a Dios, pero no a Dios como creador sino a Dios como suprema fuente de veracidad.

Lo que hace Descartes y en eso está su genialidad es apoyar en ese elemento de no ser, de no verdad, de duda para llegar al ser para llegar a la verdad, y hay que hacer notar se usa ser y verdad, las dos frases, porque aunque en Descartes el interés ha pasado ya del ser a la verdad de las cosas. Sin embargo indudablemente la verdad de las cosas para Descartes sigue significando aquello que dice como son las cosas sólo que puesto el acento en la verdad.

Entonces toma la duda como método para la verdad, y tomando la duda como criterio o como instrumento va a ver si hay algo resistente a la duda, algo de lo que no pueda ser dudable o lo que es lo mismo que sea resistente a la duda, y aquí viene la famosa frase de Descartes: me aparto solitario o me aparto y me quedo en soledad, así para resolver el problema es quedarse en ~~soledad~~ soledad. Hay que soltarse de las cosas y venir a su propia subjetividad en el sentido de encontrar la verdad a través de un proceso cognoscitivo como es duda y verdad.

Esta postura de soledad es típicamente anti-ecclesial y típica del individualismo renacentista, es decir que yo sólo tengo que resolver mi propio problema apartandome de los otros, ya no se resuelve el problema perteneciendo a un cuerpo social, o cuerpo de creyentes. Hay que resolver a través de una vía contemplativa o cognoscitiva o inquisitiva para buscar la certeza.

Por este camino entonces se llega un momento en que el hombre encuentra que hay una cosa que le resulta superadora de la duda, algo que le resulta inquebrantable por la duda y es el hecho de su propia subjetividad, que así debe entender cogito, cogito no debe entenderse como pienso, es decir trazo ideas, sino que tengo una actividad subjetiva que pueden ser los sentimientos, sus afecciones, sus dudas o cualquier actividad subjetiva de la que se de cuenta el hombre.

En el hecho mismo de la duda se encuentra la certeza inconcusa y es lo tremendo de mi subjetividad pensante porque por ella paso a la afirmación cierta de mi ser, pero de mi ser subjetivo, y entonces viene eso del cogito ergo sum lo cual significa que yo tengo esta actividad subjetiva y en esa actividad subjetiva forzosamente aparece mi realidad que es mi ser: sum. Y ese ser es un ser subjetivo en el



sentido de que es un ser transparente así mismo, un ser cobrado en la intencionalidad de la cogitación y ahí encuentra la certeza inconcusa. Por eso dice Zubiri que la filosofía de Descartes es una egología, porque el objeto de la filosofía en el fondo de Descartes es un logos sobre su propio ego: ergo sum porque cogito.

El ser solitario es el lugar fundamental para hacer logía, para hacer filosofía.

Este camino tiene muchos valores propios del Renacimiento, valores de recuperar la individualidad, la interioridad, sólo que hay una absolutización de eso. Pero por este camino llega a la certeza porque también la entiende como verdad, como evidencia, la certeza la entiende él como evidencia y una cosa que él palpa como evidente es que si pienso es que existo.

Descartes toma a las matemáticas como modelo, le parecen que son claros y distintos sus planteamientos. Los costos reales con que se adquiere esta claridad y distinción se consigue reduciendo las cosas a una forma tan absoluta que ya no queda sino la cosa clara y distinta.

El verdadero lugar metafísico para Descartes está en el yo pienso luego existo. Ahora si nos fijamos bien en la frase hay dos yos uno que está escondido porque el latín lo dice explícito, hay un segundo momento donde está operando un momento de reflexividad porque en el puro estar viviendo no está todavía el problema, el problema que él plantea está en la reflexividad en que yo vuelvo sobre mí mismo y me doy cuenta que estoy pensando. Pero se puede preguntar quien tiene más importancia, la función activa o la función subjetiva. Descartes entiende por objetiva este contenido: yo pienso que estoy pensando y por eso tiene más importancia esta función activa, este darme cuenta que estoy pensando. No importan en que estoy pensando lo que importan es que yo me apodero de mi propia subjetividad en ese momento reflejo en que yo me pongo por encima de mi propio ejercicio cognoscitivo. El valor inconcuso está en el pensamiento pensante y no en el pensar; yo puedo estar pensando en una montaña de oro aunque la montaña de oro no se dé o sea que no tiene verdad, pero tiene verdad pensante.

Así se puede ver que no solamente nos separamos de las cosas a un primer estadio de subjetividad sino que venimos a un segundo estadio más subjetivo, más interior, y si se quiere más idealista más subjetivista que es el yo pensante, con eso llega al cogito ergo sum como una conclusión metafísica.



Para Descartes el verdadero ser de este yo que es la verdadera realidad consiste en pensar, consiste en subjetivar, consiste en *res cogitans*.

Para Descartes el carácter de certeza funda el carácter de realidad es real aquello que es cierto y como nada es cierto de una manera inmediata más que la propia interioridad inmediata, esa es la única realidad y en ese sentido es subjetivista.

No se trata de identidad lógica de los dos yo, uno pensante y otro pensado, sino de la identidad del estar, es decir, yo estoy pensando y en ese sentido estaría la unidad de una afinidad, parte de una unidad subjetiva y no la identidad de un sujeto con un predicado.

En Descartes está el famoso tipo de argumento ontológico que le dicen para probar la existencia de Dios. Si se tiene idea clara y distinta de Dios éste existe, porque tener idea clara y distinta es el último criterio de la verdad. Así se puede pasar de la idea a la realidad en Descartes. En Descartes es Dios quien asegura todo lo demás y por eso le achacan a él un círculo vicioso pues dice, la idea clara y distinta no puede corresponderle una cosa falsa y luego asegura la idea clara y distinta otra vez a través de Dios.

Con Descartes hay una vuelta a la subjetividad como lugar obvio de la filosofía y el lugar obvio de la metafísica, y el lugar donde se va a desarrollar de aquí en adelante por lo menos, una corriente racionalista, apartando el empirismo inglés.

El pensamiento de Kant en el horizonte de la nihilidad

El problema de Kant es qué unidad tienen las cosas como son en sí y el conocimiento humano. El conocimiento humano es de puros conceptos, y conceptos no sacados de las cosas sino de la propia mente. En Platón, Aristóteles y Sto. Tomás los conceptos salen de las cosas en Kant el concepto sale de la propia mente. El problema está en que tienen que ver esto que está en mi mente y la cosa que está fuera de mi mente cómo se pueden relacionar.

Da por supuesto Kant que las cosas en sí han sido creadas por Dios.

La metafísica para Kant es el conocimiento de lo que es por pura razón, donde por pura razón se opone a un conocimiento recibido por autoridad sea divina o humana.

La razón humana para Kant es esencialmente distinta de la razón divina, tiene otra manera distinta de proceder, la razón divina es una intuición originaria, Dios al ver las cosas las hace. La razón humana no conoce las cosas sino que las hace poniéndolas como objeto primero, haciéndolas objeto, la mente humana no hace las cosas, la mente humana hace que las cosas se presenten como objetos.

Objeto significa una estructura mental, es decir que hay un sujeto que para conocer tiene que poner una cosa frente a sí, eso es objectum o algo que está ahí frente a mí y en esa relación de sujeto y objeto es donde se llega al conocimiento. Todo el problema kantiano se reduce a decir como se construye el objeto. El objeto no es cosa es cosa conocida y conocida de un modo determinado a través de esta subjetivación representativa.

Kant es el gran adversario pero haciendo metafísica porque va a terminar diciendo que la metafísica como ciencia no puede darse, un conocimiento riguroso de la realidad no puede darse y eso es toda la Crítica de la Razón Pura.

Kant para definir el conocimiento humano lo contrapone al divino entonces conoce menos y conoce peor que el presunto conocimiento divino, pero sobre todo conoce de manera distinta, porque se puede conocer más que otro pero de la misma manera, Kant se da cuenta que el entendimiento humano tiene una manera bien típica de conocer, que le es propia y en la que se expresa su finitud. Para Kant lo dado tiene que hacerse objeto para ser conocido, el movimiento del conocimiento parte de algo que yo recibo a través de los sentidos, fuera

de los sentidos yo no puedo conocer nunca, dicho en otros términos lo que no viene a través de los sentidos de eso yo no puedo tener conocimiento de razón pura que es ára él el conocimiento científico, el modelo de la razón científica.

NO es lo mismo ser cosa que ser objeto porque en Kant las cosas como son en sí no se conocen, se conocen las cosas transformadas en o objetos. Todo el análisis de Kant es cómo se transforma la cosa en sí para convertirse en objeto y así poder ser conocida. Una cosa para ser cosa tiene x condiciones que se dan, condiciones físicas determinadas en las cuales Kant no entra, una cosa para ser objeto tiene diversas condiciones que son las que él va a matizar.

Una vez sabido bien como se construye el objeto llega a concluir taxativamente que de las cosas llamadas metafísicas como son Dios, Mundo y Alma no podemos saber porque nos va a faltar la primera condición de que pase por los sentidos, ni Dios, ni el Mundo ni el Alma lo puedo convertir en objeto, y al no tener conocimiento de ellos la metafísica es inútil por la razón pura.

Kant es el gran analista del juicio, para él juzgar no es combinar predicativamente un concepto de otro sino es referir un concepto a algo que está dado en una unidad, el problema de Kant es el encontrarla unidad primaria que da razón de esa referencia. Kant supone que la estructura del juicio es S-P y su problema es cual es la razón porque P pertenezca a S. Lo que él va a investigar es la razón de esa unidad por la cual predicamos o unimos una nota determinada por ej. la racionalidad que se atribuye a un sujeto determinado que es el hombre.

Para Kant hay dos maneras de mostrar esa unidad, o que es a posteriori o a priori. Apriori porque así lo he visto en la experiencia y a í apoyda en la experiencia concluyo que hay una unidad entre el predicado y el sujeto, pero ésto le aparece a Kant como un apoyo bien flojo. Otra manera de buscar la unidad es apriori, es decir independiente de toda experiencia que él la entiende en el sentido de ciencia moderna. Pormej.se puede experimentar que todos los cuerpos llamados graves se caen hacia la tierra que es la ley de gravitación universal.

En Kant aquello que dé la razón de la unidad de una cosa, ahí debe estar el fondo de la cosa, eso busca la metafísica cómo se estructura el objeto del conocimiento .

La Crítica de la Razón pura es un libro que demuestra que la metafísica es imposible pero supone que la metafísico es el intento del



conocimiento de realidades no sensibles, como son Dios, El mundo y el Alma. Entonces se puede preguntar en que sentido se puede considerar a Kant como metafísico prescindiendo de la Crítica de la Razón Práctica y entonces se da una cuenta que como todo metafísico se pregunta Kant por el orden transcendental es decir aquello que corresponde a lo último de las cosas, aquello que se puede decir está en todas las cosas.

Podemos preguntar qué es lo transcendente para Kant. Primero hay que aclarar que el uso transcendental a diferencia de transcendente, transcendente es aquello que corresponde al ente en cuanto ente algo que está fuera de mí y corresponde a todos los entes. Transcendental es aquello que corresponde al objeto en tanto que objeto y a aquello que corresponde al objeto en tanto que objeto va a tener esa universalidad. Entonces lo transcendental sería algo referente a la mente al funcionamiento de la mente a diferencia de transcendente que se refiere a las cosas en tanto que cosas. La transcendentalidad para Kant se apoya en juicios sintéticos a priori. Dicho de otra manera lo que lo transcendente se descubre en los juicios sintéticos a priori, o sea en el acto más formalmente humano cognoscitivo.

Los juicios ya sean analíticos o sintéticos tienen una unidad. Juicio analítico es aquel en que el predicado está contenido en el sujeto y entonces es una identidad. Juicio sintético es aquel en que el predicado añade algo que no está contenido en el sujeto. Si la añadidura es a través de la experiencia será una añadidura no necesaria. El juicio sintético a priori es aquel que añade algo al sujeto. Si la añadidura es necesaria tenemos el juicio sintético a priori. El juicio sintético a priori es aquel que añade algo al sujeto pero lo añade necesariamente al sujeto de tal manera que no puede dejar de ser así. Entonces en los juicios sintéticos a priori va a analizar la transcendentalidad. En definitiva la pregunta metafísica por autonomía de Kant va a consistir en preguntarse por el fundamento de los juicios sintéticos a priori.

Para responder cual es el fundamento de lo transcendental Kant parte de una pregunta: ¿cual es la unidad entre lo que la mente pone y lo que la cosa da? La unidad cognoscitiva depende de un hacer, no de un ver, es decir, la unidad entre lo que la mente pone y lo que es no consiste en un acto contemplativo de la mente sino consiste en un acto factivo de la mente, la unidad se hace no está dada. Ahora bien qué es lo que se hace en esa unidad? No el contenido de los

objetos, la mente no pone el contenido de los objetos sino la inteligibilidad de los contenidos, el que los objetos sean inteligibles. El contenido viene dado por la intuición sensible, de ahí la idea kantiana de que aquello de lo que no tengo intuición sensible no tengo conocimiento. El entendimiento es el que hace la inteligibilidad de las cosas y su objetualidad, el entendimiento hace que los contenidos cobren esa forma de objetos y así hace que sean inteligibles. Aquí está la revolución copernicana de Kant, hasta ahora en la historia de la filosofía, la inteligibilidad de las cosas venía de la entidad de las cosas, de la realidad de las cosas, ahora viene de la mente. No es la mente humana la que gira alrededor de las cosas, sino las cosas alrededor de la mente humana. Hasta ahora la mente humana ha interrogado a la realidad, como un niño ante su maestro, ha llegado la hora en que la mente humana pregunta a la realidad como un juez. En eso consiste el modelo científico, preguntar a la realidad con una hipótesis.

Hay una diferencia entre subjetividad empírica y yo transcendental. Subjetividad empírica o yo empírico es aquel yo que tiene todas las determinaciones propias de mi carácter personal. El yo transcendental es aquello que le compete al yo por ser yo y no por ser tal yo. El yo transcendental es aquel aspecto del yo que le corresponde por ser yo, no por ser blanco o negro, sino puramente por ser yo, en tonces tiene que darse en todos los yo.

El orden transcendental se hace por la acción del yo que es el pensar. Vuelve a pesar el cogito, mi ser consiste en pensar. El yo pienso acompaña a todas mis representaciones.

El yo pienso es lo que llama Kant la apercepción transcendental no es una percepción transcendental pues ésta estaría más bien en el contenido, sino una apercepción transcendental algo que tiene que ver con la percepción pero que no se confunde sin más con la percepción pero que acompaña a todo acto.

El orden transcendental consiste formalmente en la inteligibilidad objetiva, es decir, eso es lo que es y esta inteligibilidad objetiva arranca principalmente para Kant en el yo pienso. Para hacerse objeto tiene que hacerse inteligible, yo tengo que ponerle unas formas determinadas que lo hagan inteligible. Todavía podemos dar un paso más en este mismo punto y hablar de la constitución del orden transcendental, es decir cómo se hace esta objetualidad. La metafísica entonces en Kant se le está convirtiendo en un estudio de



de la inteligibilidad. Ahora bien para él la inteligibilidad no está dada por las cosas, está dada por la mente. Entonces él trata de buscar una ciencia si uds. quieren más nueva y más definitiva que la metafísica sería una metafísica de la metafísica.

La pregunta de Kant en la Crítica de la Razón Pura es ver si es posible la metafísica. Al final de la Crítica de la Razón pura concluye que la metafísica no es posible.

Pero Kant en definitiva lo que anda buscando es respuesta a tres preguntas que se reducen a una sola: ¿Qué puedo saber?, qué debo hacer que me cabe esperar? Y todo esto se reduce a una pregunta Qué es el hombre? Para responder a estas tres preguntas es que Kant dedica el libro de la Crítica de la Razón Pura. Para responder qué debo hacer dedica La Crítica de la Razón Práctica. Y la respuesta de qué me cabe esperar está en la Filosofía de la Religión. Y todo esto se reduce a una sola qué es el hombre. El hombre es lo que sabe, lo que hace, lo que espera. Entonces podemos decir que así como hace metafísica está haciendo una antropología transcendental. Cafarena llama a la primera parte metafísica fundamental, a la segunda parte metafísica transcendental y la tercera parte la llama filosofía de la religión.

La filosofía transcendental es la crítica de la Razón Pura, so meter a crítica, a juicio la razón pura, es decir, el puro ejercicio de la razón. Lo que está tratando de descubrir es cual es el entendimiento humano, y resulta que no es posible la metafísica.

La metafísica no es posible en el sentido que no es posible un conocimiento de lo suprasensible que supuestamente habría sido el objeto de la metafísica anterior, ésta es la imposibilidad de la metafísica. Kant es y no es al mismo tiempo un metafísico. En el sentido usual de la palabra no lo es porque el quiere demostrar que la metafísica no es posible. Si en cambio entendemos por metafísica el estudio de lo transcendental sí es metafísico.

Kant luego se pregunta por las categorías, problema que aparece siempre en la metafísica. Qué se puede predicar de eso que decimos que es lo último? Categoría significa acusar, manifestar. Lo que las categorías acusan para Kant no van a ser modos de ser sino modos de inteligibilidad, de modo que las categorías son las formas en las que se acusa la inteligibilidad del objeto para la mente humana. Son algo que manifiesta si la realidad es accidente, si es hábito si es situación, etc.

Constituir en objeto es constituirla en representación y desde



el punto de vista de una cosa que no se suele distinguir en Kant. El pone doce dimensiones categoriales que posee el juicio. Según las clases de juicios que hay se prede despreder las categorías que se emplean siempre en los juicios, y consiguientemente entender las cosas es situarlas en las categorías de los juicios.

En Kant las categorías son mentales, porque no son cosas que dan realidad del objeto, sino que son formas que se manifiesta la inteligibilidad del objeto. Estas categorías o conceptos no proceden de las cosas sino del yo pienso, o sea, la categoría por ej. de causa no será algo que la mente saca de la realidad, sino algo que la mente tiene y ella pone en la realidad. No produce las cosas, unicamente las hace inteligibles. Sino interviniese este proceso constructivo mental las cosas a nosotros serían completamente obscuras, no sabríamos nada de ellas en absoluto. Las hacen inteligibles y así transcendentemente verdaderas, porque esto es hace una cosa inteligible, es decir darles su verdad transcendental, no su verdad lógica de adecuación de la mente con la realidad, como suelen decir, sino su verdad transcendental, su inteligibilidad plena de la realidad que le corresponde por ser realidad.

Inteligibilidad y subjetualidad se confunden en el sentido de que sólo una cosa es inteligible si está constituida en objeto. Lo que hace el juzgar en definitiva como operación fundamental de la razón es constituir al objeto en cuanto tal, hacer el objeto, no hacer las cosas. La objetualidad es aquello que debe tener todo objeto para ser objeto y ese es el carácter transcendental. No son representaciones subjetivas más sino modos forzosos que tiene todo sujeto para entender.

El sujeto pone siempre ciertas cosas, en definitiva serían las categorías, pero haciendo síntesis con lo dado por los sentidos. Lo dado puede ser distinto porque entendemos cosas distintas. El conocer no está en elucubrar hipoteticamente pero tampoco está en pura experimentación de cosas sino que está en una síntesis de una gran experimentación y una gran teorización. El hombre sin los sentidos tendría vaciedad.

Para llegar a este orden transcendental tiene que operar una deducción transcendental y ésta es en definitiva una síntesis de lo categorial y de lo dado. Entonces el orden transcendental no es expresión de la inteligibilidad del objeto sino constitución positiva de esa inteligibilidad.



Es decir Kant va a hacer un pensador que hace del conocimiento algo verdaderamente creativo, productivo. Que la inteligibilidad de las cosas no se recibe, la inteligibilidad de las cosas se constituye.

En Kant la intuición sensible hace ver las cosas, hace que las cosas aparezcan, Tiene que someterse a las condiciones de posibilidad para que se hagan sensibles, es decir, que se presenten espacial o temporalmente en lo cual hay una teoría transcendental. Aquello que no se presente en el espacio y en el tiempo no se me presenta porque es condición de posibilidad.

En esta síntesis unitaria de las categorías por un lado y de lo fenoménico en este sentido hay una teoría transcendental de la manifestación, es decir aquello que de las cosas ha podido entrar en mi sensibilidad es a través del espacio y el tiempo. Esa síntesis es lo que Kant llama la experiencia transcendental. Tener una experiencia es hacer una síntesis y ésta tiene de experiencia el que se capte lo fenoménico. Entonces esa síntesis unitaria de lo categorial y de lo fenoménico es la experiencia transcendental. Cuando eso se logra tenemos verdadera ciencia, porque habremos constituido el objeto en síntesis de lo concebido por lo dado.

Así en el sistema kantiano la condición de que la metafísica sea ciencia es que sea sobre algo que realmente nos sea dado. Pero hay una ~~ciencia~~ cierta metafísica que él llama metafísica inmanente, la cual metafísica se encuentra con el mínimo dado suficiente y necesario para que haya algo en la sensibilidad tanto interna, problema del tiempo, como externa, problema del espacio. Ese mínimo es la corporeidad y la cogitación, es decir, vendría como dado a la sensibilidad externa que sería la corporeidad y en la sensibilidad interna algo que tiene que ver con la cogitación.

Entonces yo tengo así un conocer, aunque no sea un conocer determinado todavía, y en esto consiste la metafísica inmanente porque con esto se puede tener lo que es corporeidad, son conceptos de lo dado constitutivos y representativos. Esto si me lleva a una dimensión distintas de las ciencias es decir que ^{no} se quedan en lo puramente dado, son conceptos constitutivos que no superan lo dado. Por eso puede haber una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu, entendiendo por naturaleza la corporeidad y por espíritu ~~una~~ especie de psicología o filosofía psicológica. Pero los objetos de la metafísica estrictamente tales están más allá de la experien-



cia sensible, pero es lo que interesa a la metafísica estrictamente tal son el Mundo, el Alma y Dios.

Kant se encuentra con un problema al llegar aquí, de que la mente humana tiene necesidad de totalizar, es decir de ver las cosas como un todo. En ese afán es por lo que se encuentra con el Mundo el Alma y Dios, sin las que no se entendería lo dado.

El hombre recibe por la sensibilidad un montón de impresiones pero esas impresiones se le presentan como dispersión, esta dispersión empieza a ser inteligible si voylogrando un principio de unificación. La primera manera de unificar todo este mundo disperso es colocar en el espacio y en el tiempo lo dado. Orientarse en la sensibilidad es colocar las cosas en el espacio y en el tiempo y esa es la forma fundamental y primaria. Pero con eso no se acaba el afán de entender ni la posibilidad de unificar.

Para Kant la metafísica es ciencia de lo suprasensible o extra-sensible. Una metafísica intramundana va a razonar sobre cosas ya no sensibles que no son inmediatamente captables por los sentidos. Esta metafísica según Kant es resultado de una necesidad intelectual que no es del mismo tipo que la de las categorías, éstas son como relieves que tiene la misma mente de tal manera que cuando llega el material lo dado queda impresionado por esa figura que la mente tiene. Entonces la mente humana tendría una cierta necesidad de unificarse, inteligir es unificar y totalizar. Aquí hay un presupuesto que solamente intelige bien el que las lleva hasta lo último y las totaliza. Así por este camino es que la mente en su afán de totalizar se apoya en las tres ideas mundo, alma y Dios. Estas no es posible convertir en objeto científico porque no tienen elemento dado, sensible y por lo tanto por definición no pueden entrar en la ciencia.

Entonces lo que hace todas mis experiencia externas una sólo totalidad eso sería el mundo. La totalidad de la experiencia interna estaría configurada en la idea de alma, ésta sería la totalidad de la experiencia interna, y Dios sería la totalidad de las totalidades. Pero ninguna de estas tres totalidades está nunca dada. La totalidad no se puede alcanzar, no se puede hacer de la totalidad un objeto y por lo tanto no hay metafísica de eso, además de que para Kant por razonamiento no se puede llegar a esas totalidades. El razonamiento transcendente de esas totalidades lleva a forzosas antinomias. Si se quiere razonar la existencia del alma, esas mismas razones ponen las razones contrarias que invalidan esas razones. Y



nunca puede llegar por razones a conseguir una cosa que es suprasensible.

Estas tres ideas, las que llama propiamente ideas, mundo, alma y Dios no son objeto porque no son síntesis representativas de lo dado y de lo puesto por la mente, son ideas direccionales que me sirven para sistematizar los conocimientos. Y como los conceptos son constitutivos de las cosas éstas son ideas inmanentes al conocimiento y constitutivas del conocimiento. Son ideas regulativas para que las verdades se constituyan en sistema, es decir, sirven para ordenar para regular todas las demás verdaderas verdades, de tal manera que construyen un sistema sin el que no se puede constituir sin inteligibilidad.

Estas ideas no están dentro de las cosas, podrán demostrarse como posibles y en ese sentido pueden pensarse pero no pueden alcanzarse por la razón pura, no pueden conocerse.

Una distinción que sale mucho en la historia de la filosofía, pero que en Kant es decisiva, es que hay cosas que se pueden pensar pero pensar no es conocer. Para pensar basta con que la idea no sea contradictoria, Kant piensa que la idea de alma, mundo y Dios, son en sí contradictorias, de tal modo que uno las puede pensar como ideas, pero eso no es conocer, conocer es hacer una síntesis entre lo dado por la sensibilidad y lo puesto por la mente. Como sensibilidad entonces pueden pensarse, pero no pueden conocerse, hay pista interesante para la metodología intelectual.

Por lo tanto termina Kant en la Crítica de la Razón Pura diciendo que la metafísica como estudio de lo que está más allá de la sensibilidad es un sueño de la razón, la razón soñó un día que podía conocer lo que está más allá de la sensibilidad, pero Hume fué el que lo despertó de semejante idea. La Crítica de la Razón Pura parte de un factum como dice Kant parte de un hecho que hay ciencia. Pero siguiendo su investigación se da cuenta de que hay otra factum tan fuerte y tan objetivo como el de las ciencias que es el hecho moral y de aquí sale la Crítica de la Razón Practica. La razón practica para nosotros puede significar una razón que actúa, la razón pura es una razón sumamente actuante en tanto que es creadora de su objeto.

La moral entra en la metafísica, o en la crítica de la razón que hemos dicho que en algún sentido es metafísica y que además es para Kant más metafísica que la crítica de la razón pura.

Moralidad para Kant es la determinación de la voluntad por la



voluntad por la razón. La voluntad pertenece al dominio de la praxis, la voluntad es para hacer y por eso la razón de la moralidad, la razón que determina aquí la voluntad es la razón práctica. Para Kant el orden de la moral es el orden del deber por el deber.

El hecho moral tiene carácter de dato y ésto es lo que tiene que mostrar que es tan hecho como puede ser un dato de la sensibilidad y no una construcción. No es un dato empírico. Pero no se está contradiciendo en el sentido que no sea un dato. Es un dato pero no se dá sensiblemente, es un dato que se me dá que no lo construye el sujeto. Es un hecho incondicional y absoluto independiente del espacio y el tiempo. El imperativo que lo dirige es categórico. El deber representa categoricamente como tal, y ésto significa en Kant que no está sometida a hipótesis ninguna. Moral es hacer algo por deber sin hipótesis ninguna, y lo veo como mi deber porque la razón me impera absolutamente a la voluntad a hacer eso. No es un dato empírico porque todos los datos empíricos son vulnerables por el espacio y el tiempo.

Kant ha puesto la moral como elemento básico de la metafísica analiza la moralidad y la autodeterminación de la voluntad en forma de deber, es decir es moral aquello que uno determina desde sí mismo y por sí mismo en lo que él llama libertad transcendental. Eso es un hecho no es razonamiento especulativo, es un hecho apoyado en el algo dado y por este camino es donde se llega al hombre como entidad autodeterminada libremente. El hombre es la única realidad que puede determinarse libremente en el sentido kantiano. En ese sentido el hombre es cosa en sí absoluta es persona y presisamente entra el concepto de persona en la metafísica kantiana a través de la moralidad.

Kant trata de recuperar la metafísica a través de la inteligibilidad de la libertad transcendental. Esa inteligibilidad exige la inmortalidad y la causa infinita de la felicidad. Dice que por la razón práctica hay acceso a Dios. Esta libertad moral sería absurda lo que significa condiciones de inteligibilidad sino hubiera una inmortalidad y si no hubiera una causa infinita de felicidad. Es decir que en esta vida dice Kant por más que se esfuerce el hombre del deber por el deber no alcanza lo que es efecto necesaria de la moralidad.

Para Kant hay una unidad la forma clásica en que se suele explicar esta unidad es lo que él afirma de que hay una prioridad de la



razón práctica sobre la razón pura y hay una prioridad porque por la razón práctica se puede llegar con toda firmeza según Kant a sitios donde no se puede llegar a la razón pura, sin que con esto se quiera decir que con la razón práctica se llegue de la misma manera que como se llega con la razón pura porque eso sería una contradicción.

Para Kant en definitiva hay una sola razón que se comporta de diversas maneras, o vertidas hacia la voluntad o vertidas hacia el puro conocimiento modelado por la ciencia. Pero todavía queda por preguntarnos por la unidad de la metafísica kantiana, como logra él cierta unidad. Ante todo por el modo de conceptualización, o sea que tipos de conceptos se utilizan en las diversas formas de metafísica a las cuales él alude. Ya dijimos que él habla de una cierta metafísica inmanente en cuanto que opuesta a metafísica trascendente, es decir metafísica que se dirija directamente a cosas que no tienen nada que ver con lo dado y entonces quizá hasta cierto punto esta metafísica inmanente se pueda llamar metafísica especial.

Los conceptos que maneja Kant en la metafísica inmanente tiene tres características, son inmanentes es decir no se salen del objeto dado son constitutivas, es decir, nos dan propiedades constitutivas de los objetos y son representativas, es decir representan lo que está dado en la experiencia. Los conceptos de la metafísica trascendente es decir aquello que ya se refiere a objetos no dados de ninguna manera en la experiencia no son representativos y de aquí viene una idea que conocer no es representar las realidades. Representar sería imaginarse la cosa, el hacerla presente de una manera bien configurada lo que la realidad esa es, entonces los conceptos de la metafísica trascendente no son representativos pero no son en la razón práctica ideas regulativas, recuerden que esos conceptos en la crítica de la razón pura eran ideas regulativas, es decir caminos o casillas a las cuales tengo que recorrer para ordenar todo el sistema de mis conocimientos, regulaban todo el proceso cognoscitivo aunque no me daban ninguna representación. Sin embargo en la razón práctica no son ideas regulativas son momentos constitutivos, es decir algo que está dentro de la inteligibilidad del hecho moral o sea que cuando apelo a la idea de Dios, de inmortalidad entonces no estoy apelando algo que yo conozco con un concepto que me representa lo que es Dios o lo que es el alma, eso no se da para Kant ni se posible porque para representar yo tendría que haber tenido alguna experiencia sensible de Dios y del alma y de eso no se puede tener experiencia sensible, entonces

en ese sentido no son constitutivas de los objetos esos, son constitutivas del hecho moral, es decir, que dentro del hecho moral o dentro del ejercicio de la libertad humana sometida al dictamen autónomo de su propia razón, ahí está metida la necesidad de que según Kant tiene que haber inmortalidad o haya un principio absoluto de felicidad.

Así como se dice que Kant niega que por la razón se alcance la realidad de realidades suprasensibles también es erróneo decir que según Kant en la Crítica de la Razón Práctica yo vuelvo a **monoder** esas realidades de una manera semejante a aquella que había negado. No, se puede conocer no las cosas en sí sino en una mediación y esta mediación es el hecho moral. En una cosa que no es Dios, ni la inmortalidad se está conociendo no representativamente pero se está conociendo.

Para Kant el hecho moral no sería inteligible, es decir, no sería hecho, lo que es, si el mismo hecho moral no afirmase otras cosas que no son él mismo. En ambas metafísicas la inmanente y la transcendente son metafísicas que se mueven y en eso tienen en común, en conceptos inmanente y consecutivos, pero su profunda diferencia radica en que unos son representativos y otros no lo son.

La realidad objetiva la realidad tal como se me presenta se puede presentar de dos modos y en cada una de las metafísicas se presenta de manera distinta. Una manera de presentarnos la realidad objetiva es de las cosas que se me dan por intuición sensible. Pero hay otra manera de dárseme la realidad y es como objeto de la volición humana, la realidad la puedo hacer presente a través de los sentidos pero la realidad se me puede hacer presente también a través de un movimiento de voluntad.

Aquí viene otra concepción, es decir yo me puedo apoderar de una realidad de dos maneras una a través de la línea del conocimiento y otra a través de una volición.

La voluntad y las cosas como objeto de la voluntad en Kant se plantea o se presenta bajo la forma de inteligibilidad. Pero inteligibilidad aquí significa para que se me de esta cosa que se me da a mi voluntad tal como se me da se requieren condiciones necesarias para esa cosa.

Kant se pregunta si son dos órdenes transcendentales distintos las cosas por un lado y la inteligibilidad de las cosas tal como se da en el problema de la voluntad son dos órdenes transcendentales dis

tintos, el *verum transcendentale* entendido desde el punto de vista de Dios y el *verum transcendentale* entendido desde el punto de vista de las cosas. Kant admite que en el concepto de Dios es donde se realiza la máxima coincidencia entre el orden de la naturaleza y el orden de la moral. Vistas las cosas desde Dios, en el supuesto de que Dios exista, indudablemente las cosas que son se identifican con las cosas que deben ser. Eso significa que respecto de Dios hay una coincidencia entre el orden de la naturaleza y el orden de la moral, es decir, todo lo que es desde el punto de vista divino tiene que ser como debe ser. Ahora no visto desde Dios sino desde el hecho moral tal como se ve en el hecho moral en el hombre parece que podría haber una disparidad entre lo que es y lo que debe ser y que no siempre el ser del hombre se identifica con lo que debe ser. Desde un punto de vista moral hay una dualidad.

Sin embargo esto lo hace completa racionalidad, con plena inteligibilidad también en el se identificaría en el orden de la naturaleza es decir, en el orden de lo que el ~~ha~~ haciendo con el orden de la libertad o del deber ser. Y esta paridad entre lo que es y el deber ser, es decir, el *verum transcendentale* de parte de Dios y el *verum transcendentale* tal como lo capta el hombre, esa unidad no está fundamentada en la veracidad de Dios. Es decir, si el hombre actúa conforme a lo que debe actuar, el problema de la crítica de la razón práctica encuentra las cosas tal como son, problema de la razón pura.

Resumen, las cosas para Kant antes de que actúe este yo pienso constructor son oscuras, confusas, entonces en la actividad del yo pienso es el principio de que las cosas sean inteligibles. Por otro lado tenemos que visto eso desde la razón pura la ascensión al principio del orden transcendental es por la vía de la moralidad. Para Kant la razón pura y la razón práctica son la misma razón. Sólo que en un caso actúa conforme a una manera y en otro caso actúa conforme a otra manera. Pero es un único principio racional que actúa en el hombre. La razón práctica o el ejercicio práctico de la razón tiene primacía en cuanto alcanza lo transcendente, alcanza más de lo que alcanza la razón pura, sin embargo la razón pura alcanza más primacía en orden al conocimiento teórico, la razón práctica alcanza más realidad. Y en ese sentido por un lado una es superior y la otra inferior, según se mire.

Pero el principio de inteligibilidad y la clave de la metafísica es la razón en su carácter absoluto, la razón en tanto en cuanto determina a priori transcendentamente la inteligibilidad de todo



de todo objeto posible sea empírico o trascendente. Eso es lo que a él le preocupa en metafísica: la razón en tanto que ella determina a priori, es decir no dependiendo de nada, transcendentamente es decir transcendentamente de toda condición empírica.

La metafísica de Kant ha estudiado transcendentamente lo que es la razón en tanto que razón pura, como también en tanto que razón práctica y trata de decir que no son dos razones distintas que no tengan nada que ver la una con la otra, sino que es la misma razón en dos ejercicios distintos. La crítica de la Razón Práctica tiene mucha repercusión como estudio de lo que es la dimensión ética del hombre pero quizá lo interesante es la parte positiva de la razón práctica y no sólo la parte negativa de la crítica de la razón pura. Para hacer metafísica hay que regresar al hombre como realidad personal y libre.



HEGEL

En Hegel culmina la filosofía europea. Es una de las síntesis últimas de ese movimiento filosófico europeo transido de cristianismo. Hegel es la culminación de ese proceso en el que puede influir el horizonte cristiano de la creación, además de otros horizontes que se presentan en Hegel como por ej. el horizonte de la historia. Es Hegel la conclusión última del proceso desatoda por Descartes. Hay un proceso del hombre moderno renacentista a una mayor subjetivación de los problemas y por consiguiente más racionalización y idealización de los problemas, y ésto viene a dar su último fruto en Hegel.

En la consideración antes de Hegel el Dios creador hace unas cosas y tiene una ordenación por su lado, el hombre hace otras cosas y tiene otra ordenación por su lado también, y el problema de la metafísica es si lo que el hombre hace y piensa tiene que ver con lo que Dios hace y piensa. En el fondo de esta consideración se ve que por un lado está el Dios creador y por otro lado está el hombre o naturaleza, es decir hay dos cosas un Dios creador que sigue presente porque conserva porque dirige y las cosas fuera de la creación, es decir que las cosas no son divinas.

Entonces Hegel radicaliza esta idea. Entonces Hegel radicaliza esta idea de que si Dios es creador no hay que entender fuera el objeto producido, sino que hay que entender que presencia tiene el acto producido en el objeto. En Hegel se ven las cosas en cuanto que están procediendo de, es decir la aparición de lo no divino a partir de lo divino.

Eso significa que vuelve a plantearse el horizonte de la creación. El momento de producción no puede quedar fuera de la consideración de las cosas mismas. Esto está en la idea misma de creación, pero va a ser Hegel el que extrema esta cosa. La creación es un concepto absolutamente distinto del panteísmo, es decir de la emanación en sus diversos sentidos.

La idea de creación se pone como una cierta separación entre lo producido que sale de la nada y no del creador y la idea de emanación que más o menos conciben que es ese primer principio que se va derramando y haciendo cosas. Entonces Hegel partiendo de la idea de creación va a aparecer panteísticamente por lo que hay una cierta contradicción. Las cosas no son sólo lo que son sino que les pertenece formalmente su carácter de productivas, las co-

sas son pero son producidas. Este ser producido es lo que constituye la cosa. Hegel va a tratar de ver como la cosa en su momento de ser producida debe de manifestar algo.

Por otro lado, Dios en tanto que principio de las cosas le pertenecen las cosas de las que es principio. Están relacionadas con él. Viendo desde las cosas, las cosas son producidas, viendo desde Dios las cosas son de Dios en cuanto son producidas por él. Y siguiendo una idea de muchas raíces escolásticas, pero a las cuales él les va a sacar todas las consecuencias dice que no conocemos a Dios más que como creador. Y por tanto sabemos de él sólo a través de las cosas de las que él es principio. Es decir, por un elemento de mediación.

Para Hegel nunca se va a conocer las cosas suprasensibles en sí, sino en mediación, nunca va a haber una representación y por lo tanto no va a llevar a ningún conocimiento ni a ningún contacto explícito e inmediato. Este es un principio profundamente escolástico. Y en Hegel: es principio de las cosas estando en ellas, pero sin identificarse sin más con ellas, a diferencia del modelo de la analogía.

Entonces Hegel ve en el horizonte de la creación la unidad de Dios y de las cosas. Eso es lo que él va a recalcar en este mismo horizonte de la creación y esto se expresa en una fórmula hegeliana: "lo absoluto como el todo". Dios se me va a presentar como el todo que unifica todas las cosas^y que hace que todas las cosas sean uno. Entonces el horizonte de la creación se le presenta a Hegel como el absoluto mismo. El absoluto tiene una forma de presentarse en forma de eso que llamamos Dios, pero en esa forma que también llevamos las cosas, pero en buen hegelianismo quién es más Dios es el absoluto.

Esa cosa que llamamos Dios es una de las etapas o una de las formas parciales o uno de los momentos en los que se presenta la totalidad de la realidad. En ese sentido decimos que el absoluto es como el horizonte unificador de todas las cosas, sólo que esto no va a ser sólo un horizonte sino va a ser un principio dinámico. Entonces las cosas son Dios si son el absoluto pero con un momento distinto. Todo el proceso unitario total es lo que debe definirse como el absoluto porque es la totalidad que unifica todo el proceso, pero no excluye que esto se presente en distintos momentos, en distintas formas, en distintos momentos del proceso. En ese sentido



el absoluto no es sólo principio sino que también resultado. Sólo dándose un todo después del proceso es resultado, pero también principio porque se empieza el proceso desde algo que también es absoluto. Quizá podemos decir que es absoluto no absolutamente en un primer momento y que en el final es absoluto absolutamente. Entonces la metafísica va a descubrir el todo. El objeto de la metafísica para Hegel es el todo en el sentido que abarca todas las cosas tanto el ente como el absoluto.

Nos preguntamos ahora qué diferencia ven entre una concepción que busca la totalidad a través del ente y quien busca la totalidad a través del proceso unitario de todas las cosas reales. En el ente hay un principio de unificación lógica y en el todo de Hegel hay un principio de unificación de acto. Los escolásticos dicen que la noción del ente es una, hay una unidad lógica de todas las cosas. Todas las cosas y puede predicarse el ente de todas las cosas, mientras que en Hegel las cosas son realmente una, en proceso, dinámicas, no acabadas, pero que es un principio de unidad real, y el objeto de la metafísica es esta totalidad real concreta en proceso tal como se da, a diferencia de las otras que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto en él coinciden todas las cosas.

Entonces no es que la metafísica vaya a tratar todas las cosas una detrás de otra, va a tratar el todo de todas las cosas, es decir la unidad de todas las cosas, la cual totalidad puede ser previa pero físicamente previa porque es el absoluto que es una realidad. Hegel pretende descubrir el todo, la metafísica atiende al todo pero al todo en su verdad. La filosofía atiende a la inteligibilidad de la realidad. La filosofía tiene que ser una aprehensión racional de la razón y ahí va a alcanzar la verdad del todo, así la verdad es entendida desde la razón. No se trata del entendimiento que Hegel ve peyorativamente sino de la razón. La razón es lo más contrario a la representación, el entendimiento se representa las cosas, la razón no puede representarse las cosas como si la cosa fuera una cosa fija, presente que se tiene delante y se puede dibujar. La razón es un proceso, no representativo que tiene que recorrer la afirmación y la superación y la negación y después la superación de esos dos momentos en una tercera. Hegel hace un ejercicio de la razón que no es sin más de la índole de la razón práctica de Kant pero si se junta con ella en este matiz de la no representación, y lo alcanza por ese proceso que no es representa-

tivo.

Ahora examinamos que consiste la verdad en Hegel. A la verdad compete no sólo la cosa que sería verdad ontológica en la terminología anterior ni compete sólo el saber de la cosa que sería la verdad lógica sino que la verdad es una y es algo de la cosa como también algo del saber, sobre todo porque el modelo que Hegel tiene aquí al hablar del saber es del saber del absoluto.

Naturalmente es donde se va a dar la plenitud de la realidad y consiguientemente la plenitud del conocimiento de la realidad. Entonces en el saber del absoluto que tiene por objeto al absoluto y al mismo tiempo el saber que es propio del absoluto. Es decir el sentido objetivo y el sentido subjetivo.

En la Fenomenología del Espíritu dice que si el medio con el que yo conozco el absoluto no es el absoluto mismo yo tendría siempre un conocimiento mediado, disminuido, no absoluto del absoluto, y por lo tanto no tendría conocimiento del absoluto. Sin embargo dice Hegel que si no admitimos dualidad entre mi saber del absoluto y del absoluto la negación de la dualidad es la que posibilita el conocimiento del absoluto. Ahora, lo absoluto es su propia verdad, todo lo absoluto es verdadero en la medida que es absoluto.

Pero aquí entendida la realidad como absoluto la identificación es entre la verdad y el absoluto. No se trata, y en esto está la novedad de Hegel lo que se llamaba conversión de ente y verdad en toda la Escolástica, ésta dice que todo ente remite a la verdad y toda verdad remite al ente que tan extenso es el ente como la verdad. Extenso significa que de todas aquellas cosas de las cuales se puede predicar el ente de las mismas cosas se puede predicar la verdad. E

En Hegel la cosa va más allá y de lo que se trata es de la constitución radical y unitaria de la cosa y de mi saber de ella. Lo mismo que hace la construcción de la cosa hace la constitución de mi saber de la cosa. Entonces la verdad no es una verdad sobre lo absoluto sino que es lo absolutamente verdadero.

Por el el gran problema de Hegel es el de la unidad del saber y de la cosa, entendiendo por cosa en definitiva el absoluto que se hace presente en todas las cosas y en ese sentido asume a todas ellas y en todas ellas plantea el problema de la unidad.

Luego se pregunta Hegel cómo se constituye unitariamente esto que es la cosa y el saber mío que es la cosa. Tengo por un lado un saber cierto, cuando esa certeza responde en interna estructura



al concepto de lo que es un conocimiento y el ejercicio de mi conocimiento responde a la estructura del concepto es que decimos que es el conocimiento, así yo tengo un saber cierto. Es decir, dicho en otros términos la certeza del conocimiento es un problema de subjetividad, si funciona bien el ejercicio de mi conocimiento entonces yo tengo un saber cierto, es el momento de subjetividad de mi conocimiento. Y tengo la verdad absoluta y lo absoluto de la verdad cuando lo conocido, la cosa que yo conozco responde a su esencia, a la esencia de la cosa.

Cuando la cosa que me es presente responde a su concepto, es decir se me hace presente conforme a la totalidad de su concepto entonces la cosa se me da a mí en la totalidad de su verdad. Es pues en los dos polos, por un lado el polo de la verdad, más correspondiente a la cosa; por otro lado el polo de certeza, más correspondiente al funcionamiento de mi conocimiento. Pero en la misma elección de los términos se ve más el planteamiento subjetivo de Hegel por haber elegido dos términos que son de tipo de conocimiento tanto el de verdad como el de certeza. En ese sentido nos hace situarnos en un planteamiento cada vez más idealista. Pero por otro lado nos hace ver el entronque de ambos elementos por lo que se entronca, algo que en la cosa es ya conocimiento en cuanto que es verdad, la verdad de la cosa, y por otro lado el aspecto subjetivo de la afirmación del concepto de mi conocimiento que se adecua con el absoluto de la verdad.

En todas las metafísicas que hemos ido viendo hay una pregunta de cual es el verum transcendentale o cual es la verdad transcendental, es decir aquella verdad que acompaña a la realidad o al ser donde quiera que vaya. Para Hegel el verum transcendentale es el concepto, no es la cosa porque ese planteamiento le parece falso, la cosa está subsumida en el concepto el concepto es a una la verdad de mi certeza y la verdad de la cosa. En la verdad coincide ese movimiento subjetivo mío y ese movimiento objeto de la cosa. La razón es la cede de la conceptualización y del concepto, quien logra el concepto como unidad en la que se presentan la cosa y mi certeza en forma absoluto es la razón.

La razón es la propia verdad absoluta, es el todo mismo en su verdad, es toda la realidad. Es decir en mi razón se hace presente la razón pero la razón es en realidad la propia verdad absoluta. El concepto para Hegel no es representación, no se me hace



presente así representativamente la totalidad de la realidad, no es una representación, si por representación entendemos un volver a hacernos presente lo que ya nos era de algún modo presente, en toda esta conceptualización del concepto como representación hay una especie de supuesto que consiste en que yo tengo la cosa presente. El problema es preguntarse como me es presente aquella cosa que después yo voy a conocer, él va a decir en el metafísica que el momento de realidad es un prius, es algo anterior a mi conocimiento de la realidad. La cosa me es presente algo así como intuitivamente, tengo una captación intuitiva de la realidad y luego la razón consistiría en representarme, es decir, en volver a hacerme presente de una manera intencional lo que ya tengo presente ya en el primer momento.

Kant para llegar a un conocimiento verdadero por el camino de la Crítica de la Razón Pura exige primero que las cosas me sean presentes en la intuición sensible y luego de eso viene la representación. Hegel ha reasumido y radicalizado este pensamiento, si la realidad es para él el absoluto, el absoluto no se capta nunca intuitivamente ni imaginativamente, en otros términos el conocimiento del absoluto nunca puede ser inmediato.

En Hegel el concepto no es representación, es una elaboración mucho más difícil. Para ver lo que es concepto Hegel toma una división del concepto que está tomada de la Escolástica española la mente de Suarez que es la división entre concepto formal y concepto objetivo. El concepto formal es el acto con el que yo concibo y concepto objetivo es aquello que yo concibo en mi acto. Supuestamente el concebir es un acto físico en que actúa la mente, el concepto formal piensa en algo, no piensa en cada aquello que yo pienso es el concepto objetivo, por lo tanto no significa aquí que concepto objetivo de mi conocimiento corresponda a la realidad.

También Hegel habla de un pensar concipiente que no es sólo el acto de mi mente que sería el concepto formal sino que es el productor de ese término ~~xxx~~ objetivo, es decir, no solamente se produce el acto sino que se produce el término de ese acto. Concebir es la actividad del concepto mismo de modo que el concepto es acto vivo, precisamente porque el concepto no es representativo, no es algo estático, sino algo que está metido en la propia realidad.

Hegel está más allá de lo que es la metáfora fundamental del concepto. Es un concebir parecido a un dar a luz pero acompañado



de este elemento objetivo. Para Hegel el concepto no solamente es algo dotado de vida, algo acompañante al hacerse mismo de la realidad sino que es un esfuerzo, es una marcha, es un proceso.

En la proposición lógica según el esquema A es B, el juicio tiene una propiedad del sujeto. Por ej. el hombre es blando o la piedra es pesada, el predicado dice una propiedad del sujeto. Es una proposición lógica que para Hegel dice muy poco porque es una definición estática de la realidad, por lo que nos dice que la proposición lógica debe ser sustituida por una proposición especulativa.

En la proposición especulativa la importancia está en el predicado y no en el sujeto, en la proposición especulativa el sujeto es lo que es por el predicado que lo determina en sus caracteres internos. Si se dice el perro es un viviente, el viviente es una predicación lógica de un sujeto, entonces si ese predicado lógico es verdadero el perro en realidad es un viviente. Ahora en el otro tipo de concepción la expresada en la proposición especulativa decimos que la verdadera realidad es el viviente, y el viviente queda presente en forma de perro. En la concepción hegeliana la vida es la verdadera realidad y una de las limitaciones en las que se presente la vida es el perro. Así, el perro es una abstracción o una contradicción de la vida, una limitación de la vida, con lo cual significa que la verdadera realidad es la totalidad de cada una de las partes.

Para Hegel todo concepto se contrae a ser determinadamente un objeto. Esta es una idea escolástica, en esa concepción se dice que los transcendentales se contraen a los inferiores, dicen ente para todo, ese ente se contrae y tenemos una mesa que es un ente. Pero todo eso es un proceso lógico en los escolásticos, en cambio en Hegel no, todo concepto se contrae a ser determinadamente un objeto.

Para Hegel la verdadera realidad es el hombre y ese hombre se contrae a ser este hombre o ese hombre, por lo que el orden transcendental es el orden conformador de las cosas en tanto que cosas, el sujeto no es tanto que esté bajo el predicado sino que está constituido por él. De ahí que en esta concepción lo concreto es siempre lo general o lo universal.

Esto revela un pensamiento muy metafísico de que el conocimiento empírico determinado de una cosa no me da el conocimiento



empírica de una cosa, la metafísica sería un intento de conocer lo concreto, de resolver los problemas de lo concreto pero siempre de lo general.

Este tipo de conocimiento lo realiza la razón. La consciencia no es el saber absoluto porque el saber absoluto sólo se alcanza a nivel de razón, el absoluto está presente en la consciencia, lo cual puede probarse porque saca de la consciencia y obliga a ir a un segundo paso, es decir en mi consciencia había algo más que mi consciencia, así el absoluto se hace presente a mi consciencia.

Lo que se me presenta en la consciencia no es nada así como lo absoluto, sino son formas parciales de presentarse el absoluto. Por lo que la consciencia en ese sentido no es el saber absoluto, se me presentan a mí en cuanto que me doy cuenta, es la presentación en esa forma de darme cuenta del absoluto y precisamente el análisis de ese fenómeno tiene una palabra que es Fenomenología.

En la consciencia en un primer momento tengo una experiencia. La experiencia del hombre ordenaría en razón de esa experiencia, venirle a desvelar al hombre lo que le pasa en la experiencia cotidiana vendría a ordenarla en su vida. Pero desde aquí nos damos cuenta en estos primeros pasos que lo único que estaba presente es el absoluto.

La experiencia trata de cosas, un trozo de sal por ej. que es blanco, es cuadrado, es una experiencia múltiple y dispersa, sensible. Al hablar de la cosa así a Hegel no le preocupa la cosa misma sino el saber de la cosa, siempre está tratando de unificar el elemento de certeza de servicio mío cognoscitivo con el elemento de la cosa conocida.

Entonces el camino del saber va desde la experiencia, la experiencia es un primer paso hacia el conocimiento racional del absoluto que es el único saber absoluto por un desarrollo progresivo de lo que es la consciencia. La dialéctica de la experiencia es el análisis de como va apareciendo el saber absoluto en las distintas formas de consciencia. En ese sentido no es tan ajeno el proceso de Hegel del proceso de Kant que también parte de una experiencia como lugar de arranque para introducirse en la metafísica. Es una experiencia vista dialécticamente lo cual supone ir viendo como va apareciendo el saber absoluto en las distintas formas de consciencia, precisamente porque ahí se hace presente de una u otra manera no representativa sino dialécticamente por lo que voy pasando de una forma de consciencia a otra forma superior de

de consciencia. En cada forma de consciencia está siempre la consciencia entera pero en forma distinta, en forma progresiva que me va haciendo avanzar. Hay un momento cualitativo nuevo en este proceso de la consciencia que es el momento de la autoconsciencia o sea el momento de la reflexión el momento de vuelta de la consciencia sobre sí misma que es la autoconsciencia.

En la autoconsciencia no aparecen las cosas o lo que primero aparecen no son las cosas sino mi conocimiento consciente de las cosas que me eran ya presentes, son cosas para mí. En toda corriente subjetivista en el momento este en que la consciencia se eleva a autoconsciencia todas las cosas ya no aparecen puramente en sí, sino aparecen como referidas a mí, lo cual es el segundo paso fundamental que hay que hacer para llegar a la captación del absoluto.

Sin embargo esa misma consciencia se muestra en un tercer paso y este tercer paso es el que más le preocupa a Hegel y consiste en la unidad de la certeza que yo tengo de las cosas y de la verdad de las cosas, es decir del momento que me aparecían aunque muy confusamente en el estadio de pura consciencia y el segundo estadio de autoconsciencia pasa a un tercer estadio que es ver la unidad de la certeza con las cosas con lo que llegamos a la razón.

Se presenta este problema de muy diversa manera en la filosofía y es ese elemento de cada cosa hacerse presente con algo que es más de la cosa, que es lo que me va a mover hacia adelante. Es un proceso, un proceso que no solamente es individual que uno tiene que recorrer sólo sino que es histórico.

Por esa razón se logra percibir la identidad que le persigue a Hegel de la cosa en sí y del yo, del yo que es en sí y para sí. Pero esta identidad de la cosa en sí y del yo no es identidad muerta que permita una abstracción superior sino una tensión viva de verdad y de certeza. En Hegel nunca hay identidades estáticas, las cosas y el yo se identifican no quietas. En esa tensión viva la razón aparece como espíritu que es para Hegel actividad, proceso, proceso absoluto. Es un llegar hasta la plenitud en la razón que se sabe así misma y esta razón es el saber absoluto.

Para Hegel hay que recorrer todo el proceso del individuo y de la historia porque en todo eso se ha ido revelando lo típico de la realidad. Lo interesante es que sólo el que sigue el proceso llega a la posesión plena del saber absoluto que es la razón. Lo demás vive del saber absoluto, pero viven en una etapa todavía

no luminosa no explícita.

Ahora se diran algunas cosas apoyandonos en la ciencia de la lógica. La lógica no significa en Hegel lo que significaba antes un estudio puramente formal de la estructura del conocimiento sino la lógica es la metafísica porque para Hegel en definitiva la realidad es logos, por lo tanto el estudio de la realidad es el estudio del logos. Hegel en la lógica estudia lo que es fundamentalmente su manera de ver el todo que es la razón. En la Lógica estudia más adecuadamente y estructuradamente la razón. Hegel atribuye a la razón fundamentalmente cuatro caracteres.

La razón es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, es decir se ve por un lado la certeza y por otro lado la verdad, y así la razón va a captar la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo pero no como la unidad muerta de dos términos que siendo distintos son subsumidos en un concepto general porque entonces sería la unidad indiferenciada de Shelling.

Hegel no busca las unidades de las cosas por una especie de unificación lógica, sino un nuevo término en el cual pertenezcan las cosas indiferenciada mente que es a la vez las dos cosas por ej. un concepto que a la vez sea naturaleza y espíritu. No es una unidad indiferenciada que es a la vez las dos cosas, no es la unidad muerta de dos términos que siendo distintos son subsumidos en un concepto más general que abarca los dos, es una unidad viva que hace diferir desde sí misma los términos en que se distinguen y se diferencian. Por ej. el ejemplo del viviente, el viviente es una unidad viva no por ser viviente, es una unidad viva que hace diferir desde sí misma los términos en que se distingue y se diferencian. Es decir no tenemos dos términos y entonces buscamos otro término en el cual ellos dos coincidan sino que tenemos una realidad compleja que ella desde sí misma va diferenciandose en distintos términos en que se distinguen y se diferencian. El

El segundo carácter es la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo en el logos mismo o la razón. El logos no es la vaciedad formal de la lógica, la lógica se define precisamente por su formalidad, por no atender a contenidos determinados sino sólo la forma en que se presentan esos contenidos.

El logos es algo que forma parte de la cosa, no es una estructura formal de la mente. En Hegel vuelve a salir la idea, quizá en distinta forma que en Parménides, pero la idea clásica en la fi



lososfía de que hay identidad o por lo menos mismidad del pensar y el ser. La parte intelectual y la parte real tienen una mismidad, aunque Hegel da prioridad al pensar, está la razón sobre la realidad y en ese sentido es idealista. Siempre que se presente una identidad pensar y ser son lo mismo.

Siempre que se da esta identidad cabe la pregunta de si es el pensar ser o es el ser pensar. Si se atiende al término pensar está teniendo en la mente dos cosas distintas, es distinto que el pensar se reduzca al ser y que el ser se reduzca al pensar aunque se hable de una identidad. Y en esto siempre en Hegel, a diferencia de lo que veremos en Zubiri la prioridad está en el elemento lógico, en el momento del pensamiento, de la idea.

En ese sentido la Lógica de Hegel es la verdadera metafísica porque las cosas en definitiva son su logos y yendo al logos de las cosas es donde se encuentra la verdadera realidad. Esto parece raro que el aspecto lógico sea antes que el aspecto real de las cosas pero es que Hegel está pensando fundamentalmente en el absoluto es decir en la totalidad de la realidad. Y eso es lo que le hace ver ese carácter primario de lo lógico sobre lo real, que es un típico carácter de idealistas que va viniendo desde Descartes, en Kant va cobrando un gran vigor, Hegel lo tiene y luego va a seguir teniendo en todas las interpretaciones idealistas cuando Husserl y Heidegger digan que el sentido es el verdadero ser de las cosas, a diferencia de concepciones más realistas como veremos de Zubiri quien dice que el sentido es algo importante pero porque fluye de las cosas.

El tercer carácter de la metafísica hegeliana es la vivencialidad del concepto, el concepto es algo vivo para Hegel, lo principal de la razón no es combinar conceptos, sino lo propio de la razón es un movimiento interno de constituir y conformar la realidad, la realidad es dinámica y el dinamismo de la realidad es el logos de esa realidad que se va haciendo cada vez más inteligible más verdadera, pues en ese sentido para Hegel la razón y el concepto tienen una dinámica interna y tienen esa dinámica interna y ese movimiento porque en realidad en el análisis del juicio se ve que todo juicio envuelve una contradicción, con lo que venimos a la dialéctica, en cuanto que es y no es lo que se dice ser. Todo juicio para Hegel es un juicio real y envuelve una contradicción. Por ej. si decimos el hombre es finito, ese juicio dice al algo de lo que el hombre es pero deja de decir otras cosas. En Hegel el

abstraer es negar, a diferencia de lo que era para los escolásticos que la abstracción es una presición. Hegel que tiene una concepción más vital viene a significar que lo que ud. calla no otorga sino que el que calla niega, si ud. no dice lo que es la cosa ud. calla lo que es la cosa, sino lo ha dicho lo ha negado porque lo que se calla se niega. Es todo lo contrario a un pensamiento lógico estático, quieto, que ahí está, entonces todo juicio para él envuelve una contradicción.

El motor interno del movimiento del pensar sin embargo no es tanto la contradicción sino la inquietud del concepto. El concepto es de por sí inquieto, no se conforma con decir una cosa sino que inmediatamente se da cuenta de que le falta porque en definitiva nunca llega el movimiento del pensar consicpiente al termino final de lo concebido, por mucho que siga pensando, por mucho que siga ejerciendo su concepto en realidad nunca se llega a alcanzar lo concebido. Nunca se llega y así entonces el hombre lo que hace es multiplicar sus conceptos. La multitud de conceptos no representan sino aspectos de una única cosa, es decir, en definitiva no hay más que un concepto, el concepto y lo que debe hacer el concepto en realidad es captar el absoluto, y entonces lo que uno por multitud de conceptos lo que está haciendo es dando pasos de captación a una única realidad que lo englobaría todo que sería el absoluto. Este concepto si lo consideramos como concluso y fijo, si se encierra ahí está contradiciendo su propia esencia. Entonces el peligro de la razón es paralizar el movimiento propio de la razón, fijandolo en términos estáticos.

Lo verdadera para Hegel es el todo y el todo en proceso, es decir si fija un momento del proceso en el concepto se desfigura porque la verdad está sólo en el todo, en el proceso.

¿Cual es la verdad de la encina? Es la bellota?, ¿Es la flor? ¿Es el árbol? Para Hegel es el todo la verdad, el proceso total que en un momento es bellota, en otro momento es flor, en otro momento es fruto , en otro momento es árbol. Toda esa totalidad en proceso vital es la verdad, y eso no referido a una sólo verdad sino a todas las totalidades, a todas las realidades, el conjunto de las realidades es la totalidad de la realidad que se manifiesta como proceso en distintos pasos, pero de los cuales cada paso no es más que un aspecto de un mismo dinamismo total que es el absoluto. En ese sentido la razón es vivencial, la razón es vital y cuando se estatifica deja de ser razón porque no alcanza la verdad de la



cosa, sino aspectos parciales desfigurados de la cosa.

Por eso precisamente es que Hegel se refugia en la razón, aunque uno puede efectivamente paralizar un momento del proceso y creer que la bellota está separada o que la flor está separada si se hace una consideración representativa de eso, pero en definitiva la realidad verdadera es el proceso unitario que se va repleando irremesiblemente.

El cuarto carácter de la razón es que ese movimiento es dialéctico, no es contraposición de razones, de las cuales una no sería real y por lo tanto habría que suprimirla. Es decir tenemos una razón y se le pone su contradictoria, puestos como dos juicios contradictorios en los que uno sería el verdadero y desaparecería el falso, en Hegel no es así, porque entonces no tendríamos dialéctica, sino que tendríamos exclusión.

Tampoco la dialéctica es la antinomia kantiana en la que hay por un lado una prueba de que hay algo y por otro lado no la hay. De lo que se trata en Hegel es de una superación. Por un lado está la negatividad y por otro lado está la afirmatividad y por otro lado está la superación de la afirmatividad y de la negatividad que están presentes. Están dinamicamente presentes en un tercer momento. Lo radical no son los momentos estáticos como si la tesis y la antítesis estuvieran ahí quietas, uno frente al otro estaticamente, lo radical es el proceso unitario de la inquietud de la razón, es decir la razón va lanzando de la tesis a la antítesis y de la antítesis a la tesis, y de ese movimiento me pone en un siguiente paso, pero este consiguiente paso está también inquieto y por eso vuelve a poner su contrario porque no se ha dicho toda la totalidad del absoluto. Los momentos estructurales de ese movimiento inquieto y contradictorio son la tesis la antítesis y la síntesis, y en la síntesis es donde se da esta sublección y en ese sentido supero lo que había en la tesis.

La superación no es un puro quitar ni es un puro conservar anulando la incompatibilidad sino que es un superar sin eliminar ni los términos ni su oposición, los mantiene sólo que en un acto superior. Esta *aufhebung* tiene un carácter de síntesis pero no es una deducción a partir de la antítesis y de la tesis, es decir yo tengo una tesis y una antítesis y deduzco una tercera cosa, sino que tiene un carácter de ascensión como en Platón.

Pero no es que ~~nos~~ empecemos de abajo y lleguemos a algo



superior sino que el proceso físico real es al revés, es algo superior que se ha ido rompiendo en cosas diversas, en cosas concretas, en cosas diferentes, pero manteniendo el dinamismo obliga a esas cosas concretas a ser reasumidas otra vez al proceso unitario en el cual el absoluto se va manifestando.

¿Cómo procede esta razón? La marcha estructural de la razón y de la lógica lo que nos muestra es la marcha estructural de la razón y esto equivale a la pregunta por lo absoluto en su forma plenaria de saber absoluto, es decir, la filosofía pregunta por el absoluto, pero sólo se da el absoluto en forma de saber absoluto, entonces la pregunta es cómo es posible o como se marcha al saber absoluto del absoluto.

El arranque del pensar concipiente se encuentra con el ser, Hegel vuelve a participar acá de que lo primero que se piensa es el ser. Los escolásticos ya decían del ente como aquello que primero se piensa y aquello en que acaban reduciéndose todas las cosas, lo primero que puede decirse de una cosa es que es y lo último que puede decirse de las cosas es que son. Lo primero para ellos es el ser, el ser pone inmediatamente la nada, el ser pone la nada por lo que estamos otra vez en el horizonte de la nada. Para el ser poderse aplicar a todas las cosas tiene que ser ninguna de ellas, y al no ser ninguna de ellas es la nada. Entonces el ser no puede ser ninguna de las cosas. O sea que el ser él mismo pone la nada. Hegel arranca del pensar concipiente y se encuentra con el ser que a su vez pone la nada. Pero en esta unidad de lo que es y de lo que no es ahí está el devenir y el devenir es el primer pensamiento concreto, el primer concepto respecto del cual el ser y la nada son abstracciones vacías, es decir, el ser es una abstracción, la nada es una abstracción lo que es verdaderamente concreto es el devenir que desde los tiempos de Aristóteles es algo que es y que no es al mismo tiempo. Las cosas concretamente lo que son es devenir.

La realidad en Hegel lo que tiene que hacer es un movimiento dialéctico de sacar de sí misma todo lo que tiene e irlo desarrollando, y este movimiento dice Hegel es interiorización, es un movimiento de interiorización de la propia cosa que va sacando de sí todo lo que dentro de sí tiene. La interiorización es como una memoria hacia lo que uno es sin haberlo sido nunca, es un proceso de recordación de lo que ya era en el principio.



superior que se ha ido rompiendo en cosas diversas, en cosas concretas, en cosas diferentes, pero manteniendo el dinamismo obliga a esas cosas concretas a ser reasumidas otra vez el proceso unitario en el cual el absoluto se va manifestando.

La marcha estructural de la razón y la lógica lo que nos muestra es la marcha estructural de la razón y esto equivale a la pregunta por lo absoluto en su forma plenaria de saber absoluto, es decir, la filosofía pregunta por el absoluto, pero sólo se da el absoluto en forma de saber absoluto, entonces la pregunta es como es posible, o como se marcha al saber absoluto del absoluto.

El arranque del pensar concipiente se encuentra con el ser, Hegel vuelve a participar acá de que lo primero que se piensa es el ser. Los Escolásticos ya decían el ente es aquello que primero se piensa y aquello en que acaban reduciéndose todas las cosas lo primero que puede decir de una cosa es que es, y lo último que puede decir de las cosas es que son. Lo primero para ellos es el ser, el ser pone inmediatamente la nada, el ser pone la nada y aquí estamos otra vez en el horizonte de la nada. El ser pone la nada porque para hablar del ser y para que el ser pueda aplicarse a todas las cosas tiene que ser ninguna cosa concreta. Esto es bien hegeliano. El ser no puede ser ninguna de las cosas El ser él mismo pone la nada, para ser el mismo tiene que ser ninguna de las cosas que son y si es ninguna de las cosas que son el ser es al mismo tiempo nada. El arranque del pensar concipiente, se encuentra con el ser que a su vez pone la nada, pero en esta unidad de lo que es y de lo que no es, es decir de la nada, ahí está el devenir, el devenir es el primer pensamiento concreto, el primer concepto respecto del cual el ser y la nada son abstracciones vacías. Es decir el ser es una abstracción, la nada es una abstracción, lo que es verdaderamente concreto es el devenir, el devenir que ya desde los tiempos de Aristóteles es algo que es y no es al mismo tiempo.

Entonces las cosas concretas son devenir y al estar deviniendo no son aquello hacia donde devienen pero tampoco son nada. El ser no es ninguna de las cosas determinadas, la nada está referida creacionalmente al ser y su contradicción se da sólo como términos separados. Esto lo formulaba Aristóteles a su manera, movimiento era actus entes en potencia que veníamos viendo allá,

es un acto del ente en potencia, es decir en cuanto que no es pero es acto de eso, es decir está siendo.

Eso es el comienzo de la metafísica, donde están el ser y la nada y el ser y la nada unidos en lo que es el primer concepto o el primer pensamiento concreto que es el devenir.

A partir de este concepto que es una realidad, eso va dando más de sí, o va desarrollandose de una manera y esto ocurre por un movimiento interno y dialéctico del puro concepto. Esto es otra manera de ver las cosas en Hegel. El cree que la realidad se da en esta forma que llama concepto o razón pero para él es la verdadera realidad de la cosa, y entonces esa realidad lo que hace es un movimiento dialéctico de sacar de sí mismo todo lo que tiene e irlo desarrollando, este movimiento dice Hegel es interiorización. Es un movimiento de interiorización de la propia cosa que va sacando de sí todo lo que dentro de sí tiene.

Esta misma palabra tiene la raíz para decir memoria, es decir esta interiorización es como una memoria hacia lo que uno era, sin haberlo sido nunca tiene un proceso de interiorización, de recordación de lo que ya era en su principio, lo unico que tiene que hacer es desarrollarse ese proceso.

Para Hegel lo que sucede es que el absoluto, es decir la realidad total que ya es todo lo que es en proceso tiene que recorrer ese proceso sin salir fuera de sí, porque no hay nada fuera de sí.

El término final es el que se sabe adecuadamente así mismo, y esta es la Idea para Hegel. Desde el primer momento está el concepto concibiendose así mismo y en ese sentido realizandose así mismo, haciendose así mismo, cuando se llega se da cuenta de sí mismo en plenitud, se sabe adecuadamente y entonces tenemos la Idea. La cual Idea no es sólo identidad de la verdad y de la certeza, lo que está ocurriendo es que se da cuenta de sí mismo en plenitud, se sabe adecuadamente, se sabe adecuadamente en algo superior, saberse adecuadamente en algo superior, saberse adecuadamente en esa identidad. La idea es la razón que se sabe así mismo como acto formal concipiente de la realidad de sí misma como principio de la realidad de sí misma y de las cosas, entonces está en el saber absoluto.

La finitud de la razón humana está en que no está todavía la idea, por lo que la razón se le presenta en forma de consciencia



y ciertamente la razón se le presenta en forma de consciencia , se le presenta a la razón humana pero no se le es presente de manera absoluta, total, de manera que se sabe así misma, sino que se le presenta en forma de consciencia, me doy cuenta de algo de eso, pero no es que posea eso en forma plenaria; la lógica es el intento de ser el saber absoluto y por tanto la autentica metafísica.

La Lógica es un camino para llegar al saber absoluto. La metafísica sería un intento para llegar al saber absoluto, y por eso la Lógica es para Hegel autentica metafísica y según él en Tales comienza la historia del espíritu que se conoce así mismo.

Hay otras maneras de saberse así mismo que a Hegel le parecen deficientes, es en Tales de Mileto en aquella época cuando empieza la historia del espíritu que se conoce así mismo, que se sabe así mismo, pero ese espíritu que ahí empieza a apuntar llega a su plena consciencia en Hegel. El espíritu se va sabiendo así mismo a lo largo de la historia y en la historia los filosofos son como la explicitación que en cada momento ha alcanzado el absoluto en la historia, por lo menos en su explicitación conceptual, la explicitación racional.

Hegel Introduce en la metafísica toda una serie de temas que anteriormente no entraban porque se consideraban metafísica segunda o metafísica especial, es decir, las segundas filosofías eran vistas implícitamente como una aplicación de la filosofía primera o determinadas regiones de la realidad. Hegel considera que no hay regiones en la realidad, todas son igualmente metafísicas y por lo tanto no hay un tratado especial de lo que fuera a ser el ser. Luego tampoco considera que haya modos de realización aparte de ese ser que podría ser naturaleza, el espíritu, la cultura, o la historia, sino que todo ello entra a formar parte con el mismo sentido y la misma razón y la misma profundidad en la totalidad de la realidad que él va buscando. En ese sentido recupera para la metafísica cosas que habían salido de ella con gran menoscabo de la metafísica y de ellas porque se encuentra con que se ha quedado la metafísica con lo más general, con lo más vacío y con menoscabo de ellas, porque al no hacerse un planteamiento metafísico de esas realidades quedan superficialidades.

Hegel en su configuración de la realidad está dominado por el paradigma de la creación y en ese sentido es otro filosofo que pertenece a este movimiento filosófico que tiene por horizonte



la creación.

Qué entiende él por creación? Ve él la unidad de un principio absoluto del que salen todas las cosas y al cual van a volver todas las cosas. Consiguientemente si todas las cosas salen del principio creador todas las cosas estaban en el principio creador, y por otro lado es quizá Hegel un metafísico que introduce en el esquema de la creación el esquema de la encarnación, es decir que Dios al hacer las cosas no se quedan fuera de ellas sino que se realizan en ellas.

La creación para Hegel no es producción sino más bien posición, es decir sigue el esquema kantiano: la mente pone su objeto, no es una realidad que fuera de ella saca o produce otra realidad sino que es más bien un proceso unido donde en realidad se pone. El espíritu absoluto pone algo fuera de sí, es la exteriorización, lo que hace el espíritu absoluto es ponerse fuera de sí. Algo así es lo que necesita Kant para llegar a conocer una cosa, es decir, ponerla fuera de sí, frente a ella, hacerla su objeto. Entonces también siguiendo esta línea el espíritu absoluto sólo puede captarse así mismo, y en ese sentido ser su plena realidad, poniéndose fuera de sí en la exteriorización. Ahora esta exteriorización no es una alteridad, pues el espíritu absoluto que se pone fuera de sí mismo no deja de ser sí mismo. No es una alteridad, y en esto está la diferencia con la concepción tradicional de la creación, porque en la creación según el pensamiento tradicional para evitar el panteísmo lo que produce el creador es una alteridad, es decir algo que no es de él.

No así en la concepción hegeliana, el espíritu absoluto sale de sí mismo, se pone así mismo, por eso puede más un esquema cognoscitivo que un ~~un~~ esquema real.

Lo que pone el espíritu absoluto no es tanto más ser sino realización, es decir él no pone más ser sino pone un modo de realizarse, es decir, se hace realidad él de otra manera de la que era antes. Ahora, en este proceso, en un momento del proceso se convierte en una alienación pues el espíritu se convierte en otro frente a él, es decir, no es otra realidad pero en el modo de presentarse se convierte en otro frente a él, algo que no asimila completamente, algo que no es capaz de revertir en un primer momento completamente a él.

Se trata de una acción que el espíritu absoluto ejecuta para poder entrar en sí mismo y ser sí mismo según las dos palabras



que veíamos: ser en sí y ser para sí.

Ni siquiera el espíritu absoluto puede captarse así mismo sin hacer nada, ni siquiera el espíritu absoluto que sería como la plenitud de la idea absoluta se capta así misma si es que no hay una mediación. Los contactos inmediatos, las captaciones inmediatas no dan el fondo de la realidad, hace falta mediar.

A Dios nadie lo ha visto y no puede ser captado en sí mismo, en la existencia no se puede sino que debe ser una cosa que debe ser mediada. Ni siquiera el absoluto se capta así mismo sino es en otro.

Hay ciertamente un esquema trinitario, el Padre no es Padre sino en el Hijo y el Padre y en Hijo, en su comunicación que es el Espíritu entonces es posible una captación total. Es un esquema tomada de reflexiones teológicas sobre problemas del cristianismo que le van guiando a él en su captación de lo que es la realidad absoluta.

Este realizarse del absoluto es estricta mediación, no es un puro intermedio como las cascadas de Plotino. En Plotino hay también esta idea de que el uno va sacando de sí cosas que luego más tarde llevan otra vez al uno a su plenitud. Pero eso se puede entender como una cosa estática o se puede entender como una verdadera mediación que tiene que pasar haciéndose esas cosas para poder volver sobre sí mismo.

El absoluto es absoluto desde el principio en abstracto, pero no es absoluto como debe ser, sino debe ser un absoluto en concreto o sea pasando por las cosas concretas. Para ser este proceso se hace semejante a todas las cosas, se hace semejante en todo a los nombres. Para que llegue a ser absoluto en concreción es decir en su realidad plena necesita pasar por todas las formas de realidad, no puede entrar en sí mismo sino desde fuera de sí mismo y como no hay nada que no sea él y por otro lado porque es la posición de sí mismo fuera de sí mismo, este fuera es mediación puesta por él para poder ser sí mismo.

En que consiste el problema de la finitud y de la infinitud? Indudablemente en el primer momento a pesar de ser el absoluto y en ese sentido hasta cierto punto un infinito, por otro lado no es infinitamente infinito porque le falta hacer el recorrido, le falta salir de sí mismo, entrar así mismo saliendo de sí mismo en una larga mediación histórica. La infinitud consiste en lle-



gar el absoluto a ser sí mismo, donde ser sí mismo en Hegel y en los idealistas es captarse así mismo completamente y realizarse así mismo completamente y a Hegel le parece que este captarse vigorosamente así mismo es la plena realización. Entonces la infinitud es inicial en el primer momento del proceso del absoluto, pues si la idea no fuera absoluta no se daría este proceso, o sea que ya lo era pero no lo era de manera desarrollada, no lo era de manera realizada.

Entonces tenemos este proceso, de partir de ese absoluto así abstracto que ya lo era pero sin serlo y en el proceso es como se va realizando y en ese carácter cíclico que al final terminará, consiste la entidad del Espíritu Absoluto.

En la identidad entre el idealismo y el panteísmo está la clave de la metafísica de Hegel. Panteísmo es una cosa real, es una realidad divina que se va dando de sí y va haciéndose todas las cosas divinas porque todas las cosas son él mismo en distinta forma. El concibe este panteísmo idealísticamente, es decir según el proceso cognoscitivo, la idea va poniendo su propio objeto. Ese es el modelo conforme al cual explica él el proceso.

Esta posición creativa se puede ver como una marcha dialéctica y desde este punto de vista uno de los momentos de la dialéctica es lo que él llama la constitución de la naturaleza. Entien de la naturaleza como el ser otro, el no puede concebir la naturaleza en términos más cosistas y más objetivistas, es decir que la naturaleza fuera la material por ejemplo, que la naturaleza fuera aquello en que no hay libertad o alguna denominación de este tipo. No lo puede hacer por la sencilla razón de que todo es uno.

Qué es la naturaleza? El no va a decir que es mundo material, eso sería superficial dice Hegel. Naturaleza es el ser otro del espíritu, lo otro del espíritu, o la forma que tiene el absoluto de presentarse como lo otro, la naturaleza es la idea en su ser otro. El momento de naturaleza es eso, está determinado y constituido dentro del telos del espíritu absoluto, es decir de la finalidad que va persiguiendo el espíritu absoluto. En ese sentido la naturaleza tiene esas tres características de ser posición, exteriorización y mediación, es por donde hay que pasar para venir dentro de sí.

Querer hacer espíritu sin naturaleza es un gran error, que-



rer hacer historia sin naturaleza es un gran error. Sólo en un proceso dialéctico se realizan las cosas, es un momento del proceso, y si se queda ahí queda alienado, es la Idea pero fuera de sí. Esta naturaleza su carácter principal es esta exterioridad y es captada en intuición.

En los Escolásticos Dios tiene diversas clases de ciencia, y a la ciencia de las cosas reales la llaman ciencia de visión, es decir una ciencia montada sobre una intuición, es decir, sobre la presencia física de las cosas reales. Pues bien la naturaleza para Hegel está montada también por este modo de ver, o sea que el propio modo de captarse es este de la intuición, de la exterioridad o la determinación según la cual la naturaleza es naturaleza. Aquel momento nuestro de exterioridad de encontrarnos fuera de nosotros mismos sin asumirnos todavía a nosotros mismos es el momento de la naturaleza. La intuición por serlo decía Kant pone como espacio la exterioridad del objeto respecto del sujeto, eso es el espacio. El espacio es en Kant aquello que hace posible que el objeto esté fuera del sujeto.

La naturaleza en cuanto exterioridad es un conjunto de individuaciones, es un aislamiento, o sea que lo específico de la naturaleza es poner unas cosas separadas de otras, que por cierto es una idea escolástica.

La realidad material es un conjunto de individuaciones, de cosas distintas, unas exteriores a otras e incommunicables, y la gran tragedia superada por el individualismo es creer que la separación de los seres es lo que constituye la verdadera realidad distinta de los seres. Aparentemente una piedra no es otra piedra y el modelo que tenemos nosotros de reconocer dos realidades distintas es que estén separadas. Este es un modelo montado sobre la naturaleza. La gran acusación de todo subjetivismo europeo postcartesiano es querer montar una metafísica no sobre la naturaleza que es una realidad flaca, sino sobre la del hombre que es la realidad más sólida que hay. Donde más realidad hay es en la persona humana, la sociedad y la historia. La idea de naturaleza es un conjunto de individuaciones.

Finalmente en esa misma naturaleza es una actividad que revierte sobre sí misma y esto es lo que hace de la naturaleza un organismo, o sea aislado con determinaciones propias por las cuales una piedra no es un árbol y con capacidad de la naturaleza



de volver sobre sí misma, es decir, de tener vida. La naturaleza en Hegel no es lo opuesto a la técnica, ni a lo azaroso, sino al espíritu del que es su exterioridad. Hegel entiende por naturaleza como lo opuesto al espíritu.

Qué es el Espíritu? En la Escolástica verán que hasta cierto punto el espíritu está concebido como la negación de la naturaleza, lo que no tiene partes, lo que es simple, no es perecedero, lo indivisible. Desde Descartes, el asunto va por otro lado, la realidad inmediatamente captada es la propia subjetividad y entonces yo tengo que conocer las otras cosas como distintas a mi subjetividad.

El Espíritu es "bie sich selves sein", "el ser cabe sí mismo". Cabe es un proposición antigua castellana, cabe junto a, es el ser que está consigo mismo. Para Hegel la naturaleza es la mediación para que pueda existir el espíritu finito, es decir, para que pueda presentarse el espíritu en su forma finita que somos nosotros.

Y donde está la condición para que el espíritu finito aparezca en la naturaleza? El Espíritu existe primariamente como liberación de la naturaleza. Sin naturaleza no hay espíritu. Tenemos el Espíritu Absoluto que va caminando en el proceso y en el proceso se exterioriza en naturaleza y esa naturaleza es capaz de volver sobre sí mismo en una forma limitada de espíritu finito. Siguiendo el proceso ese espíritu está en evolución, de ellos el espíritu subjetivo que dice Hegel es el espíritu tal como me aparece a mí en la consciencia, la consciencia de cada uno. Presencia en el sujeto del espíritu, el sujeto que yo soy. Ese sería el espíritu subjetivo. El espíritu objetivo no es una forma de consciencia colectiva sino que es una realidad objetiva. No es una consciencia colectiva, sino es una verdadera realidad que ahí existe. Ese espíritu objetivo que es en definitiva la sociedad y la historia es la idea absoluta, es decir, la totalidad del espíritu absoluto que se va realizando que es en sí, pero todavía no para sí, en la que los individuos son los accidentes en los que él se mueve.

La historia va avanzando, recuerdese la Fenomenología del Espíritu, en los griegos se llega hasta tal punto, en el cristianismo se llega hasta tal punto, en la Edad Media se llega hasta tal punto, en la Reforma se llega hasta tal punto, y en Hegel



se llega hasta tal punto. Es un Espíritu Absoluto que se está pensando así mismo y cada vez se piensa mejor. Los individuos son las pantallas en las que se proyecta el absoluto. Entonces el espíritu absoluto se encarna en ciertos hombres y va dando esa aparición, éstos son los accidentes en los que se muestra ese espíritu absoluto. Es la manifestación por alienación y mediación del Espíritu Absoluto que es Dios.

Qué es lo que está pasando en el mundo? Esta pasando un plan proyectado por Dios de tal manera que los individuos que los realizan de una manera muy especial son los juguetes que van realizando ese proceso. Aquí está la paradoja de como estos hombres creen hacer lo que ellos quieren, pero Dios hace siempre lo que El cree y quiere respetando la libertad de ellos pero sale lo que le parece. Es una cosa que Hegel apela muchas veces lo que el llama la jugarreta de la razón, la gente cree que lo está haciendo por no se que cosas pero lo hacen porque el Espíritu lo desea así.

O sea que es la manifestación por alienación y mediación del Espíritu Absoluto que para él es Dios y se presenta en dos formas, como espíritu universal que es el concepto objetivo que Dios tiene de sí mismo o como espíritu del pueblo que es la determinación del espíritu universal por condiciones geográficas.

El concibe que este espíritu absoluto tiene como unas ciertas manifestaciones universales en cuanto independientes de condiciones geográficas el sujeto está en constante variación, renace de sí mismo y se rejuvenece siempre en otro lugar. La dialéctica histórica no es más que la dialéctica en el tiempo o la forma temporal de la razón.

El esfuerzo de la Fenomenología del Espíritu es como efectivamente la razón sigue un proceso en cada individuo y sigue un proceso en el conjunto de los individuos en la mediación del espíritu objetivo y paulatinamente va descubriendo más, va descubriendo más y es así como el espíritu absoluto se revela así mismo, y ese es el fondo de por qué decimos que para Hegel la historia es la revelación del absoluto, la revelación del absoluto y la realización del absoluto.

Lo que ocurre en la historia es un absoluto que se está realizando porque se va así mismo declarando su propio ser y en ese sentido realizándose. No hay pues una evolución a partir de un



núcleo germinal, sino más bien una dialéctica de la virtualidad.

En las primeras huellas del espíritu, es decir, en la primera forma en que apareció esa huella del espíritu en la historia contiene ya virtualmente la historia total.

El espíritu objetivo o sea la sociedad puede más cuando se pone en marcha que el espíritu subjetivo o sea el individuo. La historia no la hacen los individuos sino que los individuos son hechos por la historia. Pero la historia no puede ser hecha por los individuos, pero la treta de la razón consiste en hacer pensar a los individuos que trabajan por su interés individual. Su individualidad es superada en el todo que es la historia, cada uno cree que está trabajando para sí, en realidad hay algo por encima de los individuos.

Y todo esto donde va? El Espíritu Absoluto como idea final en sí y para sí mediada por la creación entera. En ese sentido los hombres son la consciencia de Dios. Ahí es donde Dios no es consciencia sino razón absoluta, los hombres son esa razón absoluta vuelta consciencia. La historia universal es la representación del proceso absoluto divino del espíritu en cuyo proceso adquiere su plena verdad sobre sí mismo y por eso hay una historia.

Esto es más o menos Hegel, una concepción a la vez panteísta e idealista, trata de englobar en la metafísica todo lo que ocurre en la realidad.



Marx

Pasamos ahora a estudiar otra manera de hacer filosofía: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, y aunque hay un momento en el marxismo de destrucción de la filosofía en cuanto que la filosofía es una ideología, es decir, un reflejo en el orden de las ideas de una situación, un reflejo tal que permita la subsistencia y la justificación de esa situación, no por eso deja de tener y plantearse la realidad en su totalidad.

Con respecto a la ideología se dice que es una mala conciencia, ese reflejo en la ideología es una mala conciencia porque atendemos a lo que pasa arriba y no a la verdadera realidad. Pero de todas maneras la reflexión sobre esa verdadera realidad sería un saber nuevo.

Comenzamos con la idea de hacer desaparecer la ideología, vemos esto de la desaparición de la ideología. Esto estaría formulada de una manera programática es en la tan renombrada tesis décima sobre Fuerbach: "los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas formas, lo que importa es transformarlo." Habría que decir que los filósofos han hecho ideología que no pasaría más que de una interpretación de un mundo que necesita ser transformado, y se impide su transformación precisamente porque se le ha fijado en una ideología justificativa, y que consiguientemente lo que hay que hacer ahora es transformarlo porque ese mundo es la verdadera realidad y esa realidad necesita ser cambiada porque no ha llegado a su plenitud. Hay que desterrar críticamente aquella ideología que impide la transformación porque impide incluso darse cuenta de la situación real de las cosas.

Por qué los filósofos sólo han desempeñado este triste papel? Se formularía la respuesta diciendo que hay una alienación filosófica, y la alienación filosófica consiste ultimamente en sostener que la conciencia está sobre la realidad y que la conciencia dirige la realidad, y que consiguientemente hay que irse a la conciencia para no solamente saber lo que es la realidad sino para transformar la realidad.

Lo que se pretende entonces y lo que han hecho las filósofas a lo largo de la historia es cambiar de conciencia. Y es el filósofo idealista el que ha afirmado que la verdadera realidad es la conciencia, si cambia la conciencia cambia la



70
SI VAS A PEGAR
A UNO DE ESTOS
ETIQUETAS

verdadera realidad. Esta es una idea que viene muy a lo largo de la historia y que el Cristianismo ha manejado mucho: lo que importa es la consciencia, la intensión, interioridad, lo que cada uno deseaba hacer, es decir, la valoración suprema de elementos de subjetividad porque consideran que en la subjetividad está la plenitud de la realidad. Esto es lo que intenta cambiar la concepción marxiana de la realidad.

Primero nos atenemos al aspecto más superficial que es decir que la filosofía marxista niega la metafísica. Tal vez verbalmente niega la metafísica, pero hay que ver si no está haciendo el equivalente a la metafísica o a la filosofía de otra manera.

El marxismo es una metafísica, sólo que e entiende dice Heidegger, que lo último y total es la materia y dialécticamente considerada. Pero puede suceder que la mejor intuición del marxismo no sea el materialismo dialéctico.

Puede entenderse que el materialismo dialéctico es una especie de transfísica, es decir, se atiene a lo que es la física en aquel tiempo, a lo que es la química, y lo que estas dicen lo dice en términos más generales y más abstractos. En ese sentido es una transfísica y en ese sentido sería el materiaslismo dialéctico semejante a lo que quiere hacer Compe, una filosofía positiva, es decir tomar las generalidades de las ciencias y con eso hacer una nueva generalidad. Ahora bien, el materialismo histórico como va a otras ciencias que talvez son más metafísicas que la física o que la química, llegará a una metafísica que no es transfísica sino algo así como una meta historia, pero dando a la historia el valor profundo que viene recibido ya desde Hegel.

Se supera la ideología de dos maneras, una es por medio de las ciencias, y la otra considerada más concreta sería la praxis. En ese sentido irían a superar lo que los ideólogos o filósofos habrían hecho hasta entonces, o sea partir de un postulado que consiste en dar prioridad a la consciencia sobre la realidad, al sentido sobre el hecho, a la subjetividad sobre la exterioridad.

Entonces se trataría de hacer otro modo de pensamiento como también Compe quería, cuyo arranque no sería investigar las premisas filosóficas generales de una manera abstracta, sino



sino que los problemas surgen de una determinada realidad, las premisas de las que debemos partir son premisas comprobables por vía puramente empírica. De esas es de donde hay que partir porque de lo contrario no se tiene control y se está siempre dando vueltas en un plan idealista.

Para Descartes sería el polo opuesto de lo que aquí estamos comentando porque sería primero la interioridad, la interioridad subjetiva individual. Y ésto comparado con Descartes se puede decir que es su opuesto, se trata aquí de una exterioridad colectiva, exterioridad social frente a una interioridad subjetiva.

Aquí claramente hemos pasado de la naturaleza a la historia en el materialismo histórico, la realidad es así y hay esta ciencia porque la sociedad es así. Este es el principio del cual todo brota. Esos individuos humanos viviendo en sociedad son la premisa fundamental que debe examinarse.

Lo propio del animal es su sensibilidad, su sentido. El hombre ahí comienza a producir sus medios de vida. Eso es un dato primigenio al cual habría que recurrir para de ahí empezar a hacer la reflexión de lo que es la realidad y lo que es el hombre. El hombre empieza a surgir como hombre cuando eso ocurre o sea, lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de la producción. De aquí arranca la experiencia filosófica de éstos, porque es en ese momento cuando aparece el hombre. Aquí

Aquí es donde aparecen los dos sentidos de trabajo, trabajo como problema de realización personal y trabajo como transformación de una realidad material para poder seguir viviendo en ella. Hay un trabajo de producción de los medios de vida ~~ix~~ y esta producción cobra un matiz especial al multiplicarse la población e inmediatamente presupone intercambio entre los diversos individuos que tienen que conseguir sus medios de subsistencia y sus medios de vida, y ese intercambio está condicionado por la producción y por quien domine la producción. Esta forma de producción va haciéndose cualitativamente distinta lo cual empieza a traer una división del trabajo. Ese sería el hecho primigenio de la vida, que como se puede notar pone en juego al hombre social, pone en juego al hombre material, al hombre productor, va al hombre en su más concreta realidad.



No se está de acuerdo con Heidegger cuando dice que ellos tratan el ente o que el ser para ellos es la materia, más bien es mejor la línea cartesiana para explicarlo o interpretarlo. Es decir, es ir buscando, no por dudas, sino por análisis aquel dato inicial, fundamental que está al fondo de la constitución del ser humano. Este fondo no es tan ajeno a Descartes porque en él el punto de arranque es también una experiencia histórica sólo que individual, algo que pertenece no a la naturaleza sino a la historia. A diferencia de otros comienzos se parte de datos sensibles que están ahí, que los contemplo y que los percibo por los sentidos.

Ellos dejan que el momento radical sea aquel momento estático sensible, material, empirista. Y aquí está el ataque contra el materialismo burdo que suele decir la filosofía marxista, sino que es este momento que es histórico y que ya ha aparecido el hombre no como pura naturaleza.

Una vez aceptado eso la producción de las ideas y representaciones, es decir de la consciencia aparece al principio entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, a través del intercambio de trabajo. Y es el lenguaje de la vida, la expresión en lenguaje de lo que en la realidad ocurre, y en ese sentido no sería sino más que eso, lenguaje de la vida diaria. No es una cosa autónoma, no una cosa independiente no una cosa que tiene sus leyes lógicas, no un universo cerrado que funciona por sí mismo, ~~no~~ sino que aparece como un lenguaje concreto sobre las cosas y luego se va abstractizando, se va universalizando y queda lo que hay de filosofía, con lo cual evidentemente la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología pierden incluso la apariencia de su propia sustantividad.

Se saca la idea contraria absolutamente al idealismo, no es la consciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la consciencia. Claro éstos claramente entienden por vida, la vida económica. Ven toda la realidad en la perspectiva ésta del trabajo, de la producción, del cambio, de la división de clases, etc.

Ahí donde termina la especulación en la vida real comienza también la ciencia real y positiva, empieza a aparecer la verdadera acción práctica, aparece el proceso práctico de desarrollo



de las sociedades, es pues cuestión de transformar la realidad, no de contemplarla. Especulación es el pensar kantiano, el puro ejercicio de la mente sin síntesis con la realidad, sin síntesis con los datos sensibles. Lo que pasa es que ese dato sensible aquí está entendido de una manera muy precisa: en su dimensión socioeconómica.

Hay que matar la especulación, pero no basta retrotraer la especulación a una síntesis quieta con unas impresiones pasivas sensibles. Esto lo atacaba Marx ya en su tesis doctoral y desde luego en los Manuscritos, porque la impresión sensible de la que él habla es ya un comercio con la situación, un tener que ver con ella, un en definitiva transformarlas y no contemplación sensible de las cosas.

La filosofía independiente en ese sentido pierde con la exposición a la realidad el medio en que puede existir. Si se saca la filosofía a la calle y la ponen en contacto con la realidad se desvanece. Aquí viene la crítica a la filosofía que se construye como un círculo cerrado. Esta a lo sumo puede convertirse en un compendio de resultados generales que como abstracciones carecen de valor y sólo sirven de ordenadores del material histórico.

Luego tienen una conclusión de gran valor y es que la consciencia como producida por la realidad sólo será verdadera cuando la realidad lo sea, porque como las ideas sólo son reflejo de la realidad, mientras la realidad no sea verdadera, van a ser falsas justificaciones y una falsa la realidad. Entonces repetimos que lo importante consiguientemente filosóficamente hablando es transformar la realidad. Transformada la realidad quedará purificada y transformada la consciencia y no al revés, porque se parte del supuesto de que la consciencia es reflejo de la realidad. Si la realidad es fea y se la pone delante de un espejo entonces el espejo les dará una realidad fea.

Y la realidad puede ser falsa muy sencillamente no siendo lo que debe ser, esa es una realidad falsa. Los Escolásticos decían que el vino es falso cuando está falsificado. Marx dirá que como vino será falso pero como lo que es, eso es; porque lo que pasa en esta concepción



de la Ideología se está llamando vino a algo que no es vino. Dicen que la misma realidad va a expulsar lo malo de esa realidad porque la realidad tiene un dinamismo. No es que la conciencia decida es que la realidad se les impone. Dicen que uno se puede salir de la realidad, oponerse, porque la realidad es dialéctica, por lo que puede ponerme en aquella parte de la realidad de donde se ve la verdad. Unos representan la verdadera realidad y hay otros que representan la antirealidad. El momento en que esa parte ahora dominada transforme toda la realidad entonces las ideas que reflejen van a ser otras.

Marx entiende por conciencia algo que se ha refugiado ya en esa conciencia desde el primer momento y empieza a desarrollarse por sí mismo. La realidad ella misma tiene un dinamismo y llega un momento en que esa realidad misma escapa esa conciencia. Pero como no es una realidad monocorde sino que es discordante entonces sólo una parte de esa realidad es la que está dice que esa conciencia es falsa y no representa más que esa realidad dominante dominada por la burguesía.

La verdadera conciencia no va a salir nunca sino hay una verdadera realidad y esta verdadera realidad va a salir por sí misma porque la realidad tiene un dinamismo interior que va a aniquilar sus elementos deformes. La lucha de clases es la realidad, dentro de ese sistema ya hay un elemento de verdadera realidad que es el que triunfa que destruye el sistema.

A pesar de que la realidad esté deformada no significa que todos los elementos de la realidad están deformados. Y esos elementos no deformados de la realidad son los que producen ciertas ideas. El análisis, según ellos, científico de esa realidad no ideológica sino el análisis de la realidad es lo que permite generar no una idea, frente al conglomerado de ideas que están funcionando como valores absolutos.

El valor absoluto está aquí en el hombre produciendo, ese es el lugar originario. Analizado éste viene la interpretación de la realidad verdadera.

Vemos ahora el tema correspondiente al materialismo dialéctico porque hay una división entre éste y el materialismo histórico. En esto como en otras partes del marxismo hay ya un problema de interpretación en esta misma división. Los más ortodoxos como Lenin y Stalin su concepción sería como que el mate-



rialismo dialéctico fuera algo así como la metafísica, y el materialismo histórico algo que se desprende de la metafísica para aplicarse a ese sector de la sociedad y de la historia.

Para ellos la realidad es ultimamente materia, ser y materia se identifican. Esa materia está en movimiento^v en sus primeros estadios se presenta como movimiento de materia física. Ya en eso habría una superación del materialismo clásico y llega un momento que ese movimiento de la materia produce el hombre desde el primer momento como algo social. Al llegar a este estadio sigue siendo un materialismo dialéctico porque sigue siendo la materia el principio del movimiento, sólo que ya se presenta de una forma distinta que hasta cierto punto regional, es decir una forma en que se presenta el ser y no la totalidad del ser. Así es como se explicaría materialismo histórico.

La de ellos sería una metafísica muy montada sobre las ciencias fundamentalmente físicas o naturales del siglo XIX, con algunos trastornos en la física del siglo XX, pero rechazados como interpretaciones idealistas del movimiento científico. Sería una metafísica en ese sentido muy positiva muy montada sobre la ciencia que no admite ideología porque es ciencia natural, y por lo tanto no queda sometida a las desviaciones que podrían tener otras cosas que pudieran llamarse más ideológicas.

Entonces construyen esto que puede ser como se decía una transfísica o una hiperfísica que podríamos poner para distinguir lo de una metafísica. Así toda la filosofía hasta este momento la rechazarían como no científica sino que dirían que es ideología, algo que debe ser anulado.

Es esta una interpretación bastante unitaria que abarcará el materialismo dialéctico y el materialismo histórico entendiendo por materialismo dialéctico el materialismo de la naturaleza y el materialismo histórico el materialismo de la historia, pero reduciendo el materialismo histórico al materialismo dialéctico o incluso también concibiendo que el materialismo dialéctico fuera una especie de metafísica general en el sentido clásico, y el materialismo histórico una filosofía regional.

Otra interpretación podría ser una separación bastante drástica entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico sería manejado aquí al revés como una especie de filosofía de la naturaleza, es decir como un plan



teamiento más regional del problema. Y la verdadera metafísica estaría entonces en el materialismo histórico donde entonces la realidad última, la realidad primaria estaría en el materialismo histórico, la realidad total sería la sociedad material e histórico. Esta sería la verdadera interpretación de la realidad y uno de los elementos que intervendría sería ese aspecto de la naturaleza.

Parecería pues que desde Descartes se da una preferencia ontológica a la historia, desechando más la naturaleza y entendiendo por historia un concepto muy equívoco y ambiguo pero suficiente amplio para indicar un capítulo distinto al de naturaleza que sería la interioridad, la subjetividad. Esto se enmarca en el concepto de historia y la parte de reflexión de la naturaleza se iría abandonando a las ciencias.

Quizá el materialismo histórico vuelve a reconocer que la plenitud de la realidad no está en aquello que alcanzan las ciencias naturales sino en otro ámbito de realidad, al ámbito que se van a acercar a través de la economía.

De este ámbito de la historia van a dar una interpretación materialista, a diferencia de la interpretación idealista de Hegel.

Van a hacer una interpretación materialista de éste nuevo ámbito de la realidad. La interpretación materialista no va a hacer de materialismo natural, ni siquiera en el sentido que a la materia le pertenecen por sí mismo un dinamismo dialéctico, sino otra materia cuya investigación correcta no se logra a través de las ciencias naturales sino cuya interpretación correcta se logra a través de ciencias sociales, fundamentalmente la economía.

En ese sentido el materialismo histórico sería la verdadera filosofía del marxismo. Pero caben las dos interpretaciones. El punto está en si el materialismo histórico pende de tesis del materialismo dialéctico como tesis metafísica por ej. la eternidad de la materia.

Ahora analizamos un texto de Engels que dice que la gran pregunta fundamental de toda filosofía especialmente de la nueva es la pregunta de la relación entre el pensar y el ser. La pregunta por la relación entre el pensar y el ser, del espíritu y de la naturaleza, es la pregunta suprema de toda filosofía que



por cierto toda la Escolástica de la Edad Media jugó un gran papel y debe de formularse del siguiente modo: el espíritu y la naturaleza más aún la regunta culmina frente a la Iglesia en esta formulación: Ha creado Dios el mundo o existe el mundo desde toda la eternidad.

El texto en teoría no habría porque interpretarse sólo en términos de materialismo dialéctico sino que puede entenderse en términos de materialismo histórico .

No está entendida la metafísico como una ideología, es de cir se dirá que se elige una u otra de estas alternativas pero se dependerá de la situación social en que se está.

Parecería que hay dos datos inmedi tos en la experiencia una sería este aspecto que llamamos pensar, y esto otro que llamamos el ser. En Descartes vemos el cogitare por un lado y por otro lado tenemos el ser extenso, como las dos categorías fundamentales en las que se presenta el ser y la realidad . La pregunta de Engels es entonces cual es el verdadero ser o a traves de que se da el camino al verdadero ser. Descartes se pone en la línea del pensar sobre la líneas del ser extenso.

En la pregunta de la relación pensar y ser quien viene primero y quien después se entiende a primera vista el pensar se entiende por espíritu y por ser la naturaleza. La relación del pensar y el ser del espíritu y la naturaleza es la pregunta suprema de toda la filosofía y para ellos en este estadio sería la pregunta metafísica por autonomía.

Espíritu significa algo contrapuesto a la naturaleza donde por naturaleza se está entendiendo lo que obviamente se entiende por naturaleza, aquello sujeto a las leyes naturales, aquello sujeto a las leyes naturales, aquello de lo que la ciencia natural trata aquello captable por los sentidos. Mientras que en el campo del espíritu es lo que llamamos cartesianamente actividad del pensar, actividad subjetiva, actividad interista, etc.

Curiosamente Engels reconoce que también en la Escolástica jugó un gran papel esta pregunta y que por lo tanto en la Edad Media la filosofía estaba también preocupada por esto de quien es antes y qué es el origen del hombre.

Puede haber un antes causal, o un antes temporal, son dos conceptos distintos la sucesión temporal y el proceder. Les interesa primero que fué antes y segundo ese antes hizo lo otro? Hay un primer principio en teoría la relación puede concebirse



de otras maneras, entre otras, de una manera estructural o que las dos dependieran la una de la otra sin que hubiera un problema de origen.

Desde un punto de vista metafísico no siempre el acudir a mecanismos empíricos explican la verdadera causalidad, aunque pueda ser una pauta.

El texto culmina frente a la Iglesia, es decir tienen presente una fuerza social que está impidiendo que las cosas se formulen debidamente.

La formulación de Engels es: ha creado Dios el mundo o existe desde toda la eternidad. Aquí hay dos cosas que son el antiidealismo y el anticreacionismo del materialismo dialéctico y les parece que las cosas van juntas, la naturaleza y la conciencia, o en términos de ellos el espíritu o la naturaleza. Y como se supone que es una relación de origen.

Feurbach y tras él Marx van a decir que la filosofía no ha sido más que una transformación de la teología. Una de las cosas que le alaba Marx a Feurbach es haber demostrado como en realidad lo único que ha hecho Hegel es secularizar la teología.

Consecuentemente el antiidealismo tiene que ser antiteologista, y el antiteologismo tiene que ser anticreacionismo porque el theos que ahí se presenta en esa teología es un theos creado. Tanto la filosofía como la teología serían en ese momento ideologías fluyentes de la estructura social en la que se está y al mismo tiempo protectora de esa estructura social.

El punto radical del texto está en la relación que guardan que guardan el pensar y el ser problema que se plantea también en el materialismo histórico. Pero entender el espíritu como pensar y el ser como naturaleza sería lo propio del materialismo dialéctico, el materialismo histórico aceptaría el espíritu, la conciencia, acepta algo que de alguna forma pudiera proceder de la materia, aunque en un momento determinado cobra autonomía y no es un puro reflejo de la materia. El materialismo histórico no admite en varios sentidos esta disyunción de espíritu y naturaleza y desde luego no dejaría a la naturaleza la prioridad en la explicación de la verdadera realidad si es que por naturaleza entendemos aquello que maneja la ciencia física.

Para el materialismo dialéctico su concepción de la materia



es muy empobrecedora porque los sentidos nunca darán lo que es la materia por más que se pudiera admitir que toda materia fuera captable por los sentidos. Aquí no se dice de la materia nada más que es un hecho bruto comprobado, es lo que perciben los sentidos, es también algo real y lo que determinan objetivamente las ciencias. Es algo real por independiente de la conciencia, pero este es un concepto de la materia muy superficial y bastante vago.

A pesar de ser algo empobrecedor este concepto de materia esto es lo que maneja por lo menos en gran medida Lenin en el materialismo y en el empiriocriticismo: la materia es una categoría filosófica y pretende hacer filosofía que caracteriza la realidad objetiva, la que se le da al hombre en sus sensaciones.

A la materia le dan características metafísicas y de hecho le dan características metafísicas semejantes a lo que es el absoluto en Hegel, a lo que es Dios en la teología. La materia es eterna, increada, imperecible.

Nos preguntamos si esto es ciencia o es algo más que ciencia. Indudablemente no es ciencia porque son afirmaciones que superan toda comprobación científica. Entonces son filosofías y si lo son con un fundamento en ciertos principios de física. Sería así una hiperfísica.

La materia sería algo que se mueve por su propia esencia es decir algo que no necesita tener el movimiento desde fuera. Este movimiento de la materia no es repetición sino cambio y progreso, es un movimiento que lleva al cambio. Este sería el principio del que tendrían que explicarse todas las demás cosas incluso la historia.

Para explicar ese movimiento intrínseco a la materia se recurre a la dialéctica, una dialéctica que en el materialismo es ante todo dialéctica de la realidad, la dialéctica es algo propio de la realidad material que por ser material tiene esta estructura dialéctica no estática no contemplativa no estática de la realidad.

Se puede explicar la dialéctica a través de cuatro leyes fundamentales, o quizá como lo hacen los ortodoxos a través de tres leyes fundamentales antecedidas de un principio fundamental. Este principio fundamental consiste en afirmar que la realidad no es un agregado de cosas sino un todo unitario e interdependien-



te. Vamos a enumerarlas. Primera, la ley del paso de la cantidad a la cualidad, es decir que una x determinada acumulación de cantidades hacen en un momento dado que el siguiente paso no sea algo de la misma especie que lo anterior sino algo ya de distinta consciencia con pensamiento como sería el hombre.

Esta es digamos la explicación a fondo del origen del movimiento son dos contrarios que luchan pero que luchan porque están unidos y la unidad consiste en que uno pone al otro pero como su contrario.

La tercera ley sería de la negación de la negación para ir viendo que este proceso no termina en un momento determinado sino que siempre a su vez se niega una cosa que había procedido por negación. La antítesis se niega y supera en la síntesis.

El materialismo dialéctico hace de la metafísica una filosofía positiva de la naturaleza. Y se dice positivas porque está fundamentada sobre ciencias positivas. Es sin embargo algo más que ciencia positiva, sería una filosofía positiva de la naturaleza. La raíz filosófica estaría en la interpretación dialéctica de la materia natural, y en ese sentido sería metafísica.

Puede hablarse de una reducción científica de la metafísica, es decir, un rebajar el carácter de la metafísica desde una prescripción científica, y esta reducción consistiría en que la realidad última y total está entendida desde la captación de las ciencias naturales.

Hay que reconocer que como la concepción de la materia es dialéctica hay la posibilidad de entender la materia social e histórica como cualitativamente distinta, es decir que llega un momento en que efectivamente esa materia vista por las ciencias naturales, por la ley de la cantidad que se transforma en cualidad llega un momento en que salta otra cosa, y esa otra cosa la llamamos materia social o materia histórica. En ese sentido habría una superación de la concepción total y última de la realidad pero el peligro de ver esto desde el materialismo dialéctico es que esta última la materia histórica, social propende a quedar entendida desde la materia natural. La materia social no va a dejar a sus espaldas la materia natural sino que uno de sus momentos intrínsecos va a ser la materia natural. Así la metafísica sería la conceptualización última de la totalidad de la realidad en su unidad dinámica que explicaría ese todo.



Lo que enseñaría el materialismo histórico es que esta interpretación de la filosofía moderna no tiene por que ser idealista, aunque en realidad ha sido idealista la filosofía moderna. Podría decirse que el materialismo histórico es un intento de interpretación materialista o realidada de la modernidad a diferencia de una interpretación idealista o subjetivista de la modernidad. Es una concepción materialista de la historia y no una concepción fisicista de la materia natural.

Ellos tocan lo que es problema fundamental que es la debida relación entre naturaleza e historia.

Ahora entramos a la novedad metafísica del materialismo histórica. El planteamiento radicalmente metafísica del materialismo histórico estaría en la misma pregunta del materialismo dialéctico que es cual es la relación del pensar y del ser , pero en el materialismo histórico esta pregunta estaría planteada de una manera más radical pues el ser no sería la materia natural sino la materia histórica. La materia histórica que estaría subsumida en esa palabra ser tiene más problemática que el concepto material natural que es el que está subsumido en el materialismo dialéctico.

A esta pregunta por la relación del pensar y el ser, el materialismo histórico respondería que hay unidad entre pensar y ser. En los Manuscritos leemos: "El pensamiento y el ser son ciertamente distintos, pero al mismo tiempo forman juntos una unidad."

Explicar debidamente lo que es el ser es explicar el fondo de la novedad metafísica del materialismo histórico.

No muchas veces se presenta el materialismo histórico como metafísica sino como sociología, como economía. Pero una doctrina que se pregunta por la relación pensar y ser de hecho es una pregunta metafísica, aunque la respuesta sea o no sea metafísica.

Esta unidad del pensamiento y del ser que es una pregunta metafísica ha tenido una doble superación, una primera superación hegeliana en Parménides y una segunda superación marxista de Hegel. Este problema de pensar y ser para nuestro propósito tiene por lo menos tres etapas, una etapa parmenidea, una etapa hegeliana y una etapa marxiana. La superación hegeliana de Parménides entre otras muchas diferencias estriba en la introducción de la dialéctica.

Pensar y ser no son de inmediato una identificación porque



entonces el absoluto sería absoluto desde su primer momento y no tendría nada que hacer. Precisamente lo que ocurre en el proceso forzoso del absoluto que es el proceso forzoso de toda la realidad es que en ese primer momento ^{no} hay identificación estática o contemplativa entre lo que es y el pensar de eso que es. Hay una dualidad fundamental precisamente esa dualidad que va a obligarlo a una serie de alienaciones y de recorridos.

Se trata de una identificación pero una identificación activa y procesual, o sea se va haciendo y se hace en un proceso. Sería la primera tremenda superación de Parménides pero Marx no se contenta y la superación marxiana de Hegel estriba en la comprensión de la consciencia desde el ser y no el ser desde el saber.

La superación marxiana de Hegel repetimos estribaría en que se comprenda la consciencia desde el ~~y~~ ser y no la comprensión del ser desde la consciencia. Este ser tiene unas características determinadas y su producción de éste no sería la naturaleza sin más sino la realidad socioeconómica en su proceso dialéctico histórico. De momento la naturaleza va a ser subsumida en la realidad socioeconómico siempre en su proceso dialéctico histórico.

Es materialista porque es en la materia dinámica donde se expresa el principio de lo real y no en un espíritu o en una autoconsciencia. El materialismo es histórico pues la explicación no está en el principio de la materia sino en su progreso y en su última etapa en ese sentido es materialismo. Si la materia no se hubiera convertido en historia no tendríamos la explicación real profunda de la realidad total. Esto sería el arranque de la filosofía marxiana que partiría de una inspiración hegeliana tanto en lo que tiene de dialéctica y de totalidad. Se descubre así que la máxima densidad metafísica está en los procesos históricos y no en los procesos naturales.

Para mostrar como se ha ido llegando a esta concepción, que sería metafísica en este planteamiento hay que regresar al Marx de los Manuscritos para decir al menos como su primer planteamiento fué metafísico porque en el planteamiento supone la superación de Hegel.

En los Manuscritos Marx cita a Fuerbach cuando éste había partido del supuesto de que la teología y en general la religión es una alienación del hombre. Lo propio de Fuerbach consistiría en decir que la filosofía no es más que la religión puesta de



REPETIDO PG 84, P. 8
AUNQUE CORRECTO EL
CORRECTO

otra manera. Si la filosofía no es más que la religión puesta en otra forma, la forma del pensamiento sigue siendo tan alienante como la religión, ese sería el primer punto en que Fuerbach superaría la dialéctica hegeliana.

Rechazan así mismo la forma antigua de hacer filosofía donde indudablemente entiende por filosofía la filosofía idealista y no la filosofía en general. El segundo aporte de Fuerbach sería la fundamentación del verdadero materialismo y de la ciencia real.

Los filósofos alemanes nunca se han puesto a pensar desde que situación están pensando. Esas formas idealistas y alienadas se superan en el materialismo como ciencia real y ciencia de la realidad. Y se logra esa ciencia haciendo de la relación social del hombre con el hombre que es principio fundamental de la teoría.

Los tres aportes que Marx ve como fundamentales en Fuerbach y que él recoge para irlo transformando son, el primero la crítica de la filosofía, la segunda la fundamentación de la verdadera filosofía y la tercera un método que ya insinúa que no puede ser negación de la negación abstracta sino a partir de cosas más reales.

Por eso Marx no está en contra de dar realidad a la historia sino está contra la concepción de la historia que tiene Hegel. Marx reconoce que el fallo de Hegel está en haber concebido el movimiento de la historia abstracta y lógicamente, es decir sin atender a sus condiciones reales. Es decir que serían los hombres físicos reales concretos lo que haría la historia. De tal manera que los individuos no serían más que el soporte de un cierto espíritu objetivo que está por encima de ellos y que sigue sus propias leyes apoyándose en los individuos.

Hegel no reconoce que el extrañamiento de la autoconsciencia viene del extrañamiento de la vida real. Esto no es problema de consciencia es problema de vida real, y fundamentalmente del trabajo que sería la expresión fundamental de la vida real. El trabajo es algo que se pone fuera de sí por alguien, en ese sentido se exterioriza, pone lo mejor de sí fuera de sí y luego se lo quitaban. Hay un verdadero extrañamiento, una verdadera alienación que no se va a recuperar con problema de consciencia, habrá que recuperarlo como problema de realidad. La alienación de la autoconsciencia no es más que la expresión en el saber



y en el pensar de la alienación real de la esencia humana que se refleja en esa expresión.

El materialismo consistiría en creer que lo que ocurre en la historia y en la sociedad es lo mismo que ocurre en la realidad física de la naturaleza, y no es así, porque en realidad aunque la historia procediera de la naturaleza procede de un salto cualitativo y consiguientemente debe ser tratado de otra manera, que debe ser superado.

El materialismo histórico es la verdad unificante de dos concepciones parcializadas, da razón de la consciencia y de la naturaleza precisamente en cuanto que los unifica.

Estas dos cosas forzosamente van juntas el momento más físico más determinado y el momento más ideal, más espiritual, más libre. Van unificados pero de tal manera que el elemento de consciencia depende de éste, aunque una vez que estén armados se condicionan estructuralmente porque forman una sola totalidad.

Entendido así no hay contradicción, sino hay confirmación de la superación del materialismo natural o físico en un materialismo social e histórico. Lo que trata él es de fundamentarse en este aspecto social histórico y no en un aspecto más natural. Lo que sí es cierto es que el ser histórico implica el ser natural, pero a su vez este ser natural es entendido en términos al menos prehistóricos. Algo por ej. pre-consciente, la materia es pre-consciente y no se entiende bien la materia sin este estado de pre-consciencia.

Lo que se trata de mostrar es que en el materialismo histórico no está considerado el hombre como pura realidad natural, aunque, y en eso está su realismo, si es una esencia natural, el hombre no es sólo esencia natural sino esencia natural humana.

En ese sentido le llama esencia genérica y lo importante en la determinación de ésta es que en cuanto esencia que está cabe sí es así mediante esta forma en que tiene que activarse y confirmarse su ser en su saber.

No se trata puramente que uno conoce su ser sino que su ser queda de otra forma precisamente por estar acompañado de un saber. En esta forma lo natural origina algo y ese acto que procede es la historia.

La historia es la verdadera historia natural del hombre y aunque no haya una historia natural propiamente hay que ver como naturaleza e historia se unifican en una forma de presentarse.



Por lo tanto el hombre tiene su propio ser natural. Pero si nos quedáramos en la consideración de su ser natural estaríamos en un materialismo dialéctico y no daríamos razón de la verdadera realidad del hombre. Su ser natural es propio y distinto de todo otro ser natural, es un ser natural humano que de momento no tiene más que el nombre.

Lo que diferencia al hombre es su modo de saber. En ese saber el hombre sabe como se actúa y se confirma el propio ser. Esta novedad consiste en que los objetos de esta naturaleza que llamamos naturaleza humana y su modo de enfrentarlos es algo específicamente de ella.

En el pensamiento de Marx lo propio del modo de presentarse de los objetos consiste en que estos objetos propios no se le dan inmediatamente. En esa inmediatez está lo propio de lo meramente natural y con el hombre tenemos algo más que lo meramente natural.

Esta naturaleza que hemos dicho es distinta por ser humana, hará brotar algo nuevo, algo específico, que es la historia, a la cual aquí se le interpreta como superación de la naturaleza en la consciencia.

Por historia natural se entiende aquí historia que procede de la naturaleza. La naturaleza en un momento determinado se convierte en historia y lo importante es que la historia se impli que con la naturaleza aunque sea a través del saber.

El peligro que se ha de superar en la auténtica metafísica es doble, el concebir la realidad como pura naturaleza o el concebir la historia como puro resultado del hombre abstracto que sería el otro extremo idealista que ignora las condiciones reales sin las que la negación de la negación que es la alienación no es sino un regreso ideal. Hay que tratar de evitar tratar la realidad o como pura naturaleza o como pura consciencia.

Marx ha visto la debilidad del planteamiento hegeliano por hacer de la filosofía un pensamiento separado de las condiciones reales, como que si un sujeto abstracto se pusiera a pensar abstractamente y encontrara la verdad. Un sujeto no es abstracto, sino real. La alienación aquí consistiría en que se está negando la realidad concreta, se está saliendo ignorando como las condiciones reales producen un pensamiento.

Tenemos un texto: "así como el ateísmo en cuanto superación de Dios es el aparecer del humanismo teórico el comunismo como



superación de la propiedad privada es la reivindicación de la vida humana real como su propia propiedad y eso es el surgir del humanismo practico".

En este texto que es un planteamiento bueno para presentar el materialismo histórico se afirma que en toda caso la mediación es necesaria y que las cosas no surgen inmediatamente sino que es necesario un proceso de mediación. La negación es necesaria como presupuesto de la superación negadora. Se trata de una superación en cada caso pero una superación que sólo se logra negando un estado real, y esta mediación es necesaria tanto para llegar al humanismo teorico como al humanismo práctico.

El humanismo teorica sería una combinación aceptable teoricamente del humanismo práctico, sería la combinación aceptable sería la realidad de un hombre aceptable porque no estaría alienado. Pero ambos casos del humanismo práctico y humanismo teórico tiene que lograrse a través de una negación de una negación que es el proceso dialéctico.

La negación en el caso de la filosofía teorica, que no sería humanismo teórico todavía sino que sería teología teórica estaría en que la situación del Dios es la negación del hombre. Consiguientemente la negación de la negación es decir, la negación de ese Dios que a su vez es negación del hombre consistirá la superación del fenómeno.

El hombre está alienado porque hay una propiedad privada que le ha quitado al hombre lo que es suyo. La propiedad privada consistiría en la negación de un proceso que realmente es social mediante la apropiación de los frutos de ese proceso de manera privada. El comunismo como el ateísmo negaría esta negación, y lo que negaría sería la propiedad privada y así se daría la reivindicación de la vida humana real.

Ahora examinamos la religión. La religión es real como forma social, opera socialmente. El supuesto que hace Marx es que de hecho la religión encontrada historicamente por él sostiene la alienación real y no la combate.

Aquí se apunta a la verdadera raíz de la deshumanización real y también de la consecuente deshumanización teórica en la que se presenta la religión.

La verdadera raíz de la deshumización real es que el hombre ha perdido la propiedad de lo que es suyo y por ello fantasea



una religión la cual le ayuda a sobrellevar la deshumanización real en la que está. En esta irrealización del hombre estarían las raíces de su falsa consciencia. El hombre tiene ideología porque se está haciendo de una manera irreal, pero si se hiciera de una manera real entonces desaparecerían las condiciones que hacen posibles las falsas consciencias.

Del humanismo así mediado en el concreto proceso de esa doble negación de la negación es como aparecería la posibilidad del humanismo positivo que él llama. Se trata de un planteamiento más allá de la reducción de la realidad a la pura naturaleza.

Dice Marx: " superar más allá de la reducción de la realidad a la pura naturaleza para dar con el verdadero hacerse, la verdadera realización para el hombre de su esencia y de su esencia como algo real". Aquí tendríamos la afirmación de que la verdadera realidad es el hombre social, el hombre social es la forma plenaria en que se da la realidad, es el principio de la realidad y el sitio al que hay que acudir para explicar todo lo demás.

Tenemos este texto de Marx en el Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política donde ya en concreto se nos dice qué es este hombre social. "En la producción social de su existencia los hombres estableces determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden a un grado dado de desarrollo de sus fuerzas productivas y materiales. El conjunto de estas relaciones forman la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política a la que corresponden formas determinadas de consciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la consciencia de los hombres que determina su consciencia, es por el contrario su existencia social la que determina su consciencia."

Analizando el texto vemos que dice que se trata de la producción social de su existencia. Es decir de la vida que los hombres llevan, lo típico de ellos es que estas relaciones son necesarias independientes de su voluntad y por lo tanto no es que unos hombres determinados hagan unas cosas determinadas y que por eso haya unas relaciones determinadas. Las relaciones van a surgir necesariamente y van a ser distintas según sea el desarrollo de sus fuerzas productivas materiales.



Las relaciones de producción y consiguientemente las relaciones sociales van a ser muy distintas según el grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones forman la estructura económica de la sociedad, el conjunto de las relaciones de producción son las que se eleva una superestructura jurídica y política. Lo que hace la estructura jurídica de derecho y la estructura política del estado no es más que una cosa reflejo de la situación de las relaciones de producción, dependientes de las fuerzas productivas materiales.

Entonces no es la consciencia de los hombres la que determina su existencia es por el contrario su existencia social la que determina su consciencia. La ideología dependería de lo que cada uno es.

La relación no va de la consciencia a la existencia sino que es la existencia social, la existencia social la que determina en cada caso el modo distinta a la consciencia. En resumen lo más básico esta concepción metafísica del materialismo histórico estaría en que es la existencia social la que determina la consciencia.

La metafísica consistiría en que quiere explicar toda la realidad y la realidad se da plenamente en la historia y aquí está el principio que explica toda la realidad.