

### El futuro de la Metafísica y la filosofía del ser

*El futuro de la Metafísica*, dice el título. Uno puede preguntar: ¿por qué motivo «de la metafísica»? ¿qué tiene de decisiva la metafísica? ¿no habríamos podido decir, con igual derecho: el futuro de la moral, o el de la estética? La respuesta a tales interrogantes suena así: porque la Metafísica constituye el núcleo fundamental de toda filosofía. Con el término *Metafísica* se designa lo que va más allá de cuanto es inmediatamente experimentable y cognoscible para nosotros. Sea que se emplee el término en sentido positivo o con desprecio («pero deja que corra, ¡es metafísica!»), la palabra designa el fin y el confín últimos del pensamiento humano. Ella vale entonces como palabra cardinal en el mundo espiritual de Occidente y del Oriente asiático, donde nacieron metafísicas grandiosas. Además, ella constituye un puente entre el conocimiento científico y el conocimiento religioso, en el sentido que éste último, en varios aspectos, hunde sus raíces en la metafísica. En base a tales elementos es plenamente sensato preguntar e investigar sobre su futuro.

Esto está pensado en relación con la condición actual justamente postmoderna del filosofar, en la cual son muchos los diagnósticos que han anunciado su final. Cediendo al fariseísmo, se sostiene que el *homo sapiens* puede rebajarse y no sentir su carencia como carencia. Es que también la filosofía, observaba Bergson, tiene sus escribas y sus fariseos. Lo que no significa que la filosofía actual no atravesase –como muchas veces desde su nacimiento– dificultades, hoy quizás particularmente agudas y provenientes del nihilismo que proyecta su sombra inquietante en tantas direcciones. Pero tales dificultades son llevadas a un punto de insoportable tensión por una mal ocultada *cólera contra la razón* y el saber, lo que es para mí una característica común a la postmodernidad nihilista y deconstruccionista. En la *cólera contra la razón* de los postmodernos se expresa una reclamo de gran peso que tiene sus causas contingentes, pero en el cual podría verse una insurrección del género contra la diferencia específica. Sabemos cuántos y cuán variados son los diagnósticos sobre el nihilismo moderno y postmoderno que han sido formulados y como algunos consideran que el nihilismo es siempre un fenómeno activo y capaz de influir profundamente sobre el pensamiento contemporáneo, inclusive sobre el que despreocupadamente se mantiene indemne del nihilismo.

No obstante la severidad de las imputaciones elevadas contra la Metafísica, la *Filosofía primera* ha manifestado su vigencia permanente. Con gran sorpresa, una invitación a renovarse pero no a disolverse le llega del ámbito de la investigación científica, en particular de la físico-cosmológica, donde son los mismos científicos quienes plantean interrogantes de orden metafísico. Por eso, puede ser que nos encontremos en vías de ver superada parcialmente la dicotomía que obligaba a escoger entre la racionalidad *científica* y la racionalidad *metafísica*, con el supuesto sobrentendido (por lo demás con frecuencia explícito) que la elección debía hacerse en favor de la primera, con exclusión de la segunda. Esto significaba que la *pregunta sobre la totalidad*

permanecía desguarnecida o subrepticamente confiada a la ciencia. Quizás algo está cambiando profundamente, quizás está declinando la fase en la que se creía que a la Filosofía le pertenecía solamente la Ética, sobre la cual en efecto se han elaborado una gran cantidad de reflexiones de éxito incierto. Es la pregunta misma de la Ética la que, ampliándose y precisándose, exige el pasaje a la Metafísica y a la pregunta sobre Dios, sobre el mal, sobre el ser, sobre la nada. Si asistiremos a una nueva edad del pensamiento, la *filosofía del ser* estará allí presente.

Del polimorfo fenómeno del nihilismo es oportuno sacar a luz algunos aspectos, en general poco considerados y que en esencia tienen que ver con la dimensión especulativa, teórica. Los núcleos sobre los que atraeremos la atención plantean dos problemas grandes y delicados: a) la *intuición intelectual* (a la que están íntimamente vinculadas las cuestiones de la intencionalidad, de la superación del dualismo gnoseológico y la relativa al concepto de verdad como correspondencia); b) la Filosofía concebida exclusivamente como *pensamiento de la finitud* y de la temporalidad. Los problemas subrayados resultan conectados entre sí, muchas veces a la luz de un empirismo presupuesto, en el sentido que no puede sino quedar al margen como irrelevante o insensato el problema de lo infinito y de la discontinuidad entre ciencia y Metafísica. En lo sucesivo, deteniéndonos sobre la tarea de la *filosofía del ser*, meditaremos sobre las cuestiones del humanismo y sobre el humanismo del Aquinate en la presente fase histórica.

Sosteniendo –contra el nihilismo– la posibilidad de la intuición intelectual y de la superación de la finitud, nos vemos conducidos hacia una recuperación de la Filosofía primera como la unidad científica de Teología natural –en cuanto ciencia del *Ser mismo*– y de Ontología –en cuanto ciencia del ser en cuanto tal (ontología "comprometida" con el ser actualmente existente, y en consecuencia no ciencia de lo sólo posible o de lo que es pensable solamente en sentido trascendental). En la Filosofía primera el centro lo constituye la *pregunta sobre Dios*, o sea, es fundamental en ella el rol de la *Teología racional*. Dentro de este tema vital ha ocurrido que en el cuerpo del pensamiento moderno –que en el arco de varios siglos se ha ejercitado frecuentemente poniendo en duda el fundamento de las cinco vías clásicas y proponiendo variantes del argumento ontológico– ha sido introducida por Maritain una *sexta vía*, nueva, hasta ahora impensada, y que muestra una profunda afinidad con ciertos núcleos temáticos del pensamiento hindú<sup>1</sup>. La *filosofía del ser* no solamente ha vuelto a recorrer las vías clásicas respondiendo a las objeciones y a las nuevas dificultades provenientes de la ciencia, sino que también ha abierto nuevos caminos.

### *La intuición intelectual y la pregunta sobre la verdad*

En la elección del tema de la intuición intelectual y de los vinculados a él –la intencionalidad y el concepto de verdad– se podría presentar la objeción que la cuestión del futuro de la Metafísica no puede ser afrontada si nos mantenemos en el ámbito gnoseológico, porque la Metafísica y la Ontología se ocupan del ser. Sin embargo, aún reconociendo que esta objeción tiene razón en cierto sentido, esto no puede llevarnos a ignorar que en la modernidad y en la actual postmodernidad muchas críticas a la Metafísica han pasado por la crítica del conocimiento: del conocimiento humano, del histórico, del ontológico, etc. En mi opinión, la conexión entre la Metafísica y el problema del conocimiento no puede ser entendida como un subjetivar o un gnoseologizar la Metafísica, en el sentido que sus conceptos supremos son

1. Cf. *Approches de Dieu*, Alsatia, 1953.

noéticos o "epistemológicos". Ellos permanecen como conceptos ontológicos, sobre el supremo reinado del ser, mientras la Gnoseología se mantiene como un sector interno de la Metafísica, aquél en el que se plantea el problema del conocimiento del ser.

Conocemos el gran relieve que ha alcanzado la intuición intelectual en el curso histórico de la filosofía, en el sentido que los problemas de la conquista de lo verdadero y de la constitución de un saber ontológico y metafísico dependen de aquélla. Según nuestro diagnóstico, la recapitulación del origen del nihilismo (teorético) debe volver a plantearse en el rechazo de la intuición intelectual de cualquier género, intuición que en la *filosofía del ser* -la cual es quizás la que en su larga tradición ha elaborado mayormente el problema- se desarrolla en la doctrina del *intellectus* como facultad intuitivo-perceptiva y en la de la intuición del ser como percepción específica que, a partir del puente originario y del isomorfismo esencial existente entre pensamiento y realidad, pone al descubierto el campo de los objetos metafísicos. Con el rechazo de la intuición intelectual la realidad se presenta como algo oscuro y no-transparente, sobre la que en definitiva el pensamiento no tiene contacto directo, perceptivo, sino en el mejor de los casos sólo indirecto y exclusivamente interpretativo. En consecuencia, no aparece como infundada la idea que existe una profunda afinidad entre la negación de la intuición intelectual, el rechazo de la Metafísica, la clausura de la finitud, el olvido o la remoción de lo eterno del tejido de la filosofía, el advenimiento del nihilismo y, más que nada, la negación de toda revelación.

La importancia de la intuición en la filosofía del siglo XX está atestiguada por las contribuciones de Bergson, Husserl, Maritain, para adelantar los nombres de aquéllos que más profundamente han abordado el tema, sin excluir otros aportes. En el caso de Bergson, se puede ver la conferencia "La intuición metafísica", donde el autor insiste sobre la importancia de cuanto es espontáneo en el pensamiento filosófico, sobre la fuerza de contacto explicada por la intuición filosófica, sobre el filosofar como acto simple, donde el elemento de la construcción es accesorio y donde la unidad está al comienzo, no al final<sup>2</sup>. Según Jonas, «el ejercicio de la intuición representó para los estudiantes de Husserl la conquista de una vida, porque liberaba al objeto de la intuición del prejuicio irracional que le había sido introducido por la mística»<sup>3</sup>. En el caso de Maritain, entre los muchos textos es suficiente el siguiente: «si el positivismo -antiguo y nuevo- y el kantismo no comprenden que la Metafísica es auténticamente una ciencia, un saber, es que ellos no comprenden que la inteligencia ve. Para ellos sólo el sentido es intuitivo, la inteligencia no tiene más que una función de vinculación, de unificación... el problema de la Metafísica se retrotrae en definitiva al problema de la intuición abstractiva y a la cuestión de saber si, en el vértice de la abstracción, el ser mismo -en cuanto ser que impregna el mundo de la experiencia sensible pero que desborda desde tal mundo por todas partes- es o no es el objeto de una tal intuición»<sup>4</sup>.

Ahora bien, la intuición intelectual es un "ver" de la mente/intelecto en las cosas, en el ser, como está atestiguado de varias formas en la tradición, desde Platón y Aristóteles. A esta imponente tradición Heidegger ha buscado, vanamente en verdad, asestar el golpe de gracia, intentando disolver el modelo del ver y con eso mismo el de la sustancia<sup>5</sup>. El ataque de Heidegger a la Metafísica avanza precisamente sobre esta

2. H. Bergson, "L'intuition philosophique", en *Oeuvres*, PUF, París, 1963, pp. 1345-1365.

3. H. Jonas, *La filosofía alle soglie del duemila*, Il Melangolo, Genova, 1998, p. 31.

4. J. Maritain, *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione carnale*, Morcelliana, Brescia, 1978, p. 171 y ss.

5. «La aparición de *Ser y tiempo* en 1927... destruyó el modelo entero, fundado casi sobre el primado del sentido de la vista, de una conciencia dedicada únicamente a los conocimientos hizo emerger en su lugar el

línea decisiva. Pero pasado el humo de la batalla, uno se queda desconcertado por la inadecuada elaboración que Heidegger lleva a cabo en su labor disolvente. Como he intentado demostrar en otro lugar<sup>6</sup>, su gnoseología y la doctrina del concepto (cf. *Ser y tiempo, Introducción a la metafísica, Sobre la esencia de la verdad*, etc.) permanecen en estado tosco, condicionado por Kant. Parecen signos de esto el abandono de la intuición intelectual: el dejar caer la idea de la identidad intencional, en el concepto, entre pensamiento y ser; la escisión ontológicamente oscura entre lo ideal y lo real; la negación del intelecto como facultad del ser y de los principios y de su capacidad de visión, etc. El conjunto de estas posturas terminó por conducir hacia una filosofía de la finitud, de la historicidad y de la temporalidad que renuncia a la unidad entre eternidad y ser. Coherente con su impostación, Heidegger hace de la verdad una función del "ser-ahí", en el sentido que hay verdad solamente porque y hasta que el "ser-ahí" es (cf. *Ser y tiempo*, § 44, c). De esta manera es reinterpretada en sentido completamente histórico e intramundano la naturaleza de las verdades eternas que, en virtud de la presupuesta limitación de la investigación sobre el "ser-ahí" y sobre la temporalidad, son verdaderas solamente si el "ser-ahí" es eterno: «que haya "verdades eternas" podrá concederse que está demostrado sólo si se suministra la prueba que el "Dasein" era y será por toda la eternidad» (*ibidem*, p. 278). Naturalmente, eternidad está aquí tomada solamente en su sentido limitado de duración histórico-temporal interminable, no en el sentido fuerte y radical de una existencia en acto puro en un único *nunc* eterno en cuanto fuera del tiempo. El vínculo íntimo entre "verdades eternas" y *Dasein* aporta una confirmación más a la fundamental enemistad heideggeriana hacia el elemento de la necesidad inteligible: hay verdades eternas no sólo porque un *Dasein* pueda pensarlas en una duración infinita sino porque ellas son portadoras de una necesidad ideal que tiene su propio fundamento en el ser mismo, en Dios. Dios es el lugar de todas las verdades eternas.

En el proyecto sistemático heideggeriano de interpretar el ser a partir del tiempo se puede quizás leer un preámbulo del nihilismo, porque es riesgoso entender la "Física" y la Ontología solamente como estudio del devenir y de la temporalidad, dejando de lado el estrato de lo eterno e intemporal (cosa que la *Física* aristotélica no hace). No es casual que Heidegger diese gran relieve a esta obra aristotélica<sup>7</sup>, porque la Física, al no poder dejar de dar relieve al devenir y al tiempo, iba al encuentro de su proyecto de temporalización y de finitización del ser. A veces me pregunto qué desarrollos habría tenido el pensamiento de Heidegger, si en vez de la *Física* hubiese empezado por el *De anima*, donde los temas del conocimiento y de la intencionalidad están altamente elaborados. La negación heideggeriana de la intuición intelectual, su proyecto de reinterpretación de la imaginación trascendental de la *Crítica de la razón pura* (cf. *Kant y el problema de la metafísica*) y el interpretar el ser a partir del tiempo constituyen los antecedentes del riesgo nihilístico presente en él y de su infructuosa tentativa de superar la Metafísica. Subsisten motivos para entender la obra de Heidegger como la renuncia a la unidad entre eternidad y ser, y entonces como filosofía de la finitud y de la historicidad radical.

Desde otros horizontes se ha llegado a éxitos análogos, en los que ahora es abiertamente puesta en duda la tarea misma de la Filosofía. Negada toda doctrina del ser y

yo que quiere, que se fatiga, necesitado y mortal... el modelo de la sustancia se disuelve, todo está, por así decir, "envuelto en un proceso", y lo que antes era llamado sujeto ahora es llamado "Dasein", en Jonas, *La filosofía...*, p. 33.

6. Cf. V. Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafísica*, Armando, Roma, 1998.

7. Cf. F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova, 2000.

fenecida, con el fin del marxismo, la idea que pudiese existir un conocimiento real y científico de la historia, ha tomado fuerza la opinión que la Filosofía no es un saber independiente. Habermas ha expresado claramente este postulado: «los conceptos fundamentales de la filosofía no forman más un lenguaje independiente (y tanto menos un sistema que pueda asimilarse totalmente al resto) sino que representan a lo sumo los instrumentos para apropiarse reconstructivamente de los conocimientos científicos»<sup>8</sup>. Sabemos que para Habermas la Filosofía permanece más que nada como razón procedimental: «la modernidad se mantiene dependiente de una razón procedimental»<sup>9</sup>. La Filosofía vale entonces como saber "lunar" que no brilla con luz propia, sino que refleja otros saberes, los de las ciencias naturales y sociales. A través de una parábola dotada de coherencia, en primer lugar la Ética ha sido separada de la Religión y de la Metafísica, aceptando la primera y abandonando la segunda; en segundo lugar, no se está más en situación de mantener firmeza y justificación en la Ética, optando en un primer momento por el pluralismo moral público y luego admitiendo que la razón no puede sino producir concepciones pluralísticamente conflictivas del bien<sup>10</sup>.

La crisis de la doctrina de la intuición intelectual, provocando la del saber ontológico, ha llevado a la Filosofía a no ocuparse más del conjunto y del todo, razón por la cual falta ahora el órgano que daba acceso a ellos. «Desde entonces la Filosofía no ha tenido más vínculo con el conjunto. La totalidad del saber se ha fragmentado en las universidades en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu, y obviamente la filosofía ha venido a encontrarse entre las últimas, mientras que por contrario habría debido colocarse correctamente por encima de tales distinciones»<sup>11</sup>.

En el rechazo de la intuición intelectual y de la doctrina de la intencionalidad están puestos los gérmenes para llegar a la opinión, hoy tan difundida, sobre la invalidez de la idea de verdad como conformidad entre el acto de la mente y la realidad, conformidad que tiene lugar en el juicio. Sobre este núcleo, en efecto, se ha abatido la crítica, como justamente reconoce entre otros G. Colombo, observando que «el objeto tradicional de la razón –la verdad– no está más expresada en su noción de *adaequatio rei et intellectus*, sino que está modificada por la de consenso/convencción general»<sup>12</sup>. Una de las críticas más frecuentes que se dirige al concepto de verdad como conformidad es que justamente se mantiene como un concepto válido a nivel nominal pero sin un real criterio de verdad, porque para la exterioridad presupuesta entre pensamiento y ser no sería jamás posible verificar la conformidad, salvo desde un punto de vista superior pero impedido a la mente. De hecho, esta crítica a la idea de verdad como correspondencia es completamente tributaria del presupuesto dualístico moderno de la recíproca exterioridad entre mente y ser; el que representa también el presupuesto de la negación intelectual. En efecto, la intuición intelectual es posible si se percibe el profundo isomorfismo entre intelecto y "mundo", el puente existente entre los dos. Y es esta premisa la que sostiene la validez de la idea de verdad como correspondencia.

8. Habermas, *Fatti e norme*, a cura de L. Ceppa, Guerini, Milano, 1996, p. 3.

9. *Ibidem*, p. 6.

10. Entre otras cosas, esto ha hecho que sea imposible retomar el contacto con la vasta área de las acciones y las filosofías referidas a ellas (moral, política, economía, de la historia, de la sociedad), fundamentalmente porque la idea cardinal de *razón práctica* se ha disuelto. En parte en Rawls y de manera más acentuada en Habermas, la evolución de la filosofía pública está adecuadamente representada por el pasaje de la razón práctica a la razón procedimental. Con esto no se está más en situación de estar en claro en el dominio de la praxis, de retomar la teleología, de distinguir lo que es merecedor de tutela, por cuanto necesita de crítica.

11. Jonas, *La filosofía alle...*, p. 39.

12. G. Colombo, "Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio*", en *Teología*, n° 3, 1999, p. 268.

Ninguna conformidad es posible entre aserto y realidad, allí donde un abismo separa originariamente la mente y el mundo.

En el ámbito de la condición postmoderna se presenta como esencial someterse a un concepto puramente lingüístico de lo verdadero, al que se presta atención exclusivamente en homenaje al "giro lingüístico" que denota a gran parte del pensamiento actual y que además es considerado pasable. El concepto de verdad como correspondencia entre pensamiento y realidad obliga a superar el juego variable y jamás concluido de las interpretaciones, la idea que la cuestión de la verdad es meramente lingüística. Junto a otros factores, historicismo y giro lingüístico han conducido a la actual situación de crisis, el primero convirtiendo a la verdad en una función completamente incluida en las diversas culturas y en la temporalidad, el segundo afirmando que el objeto de la Filosofía primera es el lenguaje y que con medios lingüísticos no se puede ir más allá de la lengua y tener contacto con la realidad. El giro lingüístico ha representado con frecuencia un momento de crisis para la filosofía contemporánea, en la medida en que ha acentuado el ya difundido antirrealismo.

Un equívoco tal se encuentra también en las filosofías de la comunicación. Véase, por ejemplo, el amplio estudio de Apel "Falibilismo, teoría de la verdad como consenso y fundamento último"<sup>13</sup>. Este autor no rechaza del todo el concepto de verdad como conformidad, al que considera también necesario y coherente con el sentido común. En efecto, no se puede poner en duda que la afirmación "la pared es blanca" es verdadera si y sólo si la pared es de hecho blanca. Pero Apel vacía dicho concepto, porque considera que no es posible encontrar criterios de verdad que hagan posible verificar la conformidad. La aporética apeliana se desarrolla entre un polo, en el que se reconoce que la teoría de la verdad como correspondencia es una intuición natural sobre la verdad de los enunciados y está «presupuesta como condición necesaria de todas las teorías sobre la verdad»<sup>14</sup>, y el otro polo, en el que se rechaza como formal y vacía la verdad como conformidad. Apel se mantiene sujeto al dualismo kantiano, con lo cual no alcanza la doctrina de la identidad intencional entre pensamiento y ser, en la que faltan algunos rasgos. En consecuencia, según Apel, la aceptación del presupuesto kantiano respecto a la separación entre pensar y ser transforma el concepto de verdad como una relación entre mente y cosas, es decir, entre sujeto y objetos, por una relación entre objetos, en la que no sería jamás posible verificar la correspondencia porque faltaría un punto de observación superior. Es innegable el éxito de esta postura, una vez presupuesta la absoluta exterioridad entre pensamiento y ser. Moviéndose en este terreno, Apel sostiene la inversión del vínculo entre hechos y proposiciones («el concepto de *hecho* o de *estado actual de cosas* es, a su vez, definible sólo por el recurso al concepto de *proposición verdadera*», p. 95), y abandona también el discurso inferencial que asciende de la evidencia empírica a sus causas (método inferencial o analítico que va de los efectos a las causas). Es notable que permanezca la cuestión de si el consenso intersubjetivo depende de la verdad del juicio, o viceversa, si la verdad se funda sobre el consenso. Todo conocimiento válido posee la capacidad de producir consenso, pero no es el consenso el que lo funda.

En general, los científicos son más propensos, de acuerdo con varias escuelas filosóficas, a aceptar el concepto de verdad como correspondencia, mientras los pensadores postmodernos en su mayoría lo rechazan. En la perspectiva que sigue al único modo en el que la Filosofía podría aspirar al estatuto de discurso fundado y coherente

13. Este estudio está incluido en el volumen K. O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini, Milano, 1997, pp. 65-168.

14. *Ibidem*, p. 72.

permanece la indagación historiográfica sobre los textos de filósofos y sobre la literatura secundaria, que valen como referencia capaz de confirmar o desmentir una interpretación (al menos hasta que la idea de verdad como correspondencia hace un nuevo ingreso. Se mantiene la búsqueda para que la verdad sea acogida cuando el objeto son los textos y es rechazada cuando es el ser).

El pensador postmoderno, crítico de la idea de verdad como correspondencia, suponiendo que asigne todavía una tarea a la Filosofía, termina por entenderla en el mejor de los casos como discurso edificante, el que se endereza a alguna forma de edificación de la humanidad más que al desarrollo del conocimiento, el cual es abandonado a las ciencias. Estamos en los parajes de la idea que solamente la ciencia conoce y que a la Filosofía le espera o una tarea disolvente o a lo sumo edificante, o quizás de límite de la ciencia. En cuanto a la última pretensión, el conocimiento puede ser limitado solamente por el conocimiento, es decir, por otro conocimiento que muestra lo infundado de cuanto es sostenido, o se coloca a un nivel más alto, capaz de recomprender y orientar lo precedente. La marginación de la idea de la verdad como correspondencia y la de la Filosofía como conocimiento proceden juntas: si la Filosofía no se orienta al desarrollo del conocimiento, ¿sobre qué cosa fundará su vocación edificante? Conservará solamente su forma historicista y destinal, donde sobresalen misteriosos horizontes lingüísticos signados epocalmente. Quizás aquí es menor hasta el deber de la argumentación.

En esta nueva constelación cultural la intuición vehiculada en la afirmación «la verdad os hará libres» es ahora volcada en la otra, «es verdadero lo que me libera», mientras es dejado de lado su contrario: «me libera lo que es verdadero». El nuevo concepto de verdad introducido es de tipo pragmático, en el sentido que está tan próximo a la afirmación que sostiene que «es verdadero lo que es para mí eficaz y útil». La "leyenda del Gran Inquisidor" (cf. *Los hermanos Karamazov*) supone que la palabra evangélica –palabra profética que tiene raíces en los profetas de Israel– sitúa a la persona en la verdad y en la libertad.

#### *Finitud del ser y exclusión de lo eterno*

«En nuestra época no es el espíritu de Dios quien sobrevuela las aguas, sino el nihilismo». Esta breve pero fulgurante sentencia de G. Benn puede constituir ahora el fondo de nuestra reflexión, en la que es bueno que la atención sea atraída hacia lo que Benn deja traslucir, es decir, la existencia de una ley de recíproca exclusión entre la presencia de Dios y el nihilismo. En el círculo de éste último el proyecto de emancipación de la cultura de toda influencia teista alcanza su plenitud, mientras en varias de sus versiones la Filosofía declina hacia el pensamiento científico y hacia la antimetafísica.

Un factor muy activo en la condición de la Filosofía de los siglos XIX y XX se visualiza en la opción de asumir la finitud como horizonte insuperable para pensar el ser y la realidad; en la elección de poner la temporalidad como el único lugar a partir del cual y dentro del cual se puede pensar el ser; en la idea que el hombre deba ser entendido como historicidad fundamental. El conjunto de estos temas lleva a elaborar una ontología de la finitud y de la historicidad del ser. Ya que la clausura dentro de la finitud significa el olvido de lo eterno, una estrecha conexión se entrecruza entre el olvido del ser y el olvido de lo eterno: esto representa una de las máximas manifestaciones de aquello. El asunto especulativo fundamental de esta línea de pensamiento, poderoso por su difusión, puede ser formulado de esta manera: *la naturaleza de las cosas comporta que nada sea eterno y que el todo devenga permanentemente*. La

no-problemática inocencia del devenir es asumida como "verdad" no sujeta a análisis, como una evidencia sobre la que habría tiempo para interrogarse. Las cosas entran y salen de la existencia, guiadas por el movimiento sin por qué del devenir, el que surge como única y absoluta realidad. Esta última no puede por eso sino rechazar de sí toda idea de lo eterno, toda posibilidad que exista un estrato eterno del ser.

En la Metafísica moderna y contemporánea corretea un pretendido argumento, que suena así: ya que existe el devenir y representa una evidencia primaria e indubitable, no puede existir lo inmutable, lo eterno. ¿No nos encontramos aquí con un claro *non sequitur*? Por el contrario: gran parte de la tradición filosófica ha dicho que ya que existe el devenir, existe o debe existir lo inmutable. Un rasgo del nihilismo contemporáneo consiste entonces en la pretendida imposibilidad de remontarse del devenir a lo eterno, y la tarea que el devenir reenvía a sí mismo no requiere algo otro para ser explicado. En otros términos, se dice que las cosas son como son, no remiten a lo otro, no hospedan ninguna esencia o necesidad. En estos aspectos se manifiesta una contingencia absoluta que significa la indiferencia del ente a ser o no ser y la primacía de un devenir infundado. Al primer "postulado" que afirma que el devenir no remite a un no-deviniente, se vincula otro que refuerza la negación sosteniendo: *si existiese lo eterno, el devenir sería imposible*. El proceso ascendente, según el cual la existencia evidente del devenir haría obvia la inexistencia de lo eterno, y el proceso descendente, según el cual la existencia de lo eterno haría imposible el devenir, se dan la mano no sólo por excluir a lo eterno, sino también a la causalidad. En efecto, ésta es –especialmente en el aspecto de la causalidad trascendental– el gran tema que en el nihilismo actual se mantiene impensado y como decapitado.

En esto cambia la comprensión esencial del ser. En el sentido más elevado, ser no significa más *ser siempre* sino solamente existir en modo finito y temporalmente limitado, y en consecuencia, ser para la muerte. El pensamiento postmoderno y postmetafísico de la muerte, sobre el cual actúa poderosamente la comprensión del ser propia de la ciencia y de la técnica, resulta fuertemente signado por la "filosofía de la finitud y de la temporalidad", y en general llega a despedirse de la cuestión de la inmortalidad. El olvido de lo eterno es nihilismo desplegado, es rechazo de la unidad esencial entre eternidad y ser. En consecuencia, el más radical nihilismo que aquí se da la mano con el más radical historicismo está constituido por el olvido del concepto de eternidad. Es pertinente a este aspecto la crítica de Leo Strauss: «las dificultades inherentes a la Filosofía de la voluntad de poder condujeron, después de Nietzsche, a la explícita renuncia de la misma noción de eternidad. El pensamiento moderno alcanzó su culminación, su más alta autoconciencia, en el historicismo más radical, explícitamente condenando al olvido la noción de eternidad»<sup>15</sup>. Constituye una seria deficiencia tratar el olvido del ser sin tomar en cuenta el olvido de lo eterno.

La marginación del estrato eterno del ser abre el camino para el entendimiento de un carácter ulterior, oscuro y enigmático del nihilismo, el que se mantiene largamente impensado. La pretendida comprensión del devenir como evento que no requiere explicación conlleva, junto con el abandono del problema de Dios, el de la creación. Pareciera que está presente en el nihilismo un rechazo de la verdad de la creación, y en sus puntos extremos una filosofía de la decreación que puede llegar hasta el anodamiento del yo por parte del yo, y por último al intento del deicidio, al intento expreso de matar a Dios (esto constituye el sentido auténtico de la frase nietzscheana «Dios ha muerto», que tomada aislada en sí misma sin el correlativo «nosotros lo hemos matado», pierde no poco de su fuerza significante).

15. Cf Leo Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 88.



Para entender lo que se ha llamado *filosofía de la decreación* emerge como decisivo el pensamiento de Dostoievsky, que sobre la cuestión del nihilismo ha ahondado más profundamente que Heidegger, porque se ha situado de entrada sobre el eje teológico. El personaje símbolo de la decreación, cual vértice absoluto del nihilismo, es Kirilov, llevado –al afirmar la libertad del yo contra Dios– a recoger la esencia de su nueva libertad nihilista en la posibilidad de eliminarse a sí mismo, de suicidarse. No pudiendo crear, porque esto es propio solamente de Dios, el hombre del nihilismo radical remeda lo absoluto decreando, es decir, tanto devastando la creación cuanto suprimiéndose a un nivel más profundo. No teniendo la *potentia ad creandum esse*, el hombre nihilista intenta el camino de la *potentia ad non-esse*. Si el hombre no puede ser principio del propio existir, por lo menos que sea principio del propio morir, del propio final. Kirilov ha intuido (pero aquí es Dostoievsky quien sostiene el argumento) que la suprema libertad es la libertad de «aseidad» (de *aseitas*, de *a se* en cuanto opuesto al *ab alio*), en consecuencia, libertad que quiere proceder sólo desde sí mismo y tener el propio origen sólo en sí mismo, libertad de independencia absoluta que Kirilov reivindica para sí. Pero él no puede tenerla para sí sino en la forma negativa de la libertad de decrearse, de suicidarse<sup>16</sup> (bb). Y es en esta encrucijada que la voluntad de poder celebra su más alta tentativa y encuentra su más abrasadora derrota, porque no se puede atribuir a la voluntad de poder ningún signo más tremendo que el de matar a Dios y de colocarse en su lugar. Sobre este punto vital el análisis de Heidegger se ha detenido un poco antes de lo debido, condicionado por el clima no-teológico de su pensamiento: ha preferido referirse al nexo –importante pero también insuficiente en orden al problema que nos ocupa– entre subjetividad trascendental moderna y *essor* de la técnica. La voluntad de poder que se despliega en la técnica no es la forma extrema de la voluntad de poder, cuya esencia nihilista y cuya máxima expresión se individualizan en el combate radical entre libertad humana creada y libertad divina increada.

Ante el planteo de la verdad gnoseológico y lingüístico, el primado atribuido al devenir implica asumir que tanto el pensamiento cuanto el lenguaje tienen carácter completamente histórico y deveniente. Con frecuencia en forma implícita, esta posición sostiene un vínculo indisoluble y casi una identidad entre pensamiento y lenguaje, de modo que derivan de esto dos posiciones: para estudiar el pensamiento es suficiente estudiar el lenguaje; consiguientemente, el pensamiento está ligado al devenir en la misma medida en que lo está el lenguaje. Tales parecen los núcleos del giro lingüístico que ha interesado tan profundamente al pensamiento contemporáneo, el cual no puede ni oír ni pronunciar una de las sentencias capitales de la filosofía del ser: *intellectus supra tempus*. El intelecto puede, aunque en parte y con fatiga, superar el flujo de la no-permanencia. No debe sorprender que el giro lingüístico rechace con aspereza la intuición intelectual, porque allí lee un posible camino de aprehensión de fragmentos de eternidad.

16. En el desconcertante diálogo nocturno entre Kirilov y Piotr Verchovensky, donde es Kirilov quien conduce el juego, emergen los puntos centrales y las motivaciones profundas del ya próximo suicidio del primero. Este afirma la indispensabilidad de Dios y la imposibilidad que él exista («yo sé que no existe y que no puede existir»); la divinidad del hombre si no hay Dios («Si no hay Dios, entonces yo soy un dios»); la imposibilidad de la coexistencia entre las dos libertades, la divina y la humana, y el atributo máximo de la humana libertad de arbitrio individualizada en el suicidio («Si hay Dios, toda la voluntad es suya, y de su voluntad yo no puedo salir. Si no hay Dios, entonces toda la voluntad es mía, y yo estoy obligado a declarar la libertad de arbitrio... Soy llevado a matarme porque el punto culminante de mi arbitrio es el de matarme a mí mismo... sin ningún motivo, solamente por arbitrio»). Entonces el atributo máximo de la nueva divinidad es el Arbitrio («he buscado por tres años el atributo de mi divinidad y lo he hallado: ¡el atributo de mi divinidad es... el Arbitrio! Esto es todo con lo que puedo demostrar, en el punto esencial, mi rebelión y mi nueva, pavorosa libertad. En efecto, es muy pavorosa. Yo me mato para mostrar mi rebelión y mi nueva, pavorosa libertad»). Cf. *Los demonios*, parte III, cap. VI ("Una noche laboriosa"), sección II.

No es que el giro lingüístico se agota en esto, sino que en él puede fácilmente presentarse una expresión de las filosofías de la finitud que asumen la inexistencia o la incognoscibilidad de lo eterno y la absolutez del devenir. En un horizonte análogo puede colocarse la hermenéutica, a menos que ella se ponga explícitamente como interpretación del discurso religioso, el que en suma implica una referencia directa a lo eterno.

### *La tarea de la filosofía del ser*

#### 1) *La filosofía del ser no es reducible al platonismo: un tercer gran eje*

Transportado por la danza del devenir, el presente cambia continuamente de color. Pero llegados al inicio del siglo XXI es posible arrojar una mirada retrospectiva sobre la experiencia de la Filosofía en el pasado. Ya el siglo XX filosófico ha sido un siglo dominado por el debate sobre la Metafísica, como raramente ha acaecido con igual intensidad en la plurimilenaria experiencia de la Filosofía. Si en esta gigantomaquia sus razones han sido sostenidas con vigor, una cuota no pequeña de mérito puede tranquilamente ser atribuida a la *filosofía del ser*, a la *metafísica del ser*, que en parte proviene de los griegos y, después de modo particular y con una específica originalidad, del acto inaugural con el que el genio de Tomás de Aquino ha abierto nuevos caminos en la doctrina del ser. Entre los nombres del Aquinate se cuenta el de *Doctor communis*. Doctor común, pero no en el sentido de banal sino de universal. Por antigua costumbre, su teología y filosofía son denominadas como teología y filosofía tomistas. La costumbre tiene su fuerza, y no hay nada más obvio al adjetivar un sistema de pensamiento que hacerlo con el nombre de su fundador. Pero es dudoso que santo Tomás se considerase un tomista.

En efecto, él consideraba que pertenecía a una gran tradición, nacida antes que él y que ciertamente sería continuada después de él. ¿Cómo denominar con un nombre más preciso esta tradición que llega a plenitud con el Aquinate, teniendo en cuenta que quizás no conviene llamar a una filosofía que aspira a valer como universal con el nombre de su mayor exponente? Parece ya que es tiempo de afirmar que el nombre idóneo para denominar la tradición de la que santo Tomás representa un vértice, sería justamente el de *filosofía del ser*. *Filosofía del ser y no del parecer*, dijo veinte años atrás Juan Pablo II, y «*filosofía del ser*» dice más recientemente la *Fides et ratio*, consagrandolo en cierto modo un término y ligándolo a la doctrina del ser como *actus essendi*.

Conocemos las experiencias a través de las cuales a partir del siglo XIX y luego más intensamente en lo sucesivo ha acontecido un nuevo acercamiento y un redescubrimiento creativo de la Metafísica del Ser en los escritos del Aquinate, los que han producido profundizaciones y progresos de primer plano en la historia de la Metafísica. Son conocidos los nombres de aquellos que de varias maneras tuvieron un éxito positivo en este redescubrimiento: Maritain, Gilson, Fabro, Garrigou-Lagrange, Rousselot, De Finance, Lonergan, Przywara, la escuela de Lovaina, la Católica de Milán, etc. Ellos vuelven a llevar a la atención de los filósofos y de los teólogos la cuestión del ser y de su conocimiento, la poderosa dialéctica especulativa que está nutrida por el plexo *ens-essentia-esse*, la tematización de la diferencia ontológica *ens-esse*, la distinción real –en los entes finitos– de esencia y de existencia, y la doctrina capital del ser como *actus essendi*, donde acontece la aplicación de las categorías de acto y de potencia en la pareja dominante *essentia-esse*, estando la potencia del lado de la esencia y el acto del lado del ser. Dentro de este cuadro se inscribe la reanudación de la teología natural, donde según la filosofía del ser el más alto nombre de Dios alcanzable por la razón resuena como *ipsum Esse per se subsistens*. De esta área de pensamiento ha provenido la mayor y más fecunda capacidad de superación del nihilismo.

El redescubrimiento de Tomás de Aquino en el siglo XX ha significado una posible retematización de la historia de la Filosofía, desde los griegos en adelante (digo posible, porque de hecho este camino lamentablemente no ha sido recorrido con frecuencia). En efecto, la filosofía del Aquinate, aunque evidencia numerosos contactos con el platonismo y el aristotelismo, no puede ser considerada simple efecto o mera consecuencia de Platón y Aristóteles. Con la «filosofía del ser» de Tomás de Aquino se introduce en la experiencia del filosofar un *tercer gran eje*, una Metafísica original, nueva, osada, en la que no se expresa una repetición de Platón o de Aristóteles, ni tampoco sólo una tentativa de síntesis de sus doctrinas. Si el Aquinate no hubiese hecho otra cosa que repetir al Estagirita, ¿para qué estudiarlo? Si su pensamiento pudiese ser reconsiderado como una estación interna en la historia del platonismo –lo que podría ser probado al precio del olvido o del trastorno de cuanto el Aquinate ha enseñado sobre Dios, el bien, la causalidad, la creación, la analogía–, no habría motivo para conjugar el fascinante término de «metafísica» con el del Aquinate. Por eso es posible relativizar la idea, expresada también por Gadamer, que sería posible escribir una historia de la Metafísica como historia del platonismo, entendida como esa tradición cuyo cuestionar va más allá de la doctrina de la sustancia, propia de la ontología metafísica (a propósito, observaré que la ontología de la filosofía del ser asigna amplio relieve a la doctrina de la sustancia, pero no constituye a ésta última como su concepto central). *Platonismo y neoplatonismo* por un lado y *filosofía del ser* por el otro mantienen dos grandiosas tradiciones –a mi modesto entender las dos máximas de la experiencia filosófica– y con numerosos puntos de contacto, pero que no admiten ser reconducidas *ad unum*.

Sobre estos aspectos, el valor de las investigaciones de Gilson en *L'être et l'essence*, por dar un ejemplo, me parece todavía ejemplar, y como tal hace posible y urgente una visión nueva y más profunda de la historia de la filosofía, basada sobre la tradición innovadora vehiculizada por la *Seinsphilosophie*, y que es posible resumir con el término de «tercera navegación». Este término quiere significar que con la filosofía del ser se lleva a cabo una navegación más elevada que la segunda navegación platónica, llegando a una concepción más profunda de la estructura de la totalidad y de la naturaleza del ser (para estos aspectos cf. el volumen citado en la nota 6). Tal filosofía recurre ampliamente a la pareja esencia-existencia, que con toda razón Heidegger ha denominado la pareja rectora de la entera historia de la Metafísica. Pero en gran medida carecemos todavía de una diferente e inédita historia de la Filosofía. Los apuntes que han sido desarrollados aquí permiten entrever que se trataría de una historia tan lejana de la trazada con tanto éxito por Hegel y que para muchos se mantiene como modelo fundamental, retomado después por el neoidealismo y ligado a las categorías de superación, asunción, plenitud, etc., y en último análisis basada sobre la idea que todas las determinaciones especulativas de la idea debían necesariamente encontrar desarrollo en la experiencia real del filosofar a lo largo de las épocas.

Respecto a las condiciones hodiernas de la filosofía en sus diversos contextos, se puede plantear el interrogante de cuál ha sido la actitud de los principales pensadores tomistas del siglo XX. No es poco decir que los maestros contemporáneos de la *Seinsphilosophie* han enseñado la primacía del conocimiento real del ser real sobre el elemento exclusivamente hermenéutico y lingüístico, y la consiguiente posibilidad de alcanzar la *veritas rerum*. Ellos han vislumbrado a veces el elemento dramático, inserto en la reducción del problema de la verdad al lenguaje, el cual está situado y es histórico, particular, hasta étnico, e incluso han sacado a luz que si el pensamiento es absoluta e inevitablemente hermenéutico, el acto interpretativo corre el riesgo de ser reducido a una traducción infinita, desde un lenguaje a otro.

Con el redescubrimiento y el perfeccionamiento de la *filosofía del ser*, acaecida en el siglo XX, se torna más claro que pertenece a la vocación de la Filosofía el no limitarse ni solamente a asuntos de carácter moral y antropológico, ni solamente a cuanto está contenido dentro del círculo de la temporalidad y de la finitud. Es necesario considerar en sus diversas dimensiones la totalidad del ser, elaborando una doctrina y superando la prohibición elevada por múltiples filosofías, según las cuales *quod super nos, nihil ad nos*. Sosteniéndose firmemente en la pregunta sobre la totalidad, en la filosofía del ser de ascendencia tomista hemos sido orientados hacia la investigación de las *causas reales*, no sólo a las causas referidas al lenguaje, según el método copiosamente practicado en las múltiples versiones de la filosofía del lenguaje. Esto era exigido por el carácter originario de una Metafísica que, aunque asigna la importancia necesaria al lenguaje (ordinario y formalizado), no se reduce al lenguaje sino que prosigue hacia la cosa, hacia el ser.

Ya que la Metafísica entra con su discurso en el mundo trascendente, establece una vía de comunicación indispensable entre el conocimiento científico y el conocimiento religioso. En la aproximación a la realidad en su integralidad, la Metafísica del ser y la correlativa antropología miran con particular atención hacia el ámbito del conocimiento religioso, considerado algo originario y principal para el hombre. La antigua alianza entre Revelación y razón, entre *pistis* y *gnosis*, introducida por el cristianismo, coloca objetivamente la forma de la fe fuera del cuadro de la *doxa* y de su exterioridad respecto al saber. Al menos puede sostenerse que, ascendiendo con el discurso metafísico hacia la verdad del ser, la conciencia no puede sino mantenerse abierta a la *notitia Dei* expresada en una posible Revelación, y al carácter de un Dios clemente y confiable. Por el contrario, cuando la Metafísica del racionalismo, cediendo a la sequedad y a la aridez especulativas y tornándose incapaz de aferrar al ser, ha querido tomar distancia y descalificar a la *pistis*, se ha tornado no idónea para mantenerse a sí misma como saber racional y universal, entonces a los ojos de no pocos ha aparecido como algo nocivo e incluso hasta violento para la misma conciencia religiosa. Notables pasajes de la *Fides et ratio* señalan la relevancia de la *filosofía del ser*, también a los fines de un vínculo amical entre razón y Revelación: «si el *intellectus fidei* quiere integrar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser... Ésta, en el cuadro de la tradición metafísica cristiana, es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Encuentra su fuerza y perennidad en el hecho de fundarse sobre el acto mismo del ser, que permite la apertura primera y global hacia toda la realidad, sobrepasando todo límite hasta alcanzar a Aquél que da cumplimiento a todo» (n° 97).

## 2) *La vocación del filosofar en orden a la vida*

Un eje dentro del cual la *filosofía del ser* actual y futura deberá desarrollar una responsabilidad primaria se refiere a la prosecución de la Filosofía más allá de las numerosas tesis que decretan su final. Más que al tema del *conocimiento*, donde se eleva el siempre resurgente deseo humano de alcanzar la *verdad*, esto implica atender al tema de la *vida*. La filosofía –en especial en la Antigüedad– ha sido pensada como camino regio para alcanzar la vida buena, virtuosa, sabia y contemplativa. Este elemento esencial, en el que se establece una vocación eterna, se ha ofuscado un poco en el siglo XX, donde la figura del filósofo ha estado sujeta a una notable transformación. Él tiende a no asumir el traje del maestro de vida y de buscador de la sabiduría, para adoptar el de epistemólogo, es decir, de un experto académico públicamente habilitado para expresar un saber sobre este o aquel dominio, un saber que se podría llamar también «técnico», aun cuando muchas veces no tenga nada que ver con la técnica

entendida en sentido específico. En la escuela que reconoce el propio acto inaugural en santo Tomás no se privilegia solamente un saber «técnico» o manual, sino una forma de conocimiento donde la contemplación, la verdad y la vida se dan la mano. Es esencial que se perpetúe una aspiración a la sabiduría, encarnada en la vida. No es insignificante que en los mayores tomistas del siglo XX resplandezca una integridad del hombre y una fineza de lo humano que llaman la atención.

Ni la filosofía del ser ni la filosofía en general pueden ser entendidas solamente del lado *del objeto del saber* como un conjunto de doctrinas (en cierto modo el mundo tres de Popper), porque es responsabilidad de la Filosofía y capacidad suya el generar filósofos idóneos para filosofar según su forma. Estamos aquí próximos al concepto *cósmico* de filosofía tematizado por Kant, quien lo distinguía del *escolástico*, y que significa el concepto concerniente a lo que interesa a cada uno y que corresponde a los fines esenciales de la razón.

### 3) *la cuestión del humanismo:*

La cuestión del humanismo es perenne, dice relación al hombre. Engloba el tema del humanismo de la cultura, artes y letras, entendido como estudio y amor a los clásicos a quienes se atribuye una suerte de canon eterno. Sus diversas formas están en general signadas por la idea del retorno al ideal helénico del hombre, tal vez al comprendido entre la cultura clásica y la teología cristiana, en el supuesto que no exista una contraposición de principio entre ellas. Aun asumiendo este significado del humanismo, sería un reduccionismo referir su problemática al clasicismo, ya que su concepto es pasible de una determinación más profunda a nivel filosófico y antropológico. Se puede considerar humanismo toda cultura que mueve hacia la realización de la esencia humana, que se empeña en producir la aurora del hombre eterno, dentro de un movimiento de *renascentia*: un renacimiento, un despertar, un remontarse a las fuentes, las que no pueden ser identificados sólo con el Renacimiento italiano del siglo XV o con el clasicismo alemán del siglo XVIII. Más que nada, es tarea del humanismo realizar la *humanitas* del *homo humanus*, ese cultivo de lo humano que es la *paideia* y que conduce al sujeto a ser acto de todo el ser consentido por la propia esencia. Con relación a la *renascentia*, aunque sea entendida de modos diversos, el Renacimiento era portador de instancias al mismo tiempo humanísticas y cristianas. En el renacer está incluida la referencia al nuevo nacimiento a través del Espíritu, de quien se habla en los Evangelios<sup>17</sup>. En el humanismo está implícito un sentimiento de cuidado por lo humano, lo que encontramos expresado en tantos lugares y épocas y sobre lo que escribe el Aquinate, apropiándose de una expresión de san Isidoro de Sevilla: «ser humano es tener por el hombre un sentimiento de amor y de piedad»<sup>18</sup>.

Estoy persuadido que el humanismo de santo Tomás de Aquino no está muerto, no constituye algo noble que está ya entregado sin remedio al pasado. Más que nada está abierto al futuro, dentro de un enlace con la Filosofía primera. Es fácil percibir la lejanía de esta posición respecto a la de Heidegger, quien en la *Carta sobre el humanismo* aherrojaba en una única crítica a la Metafísica y al Humanismo. Quizás el mejor método sea operar un vínculo entre las intuiciones del Aquinate y la condición del humanismo contemporáneo, el cual parece estar sujeto a profundas tensiones. El humanismo occidental nace de una matriz cristiana y clásica. Hace tiempo parece que está perdiendo ambos orígenes, sobre todo cuando quiere mantenerse autónomo y

17. Cf *Jn* 3, 5 y ss.

18. *S. Th.*, II-IIae, q. 80, a. 1, ad 2m.

producir por sí solo un humanismo secularizado y que en varias de sus expresiones se declaró inclusive ateo. Conocemos la dialéctica de tal humanismo bajo los fundamentales perfiles metafísicos, religiosos, morales, políticos. Inclusive ha llegado a producirse una significativa contradicción entre el humanismo teóricamente profesado y el espíritu de deshumanización efectivamente practicado. En esta disidencia está simbolizado el drama de Occidente, en razón justamente del desmembramiento de su humanismo teórico bajo los golpes de la concepción sensible y utilitarista, según la cual el hombre es un animal que pertenece enteramente a la naturaleza, como todo otro viviente. En las formas avanzadas del ecologismo es considerado un elemento como cualquier otro, que no aparece merecedor de especial consideración, ya que no es portador de dignidad especial. En las corrientes radicales la dialéctica del humanismo, fuertemente signada en una primera fase de antropocentrismo, arriba a una completa heterogénesis de los fines, en virtud de la cual el objeto mismo –el hombre– al cual se atribuía una centralidad enfática, desaparece. Un gran vacío insidia las concepciones que en un tiempo eran humanísticas, lo que confirma que es bien arduo salvar al hombre cuando se intenta programáticamente prescindir del teocentrismo y adherir a la perspectiva de la "muerte de Dios". G. Benn ha dado voz a perspectivas análogas: «es un error sostener que el hombre tenga todavía un contenido o tenga que tener uno... no existe más en absoluto el hombre, existen todavía sólo sus síntomas»<sup>19</sup>. Expresiones aún más marcadamente antihumanísticas se encuentran en M. Foucault.

Sin embargo, la cuestión del humanismo tiene para mí un rostro específico en nuestra época. Su problema no es más en primer lugar el del ateísmo, sino el de la autonomía, entendida en sentido radical como autonomía ontológica y moral, dentro de un último desarrollo del principio de inmanencia, es decir, de la marginalización metódica de Dios en toda cuestión concerniente a la vida del hombre y al conocimiento. En el intento programático de proceder *etsi Deus non daretur* se concentran el nuevo nombre y el nuevo rostro del laicismo filosófico. Este intentaría generar el humanismo de la completa autonomía del sujeto que, libre de leyes trascendentes que no proceden de él, intenta aprovechar hasta el fondo su condición de individuo centrado sobre sí mismo.

En el plano ontológico esta orientación tiende a defenderse mal e incluso a arribar al materialismo utilitario, último estadio del materialismo, en el que se declara sin pruebas a favor de sí mismo. En pocas décadas hemos asistido al tránsito desde el materialismo de tipo metafísico, como era el materialismo dialéctico, a un materialismo cientificista que parece dar razón a la ley comtiana de los tres estadios, según la cual los niveles teológico y metafísico deben necesariamente ceder paso al nivel científico. La crítica positivista de toda Metafísica ha comportado la derrota del materialismo metafísico-dialéctico y la victoria del materialismo que posee fundamentación científica, al cual gnoseológicamente se asocia con frecuencia el ascenso del nominalismo.

En el plano de la acción, el desarrollo del humanismo antropocéntrico ha encontrado su propia página, adaptada a su gusto, en la filosofía de la libertad, en la que la libertad *divina* y su nexa con la humana constituye un capítulo necesario. En la concepción del humanismo antropocéntrico revive una "teología" agnóstica e incluso atea de la sola libertad humana sin la divina y sin la gracia. Ella ha conducido en Comte y en Feuerbach al culto del hombre, después en Sartre a la idea de la condición humana como concepto diverso del de naturaleza humana, basado en la idea de la existencia precediendo a la esencia. El perno moderno de tal filosofía reside en el concepto

19. G. Benn, *Lo smalto del nulla*, Adelphi, Milano, 1992, p. 264.

de autonomía, como vio y desarrolló Kant. Autonomía como independencia y autolegislación de la razón práctica, que puede conducir tanto a una autonomía explícitamente antiteónoma como a una que prescinde de Dios y que teológicamente constituye una forma de pelagianismo, por cuanto su criterio (al menos metodológicamente ateo) es el de proceder *etsi Deus non daretur*.

En el criterio kantiano de autonomía, que parece implicar que Dios no es el legislador del cosmos ético, están todavía presentes caracteres centrales de la ley moral, pero que irán transformándose y limitándose sucesivamente con el avance de la secularización. Está implícito en la idea de autonomía como completa autolegislación el rechazo de la *lex naturalis*. Puede ser que ésta no fuese la intención de Kant, pero en eso se ha convertido posteriormente, cuando el criterio de la autonomía se ha radicalizado hasta el punto de disolver el concepto de naturaleza humana, considerado como un producto meramente cultural. Este es el punto neurálgico del ataque antihumanista actual, que va desde Foucault a las alas radicales de las ciencias humanas, al culturalismo, al empirismo nominalista, etc. Estas corrientes querían desmembrar el concepto de naturaleza humana, anulando el ámbito de la vida y del ser en un *continguum* en el que no hay más diferencias de esencia sino solamente de grado (y en esto consiste el proton pseudos de todo empirismo). Con tal desarrollo, aquél que en un tiempo era el humanismo antropocéntrico tiende a convertirse en antihumanismo, porque el abandono de la idea de naturaleza y el corolario inmediato del concepto de ley (moral) natural mantiene como principio al sujeto humano subordinado y sin defensa, al confrontar con la voluntad de poder y de transformación que pueden provenir del binomio ciencia-técnica.

El humanismo de santo Tomás extrae fuerza y se nutre de la idea de naturaleza/esencia humana, en un vínculo con el platonismo natural de la inteligencia que busca las esencias, el «¿qué es?». Determinando al hombre como un subsistente individual de naturaleza espiritual, en el que el alma es forma sustancial del cuerpo, el humanismo cristiano y metafísico efectúa su tránsito eterno y decisivo, ante el cual se alejan todas las formas de antihumanismo. Es cierto que éstas se alejan en forma muy diferente una de otra de dicho humanismo tomasiano, pero todas coinciden en rehusar este punto crucial. Entre los rechazos hoy practicados se señalan tres: el rechazo proveniente del empirismo y del utilitarismo, los que entienden al hombre sólo como un ser de la naturaleza viviente; el de las diversas formas de autonomía, que reducen al hombre a acción y que lo definen en base a su actuar (libertad, autoconciencia, sentido moral), con lo que niegan el status de ser humano en sentido pleno a quien no goza de tales caracteres, como sucede con el feto, el niño, el anciano psíquicamente declinante, etc.; la banal filosofía sometida al cientificismo tecnológico, donde el hombre no es otra cosa que materia viviente diversamente organizada y que puede ser objeto de manipulación.

En cuanto rigurosamente teocéntrico, el humanismo del Aquinate se ilumina de una doctrina que posiblemente jamás fue anunciada con tanta claridad y cuyo alcance es ilimitado. En el circuito de la Encarnación y de la Salvación es más decisivo el descenso de lo divino hacia lo humano que el ascenso de éste hacia aquél: «In mysterio incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi preexistentis, in Deum»<sup>20</sup>.

Este humanismo intenta rehabilitar al hombre en Dios, no sólo o en primer lugar en la ciencia o por medio de ella, o a través de la política o con la técnica, sino en Dios

20. *Sh. Th.*, III, q. 34, a. 1, ad 1m.

a través de la buena nueva del Evangelio, capaz de generar en el hombre una nueva conciencia evangélica de sí. El humanismo de santo Tomás, como expresión culminante del humanismo cristiano, rehabilita a la creatura en un modo que ningún otro humanismo se arriesga a hacerlo. En la gran controversia sobre lo *humanum* que da el signo a la modernidad, jamás el hombre ha recibido igual honor como en el humanismo de santo Tomás, e igual misericordia por su fragilidad, porque la libertad humana está embebida de «incapacidad» interna. Nada igual han concebido ni el humanismo iluminista, ni el romántico ni el marxista.

Este humanismo teológico y metafísico es también un humanismo civil, que reconoce la legítima autonomía y las leyes propias de lo real con tanta mayor simpatía cuanto más sabe que ellas provienen de la mano de Dios creador. Humanismo civil que en el Concilio Vaticano II ha sido expresado con fórmulas tomistas, y que encuentra su punto más alto en la idea que cuanto constituye la *civitas* es la *communicatio in bene vivendo*, es decir, el diálogo y la comunicación en la búsqueda de la vida buena, no la simple contigüidad de casos y la variedad de estirpes. Tal humanismo podría encontrar su más alto desarrollo tornándose en fundamento de Occidente y en especial de Europa. Jerusalén, Atenas, Roma son para dicho humanismo un cemento más estable que la tecnología y el euro. En el humanismo civil y político del cual hablamos no está olvidada una posición notable, hoy marginal en la sociedad de Occidente, que en tantas partes son sociedades liberales: el deber pedagógico de la ley civil, para la cual ella –en vez de limitarse a conceder reconocimiento a todo comportamiento– hospeda a través de criterios de valoración una orientación hacia el bien común y las virtudes civiles. La racionalidad pedagógica de la ley civil está fundada sobre la ley natural, como explicitación o ulterior determinación de cuanto ésta deja indeterminado.

Se puede objetar: ¿no es el humanismo de santo Tomás demasiado elevado en relación a la mediocridad de la existencia del hombre? ¿no está demasiado alejado del clima filosófico de la época, que lleva con dificultad a muchos a aferrarse al nihilismo y al antirrealismo? En efecto, entre el pensamiento metafísico y teológico de santo Tomás (y de la filosofía del ser) y el nihilismo es máxima la distancia en todos los niveles, y esta distancia impone una elección: entre Nietzsche y el utilitarismo por un lado, quienes se constituyen en los demonios tentadores de Occidente, y la luz que emana del pensamiento de santo Tomás por otro lado<sup>21</sup>. La superación del nihilismo representa una condición necesaria para la reanudación de la tarea del humanismo cristiano. Y con esa superación, la superación del ateísmo residual y de la secularización, que en sus puntos extremos ha conducido a la irreligión, es decir, a la tentativa de disolver el sentimiento religioso, entendido como el mayor enemigo de la civilización y del hombre. Quizás el más grande problema para una reanudación del humanismo radique en favorecer el encuentro entre el hombre y la religión, lo que incluye el encuentro del pensamiento con la vida.

En tal perspectiva se opera un viraje en la cultura, al menos respecto a aquella que ha prevalecido en los momentos de la modernidad que se han reconocido en la sentencia: estamos sobre un plano en el que hay solamente hombres. A ella el pensamiento postmetafísico de Heidegger responde que estamos sobre un plano en el que está sobre todo el ser. No hay motivo para refutar a priori esta posición. El humanismo cristiano y la filosofía cristiana la interpretan, afirmando que estamos sobre un plano en el que está el ser finito y el Ser infinito, con la dialéctica de sus libertades, de

21. Cf. Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Marietti, Genova, 1991, pp. 413 ss. (traducción española en Eiusa, Barcelona, 1997).



la que surge toda la historia humana. Con la esencial determinación aportada por el humanismo cristiano, es relativizado el culto del hombre que ha afligido al humanismo del siglo XIX, a punto de decaer en el antihumanismo que ha hecho estragos en el siglo XX. Se comprende entonces que el gran grupo de los humanistas, al que todos querían pertenecer como punto de honor (Marx, Comte, Proudhon, Feuerbach, Spencer, los liberales, los existencialistas, etc.) se ha disuelto como la nieve ante el sol, y ellos y sus seguidores no están más en situación de defender al hombre.

Una última reflexión se asoma al concluir esta meditación sobre el humanismo del Aquinate, y es que este humanismo no ha tenido éxito histórico, en el sentido que raramente ha llegado a impregnar por sí una época de civilización. Surgido en el Medioevo cuando éste ya había producido sus frutos más ricos y comenzaba a declinar –el Medioevo siente más el empuje de Hipona que el de Roccasecca– el humanismo de santo Tomás intenta todavía ser vivido y realizado. A mi entender, es con el Concilio Vaticano II, en muchos aspectos un Concilio «tomista», que tal humanismo ha recibido sanción positiva y reanudación. El humanismo del Concilio, yendo sabiamente más allá de las demasiado radicales exclusiones barthianas, se configura como un humanismo cristiano, teocéntrico, integral: humanismo de la Encarnación del Verbo y del Espíritu Santo, en el que es amor y libertad. Se presenta como la *magna Charta* del humanismo cristiano para el siglo XXI y después, cuando quizás podrá originar y nutrir una nueva civilización.

#### ANEXO: La filosofía del ser como *complexio oppositorum*

Si el pensamiento se eleva al nivel del concepto análogo y trascendental del ser, es llevado a entender la *Seinsphilosophie* como *complexio oppositorum*, en el sentido que ahora trataré de aclarar brevemente. Observamos entretanto que la fórmula de la *complexio* es introducida por el Cusano y retomada en otro contexto y con otro significado por Carl Schmitt (cf. el opúsculo *Cattolicesimo romano e forma politica*) a propósito del catolicismo romano, en el que es reconocida la capacidad de poner en acto una forma (política) y de valer como una *complexio* que tiene unidos en síntesis los opuestos.

El pensamiento de la *filosofía del ser* como *complexio oppositorum* saca a luz que no se dan oposiciones reales que ella no se arriesga a abrazar, excluida naturalmente la máxima oposición, la de la contradicción ser-nada que puede ser comprendida pero no abarcada realmente ni atravesada nunca por lo finito. La *complexio* puede tener agrupado cuanto posee base real en el ser, excluida justamente la nada, o sobre otro plano al ser puramente pensado de la dialéctica idealista-hegeliana.

Son objetos de la capacidad de *complexio* de la *filosofía del ser* las polaridades fundamentales esencia-existencia, acto-potencia, materia-forma, uno-muchos, deviente-inmóvil, sujeto-objeto, identidad-diferencia, monismo-pluralismo, las que fácilmente ponen de relieve el carácter dual (no dualístico) o polar del todo y del ente. Capacidad de *complexio* es además posible atribuir a la gnoseología de la *filosofía del ser*, que utiliza poniéndolos en fecunda polaridad los conceptos de logos/ratio y de nous/intellectus, y que por lo tanto no se pone ni como una mera filosofía del logos (o de la sola razón discursiva y argumentativa) ni como filosofía pura y completamente intuitiva.

La raíz de la posibilidad de la *complexio* es el ser como «tejido» común en el que se comunican los opuestos. La *complexio oppositorum* es co-presencia en tensión de los

opuestos (contrarios, no contradictorios). La realidad es polar, vive de contrastes que no excluyen la relación. La polaridad de las categorías ontológicas fundamentales citadas, encontrando su sede en el ente, puede ser entendida como «unidad de los distintos» en el ente. La estructura polar de la realidad es tenida en conjunto como *complexio*, no en el modo de bloqueo sino del equilibrio dinámico de los opuestos que comunican en el ser y expresan el carácter polar a más niveles (hablamos aquí de polaridad ontológica y no solamente de polaridad física como calor-frío, grande-pequeño, luz-tinieblas).

El abandono de la *analogia entis* y de la metafísica de la participación señala la crisis de la metafísica de la *complexio* y conduce hacia un puro pluralismo ontológico, donde la multiplicidad no es más entendida como un signo de la sobreabundancia del ser y del amor de Dios. Según el Aquinate, «la diversidad y la multiplicidad de las cosas derivan de la intención del Primer Agente que es Dios. En efecto, Él ha puesto en ser las cosas para comunicar a las creaturas su amor y para poderlo representar por medio de ellos. Pero desde el momento que su amor no puede ser adecuadamente representado por una única creatura, ha producido muchas y diversas entre ellas, a fin que la una coopere con la otra para poder expresar el amor de Dios» (*S. Th.*, I, q. 47, a. 1).

DR. VITTORIO POSSENTI

*Universidad de Venecia*

*Trad. española: José Arturo Quarracino*