

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

NATURALEZA

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.)

NATURALEZA

M PRESENCIA Y
DIÁLOGO

© 2006

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA “SAN DÁMASO”

JERTE, 10

E - 28005 MADRID

ISBN: 84-96318-29-X

DEPÓSITO LEGAL:

En cubierta: A. PALLADIO, Planta y alzado de la Villa Thiene
(Vicenza)

ÍNDICE GENERAL

Prólogo.....	9
PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO, <i>En torno a la naturaleza en Aristóteles</i>	13
JOSÉ ANTÚNEZ CID, <i>La naturaleza según Plotino</i>	23
JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, <i>La naturaleza según Nicolás de Cusa (1401-1464)</i>	71
SANTIAGO GARCÍA ACUÑA, <i>La naturaleza en Hume</i>	89
VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN, <i>La naturaleza en Husserl</i>	145
ALFONSO PÉREZ DE LABORDA, <i>Si todo es naturalizable, es que no hay Dios (unos apuntes sobre el concepto de naturaleza)</i>	173

PRÓLOGO

El librito que tienes en tu mano es el resultado de unas modestas conferencias que en el curso 2004-2005 se ofrecieron una vez al mes en la clase de historia de la filosofía en el primer año del Instituto de Ciencias Religiosas. Fueron encargadas al Departamento de filosofía de nuestra Facultad. Una de ellas, sobre Bergson, no pudo pronunciarse por enfermedad de agotamiento de quien tenía el encargo. Otras dos, sobre Duns Escoto y sobre Leibniz, se pronunciaron, pero no llegaron al papel. Lo siento, sobre todo en el caso del segundo filósofo, tan de mi agrado. Puedes imaginar que estas páginas que te presento no siempre fueron leídas como morcillas inacabables a los alumnos y alumnas, que se hubieran dormido inmisericordes ante el más mínimo desaliento. Algunas, más bien fueron pronunciadas, y ahora las puedes leer en toda su envergadura. Cada autor ha dado a su texto escrito, el que ahora estas a punto de leer, la longitud que bien le ha placido; sin ninguna cortapisa. Debo reconocerte que no siempre estoy de acuerdo con todas las opiniones vertidas; que, seguramente, en algunos casos hubiera dicho otras cosas y con distinto aire. A ti te va a ocurrir lo mismo en cuanto nos leas. ¿Podría ser de otra manera?

Como director del Departamento que era, me cupo el honor de hacer el reparto. Notarás que sólo uno de los conferenciantes no es profesor del Departamento; se trata de Juan A. García González, profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Málaga. A dos de ellos les tocó en suerte filósofos que apenas si sólo conocían de manual. De este modo, sin

duda ninguna, la lectura es más interesante. Me hinchó a decir que uno de los más graves inconvenientes de los que estudian académicamente filosofía es caer en muy buenos manuales, que le pueden hacer pensar —cuando apenas si se ha iniciado, y esto por la peor de las vías posibles—: “ya me lo sé todo de la filosofía”. Cosa horrible donde las haya. A quien tenga la desgracia de que le acontezca tal cosa, me temo, quedó barrido para siempre de cualquier pensar. Los filósofos hay que leerlos en sus libros, ¡jamás en los manuales! Leerlos en los manuales sirve para aprobar exámenes; no para filosofar.

Puedes ver que aquí los resultados son epustulantes. Sólo resta que ahora hagas tú tu propia lectura y comiences a rumiar sobre eso de la naturaleza.

Siempre he pensado que la filosofía es cosa de mucho pensar. Plantearse problemas e intentar resolverlos, y hacerlo en red de coherencias y de sistematicidades. Por ejemplo, sería bueno ver qué es eso de la naturaleza. ¿Podríamos intentar entender lo que han dicho algunos filósofos y comenzar a reflexionar a partir de sus pensamientos? A ti te toca este filósofo, a ti este otro. Pero ¡si apenas nunca lo he leído antes! Pues bien, es la maravillosa ocasión que tienes de hacerlo. Tal es la manera que uno tiene —que uno va teniendo— de adentrarse en el filosofar. Uno, es decir, el filósofo, nunca estudia para saber lo que dijo el estudiado —aunque también, claro es, y cuanto más de cerca mejor para el estudiado y, sobre todo, para el estudiador— sino para saber qué digo yo, cómo me introduzco al hablar filosófico, cuáles son mis experiencias, por dónde encuentro los portillos de mi propio pensamiento, cómo es o será mi búsqueda de la verdad.

Mi labor fue, en principio, la más sencilla. Presidir, dirigir y animar los debates, que fueron

maravillosos. Además, añadido acá el texto sobre el que hubiera hablado caso de haberme tocado, pero moderar una reunión y largarse con una ponencia también es cosa excesiva; se escribió en los alrededores de este ciclo de conferencias, no sé si sugerido por ellas o sugeridor de ellas.

Luego ha sido recolectar los textos, cosa no siempre fácil, como sabes, y sobreponerme a mi vagancia, la vagancia natural y la provocada por distintas circunstancias y desgraciadas zalamerías. ¡Ya sabemos cómo es de analógica la naturaleza humana!

Pido disculpas a ponentes y lectores por lo que de mí depende en este retraso.

Espero que el librito sea de tu agrado.

Madrid, 2 de julio de 2006

Alfonso Pérez de Laborda
<www.apl.name>

EN TORNO A LA NATURALEZA EN ARISTÓTELES

PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO

Sentada en el banquillo de los acusados, tantas veces la filosofía ha sido culpada de incomprensible, de separada de la vida del hombre, de irrelevante para los problemas de la existencia real. En el fondo, de lo que la acusó el *neopositivismo lógico*: de *sin sentido*. Podríamos definir la filosofía —para los fiscales de este juicio— como la *pseudo ciencia* que trata de buscar los problemas que no existirían si no existiera la filosofía.

Acercarse a un autor como Aristóteles es, siempre, un antídoto contra esta postura. Actitud acaso alimentada por no pocos autores que hacen del quehacer filosófico un vano ejercicio de arquitectura conceptual en nada atendida a lo real. Aristóteles estaba preocupado de la *Teoría* porque le preocupaba el hombre concreto y su fin último; le preocupaba la *Metafísica*, porque le preocupaba lo físico.

No es mi ánimo hacer en este artículo una presentación exhaustiva del concepto de *naturaleza* en Aristóteles. Sería vano por reiterativo. Aumentar sin más las páginas de producción filosófica sobre cuestiones que han sido ya abordadas con precisión por tantísimos autores, y accesible a cualquiera en una buena biblioteca, no haría sino hacer de estas planas uno de esos ejercicios de los que hoy estamos tan acostumbrados: producir por producir. A no ser que el ánimo del escritor sea solamente escribir por la

frucción de hacerlo —lo cual no deja de ser una actividad humana que no debe interferir en la vida de los demás—, todo artículo debe querer aportar una huella más personal.

De un modo divulgativo, como corresponde al ciclo de conferencias al que responde este artículo, trato nada más —y nada menos— de reivindicar la actualidad, pertinencia y hondura del concepto de naturaleza en Aristóteles. Nada sencillo en su fondo, bastante más complicado resulta acertar en la forma.

En el campo de la Lógica, Aristóteles fue un maestro. Y a la Lógica le corresponde el estudio de una de las artes más difíciles que existe: la definición. La definición es, además, la puerta necesaria para la comprensión entre los hombres. Definir es delimitar el contenido de nuestros conceptos, no para agotarlos, sino para hacerlos comprensibles en un discurso. Para hacer del lenguaje un instrumento comunicativo, y no una sinfonía de sonidos con apariencia de sentido. Esa es una confusión muy extendida: confundir la definición con “no se qué” arte divino de agotar el contenido de las cosas. Nada más lejos de ello. La definición deja al objeto que se ha delimitado en su original y esplendoroso misterio. Es más, solo cuando se define lo presenta en su esplendor misterial. Léase para ello los *Tópicos* de Aristóteles.

Sin embargo, en este empeño por la recta utilización de los términos, el Estagirita compagina la definición con la división. La combinación de estas dos operaciones lógicas que se realizan con el concepto es de gran utilidad para el acercamiento al significado de los vocablos. Este modo, además, suele ser muy acertado en el difícil arte de la divulgación.

La divulgación no significa “bajar el nivel”, sino que la auténtica divulgación busca hacer comprensible aquello sólo accesible a unos pocos. El especialis-

ta suele acercarse con “precisión” al “fragmento”. Sin embargo, el que divulga, debe devolver el fragmento “al todo”. La divulgación, cuando es auténtica, lejos de ser una actividad “de segunda categoría intelectual”, se torna en un complemento necesario que evita la fragmentación del saber. Una de las lacras, por cierto, que aqueja al mundo intelectual de hoy es la elevación de la “parte” a categoría de totalidad. Y esto no solo en el plano conceptual, sino también social y político.

Vayamos al objeto de nuestra exposición compaginando esas dos operaciones: división y definición. Después no ahondaremos en exceso en cada una de ellas. Se trata de ver “el conjunto” de un modo unitario. Aristóteles emplea varias definiciones de naturaleza. Todas ellas relacionadas entre sí. Pero es pertinente ir a cada una de ellas.

+ Principio vital: capacidad de engendrar en el sentido de transmitir naturaleza.

+ Principio o causa del movimiento y del cambio de los seres, en cuanto causa inmanente (interna) del ser mismo, que le permite desarrollarse y desplegar sus potencialidades.

+ La esencia del ser, lo que éste es en sí.

+ El conjunto de seres naturales, aquellos que poseen en sí mismos el principio del movimiento, por contraposición a los seres artificiales.

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

Sin embargo, la pregunta misma por el *principio* vital no es tan obvia. La semántica polisémica de esta noción nos obliga a resolver antes el alcance de

dicha interrogación: ¿qué significa la pregunta por el principio? ¿Qué contenido denota realmente la pregunta por el principio del pensamiento humano?

Aristóteles trata de resolver esta cuestión. Esta noción, sostiene el Estagirita, tiene estos seis diferentes sentidos: - el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse; - aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor; - lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente (en esto); - lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente (en esto); - aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado; - lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible¹.

Es claro que la noción de naturaleza de Aristóteles queda intrínsecamente unida a la de *arjé*, con tan enormes repercusiones para la Filosofía. Por ello, bástenos aquí con esta consideración mostrar que la tantas veces ingenua pregunta presocrática por el arjé se torna para Aristóteles en la pregunta por la naturaleza. Aunque, si la naturaleza es aquel principio (*arjé*) que rige el desarrollo y desenvolvimiento de los seres, la naturaleza será más la forma (*morphé*) que la materia (*hylé*). También la naturaleza es la materia (*hylé*) de los seres en tanto que ninguna forma puede darse desligada de la materia. Toda substancia —por tanto todo ser natural— es un compuesto de materia y forma (hilemorfismo).

b) Aristóteles define la naturaleza como «la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento»; dicho con otras palabras suyas: naturaleza es «el principio y causa del movimiento y de reposo en la cosa en que

¹ Cf. *Metafísica*, libro Γ, 1012bss.

ella se halla, inmediatamente, por sí misma y no por accidente». La naturaleza, entonces, se identifica con el ser propio de las cosas, con su esencia. Pero no de “cualquier cosa”, sino con éstas en cuanto capaces de cambiar a partir de sí mismas.

Llegados a este punto, nos ayudará distinguir los diversos tipos de causas o principios en la existencia, movimiento y posesión de cualquier forma en los seres.

Algo puede existir o por azar, o por arte o técnica, o por naturaleza. Dejo lo del azar —complicada cuestión— a su entender vulgar. Aristóteles contrapone a los seres naturales (*ta physei ónta*) los seres artificiales (*tá techné ónta*). Los seres artificiales no tienen en sí mismos el principio por el cual llegan a ser lo que son. El arte o técnica es la capacidad para hacer algo, pero a diferencia de la prudencia —virtud ética— que se refiere al hacer en el sentido de conducirse con recto conocimiento, la técnica nos faculta para hacer en el sentido de producir o fabricar algo. La noción de arte en Aristóteles va más allá de la producción meramente estética, se refiere a toda capacidad productiva, tanto la que genera objetos estéticos como la que produce objetos útiles, independientemente de su valor estético. Buen ejemplo de esa significación son palabras como “artefacto”, “artificial” o “artesano”. En el movimiento natural, sin embargo, el principio del cambio se encuentra en ellos mismos. La naturaleza es aquí principio de movimiento. La naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento.

La existencia de un fin propio no es una cuestión banal. Sin esta causa —la final— la desontologización de la realidad está servida. La desontologiza-

ción deviene, al final, un nihilismo que denota la carencia de sentido. El acontecer del nihilismo como “atmósfera intelectual” —con el consiguiente vaciamiento metafísico— es paralelo al pragmatismo. El nihilismo contiene dos afirmaciones fundamentales: que el conocimiento humano se encuentra limitado al ámbito de lo fenoménico, sin que se pueda alcanzar con él la esencia de lo real; y que el conocimiento humano no es un mero reflejo de las cosas, sino que todo conocimiento es, en mayor o menor grado, una construcción del objeto conocido.

Se colige, entonces, que el pragmatismo sostenga que la verdad no consiste en la conformidad del pensamiento con la realidad, ni en la interna coherencia del juicio, sino en la utilidad que el juicio reporte al sujeto. Ha de entenderse adecuadamente esta postura, pues, sorprendentemente, uno de los apóstoles del pragmatismo sostiene que Aristóteles es uno de sus precursores. Para James, la insuficiencia de la metafísica lleva al hombre a apartarse de la abstracción, de las soluciones meramente verbales, de las malas razones a priori, de los principios fijos, de los sistemas cerrados, de los presuntos absolutos y orígenes. Por el contrario, esta concepción filosófica lleva al hombre a volverse hacia la concreción y la adecuación, hacia los hechos, la acción y el poder.

Considero que sería más propio sostener que, para Aristóteles, una metafísica que no condujera —o que no partiera— de una vida real, no sería auténtica. Dicho de otro modo, la consideración de la naturaleza en su dimensión metafísica, como principio de movimiento, trata de responder a inquietudes bien concretas y cotidianas.

c) Una de las distinciones más celebres de Aristóteles es el de sustancia (segunda) y accidentes.

La substancia segunda es la esencia. Frente a los accidentes, la esencia designa el rasgo —o rasgos— que le conviene a algo necesariamente y que no puede perder más que dejando de ser. La esencia responde a la cuestión de “¿qué es algo?”.

Según Aristóteles, el mundo sensible, de cosas tangibles es, al mismo tiempo, un mundo inteligible. Y esto tiene mucho que ver con la noción de *esencia*. Las substancias “son”, “existen”, y además de esto, son inteligibles, por ello, el hombre puede comprenderlas, porque tienen inteligibilidad. Para Aristóteles, la esencia es aquello que hace que algo sea lo que es, la causa inmanente de la existencia de los entes, que los limita e individualiza como tales. La destrucción de la esencia trae consigo también la destrucción de los entes². Por ello, el significado es algo previo o preexistente a las palabras, un asunto metafísico, pues tiene que ver con el fundamento de la realidad, con la esencia. Para efectos del significado propio de algo, no importan los atributos accidentales, aquellos que, estando en un ente, pertenecen a él sólo de manera contingente, sin influir ni afectar su esencia.

Llegados a este punto no quiero dejar de advertir de uno de los excesos más habituales sobre todo cuando se refiere a la naturaleza de la persona: el substancialismo. No es necesariamente la acepción de Aristóteles, pero sí la que algunos le adscriben como propia. Los substancialistas consideraban la realidad humana como una clase más de *physis*, una realidad ya acabada, con características ya determinadas *ad nutum*, cuyo dinamismo se limita a actualizar las potencialidades que ya están en ella. Esta posición, que resolvía la antropología en la metafísica, no permitía entender adecuadamente la idiosincrasia del ser

² *Metafísica*, libro Δ, 8; 1017b15.

personal, entre otras cosas porque ignoraba el hecho de la apertura ontológica —de hecho se consideraba la relación como mera categoría accidental— y porque no atendía al hecho de la eminente dignidad personal respecto de los seres. Este último fue el paso que se dio al irrumpir el horizonte cristiano en la historia de la filosofía: la persona era valorada como ser digno y como responsable de realizar su propia vida. Sin embargo, desde la filosofía medieval hasta el pensamiento moderno racionalista el peso del substancialismo sigue siendo absoluto. Este substancialismo ha continuado hasta el siglo XXI, de la mano de diversas concepciones reductivistas del ser humano. Así ha ocurrido con los materialismos (que afirman que la persona *no es más que* materia dinámica, según defendían pensadores como J.-O. de La Mettrie, K. Marx o H. Feigl); biologicismos (que señalan que la persona *no es más que* materia, tal como afirma, por ejemplo, la sociobiología, o pensadores como J. Monod o E. Morin); psicologismos (que afirman que la persona *no es más que* un conjunto de conductas con sus propias leyes, como el psicoanálisis o el conductismo) y sociologismos (que afirma que todo comportamiento humano y su misma naturaleza es reductible a fenómenos sociales, tal y como ocurre con los principales antropólogos culturales o autores como É. Durkheim).

d) La última de las acepciones de naturaleza en Aristóteles a la que nos hemos referido nos introduce en una de esas distinciones que, por ser elemental, es tantas veces olvidada. El conjunto de seres que poseen ese principio inmanente no son *naturaleza*, sino *seres naturales o por naturaleza*. Así, son seres naturales (*tà physei ónta*), todos aquellos que tienen por sí mismos su principio de movimiento y desarrollo. El

conjunto de los seres naturales no es la naturaleza. Ésta, como principio, está más allá de los seres a los que determina. La naturaleza no son los seres naturales ni el conjunto de todos ellos. Cada ser compuesto obra y se comporta de acuerdo a su peculiar naturaleza determinada por la forma que posee, lo cual explica la heterogeneidad de seres y actividades que se dan en el mundo natural.

La naturaleza no son, por tanto, los seres naturales ni el conjunto de todos ellos. Cada ser compuesto obra y se comporta de acuerdo a su peculiar naturaleza determinada por la forma que posee, lo cual explica la heterogeneidad de seres y actividades que se dan en el mundo natural. Aquí se nos presenta con fuerza la importancia de la cuestión de la *forma* en Aristóteles.

«La naturaleza es —en todas las cosas que poseen un principio de movimiento— la forma y la esencia, que no son separables sino por el pensamiento. En cuanto al compuesto de materia y forma, hay que decir que no es una naturaleza, sino un ser natural o por naturaleza, como es el hombre»³.

³ *Física*, II, 193b3-7.

LA NATURALEZA SEGÚN PLOTINO

JOSÉ ANTÚNEZ CID

Introducción

Vamos a dialogar con Plotino después de unos cuantos siglos sobre un tema sumamente interesante: la naturaleza. Creo que tanto nuestro interlocutor como el tema suscitan nuestra atención. Han pasado unos cuantos siglos, no pocos, desde que Plotino⁴ compusiese a pesar suyo sus 54 trataditos recogidos en forma de *Enéadas*⁵ y en este transcurrir del tiempo inquietudes y perspectivas de los filósofos han mu-

⁴ Nace en Egipto, ¿Licópolis? ¿205?-270. No le gustaba hablar de su origen, pues para él carecía de relevancia lo relativo a la vida material, así de su infancia Porfirio sólo refiere el incidente con su nodriza, se sintió profundamente avergonzado cuando le sorprendieron lactando cuando ya iba a la escuela gramática, hacia los ocho años. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 3, 1-6, en la edición de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1982.

⁵ Rompería así en cierto sentido el carácter de arcano de la tradición platónica no escrita. Plotino, formado en Alejandría, hizo compromiso de no escribir las enseñanzas de su maestro Amonio Sacas, de quien fue alumno hasta el año 242, pues no quería plagiar su obra transmitida oralmente, sólo cuando otros condiscípulos traicionan este empeño nuestro Plotino compone y no de forma sistemática sino al hilo de los diálogos que tenía con sus alumnos de Roma. Su discípulo de ancianidad, Porfirio, fue el que sistematizó en seis grupos de nueve los pequeños tratados de su maestro, de ahí el nombre de *Enéadas*. Porfirio, *Vida de Plotino*, 3, 25 - 4, 20; 5, 1 - 5 y 24, 11 - 16. Porfirio las estructura como una ascensión desde la ética (I), por la física (II-III) hasta las tres hipóstasis: del alma al ser y de éste al Uno (IV, V y VI). Aunque no constituyan un conjunto sistemático cada una de ellas contiene en sí misma un mini sistema desde el que se alumbraba la cuestión particular. Cf. É. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 48-58. «Pensar el Uno se traduce en el sistema de la unidad. Esa unidad

tado, cambiando en su devenir el lenguaje y los planteamientos. Sin embargo, y aunque es mucho lo que nos distancia de Plotino, hay puntos de comunión con él que harán fecundo e interesante nuestro dialogar.

En primer lugar es necesaria una catarsis. Sobre Plotino se ha vertido mucha basura. Es panteísta, es monista, es anticristiano⁶, no es filósofo sino un místico pagano; estas son algunas de las afirmaciones que se encuentran apenas se realiza una primera aproximación. Y es cierto que sus palabras y pensamientos pueden leerse así, pero eso siempre serán lecturas, historia de efectos, y creo que en este caso de efectos equivocados. Con Plotino se produce una utilización y una lectura condicionada a las acciones de algunos de sus seguidores que utilizaron su figura e ideas para combatir el cristianismo, por otro lado el lector vierte categorías que son ajenas a su planteamiento y que hacen imposible un diálogo sincero, ¡qué más lejano del panteísmo que la trascendencia del Uno, apenas nombrable, sobre el mismo ser!⁷.

ha de ser plena, dinámica, inicial y final», A. Uña Juárez, "Plotino el sistema del Uno", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002) 99-128. A la hora de citar, salvo que se diga lo contrario, siempre uso: Plotino, *Enéadas*, edición, traducción, introducciones y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 3 v., 1982 (21999), 1985 y 1998, respectivamente; utilizaré la sigla *En*.

⁶ Plotino refutó la fatuidad del gnosticismo de los creídos por él cristianos. Fue su discípulo Porfirio quien combatió el cristianismo como religión ilógica y contaminada, quizás por una mala experiencia personal con cristianos en Cesaréa de Palestina. Sus quince tratados polémicos fueron quemados bajo los emperadores Valentiniano III y Teodosio II. Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, ³1991, v. I, pp. 464-465. Resulta paradójica esta acción anticristiana como modelo pagano de su pensamiento con la gran influencia que su sistema desarrolló dentro de la reflexión cristiana. Plotino fue opositor de los gnósticos, quizás a estos consideró modelo de los cristianos. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 16.

⁷ Así el Uno no se mezcla con el ser ni los seres, está más allá

Esta catarsis tiene otra cara, durante siglos hubo una lectura que bautizaba a Plotino y que arranca de Eusebio de Cesaréa y los dos textos de las Enéadas que usa san Agustín en *La ciudad de Dios*⁸. Se produjo una lectura concordista que leía los paralelos y los explicaba desde claves no plotinianas. Es necesario escuchar a Plotino por sí mismo. Entender el Τριτά⁹ como trinidad o como sujetos que intervie-

del ser y permanece en sí mismo: «el Primero [Uno] permanece el mismo aun cuando provengan otros de él», *En. V*, 5, 5, 56. Del mismo modo el Bien (equivale al Uno) es anterior, más potente, trasciende y funda la Belleza (nombre del ser). Son numerosos los argumentos en ésta línea en *En. III*, 8, 9; para que el Uno pueda engendrar todas las cosas: «ya no es todas las cosas ni es una de todas», el Uno no es el conjunto total de las cosas tomadas una a una, es «anterior a todas», es «Potencia de todas las cosas». Y sigue en el punto 10: «no se fracciona en el todo», en la totalidad de las cosas, pues si se fraccionara al engendrar «habría destruido a la vez el todo, y éste ya ni siquiera se habría originado si su principio no permaneciera en sí mismo siendo distinto de aquél». En una doctrina en que el εἶναι se deriva de ἐν no puede haber monismo alguno, comunidad de ser entre los seres y un primer principio que no tiene ser. Cf. Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 55. Plotino está infinitamente más cerca de la noción de creación: «Emanatio totius entis a causa universali quae est Deus» (*STh I*, 45, 1) con su Uno trascendente que cumple con el agustiniano *natura Deum non esse*, que del desarrollo de la idea de Hegel. Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, p. 103. No creo acertada la lectura de Plotino como panteísmo emanantista de G. Fraile, *Historia de la filosofía I*, BAC, Madrid, p. 721.

⁸ Un primer contacto se encuentra en la Trinidad: en este sentido no se puede leer el título de *En. V*, 1, «Sobre las tres Hipóstasis», en clave trinitaria y concordista como hace Eusebio en su *Preparación evangélica*, conectando con la platónica *Carta II*, pero que no es invocada por Plotino, más cuando para el mismo Plotino, como veremos, resultaría impensable enumerar al Uno junto al Ser y el Alma. A parte están las dudas sobre si el título en cuestión es una glosa porfiriana. El segundo punto es el uso de la generación desde el Padre aplicada al Uno plotiniano por san Agustín, sobre el uso de este término ya hablaremos. Cf. el estudio de P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité Chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1992, 238 p.

⁹ *En. V*, 1, 8.

nen en el origen de los entes resulta inadecuado, como veremos ni el Ser ni el Alma son “cosas” o “sustancias” y mucho menos personas, no son hipóstasis en este sentido; es más, Plotino las denomina φύσις, y es en el orden de la fundamentación ontológica que nuestro entendimiento realiza dónde se las ha de entender, se trata de principios dinámicos de la realidad en diversos niveles, la razón descubre el nivel del alma y el nivel de la φύσις lógica y desde ella apunta al Uno donde sí que cabe una clave de lectura más personificadora.

Por eso pretendo que al menos durante estas páginas nos liberemos de esos prejuicios para intentar escuchar su voz, pues mi experiencia ha sido que una vez superada esta dificultad surge irremisiblemente un *feeling* enriquecedor lejos de concordismos y enfrentamientos injustificados.

En Plotino se plasma de forma única en la historia la pretensión más enraizada de la filosofía desde Sócrates y Platón: el ideal de vivir según la sabiduría, según el espíritu. Saber no es teorizar, conceptuar, dominar el λόγος; todo lo contrario, saber es vivir conforme a lo que somos y por ese espíritu que somos unirnos existencialmente con lo último y fundante de nuestra realidad. El discurso intelectual, indisociablemente humilde y osado, es camino de realización de este ideal. Ser filósofo auténtico es vivir filosóficamente y en esta mentalidad términos como sabio, santo, justo, asceta y filósofo resaltan aspectos de una única pretensión en la que la dominancia pertenece al querer, a la razón práctica sobre la puramente especulativa¹⁰, pues «el deseo engendra el

¹⁰ Este aspecto de elección de vida, de vocación, de camino moral indisociable del pensamiento griego ha sido magistralmente subrayado por P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998, 338 p. Original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995.

pensamiento»¹¹. La unidad de vida es condición del filósofo para llegar a un ideal en el que lo religioso del paganismo y del gnosticismo¹² es superado y conecta con expectativas de salvación y comunión que para nosotros sólo la gracia de la revelación extienden a todos y la posibilitan en el hombre, pero que tienen una realización curiosa en Plotino. Seguro que sólo esta afirmación levanta múltiples preguntas al creyente y, ¿porqué no?, al filósofo: ¿dónde está el límite del saber y cómo se puede sobrepasar? ¿Quién de nosotros, miembros de una cultura posibilitada por el cristianismo, no atribuiría el siguiente texto a san Juan de la Cruz u otro místico como el maestro Eckhart, cuando resulta que es de Plotino:

«Y cuando el alma tiene la suerte de encontrarse con Él, cuando Él viene a ella, más aún, cuando Él se le aparece presente, cuando se desvía de cualquier otra presencia, habiéndose preparado ella misma para estar lo más bella posible y así logró el parecido con Él (pues esta preparación, esta ordenación, son muy conocidas por los que las practican), al verlo súbitamente aparecer en ella (pues ya nada queda entre ellos y ya no son dos, sino que ambos hacen uno; en efecto, ya no se les puede distinguir mientras Él está ahí: la imagen de eso son los amantes y los amados de aquí abajo, que desearían fusionarse juntos), entonces el alma ya no tiene conciencia de su cuerpo, ni

¹¹ *En.* V, 6, 5, 9.

¹² Plotino critica la religiosidad pagana popular con la seriedad y altura de su propio fundamento, a los gnósticos por su incoherencia, pues cuando se dice Dios sin practicar realmente la virtud, Dios no es más que una palabra. Cf. *En.* II, 9, 15, 39-40. Quizás si se estudiase el rechazo de Plotino a los gnósticos *cristianos*, los cristianos simpatizarían más con Plotino.

de que se encuentra en ese cuerpo y ya no dice ser algo distinto de Él: hombre o animal o ser o todo (pues mirar esas cosas sería establecer en cierta manera una diferencia, y además no tiene tiempo de volverse a ellas y no las desea; pero, después de haberlo buscado a Él, cuando Él está presente, va a Su encuentro y es a Él a quien mira en lugar de a sí misma y no tiene ocasión de ver quien es ella, ella que mira), entonces sin duda alguna no cambiaría ninguna de las demás cosas por Él, aun si se le diera todo el cielo, ya que sabe que no hay nada más valioso y mejor que Él (pues no puede correr más alto, y todas las demás cosas, aun si están arriba, son para ella un descenso), de manera que en ese momento le es dado juzgar y conocer perfectamente que 'es a Él' a quien ella deseaba, y afirmar que no hay nada preferible a Él (pues ahí no es posible ningún engaño: ¿en dónde se encontraría más verdaderamente lo verdadero? Lo que dice entonces: '¡Es Él!', también es más tarde cuando lo pronuncia, ahora es su silencio el que lo dice, y, llena de alegría, no se equivoca, precisamente porque está llena de dicha y no dice a causa de un placer que le cosquilleara el cuerpo, sino porque se volvió lo que era antes cuando era feliz) (...) Si sucediera que todas las cosas, a su alrededor, fuesen destruidas, sería totalmente lo que desea, a condición sólo de que esté con Él. Tan grande así es la dicha que alcanzó»¹³.

¹³ *En.* VI, 7, 34, 7-37. Sigo la traducción en este epígrafe de Hadot, ¿*Qué es la filosofía antigua?*, por más expresiva.

En la *éνοσις* (unión)¹⁴ culmina la semejanza a Dios que ya aparecía como fin del hombre en las doctrinas de Platón interpretadas por el platonismo medio¹⁵. Esta unión era buscada por la ascesis¹⁶ y la atención, ejercitada con una exigencia mayor que en el estoicismo, y a su vez empujaba a vivir para los demás¹⁷. En la unión con Dios el individuo pervive como tal, lleno de lo que más hondamente es, sin desaparecer en el Uno aún después de la muerte.

Es lógico que la síntesis¹⁸ de gran altura filosófica y experiencia religiosa plotiniana, conectada a través de Platón con los ecos de una primitiva revelación, influyera decisivamente en pensadores cristianos a través de san Agustín y el Pseudo-Dionisio, pasando a formar parte de nuestras raíces. No es de extrañar que en la medida en que su filosofar tiene como fin la vida unitiva y religiosa sea tratado desde-

¹⁴ Cuenta Porfirio que «que el fin y la meta eran, para Plotino, estar unido al Dios supremo y acercarse a él», Plotino lograría este éxtasis unitivo cuatro veces durante el periodo de seis años en que Porfirio estuvo junto a él. Unión con el Dios (Uno y Bien) que trasciende el Intelecto. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 17-18. Sobre este tema resulta ilustradora la obra de: J. Rico Pavés, *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 2001. Especialmente 139-163.

¹⁵ Cf. la interpretación de Albino.

¹⁶ La ascesis era condición exigida para superar los lazos de lo material irracional y permitir el desarrollo del alma razonable, pues «sólo lo semejante conoce lo semejante», *En. IV*, 7, 10.

¹⁷ Es de sobra conocida la labor de *confesor laico* que desempeñó Plotino entre la aristocracia romana y los numerosos niños confiados a su tutoría. Entre sus protectores figuran el mismo emperador Galieno y su mujer Salonina. Poco faltó para que fundase con los auspicios del Imperio una ciudad convento, Platonópolis, regida por los principios de la *República*. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 9, 10, 12.

¹⁸ Plotino funde la tradición de Platón con lecturas de Aristóteles, la Estoa y el Epicureísmo. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 14.

ñosamente por aquellos que identifican ser y pensar¹⁹, aunque paradójicamente se pueda leer a Plotino desde una pretensión panlogicista, pero nada creo más lejos de la realidad.

Es patente la unidad sistematizante del pensar plotiniano, pero su pensar desde el Uno no elimina la pluralidad, pues el Uno que vislumbra está más allá del ser. El Uno, también nombrado como Bien, es inapropiable, inexpresable e indomable para nuestro entendimiento, en él ni siquiera cabe la dualidad entre sujeto y objeto conocido. Y así aunque en el ámbito del ser y del alma, las dos hipóstasis no trascendentes, haya una correspondencia entre ser y pensar²⁰, lo más rico de la realidad, lo que confiere vida y existencia a cada cosa lo trasciende, escapa al mismo tiempo que funda. Quizás sea la causalidad un campo donde queda manifiesto este punto del pensamiento de Plotino; para él no rige el clásico nadie da lo que no tiene, precisamente hay algo que existe, lo que más existe donde este principio es inverso, el Uno para originar no es, ni tiene, ni conoce lo que causa, porque precisamente lo causa en cuanto que no lo tiene. Queda absolutamente marcada la trascendencia absoluta en la originación y presencia del Uno en las cosas²¹

¹⁹ Así lo hace Hegel quien teniendo a la vista *En.* III, 6, 19 subraya la tendencia de Plotino a la exaltación del espíritu. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 34.

²⁰ Plotino en *En.* III, 8, 8 señala que ser y conocer son una y la misma cosa, pero su interpretación correcta no reduce el ser al pensar como haría un idealismo *logificador*, sino que entiende el ser en sentido peculiar como la esencia, como la *ousía* que sí coincide con el ser objeto del pensamiento; se trata de una formulación realista que por la peculiaridad del ser plotiniano puede originar lecturas erróneas.

²¹ Cabría argumentar que aunque en el caso del Uno es indudable que no, sin embargo, si que habría monismo y, en consecuencia, panteísmo en Plotino en la medida en que el Ser o *Noûs* es divino, al igual que el alma, y se realiza en las procesiones inferior-

como un dar sin mengua que trasciende la causalidad categorial²².

Este es otro de los prejuicios que nuestras mentes esencialistas y logicistas han de superar para poder abrirse al decir metalógico de Plotino, pues aunque sobre el Uno no cabe literalmente decir nada, este no decir dice mucho.

Antes de seguir adelante me queda por enunciar qué es la naturaleza para Plotino. Evidentemente a nuestras mentes vendrán enseguida conceptos relacionados con el conjunto del mundo paisajístico y la biodiversidad, con la madre tierra, con el principio vital de los seres vivos, con los fundamentos de la física, si recurrimos al pensamiento filosófico se asociarán nociones como esencia, forma, lo que se ajusta al núcleo de una realidad, etc. Pues bien, a todo esto se refiere Plotino al hablar de la naturaleza, incluso del vivir conforme a la naturaleza, de lo que es hoy para nosotros tema tan crucial como la ley natural que va más allá de las leyes físicas y biológicas. Pero Plotino lo hace desde su perspectiva. Si digo que la naturaleza es la segunda cara del Alma del mundo (la tercera hipóstasis), la que toca y formaliza la materia, la que la constituye, nos quedaremos como quien acaba de

res. Creo que este razonamiento es falso. Tanto el ser como el alma, segunda y tercera hipóstasis, palidecen en su divinidad ante el uno, su ser divino no es nada ante el Uno, quizá no hubiese otra terminología para designar principios metafísicos de naturaleza inmaterial intrínsecos a la realidad mundana, pero esta noción es la más adecuada para leer el ser y el alma, unidos a la realidad del pensar humano y su elevarse hacia el Uno, es el conocimiento del mundo físico y metafísico que abre y pide el reconocimiento ineludible de un existente dador de realidad absolutamente trascendente.

²² J. Igal enumera siete principios de procesión en el pensamiento de Plotino: doble actividad, productividad de lo perfecto, donación sin merma, degradación progresiva, génesis bifásica, jerarquía y contemplación productiva. Cf. A. Uña Juárez, "Plotino el sistema del Uno", p. 111.

ver una película de ciencia ficción; pero, sin embargo, con esta noción nuestro amigo Plotino está confiando a la naturaleza una serie de funciones y lenguajes que hoy nuestro mundo parece haber olvidado y que por otra parte está reclamando: respeto, significado, lugar del hombre en el mundo, sentido último del cosmos.

Sus últimas palabras recomendaban el esfuerzo «por elevar lo que de divino hay en vosotros hacia lo que hay de divino en el universo»²³. Hacia esto apunta. Para entenderle se hace necesario presentar brevemente su sistema.

*Las tres hipóstasis*²⁴

Presento el descenso desde el Uno hasta lo concreto material, camino inverso al modo en que Porfirio estructura el pensamiento de Plotino, como vía de ascenso desde la ética hasta el Uno, pero creo que para nuestro propósito resulta más útil pues este camino subraya la riqueza y trascendencia del Uno mostrando el orden de fundamentación de la realidad. Siempre en esta descripción intento la lectura más benevolente de Plotino, y que creo la más acertada pues él interpreta que el mismo «Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma»²⁵.

²³ Porfirio, *Vida de Plotino*, 2, 28-29. Pensamiento dirigido a Eustoquio y recogido más tarde por Porfirio que estaba de viaje por Sicilia a causa de una depresión en el momento en que su maestro expira.

²⁴ Mantengo el título plotiniano a pesar de su dudosa originalidad, pero como se verá poco más adelante nada hay que permita igualar al *Noûs* o Ser y al Alma con el Uno, absolutamente trascendente. Son tres *φύσις*, *hipóstasis* o principios, no tres sujetos.

²⁵ *En.* V, 1, 8, 9-10. En este famoso pasaje Plotino interpreta las diferencias entre la *Carta II*, el *Fedón* y la *República* en

De este modo colocó bajo la autoridad sagrada del antiguo maestro su propio discurso. Plotino denomina a estos tres principios φύσις o naturalezas. Esta física de los principios pertenece plenamente a la segunda navegación. Se trata de principios metafísicos, dos de corte lógico (intelectivo) y el Uno absolutamente peculiar²⁶. Dos advertencias sobre ellos: el dinamismo y actividad es característica primordial del pensamiento plotiniano, este rasgo es inherente en griego a los términos acabados en “-is” como φύσις e ὑπόστασις, y corre el riesgo de perderse al verse a lenguas latinas como la nuestra en palabras como naturaleza y subsistencia; este estaticismo de la terminología filosófica de nuestro lenguaje latino ha de ser evitado para no convertir al Uno, al Νοῦς y al Alma en cosas o sujetos²⁷. Otro tanto cabe decir de la distinción plotiniana entre lo que es el ser activo y el ente, entre Τό εἶναι y Τό ὄν, descubrimiento que se pierde muy pronto en la historia y que empalma con el Uno y su dinámico trascender el mundo cosista de los entes²⁸. Pienso que sin estas dos claves la cumbre

clave triádica. El Uno que es el Bien es el Padre de la Causa, que es el Demiurgo, o la Idea, o la Esencia, o el Νοῦς o Inteligencia, el Ente o Ser (Τό ὄν) que se identifica con el Pensamiento, pues todos estos términos son sinónimos para Plotino, el Ente crea el Alma. Esta es la tercera. Cf. también M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, RomaBari, 1984, ⁴1996, p. 120.

²⁶ Así el orden según naturaleza remarca el orden de fundamentación metafísica (cf. *En.* II, 9, 1, 13-20), se trata, pues, de principiación u originación en la realidad en tres niveles, por eso los tres principios en cuanto principios están cada uno a su modo en cada cosa; no resulta posible leer a Plotino en clave temporal.

²⁷ Es en este sentido en que Plotino usa con conciencia de su inadecuación el término φύσις para el Uno, prescindiendo del sentido pasivo de modo absoluto, el Uno es φύσις en cuanto φύσις *naturans*, nunca como φύσις *naturata*. Cf. Aubin, *Plotin et le christianisme*, p. 195.

²⁸ Así la metafísica plotiniana relativiza el ser de los entes para apuntar en el Uno al ser activo no conceptualizable. Esta dis-

alcanzada en la segunda navegación plotiniana nos pasará desapercibida.

El modo en que los principios, las naturalezas o hipóstasis se engendran y relacionan es la más alta actividad: la contemplación, superior en potencia a la creación y la fabricación: «En conclusión, queda claro que todos los Seres verdaderos [las Hipóstasis] son resultado de una contemplación y son contemplación, y que todos los provenientes de aquéllos provienen de ellos porque aquéllos contemplan, y son ellos mismos objetos de contemplación, unos para la percepción, y otros para la cognición o para la opinión; que las acciones tienen puesto su fin en el conocimiento y aspiran al conocimiento; que los actos generativos parten de la contemplación y terminan en la realización de una forma y de un nuevo objeto de contemplación; que, en general, todos y cada uno de los seres productivos, siendo copias, producen objetos de contemplación y formas; que las sustancias devenientes, siendo imitaciones de los Seres, dan muestras, cuando producen, de que el fin que se proponen no son las producciones ni las acciones, sino el resultado de las mismas, para que sea objeto de contemplación»²⁹.

Veamos cómo se ordenan estos principios.

El Uno

El Uno, de quien Plotino también habla como Padre, Dios y Bien, constituye el primer principio no principiado del que proviene todo. En teoría del Uno

ción sería mantenida por Porfirio y conocida por Ricardo de San Victor pero su sutileza, y no por sutil resulta menos trascendente, provoca la pérdida de su relevancia en la historia del pensamiento hasta su recuperación en otro contexto por santo Tomás de Aquino. No olvidemos la historia de la escolástica y el olvido del ser como acto.

²⁹ *En.* III, 8, 7.

no podemos decir nada, sobre él hemos de callar; incluso cuando hablamos de él negando limitaciones apenas lo tocamos. Plotino destaca el carácter inefable del Uno, pues está más allá de todo, cualquier palabra que digamos sobre él equivale a decir que nos sobrepasa, a reconocer que escapa a nuestro conocimiento; la palabra se vacía al ser referida al Uno. Pero aún con este no decir o decir negativo ya se está diciendo mucho y de forma muy concreta. De hecho Plotino dice mucho acerca del Uno. Si quisiéramos expresarlo con terminología más actual podríamos decir que la inteligencia humana ha de ser extremadamente humilde y reconocer su incapacidad para encerrar a Dios en sus conceptos o que la filosofía ante el ser debe prescindir del conceptualismo; en esto consiste el no poder decir.

El Uno no es género, el ser sí es género. Si el uno fuese género dejaría de ser uno: «si se trata del uno absoluto sin añadidura de ninguna otra cosa, ni de alma, ni de inteligencia ni de cualquier otra cosa, este Uno no se puede predicar de nada. Con que tampoco es género»³⁰.

Pero son estos conceptos, que ocupan el resto del pensamiento de Plotino, los que le han llevado desde una exigencia intrínseca a abrirse a lo que trasciende todo concepto. La mente humana descubre en su avanzar hacia el núcleo de lo real, hacia la esencia de las cosas, hacia su ser —pues en Plotino rige la ecuación ser=esencia=pensar— algo simplicísimo que está más allá del ser, de la esencia (ideas dirá él) y del pensar, y que las justifica. Ese algo *existe* y explica todo lo demás.

Para Plotino la inteligencia humana es capaz de dar cuenta de la totalidad del mundo real en forma

³⁰ *En.* VI, 2, 9.

de concepto, de remontarse hasta la idea primera: el ser³¹, o inteligencia o esencia; el cosmos es, pues, estrictamente cosmos lógico y conceptualizable, intrínsecamente inteligible y racional, pero en la medida en que la razón lo interpreta descubre que si el cosmos es así lo es gracias a algo que sobrepasa el concepto. En el fondo lo que hace real a todo, lo que hace existir, comprender y ser comprendido, es una realidad que no se puede definir con la lógica del concepto. La univocidad de la mente logicista no expresa al Uno ni puede pretenderlo, pero lo pide como fundamento de sí misma. Este Uno se puede donar en el éxtasis intelectual que supera la dualidad sujeto-objeto alumbrando una visión unitiva y existencial de uno mismo y de la totalidad del cosmos con el Uno. De este modo se puede decir que el no decir del Uno es una forma de analogía y un reclamo a superar el conceptismo³² que prepara para la contemplación, análogo a como el conocimiento racional de Dios puede servir de preparación para recibir el don de la fe. Veamos qué dice el no decir sobre el Uno.

El Uno en cuanto Uno.

El Uno es el *arjé* universal y precisamente en cuanto es descubierto como *arjé* se le descubre como Uno. La multiplicidad de las cosas del cosmos, incluso la pluralidad de la noción común de ser contenida

³¹ Nótese cómo este ser plotiniano es muy similar al *esse ut sic*. Es el ser en general, la idea más universal pero en un sentido muy peculiar. El dinamismo que lleva implícito remite a un *είναι* superior propio del uno y distinto de *τό ὄν*.

³² De este modo se superaría el obstáculo epistemológico que plantea Spinoza cuando afirma que si el género supremo, que es causa del conocimiento, no es conocido, mucho menos pueden concebirse y conocerse el resto de cosas que penden de ella. Cf. B. Spinoza, *Breve Tratado*, 17, 9.

en su dualidad de conocer y ser conocido pide como causa algo no plural, algo simplicísimo: el Uno. Este Uno causa la pluralidad precisamente porque no es plural, parece así reunir la peculiaridad de la unidad de los pitagóricos no sujeta a las reglas del resto de los números y, sin embargo, causa de todos ellos estando en cierto sentido fuera de ellos, y del uno platónico cuya unidad se refleja en la unidad de cada realidad, bien sea ideal, bien del mundo empírico.

De modo similar se descubre que el Uno es infinito en sentido negativo, pues así puede causar lo finito, llevando en esto la contraria a Platón. Frente al Uno, en el plano ontológico no hay nada, sólo la nada, hasta la materia procede de él, todo resto de dualismo originario queda eliminado, la Díada del hiperuranio y la materia eterna del mundo sensible platónico resultan superfluas; de este modo supera la aporía dualista, por mitigada que esté, de la cima arquetípica de Platón.

De modo idéntico se entrevé que el Uno es espiritual pues está en el origen de lo material. El Uno es Uno y por eso es no-ser, trasciende el ser y origina los seres. Sólo en este sentido puede decirse que el Uno contiene potencialmente lo diverso, pues lo Uno no es la unidad de todas las cosas y potencias, sino la realidad que las contiene a todas en cuanto potencias. Lo Uno es fundamento de todo ser, realidad absoluta y absoluta perfección, es omnipotente. El Uno sólo sería hipóstasis en cuanto que nada necesita para existir, excepto de sí mismo³³.

El Uno en cuanto Dios

En alguna ocasión Plotino llama Dios al Uno, y lo hace en sentido absoluto, distinto del carácter divi-

³³ No es sustancia en el sentido aristotélico de forma subsistente.

no con que describe al Ser o *Noûç*, al Alma o a las ideas. Este uso analógico de la nota *divino* implica una apropiación del término por parte del Uno, él es el que es estrictamente Dios, las demás cosas divinas, las ideas del intelecto o los dioses a quienes apenas celebraba lo imprescindible en el mundo romano, las otras hipóstasis, palidecen en su divinidad frente al Uno, casi se puede decir que sólo son divinos metafóricamente, son divinos en cuanto que son principios lógicos de la realidad, no cosas o realidades completas y subsistentes.

Dios es libertad absoluta. El uno es *causa sui*, *amor sui*³⁴ y precisamente por eso es libertad absoluta de ponerse en la existencia (que no en el ser). La libertad del Uno está en el límite de lo que la metafísica se puede atrever a decir rayando el principio de contradicción, pero Dios está más allá de la lógica, con él no rige la razón humana, no hay contradicción ni no-contradicción. Por eso Plotino afirma que el Uno existe porque ha decidido en su libertad existir.

El Uno es por autoposición, se sostiene a sí mismo: en palabras del mismo Plotino, es «causa de sí mismo, será él mismo, de por sí mismo y por sí mismo. ¡Es que es él mismo primordialmente, él mismo supraónticamente!»³⁵. «Es acto de sí mismo»³⁶.

Paradójicamente esta libertad de auto-posición en la existencia va acompañada de la necesidad con que del Uno procede todo lo demás. Al decidir existir el Uno decide poner en la existencia todo lo que es su actividad *procesional*: la procesión de las hipóstasis y del mundo material puesto en la nada, se dan con

³⁴ Es: «Amor de sí mismo (...) él mismo es quien se crea a sí mismo», *En.* VI, 8, 15.

³⁵ *En.* VI, 8, 14.

³⁶ *En.* VI, 8, 15.

necesidad. Se trata, pues de una libertad divina inversa a la propuesta por santo Tomás de Aquino³⁷ y diferente, aunque la haga resonar, de la tradición ockamista³⁸. La procesión del Νοῦς, del alma y del mundo son necesarias, no puede Dios contener su fuerza creadora pues afirmarse a sí mismo es afirmarse como creador. Dios quiere el mundo en el mismo que-rrerse a sí mismo.

Como conocer implica ya la dualidad entre objeto y sujeto y esto rompería la simplicidad absolu-

³⁷ Se trata de una libertad absolutamente distinta de la libertad que santo Tomás de Aquino atribuye a Dios. En el Aquinate Dios es Acto Simple, pues ser y esencia en él se identifican y por ello Dios es necesario por sí: *no puede no ser*; además es causa necesaria para todo lo contingente y libre de causarlo, pero no es libre de “no ser”. *Ad intra* necesariamente es procesión del Hijo y del Espíritu Santo, aunque aquí la categoría más expresiva sería la de amor, pero un amor necesario, sin opción. Su libertad *ad extra* está “limitada” o es “perfecta” porque Dios es fiel, no puede contradecirse en este nivel, no es caprichoso, el campo de libertad está en crear o no crear, crear esto o lo otro, en poner un no-dios en la existencia. Dios no es libre de existir o no, y en este sentido su imagen, en cuanto recibida, se refleja en el hombre que tampoco elige existir.

³⁸ También para la corriente ockamista, incluyendo a Descartes, Dios es *causa sui*, libre de ponerse en el ser, libre de ser o no ser. Pero además, y a diferencia de Plotino, Dios *ad extra* sería libre no sólo de crear o no, de esto o lo otro, sino capaz de contradecirse, su poder no está limitado por el principio de contradicción. Una versión más reciente de esta noción de libertad plotiniana se encuentra en L. Pareyson; en su ontología del mal, Dios en su libertad originaria elige ponerse a sí mismo como bien, y al hacerlo simultáneamente pone el mal, su inexistencia, como posibilidad negada; pero como posibilidad negada está y tiene poder en todo lo que participa de él. Desde ahí en el hombre la existencia es un continuo negar la posibilidad negada para poner a Dios, el vivir es un continuo quitar sitio a la posibilidad negada, la libertad humana es, en este sentido, divina vivencialmente. En el fondo late la cuestión sobre la esencia de la libertad, si ésa consiste radicalmente en elección, sea del tipo que sea: moral, interior u ontológica, o si consiste en un radical ser en y para la realidad, donde la elección negativa no sólo no condiciona la libertad sino que supone su misma negación.

ta necesaria para explicar la complejidad del mundo, Dios no es inteligencia, está más allá del entender. Pero no olvidemos que en el fondo lo que se está afirmando en sentido estricto es que el Uno no es racional, en él no hay proceso cognoscitivo como lo hay en el hombre, del mismo modo que la inteligencia humana caracterizada como esencialmente lógica y discursiva no es capaz de adueñarse del Uno que lo trasciende por resultar supralógico, este Uno no es ser, no es esencia, no es pensamiento lógico sino algo más. Esto no implica que Dios sea antirracional, sino supraracional; metacontemplativo, de hecho su actividad fundamental y fundante es contemplar, un *θεωρεῖν* misteriosamente productivo, que como plenitud de acción es causa del ámbito ontológico posterior donde funciona el hacer y el producir, la *ποίησις*. Con esta distinción Plotino nos introduce en la dinámica del Uno y en su engendrar paralela al camino ascendente de la contemplación del hombre, posible al mismo tiempo porque la cadena del pensamiento reproduce la cadena del ser³⁹.

³⁹ Así aparece la contemplación como centro de toda auténtica actividad. «Si comenzáramos bromeando antes de ponernos a hablar en serio y dijéramos que todos los seres aspiran a la contemplación y que éste es el fin al que miran no sólo los animales racionales, sino aun los irracionales y la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría y que todos los seres la alcanzan en la medida en que les es posible mientras se hallan en su estado natural, pero que unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo una copia e imagen de ella, ¿habría alguien que tolerara lo paradójico de esta afirmación? La verdad es que como dicha afirmación va dirigida a nosotros, no habrá peligro alguno en bromear con nuestras propias ideas. – Entonces, ¿también nosotros, al bromear en este momento estamos contemplando? – Sí esto es lo que hacemos nosotros y todos cuantos juegan, o al menos, a eso aspiran cuando juegan», *En. III, 8, 1, Sobre la naturaleza, la contemplación y el uno*.

El Uno en cuanto Padre

A veces el Uno aparece denominado como Padre⁴⁰, este nombre le conviene ya que el Uno engendra en reposo. Las cosas existen porque participan del Padre, eso sí con un vivo contraste respecto al origen ya que el Uno ni se sustenta en otro ni participa de otro.

A la hora de traducir el modo en que las cosas proceden del Uno emanación ha sido el término elegido, pero creo que la traducción por procesión es más adecuada. Plotino usa la imagen de los círculos de luz que se difunden, del calor que sale del fuego sin gastarlo y siendo distinto de él, el icono de la fuente inagotable y la imagen de los círculos concéntricos. Este engendrar es procesional, no emanacionista, aunque esté regido por la necesidad pues aunque el Uno superpotente⁴¹ no puede dejar de ser potente, su potencia originadora no supone cambio ninguno en él, que permanece trascendente e inmóvil en sí mismo, sin mengua alguna. Así el Uno no es vida sino

⁴⁰ El Uno es Γενιτην καί πατέρα, *En.* VI, 7, 29, 28. El Uno toma el nombre de padre metafóricamente desde el analogado inferior, la Inteligencia o Ser pero por eminencia respecto a ésta. Para Plotino la Inteligencia asume el rol del Demiurgo platónico que en *Timeo* 28, 3-4 es el padre que ha engendrado (aunque a veces este rol lo asume el Alma). Plotino usa analógicamente el término padre tanto para el Uno como para el Intelecto, en este sentido vendría a ser, dentro de esta metáfora, como el abuelo o padre por eminencia. El Alma también recibe el nombre de madre, cf. *En.* III, 5, 4, 21; 9, 48 y 8, 4, 11. Los tres principios en conjunto son padre de las cosas. Si bien Plotino sólo usa el correlativo Υἱός en contexto mitológico, el Intelecto es denominado παῖς del Bien (*En.* III, 8, 11, 38) y las almas infantiles o hijas del padre de lo alto (cf. *En.* II, 9, 16, 8 y V, 1, 1, 9). Padre es pues una metáfora amplia de raíz platónica (el demiurgo asimilado a la Inteligencia) que por eminencia se apropia al Uno o Bien. Cf. Aubin, *Plotin et le christianisme*, pp. 92ss. Padre viene a significar originación sin fabricación, por eso su campo de aplicación abarca tanto el Uno como los principios metafísicos del Λόγος y el Alma.

⁴¹ Cf. *En.* V, 4, 1, 24. El Uno es la primera potencia.

dador de vida. De este modo superaría algunos de los límites de la borrosa noción de participación de Platón⁴².

A la hora de caracterizar esta potencia originadora Plotino la describe como contemplación, marcando aún más el carácter no emanacionista. El Padre origina teorizando, no produciendo o gastándose, o completándose como en un movimiento interno al estilo de la Idea hegeliana. La esencia última de toda posterior *ποίησις* y *πρᾶξις* es el *θεωρεῖν*, la acción por definición más perfecta y rica ontológicamente.

En el Uno se daría una metacontemplación con la que él se ama a sí mismo y se autocrea⁴³. El Uno vive, pues, en tensión contemplativa sobre sí mismo sin dualidad alguna, en riqueza inagotable de poder y de realidad, frente a la nada. Desde ahí surge un movimiento bidireccional: la procesión y conversión del mundo desde y hacia el Uno. Lo plural y diverso nace por desbordamiento de la sobreabundancia del Padre como la luz se derrama sin sacrificio de sí misma, como irradiación que no mengua al repartirse. «Es como una luz que se esparce en una gran extensión emanando de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma»⁴⁴.

Lo que del Padre procede tiende internamente a igualarse, a identificarse con el Padre, quedando en dependencia (*ἀνέρπτεται*) absoluta de él. Así todo procede de modo semejante y tiende a asemejarse en última instancia al Padre.

⁴² Todos los niveles inferiores al Uno tienen parte de su plenitud desarrollando así Plotino el concepto de participación (*μετέχουσιν*) que Platón utilizó en el *Fedón*.

⁴³ Cf. M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milán, 1996², 258 p.

⁴⁴ *En.* VI, 8, 18.

Así el Padre como fundamento, lo que Plotino denomina como prioridad por naturaleza, subyace a toda realidad trascendiéndola y originándola⁴⁵. En él reside la causalidad universal⁴⁶. El Uno es Padre porque es la originación última y en cuanto originante de algún modo está en cada realidad. Todo lo que está detrás de lo primero, lo mejor, lo principal, lo más excelente: μετὰ τὸ πρῶτον, recibe su ser de él.

El Uno como Bien

La naturaleza del Uno es el Bien. Su poder es Bien. Plotino los usa indistintamente: «la naturaleza simple del Bien se nos ha manifestado además como primera (...) siempre que digamos el Uno y siempre que digamos el Bien, hay que pensar que su naturaleza es la misma»⁴⁷.

Depende desde donde se ascienda dialécticamente para vislumbrar al Primero el que éste sea des-

⁴⁵ El estudio del origen platónico de la jerarquía de la participación de Plotino ha sido realizado por J. D. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1978, y "The hierarchical ordering of reality in Plotinus", en Ll. P. Gerson (ed.), *The Cambridge companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, pp. 66-81. También pone de relieve el uso del orden aristotélico. En el fondo toda participación y jerarquía, bien sea espacio-temporal, por naturaleza, por orden y diversidad, pende de la superior prioridad por naturaleza, potencia y dignidad del Uno. Esta prioridad por naturaleza, que equivale a orden de fundamentación permite jugar en varios niveles de profundidad del discurso filosófico y metafísico que explican que expresiones aparentemente paradójicas, como que los efectos estén en la causa y la causa en los efectos, o ambiguas, como el atribuir a veces el estar en ninguna parte y en todas al Ser y otras al Uno, resulten inteligibles leyendo en niveles verticales distintos, entonces no se incurre en contradicción.

⁴⁶ Cf. C. D'Ancona Costa, "Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle", en *The Cambridge companion to Plotinus*, pp. 356-385.

⁴⁷ *En.* II, 9, 1, 1-13. Cf. V, 5.

crito como Uno o como Bien. En consecuencia los rasgos del Uno son rasgos del Bien y viceversa. Del Bien proceden los bienes y por eso aquél que es el único no tiene ningún bien, sino que es el Bien mismo⁴⁸. El Bien no necesita nada y se basta a sí mismo⁴⁹. Por eso es Padre de la causa⁵⁰ o ser; es, por tanto, el principio creador de todo y permanece en sí mismo sin gastarse⁵¹.

El crear del Bien hace que las cosas sean bellas, es el Bien el que origina y es meta de lo bello⁵². Todo tiende ontológicamente, por naturaleza, al Bien⁵³. Cada ser es más ser cuanto más participa del Bien y es el que hace que cada cosa quiera ser aquello que es⁵⁴. El bien irradia verdad sobre todos los seres inteligibles⁵⁵. El Bien es santo⁵⁶.

Dios-Bien cuida providentemente del mundo y de cada uno de los hombres⁵⁷.

El Primero es, pues, Bien en sí mismo y consequentemente bien para todo lo demás que encuentra de este modo su plenitud en el Uno: «cada cosa aspira no a ser simplemente, sino a ser poseyendo el bien»⁵⁸.

⁴⁸ Cf. *En.* VI, 7, 24.

⁴⁹ Cf. *En.* I, 8, 2.

⁵⁰ Cf. *En.* VI, 8, 14.

⁵¹ Cf. *En.* VI, 7, 23 y 36.

⁵² Cf. *En.* VI, 7, 32.

⁵³ Cf. *En.* VI, 8, 7, 13.

⁵⁴ Cf. *En.* VI, 8, 13.

⁵⁵ Cf. *En.* IV, 7, 10.

⁵⁶ Cf. *En.* VI, 7, 39.

⁵⁷ Esta es una de las críticas de Plotino a sus enemigos gnósticos, cf. *En.* II, 9, 9, 65-84. Según él niegan la providencia universal. Como ha puesto de manifiesto A. Orbe, *Cristología Gnóstica*, v. I, pp. 195-202, esta crítica es infundada ya que lo que niegan es que esta providencia se dejara sentir desde siempre y que sea igual para todos, pero no por parte de Dios sino por su rechazo por algunos.

⁵⁸ *En.* VI, 2, 11.

El Uno, del que no se puede decir nada, resulta que es Dios, que es Padre y que es Bien, fuente originante de todo ser y belleza, causa de toda unidad participada y trascendente a todo lo que de él procede, sin que exista nada que no proceda de él. Todo procede de él por su bondad trascendente. Todo cuanto existe lleva su huella y tiende con necesidad ontológica a él. La plenitud de cada cosa sólo se encuentra en relación con él: su perfección, su bondad, su libertad, su verdad, su ser.

El Uno es en su simplicidad absoluta potencia metacontemplativa como una intuición simple de sí mismo, sin distinción sujeto-objeto, que de su plenitud origina la realidad. Esta creación de lo múltiple se realiza en diversos órdenes de fundamentación. El primero es el Ser, Inteligencia o *Noûç*.

El Ser o Noûç

Del Uno, desbordante e indefinible, nace por procesión la segunda hipóstasis, lo Inteligible o Ser⁵⁹. Se trata del primer principio metafísico, lo que Plotino, recordemos, llama *φύσις*, derivado de la bondad creadora del Uno. Es un principio inmanente a toda realidad concreta, no es una cosa.

El Ser no es absoluta indiferenciación como el Uno, unicidad absoluta precedente a todo, es concreción en la que aparece el origen de la dualidad objeto-sujeto pero sin escindirse del todo. Plotino explica que

⁵⁹ Para Plotino el ser es efecto, el primer efecto, del principio primero que a su vez no es. Esta es la versión del *prima rerum creaturarum est esse* que pasa al tomista *Liber de Causis*, ser absolutamente distinto del *esse* de santo Tomás de Aquino, por encima del esencialismo que Plotino sólo supera en el Uno, aunque ambos coincidan en ciertas expresiones, el efecto primero del acto puro es el existir. Cf. *De Pot.* 3, 4, r., y Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 265.

el Ser o Inteligencia ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) procede de la actividad metacontemplativa del Uno en su borde inferior. Es $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ porque la metacontemplación del Uno se concreta precisamente en todo aquello que es Espíritu: la esencia de las cosas, las ideas, el pensamiento, el auténtico ser de todo lo creado; así el platónico mundo de las Ideas pertenece a este Espíritu.

Este mundo ideal en que consiste el $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ es el ámbito de nuestra filosofía racionalizadora o conceptista, el ámbito donde está vigente la ecuación de identidad entre ser y pensar. Los principios lógicos coinciden con los metafísicos, con las $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ reales.

La procesión del $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ desde el Uno y su actividad que es entendida a modo de cierta materia intelectual tiene dos vertientes inseparables. Primero: el Ser o contenido del Pensamiento, lo que podríamos llamar dimensión noemática, la actividad derivada del Uno se vuelve hacia el mismo Uno del que procede y se colma de él concretando así su contenido. Segundo: el Ser se vuelve hacia sí mismo y se contempla fecundo y colmado, y así se constituye como Pensamiento o Espíritu que contempla en sí todas las cosas, lo que podríamos llamar dimensión noética. El $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ une en sí noúmeno y noesis como dos momentos internos de su intrínseco proceder desde el Uno⁶⁰, es el campo del uno-muchos.

El $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ es el hijo metafísico del Uno; como ya he indicado: no es una cosa, pues todo extensivamente está en él y él en todo, es el principio de existencia de lo limitado, de todo lo que es en su dependencia con lo que está más allá del ser. Es una naturaleza o *arjé* segundo, real, sumamente real, pero no reducible a un sujeto o individuo, es el fondo lógico de la realidad creada, las ideas. En este sentido es divino y se

⁶⁰ Este sería el lugar de un lógico *noesis noeseos* plotiniano que unificaría a Platón con la Inteligencia Suprema de Aristóteles.

identifica con cada cosa y con todas las cosas a la vez en cuanto que son precisamente por el ser, o esencia o idea. El Ser es el principio lógico real de todo lo que es.

El Noûç, visto desde fuera de Plotino, se encuentra dentro de lo que nuestra inteligencia es capaz de formalizar y en él se descubre el origen de la dualidad sujeto-objeto. La identificación del Ser inteligible con la Inteligencia es la identificación del ser con el pensar, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, el cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación.

La Belleza pura reside en el Espíritu pues es en él donde reside la forma, es la pristina belleza procedente del Bien⁶¹, es también la Vida⁶², es la existencia de cada Idea en el Todo. Este ser es a la vez mundo de ideas, de *noemas*, y Demiurgo desmitificado o *noesis* que contemplando producirá, siempre metafísicamente, el Alma y el mundo material⁶³.

El Alma

Del Ser procede la tercera hipóstasis, el Alma, el segundo principio físico del mundo originado por el Uno, de modo análogo a como el Espíritu procede del

⁶¹ Cf. *En.* I, 6, 9; V, 8, 9 y V, 9, 2. Por eso el hombre y su alma será más hermoso cuanto más se asemeje al Uno del que procede a través del Espíritu, cf. *En.* I, 6, 6 y 9.

⁶² La verdadera vida es el Noûç o Ser (cf. *En.* VI, 9, 9), es la vida óptima y eterna (Cf. *En.* I, 5, 7). Las demás vidas y sus grados derivan de ésta pues es el viviente en sí (cf. *En.* VI, 6, 8 y VI, 7, 12). Este sería el tercer nombre del Ser o Inteligencia: Viviente, eso sí como principio.

⁶³ Porfirio y Longino no admiten esta identificación plotiniana, que a mí me parece simplifica el problema platónico de un Dios personal inferior al Bien y permite situar los principios metafísicos y lógicos de manera más coherente y real. Cf. Copleston, v. I, p. 49.

Uno. El Alma es división de lo Inteligible y principio de formación del mundo sensible y material. En ella se consuma la dualidad sujeto-objeto, ya no es un uno-muchos, sino multiplicidad vertida hacia la unidad: uno y muchos, potencia originadora de las múltiples cosas materiales.

Veamos cómo describe Plotino la procesión del Alma desde el *Noûç*. La actividad teórica del Espíritu no se agota en su doble dimensión de constituirse en cuanto tal Espíritu, sino que en un segundo momento desborda como una potencia que tiende a volver sobre sí misma, de esta potencia el Alma consigue su hipóstasis, su consistencia, y, gracias al origen en que consiste, a través del Espíritu, contempla al Uno y comunica con el Bien. El Alma, pues, comunica con el Uno-Bien y de él procede todo su potencial creador y la esencialmente abierta vía de retorno al Uno en todo lo que ella es y por ella es producido.

El mundo material es, por tanto, visión del alma, producto de su contemplación y realización de su potencial variedad. Consecuentemente el Alma anima y unifica todos los seres; les hace partícipes, en la medida de cada esencia, de la libertad que sólo el Uno posee de modo absoluto, pues sólo el Uno es libertad real y autarquía completa.

Materia y mal

En el grado inferior de las producciones del alma se encuentra la materia sensible. La materia, manifestación de potencia, no es mala en sí misma sino pobreza e indigencia de vida, de ser-contemplación y de unidad-bondad; es la menor unidad, el menor grado de ser y la menor vida, pero positiva participación de ellos y tendente ineludiblemente a volver al Uno. La materia es vocación de Dios. Para subrayar

esta indigencia de lo divino Plotino afirma que la materia no es sólo, al modo de Aristóteles, potencia de una forma, sino de un reflejo de una forma. Platoniza de este modo el hilemorfismo del Estagirita tomando en su totalidad la alegoría de la caverna⁶⁴: la última sombra de la pared de la gruta, las cosas como materia informada, está actualizada por los objetos iluminados por el fuego, formas segundas o derivadas, que son pálidos reflejos de las formas auténticas, las que resplandecen en el exterior al calor y la luz del sol: el Bien-Uno, fase indirecta que Aristóteles suprime, al menos en su etapa física⁶⁵.

En este sentido la materia no es puro no-ser o reverso tenebroso de la bondad, sino el último resplandor de la bondad, es buena, pero lo menos bueno de lo que existe. La materia puede decirse mala sólo en relación a los demás grados de bondad, siempre mayores. En el mundo material ocurre como en una impresión en cera: «Es como si la figura impresa en una espesa capa de cera penetrase hasta el fondo dibujándose en la cara opuesta: la figura de arriba sería clara, la de abajo, un tenue vestigio»⁶⁶.

Por un lado brilla el reflejo eterno del Uno, por el reverso se constata la radical carencia de perfección en relación al resto, pero es vestigio⁶⁷.

⁶⁴ *República* VII, 513a-517a.

⁶⁵ En la etapa metafísica del Estagirita, cuando la sustancia deviene esencia o sustancia segunda cuyo núcleo activo es la especie, cuando logifica, entonces sí cabría afirmar un paralelismo real entre Plotino y Aristóteles, pero de un Aristóteles que pierde lo mejor de su pensamiento: el ser como sustancia, para volver al dualismo racionalista de Platón.

⁶⁶ *En.* IV, 4, 13.

⁶⁷ No estoy de acuerdo con una visión ontológica de la materia que la caracteriza como mal y no ser absolutos, al contrario, subrayo, que es un no ser relativo, y sólo relativamente Plotino hablará de la materia como mal. No hay una materia como principio que se contraponga al Uno, no hay dualismo platónico, todo

De este modo el mal encuentra su lugar metafísico, lo sensible no es por sí mismo absolutamente malo, está en sí mismo inspirado por el deseo de unidad y de recogimiento en sí mismo. Dentro de esta concepción los males de las cosas particulares han de considerarse en relación a la totalidad. El universo material descrito por Plotino no produce un sonido único sino que es armonía dirigida por la unidad y por su vocación de retorno al Uno, esto es, por el deseo que tiene cada realidad de contemplarse en cada unidad superior y, en último término, en el Bien. Los males realmente existentes en este mundo son justificados en tanto que componen la armónica totalidad del universo. El mal absoluto queda excluido porque consistiría en un puro no-ser.

La producción del mundo sensible por parte del Alma es fruto del desbordar de movimiento de éxtasis y retorno en que ella consiste. Este desbordar se concreta en tres modalidades internas del Alma cuyas fronteras dentro de los textos de Plotino no resulta siempre clara.

En un nivel superior tenemos la consideración del alma como principio: *la hipóstasis Alma, el Alma como tal o el Alma universal*. Se considera aquí en su aspecto de realidad invariable y permanentemente inteligible, pues el alma permanece vinculada inseparablemente al *Noûς*. Algunos la entienden como indescensa o no-descendente. Esta dimensión aplicada al hombre implica que su alma no se adentra totalmente en el cuerpo, pues hay algo de ella que está siempre en la región inteligible, se abre así la vía de ascenso al Uno.

viene del Uno. Creo que no puede afirmarse que la materia es perturbación del sumo Orden, el mal o la materia enteramente sensible son los principios de la absoluta multiplicidad y dispersión sólo para el hombre que subjetivamente los viva desenfocados. La materia para Plotino no es potencia aristotélica sino ser privado.

Por debajo de esta consideración Plotino habla del *Alma del Todo* o *Alma del mundo*. Se trata del borde inferior del alma que desciende para producir el universo. Está abierta a lo sensible y corpóreo mediante el espacio, la movilidad y el tiempo. Este alma establece una relación de conjunto con el todo del orden sensible al modo del fundador de la Academia.

También en términos platónicos reelaborados aparece la tercera dimensión del alma, las *almas particulares*, que están en relación singular con la corporeidad. En la corporeidad del hombre resulta especialmente patente lo que este papel del alma tiene de *descenso*⁶⁸.

El límite del alma por su salir de sí, lo que toca de ésta lo material recibe en Plotino el nombre de naturaleza⁶⁹. O mirando de abajo arriba, lo que en el universo material toca casi al alma es la naturaleza. Veamos en qué consiste.

La Naturaleza

La naturaleza es la estructura inteligible de todo lo que no es alma particular en el Universo⁷⁰, es la forma universal de lo material. Es un principio límite, de frontera, entre el alma y la materia, es inteligencia y es sensible, por eso a veces es llamada alma y a veces no. La naturaleza es conformadora del mundo. Es el principio de unidad e inteligibilidad de éste y el

⁶⁸ Véase, entre otros lugares, *En.* IV, 8, 7 s.

⁶⁹ De hecho el alma es requerida como principio metafísico para justificar el enlace del *Noûs* con la materia sin que éste la toque. Cf. Ll. P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, Londres, 1994, 338 p., cf. p. 61.

⁷⁰ Cf. *En.* III, 8, 2.

contacto de éste a través de las dimensiones superiores del alma con el Uno. La naturaleza «tiene, sí, lo corporal por materia, (por ejemplo cuanto es líquido), pero ella misma es forma en su totalidad y razón idéntica en especie al alma generativa, que es imagen de otra alma superior. Esta alma sita en los gérmenes es la que algunos llaman *naturaleza*, la cual, arrancando de allá, esto es de los principios anteriores a ella como la llama arranca del fuego, relampagueó y conformó la materia no empujándola ni valiéndose de las consabidas palancas, sino surtiéndola de razones»⁷¹.

La naturaleza como principio activo que forma el mundo, pues es la misma actividad *ad extra* del alma, sirve para desmitificar la producción platónica y popular del mundo (la creación artesanal y las palancas), dotarla de interna inteligibilidad, de este modo supone un avance en la explicación racional y dinámica del universo⁷².

Las razones germinales, las formas de que se sirve la naturaleza, son principios concretos y activos de la realidad material que servirán también de cauce de expresión a las semillas del Verbo con que los pensadores cristianos contemplarán la creación. Plotino se maravilla del esplendor que se descubre en estas razones germinales a pesar de que son sólo huellas de ideas, infinitamente distantes de su progenitor: «¡Fíjate a qué distancia se encuentra el producto! Y, sin embargo, es una maravilla (...) y es más digno de

⁷¹ *En.* V, 9, 6.

⁷² Supera así la doctrina del *Timeo* de modo paralelo a como Aristóteles se remonta a las causas trascendentales. Se trata de la producción por un movimiento contemplativo. Cf. *En.* III, 11, 43-45 y D. O'Meara, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Cerf, París, 1992, pp. 102-103. Es donación sin merma, «quedarse en estado habitual», es la revisión del demiurgo del *Timeo*, 42e, 5-6 ; cf. *En.* III, 8, 10, 6-7.

admiración porque dejó tras de sí un don y porque sus vestigios son de tal calidad»⁷³.

La naturaleza es principio uno de todo el mundo material. Plotino expresa así la comunicación universal del mundo físico, la existencia de esa unidad de comportamiento e inteligibilidad que percibe en el universo sensible. Lo que en otros contextos se denominan leyes de la naturaleza recibe aquí de forma aunada, a la vez estática y dinámica, el nombre de naturaleza. Esta naturaleza es sabiduría que gobierna el mundo con sencillez, como un alma las partes de un ser vivo, pues todo el cosmos es una totalidad en esta naturaleza⁷⁴.

Pero Plotino está muy lejos de conceder autoconciencia o divinidad a la naturaleza, no es sabia en cierto sentido, pues «es un reflejo de la sabiduría, y, como es un nivel ínfimo del Alma, también es ínfima la razón que se refleja en ella (...) Por eso la Naturaleza no es sabia, sino que se limita a producir: lo que tiene, se lo da indeliberadamente al siguiente, y en esa donación hecha a lo corporal y material, cifra su producción»⁷⁵.

La naturaleza es la dimensión más objetiva del principio alma y por eso mismo la menos subjetiva, todo lo opuesto a las reediciones modernas que personifican la madre naturaleza. Para Plotino la naturaleza es reino de objetividad pura y actuante en la materia y precisamente actúa en la materia porque ya no es conciencia de su propia inteligibilidad⁷⁶. Para

⁷³ *En.* III, 3, 3, 30-34.

⁷⁴ Cf. *En.* IV, 4, 11.

⁷⁵ *En.* IV, 4, 13.

⁷⁶ Se patentiza así el carácter bajo de la materia, su indignidad de contacto con el *λόγος*, aunque no sea algo negativo en sí mismo. El Alma anterior a la Naturaleza y vecina suya actúa sin ser actuada, mientras que la que está todavía más arriba no actúa ni en los cuerpos ni en la materia.

Plotino el Noûs posee en instante, mientras que el Alma del universo recibe por siempre y ya ha recibido, y en esto consiste su vida: en una comprensión a medida que va entendiendo según lo que se le muestra siempre, es λόγος de la Inteligencia; «en cambio lo reflejado por ella en la materia es la Naturaleza, en la cual, o incluso antes de ese reflejo se detienen los seres (...) la Naturaleza actúa en la materia a la vez que es actuada»⁷⁷.

La naturaleza es lógica pero no posee λόγος de su λόγος, su interioridad es mínima pues ἔσχατον λόγον ἔχει⁷⁸. Su *dinamis* productora se explica también con un doble movimiento. En la medida que la naturaleza no mira hacia su fuente, esto es, no contempla, hace surgir la materia⁷⁹ y en la medida en que se vuelve sobre sí para contemplar al Uno en el Ser mediante el Alma recupera la materia y la informa. Como todo el movimiento creador también éste es atemporal⁸⁰, metafísico, fundante y, por tanto, no existe la pura materia, siempre estará informada. La materia no es un presupuesto que hay que conjugar con la fuente, sino que es deducida desde el principio.

Por eso nuestro mundo físico es todo él espejo de formas, reflejo de ideas, todo él es λόγος, el universo material es intrínsecamente inteligible

Hasta este momento he insistido mucho en el carácter positivo de la materia dentro de la filosofía de

⁷⁷ *En.* IV, 4, 13.

⁷⁸ Cf. Gatti, *Plotino e la metafísica*, p. 112.

⁷⁹ «Tale materia, in quanto costituisce il grado più illanguidito della contemplazione, è incapace di volgersi a contemplare la sua causa produttrice; sarà, di conseguenza, la Natura stessa a rivolgere un secondo sguardo a ciò che a prodotto, introducendo in esso determinazione e forma», Gatti, *Plotino e la metafísica*, p. 17.

⁸⁰ El tiempo surge como copia de la actividad del Noûs pero realizada como sucesión de actos. Sigue la tesis de Platón del tiempo como imagen de la eternidad de *Timeo* 34b-37c.

Plotino. La finalidad era clara: constatar su superación del dualismo platónico, tanto en el nivel demiúrgico de la producción del mundo material, como en el más trascendente dualismo entre el Uno y la Diada. La materia no es principio independiente⁸¹, no es mal, es positiva, es reflejo del Uno, es participación y ansia del Bien.

Sin embargo, en este momento creo que es importante subrayar el polo contrario. Aunque lo material es reflejo del Bien-Uno, lo material es infimo, y lo es hasta el punto de no poder ser tocado sino indirectamente por los principios Inteligencia y Alma de los que procede: «el Alma anterior a la Naturaleza y vecina suya actúa sin ser actuada, mientras que la que está todavía más arriba no actúa ni en los cuerpos ni en la materia»⁸².

La naturaleza, inconsciencia lógica, es la mediación necesaria que sostiene Plotino para que haya comunicación entre lo material y el orden metafísico.

Esta ambigüedad plotiniana, ¿realismo?, del ámbito de lo material, de la carne, choca con cualquier pensamiento que suponga una encarnación del Λόγος. Sin embargo, en él queda abierto un camino hacia la superación, ¿es suficiente? Este sería el nudo en el cuál el cristianismo, con su Encarnación, su Eucaristía, su Cruz y su Resurrección de la carne, Λόγος encarnado para siempre, pone a prueba la validez de esta forma de pensamiento, y de muchos otros que ni se lo imaginan, para expresar la condición ontológica de la materia⁸³.

⁸¹ Cf. *En.* III, 4, 1, 8-15 y O'Meara, *Plotin. Une introduction*, pp. 103-104.

⁸² *En.* IV, 4, 13.

⁸³ En el fondo es el mismo nudo y exactamente en el mismo sentido en que se podría cuestionar la concepción graduada de los

Una vez señalado este nudo volvamos a la naturaleza para señalar su papel de pastor de la unidad, pues, entre otras misiones, la naturaleza conforma en la unidad del Ser al mundo material. Ella en cuanto frontera inferior del *Alma del mundo* hace participar al mundo material de la unidad primigenia «de los seres de los que se predica la unidad, cada uno es uno en la medida en que posee el ser, de tal manera que los que son seres en menor grado, poseen la unidad en menor grado, mientras que los que son en mayor grado, poseen la unidad en mayor grado. Pues así también el alma, aunque dista de la unidad, en razón de un mayor y más real grado de ser, posee un mayor grado de unidad (...) Los agregados, por ejemplo un coro, están lejísimos del Uno; los continuos, más cerca; pero más todavía el alma, aunque también ella es una por participación»⁸⁴.

Como resulta evidente desde la lectura de este texto esa unidad, dignidad ontológica, está ligada a la teoría de la participación.

En este punto Plotino afina los logros de Platón, logrando con su trascender explicar el dar sin mengua; posibilita de este modo que la pluralidad venga de la unidad. Este logro se aplica al modo en que el alma es omnipresente en el universo físico siendo una en lo plural, pues «si alguna cosa participa de esa realidad, participa en la potencia de toda ella, sin

seres del Aquinate y la que pide reconsiderar el valor ontológico de la materia, hace falta cierto «materialismo», en el sentido de revisar su alcance positivo, nunca en el sentido de negar la dimensión espiritual y trascendente. Esfuerzo que en cierta medida intenta realizar X. Zubiri con lo que denomina su *materismo*. La cuestión no carece de importancia y no es sencilla y puede sonar mal a muchos oídos, pero, al menos, pide ser pensada: ¿el carácter ínfimo de la materia es realismo o puede categorizarse de otra manera?

⁸⁴ *En.* VI, 9, 1.

que ella padezca detrimento alguno, y por tanto, ni ningún otro ni el de estar dividida»⁸⁵.

Y sosteniendo en la realidad la pluralidad de las cosas, vemos la remisión al principio desde lo material concreto «así como la imagen de alguna cosa, por ejemplo una luz pálida, no podría existir una vez desconectada del principio del que proviene, y en general, así como a todo aquello que recibe su existencia de otro por ser su imagen no es posible hacerlo existir una vez que se le ha desconectado de su principio, así tampoco estas potencias llegadas acá procedentes de aquél podrán existir desconectadas de aquél»⁸⁶.

De este modo la naturaleza no está flotando en un universo ideal sino que donde estén las cosas materiales «allí estará junto con ellas aquél del que provinieron, de manera que, de nuevo, tendremos que él mismo estará a la vez en todas partes no dividido y entero»⁸⁷.

Es tarea de la Naturaleza no sólo el informar y conectar con el ser al mundo material sino su conservación y cuidado providente, es la mano protectora y gobernadora del Uno.

Esta es la naturaleza que produce, informa y reconduce en el ser y la unidad al mundo material, un mundo que está gimiendo metafísicamente por llenarse del Bien, pero ¿qué ocurre con el ser humano?, ¿qué es para Plotino este peculiar ser en medio de todas estas cadenas de descensos y ascensos? ¿Qué puesto ocupa entre el Alma del Mundo y el mundo material? ¿Cuál es su naturaleza?

⁸⁵ *En.* VI, 4, 8.

⁸⁶ *En.* VI, 4, 9.

⁸⁷ *En.* VI, 4, 9.

El hombre

Frente al todo material animado por el alma del mundo aparece en lugar privilegiado el ser humano, con su alma individual, cada uno con su alma, como si cada hombre fuese un todo tan sólo comparable en dignidad al conjunto del universo material. Cada individuo del Cosmos tiene su idea individual no universalizable. Cada persona es un todo único irreducible.

Las razones o almas individuales en el Alma son tantas como individuos⁸⁸. La individuación no es cuestión de materia y cuestión de deficiencia, Plotino no se plantea el problema del intelecto agente universal que parece absorber la individualidad tras la muerte corpórea, pues, siendo consecuente con su pensamiento, si cada individuo tiene su razón, su alma individual fundada en el Alma, en consecuencia, también en el *Noûç* están las ideas de estas razones⁸⁹. Es decir, el alma espiritual individual está fundada en el nivel más hondo de lo real, no se necesita más explicación⁹⁰; expresado desde Platón podríamos decir que la idea general de hombre contiene real e individualmente la idea de Sócrates, de Alfonso, de Juan Pedro y de cada ser humano, las ideas reales son de individuos. Por eso en su mística sólo hay unidad como vivencia subjetiva de la unión, nunca identidad metafísica⁹¹.

⁸⁸ *En.* V, 7, 1-3.

⁸⁹ Este tema enlaza con la crítica a las nociones de potencia pasiva y la noción de esencia y diferencia específica del último Aristóteles. Plotino se decanta por la potencia como dinamismo, como riqueza de la forma que incluye el *coming-to-be* en una individualidad absoluta. Cf. M. F. Wagner, "Plotinus on the Nature of physical reality", en *The Cambridge companion to Plotinus*, pp. 156-158.

⁹⁰ Cf. Gerson, *Plotinus*, p. 63.

⁹¹ Es sumamente coherente con su metafísica para la que la

Además todo hombre, cada uno, es igual en dignidad y está llamado a la unión con el Uno; esta visión universalista le llevó a rechazar el elitismo del gnosticismo, pues toda alma es hija del Padre.

Las almas humanas «aspiran también a aunarse siguiendo su propia esencia. Y así, tienen al Uno a ambos lados: es su principio y su fin, puesto que el alma parte del Uno y aspira al Uno»⁹².

El hombre tiene como tarea asemejarse a Dios por mediación del Νοῦς «porque también la inteligencia es parte de nosotros, y hacia ella tratamos de remonarnos»⁹³.

La composición metafísica del hombre es sumamente compleja, hasta el punto que Plotino designa al hombre como un nosotros⁹⁴ debido a su multiplicidad constitutiva: el cuerpo, la sensibilidad, el razonamiento y la contemplación.

El cuerpo como parte de la naturaleza material está informado por ésta y además está sostenido por su alma individual, forma caída. Plotino se ve obligado a sostener un doble morfismo. El cuerpo considerado en sí mismo es *logoi* reflejo del Uno, pero bestial, al que se añade metafísicamente el alma superior caída que en un *plus* de su potencia genera la potencia o alma sensible⁹⁵. No hay contacto directo entre el

individualidad sustancial no es mera apariencia. Sólo se puede sostener la dignidad del individuo si se sostiene su procesión desde Dios y la trascendencia y con una fuerte afirmación de ésta, si no al final se disuelve en la totalidad del mundo material y lógico.

⁹² *En.* VI 2, 11 y cf. II, 16, 9.

⁹³ *En.* I, 1, 13, 911 y cf. *En.* II, 9, 9.

⁹⁴ El αὐτοῦς se encuentra dentro de un ἡμεῖς. Cf. *En.* I, 1, 7, siempre con prioridad de la dimensión más elevada: «pero nosotros somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal», 17-18.

⁹⁵ Cf. *En.* IV, 4, 20. No es el simple cuerpo + alma aristotélico, el cuerpo animal que gobierna el alma superior del hombre es ya en sí mismo un cuerpo específico al que además insufla una

alma y el compuesto sensible que constituye el cuerpo, el alma genera de su potencia lo necesario para su información y gobierno, el alma sensible es huella de la idea⁹⁶. Aunque el cuerpo sea negativo en relación al alma la concepción de Plotino es inversa a la de Platón: el alma no está encarcelada en un cuerpo, sino que metafísicamente, por la caída, el cuerpo está en el alma, es proyección de ésta. Aquí se abre una veta filosófica muy interesante pero que no es el momento de seguir⁹⁷.

El hombre es una realidad intermedia, un *entre* cuerpo informado y alma, es un «Τό συνάμφω»⁹⁸ cuyo auténtico yo es el alma: «ἄνθρωπος ἢ ἀνθρώπου ψυχή»⁹⁹. El alma posee intelectivamente al Νοῦς y a Dios¹⁰⁰.

En cuanto al origen de la caída del alma Plotino se debate en un doble plano, siempre conservando la valoración negativa platónica, de caída del alma en el cuerpo, aunque éste sea algo positivo y natural. La caída puede ser constitutiva ontológicamente del ser humano o deberse a un pecado original histórico que causa que el alma humana se olvide de sí misma proyectándose en el cuerpo, de modo análogo a como el alma del mundo produce la materia en la medida en que no contempla el Uno. En consecuencia la vida encarnada es un mal y el bien absoluto sola-

imagen de sí misma.

⁹⁶ Gerson intenta unificar el alma humana reuniendo las almas de Plotino como dimensiones de un mismo alma; es otra explicación plausible. Cf. Gerson, *Plotinus*, pp. 140-141.

⁹⁷ Ser hombre o ser mujer no es asunto de genes, estos expresan algo mucho más profundo.

⁹⁸ Cf. *En.* VI, 4, 14, 29.

⁹⁹ Cf. *En.* I, 1, 10.

¹⁰⁰ Cf. *En.* I, 1, 8.

mente resulta alcanzable mediante la muerte¹⁰¹; lo cuál no es óbice para que cada alma pueda caer varias veces¹⁰². El cuerpo no hace mala al alma pero es su alejamiento del Uno y el que posibilita que pueda vivir de espaldas al Uno, bestialmente, mal¹⁰³.

De la fundación de la ascesis en este aspecto negativo, aunque siempre relativo¹⁰⁴, de la corporeidad, resulta evidente que la ascesis sea en primer lugar dominio del cuerpo¹⁰⁵, imprescindible para ascender desde esa frontera con la nada que es la materia.

La relatividad del aspecto negativo del cuerpo es perceptible en el valor positivo que Plotino concede a la música y al amor sponsal, pues es el único que permite vivir la reminiscencia del Bien por ser conforme a la naturaleza. Rechaza así la homosexualidad a la vez con fortaleza y finura respecto a Platón¹⁰⁶. El

¹⁰¹ Cf. *En.* I, 7, 1, 7.

¹⁰² El cuerpo queda así relativizado respecto al verdadero yo, sin embargo, esto no implica su desprecio, quizás sí el de Porfirio, mucho menos una vivencia patológica de la corporeidad y la ascesis. Cf. St. R. L. Clark, "Plotinus. Body and soul", en *The Cambridge companion to Plotinus*, pp. 275-291.

¹⁰³ Esta ambigüedad no resuelta del todo por Plotino ha sido muy bien estudiada por D. O'Brien, "Plotinus on matter and evil", en *The Cambridge companion to Plotinus*, pp. 171-195.

¹⁰⁴ Recuérdese el mimo con que envía a Porfirio a reponerse al campo de su depresión, alguien que no valora el cuerpo no actúa así.

¹⁰⁵ Porfirio en cambio acentúa que el mal está en la misma alma y que la ascesis es dominio de la razón y la voluntad.

¹⁰⁶ Resulta muy interesante toda la relectura del *Banquete* y el *Fedro* que desarrolla en *Sobre el amor* (*En.* III, 5). Mientras que para Platón es imprescindible el amor en un bello cuerpo, casi exclusivamente homosexual, para que el filósofo se eleve hasta el amor trascendente, para Plotino ésta es sólo una de las vías, innecesaria para el filósofo y además rechaza la homosexualidad. Plotino afirma: «los que quieren engendrar de forma ilegítima y antinatural, comienzan adoptando el curso natural; mas luego, desviándose de él cual deslizándose fuera del camino, sucumben y

amor humano esponsal es bueno y camino del Bien, pero es sólo un punto de partida, pues: «los más excelentes son castos»¹⁰⁷.

La sensación es actuación de la forma del cuerpo, es *pathos* del cuerpo que le permite contemplar vestigios de lo inteligible al ser iluminada por el alma superior de cuya potencia sobreabundante es generada.

El alma es libre con una libertad radical que se realiza en la volición del bien. En querer el Bien consiste la felicidad, por eso, muy ascéticamente, es posible ser feliz aún en el potro del tormento. La causa es que, a pesar de la caída, hay en el alma algo que no se ha precipitado y que permanece en el mundo inteligible¹⁰⁸. Esto le permite estar en contacto con el *Noûs* y participar de su inteligencia y abrirse al Uno¹⁰⁹.

Así se muestran los tres estados del hombre, el hombre noético o en estado puro en comunión y sin caer en el cuerpo, el alma u hombre interior y el hombre terreno¹¹⁰.

yacen postrados sin conocer ni la meta a la que les condujera el amor, ni el instinto de procreación, ni la función de la imagen de la belleza ni la naturaleza de la Belleza en sí», *En.* III, 5, 51-56. Si aman al mismo sexo es porque andan descaminados. En el ambiente de la Academia de Plotino había mujeres, impensable con Platón. Cf. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 84-86. Porfirio relata cómo cuando un alumno defendía leyendo el *Banquete* que la homosexualidad con el maestro era necesaria le sentó tan mal que ni se dignó perder el tiempo en refutarle encomendándole a él esta tarea, cf. Porfirio, *Vida de Plotino*, 15, 6-17.

¹⁰⁷ *En.* III, 5, 58-59. El mismo Plotino vivió la castidad. Según Plotino caben dos tipos de castidad, la que se contenta con contemplar la imagen de la belleza y la que se eleva por reminiscencia al Bien en sí a través de la Belleza del Intelecto.

¹⁰⁸ Cf. *En.* IV, 8, 8.

¹⁰⁹ Cf. *En.* I, 1, 8 y 13.

¹¹⁰ Estos tres estados se corresponden con las potencias o partes del alma: el alma contemplativa, el alma discursiva y la percepción. Nosotros estamos en el medio y somos capaces de tender hacia arriba o seguir el bajo camino de la sensibilidad. Cf. Gatti, *Plotino e la metafísica*, pp. 136-141.

El camino para alcanzar esta dicha es múltiple según el *yo* que domine en el hombre: virtud, Eros y dialéctica¹¹¹, todas estas vías contribuyen a hacer posible la apertura a la unión mística; todo este ascenso está marcado por la unidad entre filosofía y moral vivida.

Pero si bien este volver al Uno-Bien tiene toda la seducción del éxtasis hiperracional en el que si está el Uno tú te marchas, el camino es portador de la semilla de un atroz individualismo que aspira a eliminar radicalmente la alteridad para huir en solitario hacia el Único y, de modo paradójico, sin dejar de ser nosotros mismos metafísicamente, perder la conciencia de la particularidad para fundirnos en el Uno, germen que choca con la preocupación práctica filantrópica de Plotino, ¿es el otro mero objeto de ascesis?

Es el camino de hacerse connatural con el verdadero *yo* haciendo vida la filosofía, pues sólo lo semejante conoce a lo semejante¹¹². Hay que meterse en el centro del alma humana pues en él encontramos el lugar de relación con el Uno¹¹³. La unión con él es conquista y don, y en esta vida la unión no dura, porque está sometida a la fugacidad del instante, al tiempo de lo material.

Se trata de ser lo que somos a través de la experiencia interior para transformarnos en Intelecto, volvernos *Noûç*¹¹⁴. Un primer grado de este camino es la autoconciencia en la totalidad, para poco a poco ver

¹¹¹ Cf. *En.* I, 1, 1-3, 10. Hadot une estas tres vías a los tipos del hombre como el inspirado por las musas, el amante y el filósofo. La música y el arte son el camino de ascenso inicial desde lo material a través de la belleza de la armonía. En este punto Plotino se muestra mucho más fino que Platón. Cf. Hadot, *Plotin ou la simplicité*, p. 83.

¹¹² Cf. *En.* IV, 7, 10.

¹¹³ Cf. *En.* VI, 9, 8.

¹¹⁴ Cf. *En.* V, 3, 4, 10.

al Noûç como nuestro propio *yo*¹¹⁵, y finalmente, superando la conciencia del yo individual rebasar la experiencia de uni-totalidad y descubrir la Unidad absoluta y primera, el Uno. Aquí acaba la filosofía, incluso la filosofía negativa de decir lo que no es o lo que somos nosotros respecto del Uno.

En este umbral el *yo* deja de ser *yo* pero paradójicamente encuentra en este momento extático de introversión la propia plenitud que Plotino sólo puede describir subjetivamente y sin pretensiones, pero que es precisamente aquello a lo que por naturaleza está llamado cada individuo, la máxima participación y comunión en el Bien.

Conclusión

Ha llegado el momento de recapitular los frutos de este nuestro diálogo intersecular con Plotino a propósito de la naturaleza. El camino una vez pisado ha resultado sorprendente. Como quien contempla las fotos de un viaje voy a enumerar someramente algunos de los momentos.

I. La naturaleza material

«Mi razonamiento no se dirige a éstos, sino a quienes admiten una naturaleza distinta de los cuerpos, esto es, a quienes se remontan al alma»¹¹⁶.

Comienzo con la naturaleza del mundo físico, la última frontera del alma, con la que este mundo material recibe su realidad del Bien y que es la vía para volver a casa y encontrar la plenitud. Subrayo tres recuerdos.

¹¹⁵ Cf. *En.* V, 8, 10, 40.

¹¹⁶ *En.* VI, 9, 5, 4-6.

1. La visión plotiniana de la naturaleza física, de nuestro cosmos, muestra un intento serio de valorar positivamente el mundo material, de librarlo de la visión negativa del dualismo platónico. Si bien no creo que alcance el éxito de modo absoluto, sí que me permite la siguiente observación: Plotino desde el Uno y para salvaguardar al Uno en su unidad y unicidad valora positivamente la materia, creo que la proposición inversa es cierta y muy sugerente: sólo se puede valorar este mundo material en su plenitud si se apoya en su origen. Para Plotino el mundo material es rico y su riqueza refleja la fuente última de su realidad. Si se desliga la realidad carnal de Dios la sombra de la negatividad se agiganta y si se quiere afirmar a Dios es necesario afirmar el valor positivo de la materia.

2. El Mundo está dotado de interna inteligibilidad y racionalidad, lo que Plotino afirma diciendo que el mundo tiene alma, o como traduce Gadamer: es pensamiento silencioso. Gana así para la razón y para el hombre la posibilidad de acercarse al mundo para conocerlo, estudiarlo y amarlo, y conducirlo hacia su plenitud. Superando la cosmogonía demiúrgica abre un ancho horizonte para el desarrollo científico y la investigación de las causas.

3. Este saber científico del mundo remite necesariamente a la reflexión metafísica, exige un salto de nivel racional que a la vez que es pedido desde la racionalidad del mundo es el único que posibilita la liberación del pensamiento mágico. Este camino señala hacia Dios, hacia el Uno. ¿Qué diría Plotino de la relación entre ciencia, filosofía y Dios? ¿No está superando y salvando la razón ilustrada?

II. Las naturalezas metafísicas o hipóstasis

«La comprensión de aquél no se logra ni por ciencia ni por intuición, como los demás inteligibles sino por una presencia superior a la ciencia»¹¹⁷.

La naturaleza del mundo remite a su fundación en las tres hipóstasis, a la metafísica, y desde ahí se comprende la naturaleza del hombre. He aquí algunas de las reflexiones principales sobre la persona:

1. La corporalidad del hombre es un valor en sí mismo reflejo del Bien y la belleza, tiene su dinámica realizadora conforme a su propia realidad y desde ahí el amor humano, heterosexual y generativo, es camino de plenitud. El celibato no niega este valor sino que señala la misma meta por lo que se podría denominar un atajo. No obstante sigue en pie la misma ambigüedad axiológica que domina la materia.

2. Cada ser humano, con su alma individual, es un absoluto inconmensurable con el todo del cosmos. Este absoluto se diluye sin su remitir a Dios, presente, fundante y trascendente por participación¹¹⁸. Dios y el hombre están en el mismo barco.

3. El hombre interior es esencial, sólo quien cuida su *yo* interior está en camino de plenitud. Recuperar esta dimensión no creo que esté lejos de las necesidades de nuestra sociedad. La racionalidad de la persona pide el cultivo de la dimensión interior. Eso sí, tendríamos que hablar mucho sobre el individualismo inserto en la concepción plotiniana.

4. En la misma naturaleza humana, en su alma espiritual, hay un remitir capaz de poseer, como don, a Dios mismo. El hombre para desarrollar plena-

¹¹⁷ *En.* VI, 9, 4, 1-3.

¹¹⁸ Cf. *En.* VI, 4-5.

mente su realidad está llamado a comulgar con Dios. Esta dimensión lejos de ser elitista es universal. Del mismo modo que la racionalidad del mundo remite a la metafísica, la naturaleza del hombre remite a vivir contemplativamente con Dios. La estructura de la persona muestra una apertura a la trascendencia claramente formalizada hacia el Uno-Bien. A esta dimensión se subordinan las demás. La vida científico-positiva, racionalista, no basta. El hombre es más que un racional. Contemplar al uno es un acto incomunicable y vital, y simultáneamente esta vivencia mística es vocación universal y lo más humano que hay en nosotros.

5. En la naturaleza del hombre: corpórea, racional y contemplativa se funda una vida ética: la persona es amor de Dios. Llegado el momento hay que sobrevolar la ciencia, reducirse a lo uno, subir a la cima sin llevar nada que nos separe de él, hacernos semejantes.

6. Aspectos críticos. Ya he señalado dos: ambigüedad del cuerpo e individualismo, es evidente que Plotino pierde el interés sociopolítico de Platón por la justicia. Pero creo que el fundamental, visto desde un creyente, es que la salvación, la donación de unidad interior es eso: donación, no mera conquista del yo, y aunque Plotino llega muy lejos no salva; eso sí, señala muy bien donde está la entrada. Lástima que la dinámica de trascendencia del Uno no sea compatible con la dinámica de encarnación.

III. Teología, más allá de la naturaleza.

«Y al danzar esta danza, uno ve la Fuente de la Vida, la Fuente de la Inteligencia, el Principio del Ser, la Causa del bien, la Raíz del alma»¹¹⁹.

¹¹⁹ *En.* VI, 9, 9, 1-3.

Tanto la naturaleza del mundo como la de la persona y su remitir racionalmente a la metafísica abren las puertas al descubrimiento del Uno fontanal. Se ha dicho de Plotino que: «Parte de una visión religiosa del problema metafísico»¹²⁰, ¿es que son deslindables? He aquí las últimas fotografías.

1. La razón que hace ciencia y metafísica dibuja la apertura al uno fundante, reconociendo su realidad pero acallando su palabra, pues se descubre como indecible. Aparece el Uno causa universal que nada supone mientras que todos suponen al Uno. Nuestro teólogo de inspiración platónica encuentra al Uno cuyo poder es Bien y es mucho más que cualquier dios¹²¹. Plotino muestra que si la ciencia es ciencia esbozará una necesidad de metafísica y ésta a su vez, si lo es realmente, una necesidad de teología.

2. Esto vale, es cierto, pero la racionalidad logificante de su ciencia y su metafísica impiden un desarrollo más pleno de su teología, casi encerrándola en el silencio, ahora bien, abre la persona a la escucha del Descubierta.

3. El Dios de Plotino, cierto, es Padre; pero es un padre sin amor, sin conocimiento de sus criaturas, como un padre a la fuerza y aislado del que nosotros necesitamos y que nos deja en manos de encargados segundos.

4. Una revelación con contenidos racionales, resulta un imposible dentro del esquema plotiniano, hay encuentro vivido pero no expresión del encuentro. La verdad que él descubre necesita el complemento de un λόγος humano no racionalista.

Creo que estos son algunos de los interrogantes que Plotino agudamente se plantea y que son tan

¹²⁰ R. Gamba, *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, 252001, p. 91.

¹²¹ Cf. Gilson, *El ser y los filósofos*, pp. 48-49.

suyos como nuestros. Las cuestiones límite del hombre están ahí, basta cambiar la terminología: ciencia, razón, fe, razonabilidad, mundo, ley, moral, etc., para que conserven su actualidad.

Hemos acompañado a Plotino, más que un neoplatónico el sintetizador de toda la filosofía greco-romana, en el descenso metafísico desde el Uno-Bien trascendente hasta la naturaleza y el hombre; y he indicado cómo éste está llamado al retorno al Bien en el que encuentra la plenitud. Los tres niveles metafísicos: Uno, *Noûç* y Alma, están presentes en cualquier momento de la reflexión. Dios mismo y los principios ontológicos por los que de él procedemos y a él nos elevamos, se hacen presentes por la *sinopsis* de la intuición plotiniana. Cerrado el bucle podemos comprender cómo la iluminación de Plotino, tan al gusto de san Agustín, consiste en *considerare universitatem*, porque lo verdadero es el todo y sólo en el todo se halla la verdad de la parte. La naturaleza y el hombre no pueden considerarse aislados, su inteligibilidad plena exige incluir esencial e ineludiblemente, además, la consideración de Dios.

LA NATURALEZA SEGÚN
NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

Me propongo hablarles aquí¹²² de la visión de la naturaleza que tenía y nos legó el cardenal Nicolás de Cusa, para finalmente presentarles alguna objeción a ella; porque, aunque la considero muy asequible e interesante, me parece insuficiente. Pero, antes de llegar a ello, vamos a exponer su pensamiento sobre la naturaleza; y para hacerlo, comenzaremos dando un rodeo, y empezaremos hablando de Dios, que es el tema central de la filosofía cusana.

1. Dios como ser infinito

Efectivamente, pienso que la idea central de la filosofía cusana es que Dios es un ser infinito. Esto es algo que hoy pensamos con frecuencia, y que parece que entendemos cabalmente.

Pero quiero llamar su atención sobre el hecho de que el término *infinito*, para la tradición clásica de la filosofía, era un término negativo: expresión de indefinición, inacabamiento, imperfección. Sólo a Anaximandro se le había ocurrido pensar que el principio de todo, la *arjé*, era *to apeiron*, algo indeterminado, sin límites; justamente porque había de dar razón de todas las determinaciones y formas finitas del ser. Pero en tanto en cuanto lo infinito es inacabado, difu-

¹²² Conferencia dictada el martes 25 de enero de 2005 en la Facultad de Teología 'San Dámaso', Madrid.

minado, impreciso, indefinido, a ningún griego se le hubiera ocurrido decir que Dios es infinito: Dios, a la inversa, parece que tiene que ser perfectísimo, un ser completamente definido, máximamente finito, e incluso el fin de los demás seres.

Mas cuando la filosofía aristotélica se asume a finales de la Edad Media, ese dios motor inmóvil, esa pura actividad que preside el cosmos, o ese pensamiento que se piensa a sí mismo, a algunos filósofos cristianos les parece poco: un dios inmanente al universo, al que somos capaces de definir porque sabemos en qué consiste su realidad, les parece poco en comparación con el Dios en el que creen. Frente al dios de los filósofos, está el Dios de la fe. Y el Dios de la fe tiene que ser completamente trascendente, y escapar a cualquier localización física y tematización gnoseológica; ha de ser un dios infinito. Si ya a san Anselmo se le había ocurrido decir que Dios es más que cualquier cosa que podamos pensar sobre él¹²³, ahora se pretende un ensalzamiento de Dios sobre cualquier otra realidad: Dios es un ser infinito.

Naturalmente que infinito ahora ya no es un término negativo, para designar lo difuso o inacabado; sino un término positivo, que designa, creo, lo que siempre se ha denominado inmensidad, el desbordar sobre toda medida. Pero la inmensidad es más bien adjetiva —Dios, ciertamente, posee una bondad o una inteligencia inmensas—, y en cambio la infinitud parece más bien sustantiva: se atribuye al mismo ser de Dios, trascendente por encima de la naturaleza y de la razón.

El antecedente de esta posición que adopta Nicolás de Cusa es Duns Escoto. Porque Escoto había

¹²³ En la segunda enunciación de su argumento ontológico: *quidam maius quam cogitari possit, Proslogion XV.*

distinguido una triple manera de conocer a Dios¹²⁴: el conocimiento filosófico de Dios, el conocimiento de Dios por la fe, y el conocimiento cara a cara de Dios que esperamos alcanzar en la vida futura.

a) Según la filosofía sabemos de Dios que es principio, y en consecuencia Duns Escoto escribe un libro *De primo principio*, para tratar sobre el principio primero: Dios creador del universo.

b) En cambio, de acuerdo con la fe descubrimos que Dios es omnipotente, capaz de desplazar montañas por ejemplo, y de cualquier otra cosa; una omnipotencia sólo dirigida por la razón, es decir, sólo restringida por el principio de contradicción.

c) Y finalmente, al conocer a Dios según pura visión facial, sabremos que Dios es infinito. Lógicamente, porque si la vida eterna consiste en ver a Dios («*vita hominis visio Dei*», decía san Ireneo¹²⁵), esta visión tiene que ser inacabable, inagotable; y eso sucede porque Dios es infinito.

Pues bien, conforme con lo que dice Duns Escoto, Cusa tiene por verdad central de su filosofía que Dios es infinito. Y después de Cusa, toda la filosofía moderna también¹²⁶: Descartes hablará expresamente de la *res* infinita; y Hegel del verdadero infinito, que logra *la idea* cuando se alcanza con el saber absoluto.

Claro que si Dios es un ser infinito no sólo trascenderá toda realidad creada, sino también a

¹²⁴ Cf. *Cuestiones quodlibetales* XIV. También la distinción entre nuestra teología, la teología de los bienaventurados y la *divina* en el prólogo al *Comentario a las sentencias (Oxford)*; y aún mejor el número 119 (distinción 2^a) del primer libro de ese comentario, y la distinción 42 a que remite.

¹²⁵ *Adv. Haer.* IV, 20, 7.

¹²⁶ Heimsoeth propone la infinitud de Dios como uno de los seis grandes temas de la metafísica moderna. Cf. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid 1990, c. I-II.

nuestro propio conocimiento: lo infinito nos es inasequible. Por eso propondrá Cusa una teología negativa, recogiendo sólo una de las tres vías tomistas¹²⁷ para conocer a Dios. Santo Tomás pensaba que había algunas cualidades que podemos atribuir positivamente a Dios: hay una vía afirmativa en la teología. Siempre que las elevemos eminentemente: hay una vía de eminencia en la teología. Y otras propiedades que debemos, en cambio, eliminar de Dios: una vía negativa de la teología. En Cusa prima, siguiendo una deriva neoplatónica, la teología negativa. De Dios más sabemos lo que no es que lo que es.

Pero si esto es así, quiero denunciar, es muy fácil dar el paso al agnosticismo teológico, y al ateísmo. Porque si Dios nos excede tanto que no sabemos nada de él, si no podemos conocerle y referirnos a él, si queda tan lejano que nada de él se nos muestra, entonces es fácil perderlo de vista, o prescindir de él por completo: por ignoto. Un entendimiento que se piensa a sí mismo, o una pura actividad que atrae hacia sí a todos los motores, es algo claro y concreto: para aceptarlo o, en su caso, para rechazarlo; pero un infinito inaprehensible, más allá de toda realidad y de todo conocimiento humano, es algo quizá a lo que podemos volver la espalda o dejar al margen con cierta lógica. De la teología negativa se pasa muy fácilmente a la negación de la teología.

Pues justamente esta posición de Nicolás de Cusa, su teología negativa, explica su obra de madurez. Como sabrán ustedes, las obras del Cusano se dividen normalmente en tres categorías: los escritos científicos, los político-religiosos y los propiamente filosóficos o teológicos¹²⁸. De entre éstos últimos, des-

¹²⁷ Cf. *De potentia* 7, 5 ad 2.

¹²⁸ Buena parte de las obras del cusano están siendo traducidas en la Universidad de Navarra. Algunas nos aparecerán aquí;

tacan las dos obras básicas del cusano, ambas fechadas alrededor de 1440: La *Docta ignorantia* y el *De coniecturis*; por simplificar, su metafísica y su antropología. Después vienen otras obras expositivas, alguna de las cuales nos saldrá aquí; y finalmente están los diálogos de madurez, todos ellos dedicados —como ha señalado Angel Luis González¹²⁹— a los nombres divinos: por ejemplo, *De beryllo* en 1458, *De aequalitate* y *De principio* en 1459, *De possesset* en 1460, *De non aliud* en 1462, *De venatione sapientiae* en 1463 y *De apice theoriae* en 1464.

Nicolás de Cusa se ve abocado al tema de los nombres divinos precisamente por su teología negativa. Si Dios excede nuestros conceptos, ¿cómo nombrarle? Quizá de múltiples maneras, pero ninguna de ellas estricta y propia. Al carecer de una esencia o forma constitutiva, carece también de nombre propio (como para Tomás de Aquino era el famoso *ipsum esse subsistens*¹³⁰). Dios es inefable, y nos referimos a él o hablamos de él mediante diversas aproximaciones: el tema de los nombres de Dios; los diálogos finales del cusano.

En suma, esto es lo primero a dejar claro: que para Nicolás de Cusa Dios es el ser infinito, trascendente sobre toda otra realidad, y por ello también sobre nuestro humano pensamiento.

otras notables ediciones han sido: *La visión de Dios*, Eunsa, Pamplona, ³1999 y *Diálogos del idiota*, *El possesset* y *La cumbre de la teoría*, Eunsa, Pamplona, 2001.

¹²⁹ Cfr. "Introducción" a Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993. pp. 10-12.

¹³⁰ Véase al respecto L. Clavell, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona, 1980, capítulo IV.

2. La naturaleza como ser finito

Lo siguiente que hay que decir es que, si Dios es infinito, toda otra realidad, el entero universo de las criaturas, la naturaleza toda, se caracteriza, para Nicolás de Cusa, por su finitud. Y si lo infinito era lo inmenso, lo inabarcable, lo perfecto, ahora ser finito conllevará ser imperfecto, limitado, algo no enteramente positivo. Anticipando así la futura posición de Spinoza: «omnis determinatio est negatio»¹³¹.

Ante todo, las criaturas son como la contracción del infinito, su restricción a una esencia finita. Algo así como si lo infinito fuera una plenitud unitaria y total, y lo finito su fragmentación o degradación en la pluralidad. Una visión que nos resulta afin a la noción de difusión del bien platónico, a la de emanación neoplatónica de la unidad, e incluso a la de derivación de lo compuesto a partir de la simplicidad del ser de ciertos planteamientos escolásticos. Una visión, realmente no muy optimista de las criaturas. En todo caso, Nicolás de Cusa arbitra esa precisa noción: lo finito es la contracción de lo infinito; la naturaleza es *deus contractus*.

Pero al contraer la inmensa perfección de lo infinito, cuando hablamos ya de perfecciones finitas, entonces nos aparecen los contrarios: noche y día, juventud y vejez, salud y enfermedad, vida y muerte, conocimiento e ignorancia. La oposición y la contrariedad, en cambio, no rigen en Dios, en quien se da la que Cusa llama *coincidencia oppositorum*.

Ésta es una idea muy propia de Nicolás de Cusa, a quien se le ocurrió en un viaje por mar a Constantinopla en 1437. Viendo desde el barco la inmensidad del mar, y cómo en el horizonte se juntan

¹³¹ *Epist.* 59.

cielo y tierra —los dos extremos cualitativamente distintos y opuestos de la cosmología griega—, se le ocurrió la idea de que en el infinito los opuestos coinciden. Se le ocurrió esta idea, y se la apropió, e intentó defenderla con imaginativos ejemplos. Como el del reposo y el movimiento, que parecen coincidir en el ejemplo de un disco que rota a una alta velocidad, superior al umbral de la visión; o como el de la circunferencia y la recta tangente con ella, que se aproximan al infinito si el radio de la circunferencia va incrementándose¹³². ¡Incluso llegó Nicolás de Cusa a escribir en 1452 un tratadito sobre la cuadratura del círculo: *De quadratura circuli!*

Se toma la *coincidencia oppositorum* del cusaño como una negación del principio de contradicción; análoga a otras de la historia del pensamiento como la de Heráclito al primar el devenir sobre la entidad, o la de Hegel al proponer la síntesis que niega y asume los contrarios. Tal vez, aunque no creo que ninguno de estos pensadores prescinda realmente de aquel principio; porque, como mostró Aristóteles, quien lo negara tendría que limitarse a vegetar: cualquier acción práctica, o proposición teórica, supone el principio de contradicción¹³³. Con todo, hay una cuestión a la que atender: la discusión entre Escoto y Ockham acerca del poder divino.

Duns Escoto reconoce la omnipotencia divina, ya lo hemos dicho; pero sometida a la lógica, a la vigencia del principio de contradicción. Dios no puede hacer lo contradictorio, el círculo cuadrado. Lógicamente esto ocurre no por defecto de su poder, sino por defecto de la cosa misma, que no puede ser hecha. En cambio Ockham sostiene que el poder de Dios es

¹³² Cf. *Docta ignorantia* libro I, cap. XIII.

¹³³ Cf. *Metafísica*, libro Γ, 4, 1006 a 15.

omnímodo, y que puede hacer incluso lo contradictorio¹³⁴. Cuando se plantea si el primer mandamiento —amar a Dios— es necesario, o si Dios podría haber mandado odiarle —y si Dios es el sumo bien, odiarle es algo contradictorio—, Ockham acepta que tal cosa podría haber ocurrido: la contingencia total de los mandamientos, y de la realidad a que ellos se refieren.

Por su contingentismo, el nominalismo ockhamista reduce la realidad a pura facticidad, al margen de naturalezas fijas y esencias universales; paralelamente, los conceptos son también meros nombres, terminismo. No está muy lejos Nicolás de Cusa, un pensador de su época; y precisamente al elevar a Dios por encima del principio de contradicción, o al afirmar que dicho principio sólo rige en lo finito, en lo creado.

Pero la tesis de que todo lo creado es finito, contrato, no afecta sólo a la realidad material, sino también al conocimiento humano. La doctrina más característica y conocida de Nicolás de Cusa es la *docta ignorantia*: la afirmación de que nuestro saber es más un ignorar que un conocer en verdad. Sólo Dios, que es infinito y perfecto, posee la verdad estrictamente; el hombre, en cambio, finge especulaciones —el terminismo nominalista otra vez— con las que se explica los entes; pero que, con todo, más comportan un desconocer la realidad que un saber sobre ella en propiedad: docta ignorancia.

Del conocimiento humano Nicolás de Cusa dice que es conjetural (*De coniecturis*), y nos ofrece la siguiente metáfora: sucede con nuestras representaciones como con una persona que se refleja de distintos modos en distintos espejos, máxime si ocurre como en nuestras ferias y parques de atracciones: que cuentan con espejos niquelados, ondulados, cóncavos

¹³⁴ La potencia *absoluta* de Dios excede la potencia *ordenada* por la razón. Cf. *Quodlibetales* VI, 6.

y convexos. Todos esos espejos reflejan a quien se pone delante, pero deformadamente, o con una representación más bien proporcional de él, pero no exacta. Pues así, sugiere Cusa, acontece con nuestro conocimiento: que sólo Dios tiene la imagen precisa, la verdad exacta; mientras que el hombre sólo se aproxima conjeturalmente a ella. Nuestro conocimiento, en suma, es también finito, contracción de la verdad divina, que es la única verdad infinita y absoluta.

3. *La finitud del universo físico*

Lo creado es, en definitiva, finito, contracción de Dios. Pero esta doctrina metafísica la aplica Nicolás de Cusa con cierta precisión al universo físico. En él, el cusano distingue tres principios: la forma, la materia y el movimiento; una peculiar articulación de las cuatro causas aristotélicas, según la cual se separan las dos intrínsecas, las que constituyen la sustancia, y se consideran conjuntamente en el movimiento las dos extrínsecas, la causa agente y la final. En último término, así se constituye el universo aristotélico: sustancias y movimientos, o sustancias en movimiento. Pues bien, la postura cusana consiste en negar que haya en el universo tanto una forma absoluta, como una materia absoluta o un movimiento absoluto; porque todo en el universo es contracto y finito.

a) Como no hay forma absoluta, ya no habrá aquella *anima mundi* que postuló Platón en el *Timeo*; ni tampoco el cosmos se dividirá en lo astral y lo terrenal como había pensado Aristóteles: porque la esfera celeste no es una forma perfecta.

b) Tampoco habrá una materia absoluta, absolutamente potencial, como los átomos elementales de Demócrito o la materia prima de Aristóteles; de la que

el cusano dirá que, precisamente por carecer de forma, es estrictamente incognoscible, un supuesto del estagirita.

c) Y finalmente no habrá tampoco un movimiento perfecto, primero, el movimiento circular del cosmos; ni un movimiento eterno y causa única de lo que acontece en el universo. Sólo Dios es forma, principio y causa del universo.

Pero al suprimir la redondez de los cielos, Cusa anticipa, no por observaciones empíricas —como posteriormente las de Kepler—, sino desde principios filosóficos, la revolución copernicana¹³⁵ (Copérnico vivirá entre 1473 y 1543, casi un siglo después del cusano). Pues Cusa dirá que todos los movimiento del universo son homogéneos, y que, por tanto, no se distingue lo circular de lo rectilíneo; en consecuencia, los movimientos de los astros no serán perfectos, circulares, sino elípticos. Y propondrá que la tierra también se mueve; puesto que si nos pusiéramos en el sol la veríamos rotar a nuestro alrededor. Y que el espacio y el tiempo no están cualitativamente configurados y ordenados, sino que son isomorfos e indefinidos, como luego sostendrá el mecanicismo newtoniano.

Con esta física se asume, pues, el contingentismo nominalista, y se acoge también la nueva ciencia empírica. Pero además se acaba con el cosmos griego, con ese universo internamente ordenado y jerarquizado. Y se abren las puertas al universo moderno: los espacios ilimitados, en los que el hombre se encuentra como perdido. Pero conviene no olvidar que esta mudanza en la visión del mundo procede de conside-

¹³⁵ Sobre la repercusión en filosofía de esta revolución científica, cf. C. Cimadevilla, *Universo antiguo y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1964; A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979; y E. Garin, *La revolución cultural del renacimiento*, Crítica, Barcelona, 1981.

rar que todo lo creado es contracto, finito. Este es el segundo extremo que he querido trasladarles en esta conferencia. Por una parte Dios es un ser infinito, por otra el universo es siempre, y por necesidad, finito.

4. *La relación de la naturaleza con Dios*

Luego entonces tenemos dos puntos: Dios infinito, y lo creado finito. ¿No ven, en seguida, que ambos son puntos correlativos? ¡Manifiestamente!, y el propio Nicolás de Cusa es consciente de ello. En último término, la naturaleza está siendo pensada en relación a Dios (¿y quizás también a la inversa?, o incluso ¿quizás primariamente a la inversa?).

Cusa vincula Dios y la creación; y lo hace en concreto con los términos de la implicación lógica: Dios coimplica todas las perfecciones de lo creado, y las criaturas son la explicación de Dios. O también: Dios es el implícito de las criaturas, y ellas el despliegue de su omnivirtualidad. Es su conocida doctrina de la *coimplicatio-explicatio*. La implicación es una clase de unidad, aquélla con que se puede pensar que se articulan sujeto y predicado en el juicio, principalmente si es analítico. Y Cusa traslada esa clase de unidad a la que liga Creador y criatura.

Ello conlleva, por una parte, una afirmación de la unidad divina. Que tiene de peculiar, frente a la simplicidad de su concepción clásica —incluso en el neoplatonismo de Plotino—, que incluye la entera complejidad, pues coimplica toda perfección y toda forma de ser. Una unidad compleja es característica del pensamiento moderno; y, después de Nicolás de Cusa, reaparecerá en Giordano Bruno y, singularmente, en la dialéctica de Hegel y en su identidad final del sujeto con el objeto en la que la Idea se reconoce.

Pero, por otra parte, ese esquema de la *coimpliatio-explicatio* comporta también como una reducción de la multiplicidad a su unidad. La pluralidad de lo creado es manifestación, explicación o expresión de la unidad divina. Es el tema de la teofanía, que Cusa trata concretamente en el *De dato patris luminum* de 1446¹³⁶.

Desde este punto de vista, el de la articulación de unidad y multiplicidad, Cusa es un precursor de la modernidad.

Porque, ciertamente, esta correlación de unidad y pluralidad se vertió después en un sistema monista, el de Spinoza, para quien Dios es la unidad de la naturaleza en términos de unidad sustancial: *Deus sive natura sive substantia*. El monismo spinozista es panteísta; pero el propio Cusa recibió también de Juan Wenck la acusación de panteísmo —Dios como unidad de fondo de todo lo creado—, de la que lógicamente se defendió con su *Apología de la docta ignorancia* en 1449. El cardenal cusano de ninguna manera quería ser panteísta.

Y, en otro sentido, aquella correlación de unidad y pluralidad se vertió también en un sistema pluralista, como fue el de la monadología de Leibniz. La implicación con que Cusa entendió la creación es aplicada a la realidad sustancial monádica por Leibniz; y de resultas de esa aplicación, surge el problema del determinismo, que, en cierto modo, afecta también al Cusano. Con todo rigor, Cusa es un antecedente neto de la monadología leibniziana¹³⁷, precisamente por su doctrina de la *coimpliatio-explicatio*. Sólo que Leibniz

¹³⁶ *El don del padre de las luces*, tr. de Miguel García, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

¹³⁷ He escrito sobre Leibniz a partir del cusano “El juicio y la existencia: problemas metafísicos de la ontología modal leibniziana”, *Anuario filosófico*, 38 (2005) 69-86.

la aplica a la conexión de la sustancia con sus predicados; y, al ser pluralista, requiere el añadido de la armonía preestablecida.

Les estoy presentando a Cusa como precursor de la modernidad; por su visión de la unidad de lo real: el ser infinito y su expresión en las realidades finitas. ¿Cómo no ver también en la *contractio* cusana concomitancias con el hegeliano extrañamiento de la idea en la naturaleza? La naturaleza mecánicamente entendida, como Newton había propuesto, le parece a Hegel irracional, la alienación de la idea lógica. Pero mucho antes, Nicolás de Cusa nos quería mostrar algo así: que la aceptación de la nueva ciencia empírica deriva en la ruptura del cosmos griego; que la consiguiente inserción del hombre en el caos de los espacios siderales infinitos le hace perder su puesto propio y su orientación. ¿Qué remedio arbitra para ello el cusano? Precisamente éste: remitir la naturaleza a Dios.

Porque en esta versión premoderna, la naturaleza ya no tiene unidad propia, no es un cosmos heterogéneamente organizado y jerarquizado, autónomo y con una naturaleza en propio; su integridad e inteligibilidad remiten sólo y directamente a Dios. Lo creado implica a Dios. En la naturaleza todo es contrato, plural, reino de finitud y oposiciones; inexplicable sin el telón de fondo de Dios.

La visión cusana de la naturaleza, creo yo, es muy asequible; y también, por decirlo de algún modo, muy pía, teológica. A un creyente le gusta ver a Dios por detrás de la naturaleza. Pensemos en la inmensidad de los océanos, como el mismo Cusa en el viaje aludido; o en el magno poder de las tormentas y los volcanes; en la belleza de algunos paisajes, o de una puesta de sol; e incluso en el dinamismo de la vitalidad vegetal y animal, y hasta en el hermano lobo de

san Francisco de Asís. La naturaleza nos habla, si bien con un lenguaje mudo, de Dios; nos muestra su poder.

Ciertamente, no es agradable oponerse a una visión tan bonita de la naturaleza, y a un cardenal tan culto y bondadoso como el cusano. Quizá no nos faltaran motivos, porque —repito— la naturaleza pierde consistencia propia al considerarse meramente como teofánica; pero, sin duda, antes que hablar de una pura materia con sus epifenómenos, o de una innumerable cantidad de átomos en colisión, antes que un naturalismo materialista es preferible pensar como nos dice Nicolás de Cusa.

5. Una alternativa a la visión cusana de la naturaleza

Por esto, mejor que oponernos a su cosmovisión, quiero sugerirles aquí una alternativa. Repito que ver a Dios como por detrás de la naturaleza es algo muy digno, en último término porque la naturaleza es criatura y Dios su creador. Esta visión es muy digna, pero incompleta. Porque la naturaleza, y ésta es la alternativa que quiero proponerles, antes remite al hombre que a Dios; y no remite a éste sin aquél. La naturaleza, sin el hombre, está inacabada, y es ininteligible. Y además, si es cierto que la naturaleza remite a Dios, sólo por mediación del hombre lo hace adecuadamente; y a Dios se lo conoce mejor desde el hombre que desde la sola naturaleza. Procuraré hacérselo ver.

Ante todo recordaré esa experiencia de Hegel cuando le llevaron a que disfrutara de las montañas y lagos suizos. Y cómo aquello le pareció... ¡naturaleza muerta!, tiempo inerte, mal reflejo de Dios: sólo en las cascadas apreciaba algo de dinamismo y vida: «en el

pensamiento sobre el tiempo que tienen estas montañas —decía— y acerca de esta especie de sublimidad que se les atribuye, la razón no halla nada que le parezca imponente, nada que le obligue a maravillarse o asombrarse. La visión de estas masas eternamente muertas no me ha ofrecido más que un espectáculo monótono». En cambio, decía también Hegel, escuchar cualquier palabra de un campesino mueve más el pensamiento hacia Dios que todo el espectáculo de la naturaleza: «cualquier representación del espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cada palabra, es un fundamento más excelente para conocer el ser de Dios que todo objeto natural». Tal vez tenga razón Hegel¹³⁸, aunque ciertamente era un idealista.

Lo que yo les sugiero, más bien, es que la naturaleza es el hábitat del hombre. Que es en el hombre donde la naturaleza encuentra su sentido.

No percibirlo directamente así, pensar inmediatamente en la naturaleza como mera obra divina, como expresión de Dios, yo pienso que es un remedio teológico al naturalismo, tardomedieval o actual; al déficit de humanismo que, en particular, encierra nuestra cultura. Pero insisto: sin el hombre, la naturaleza está incompleta, imperfecta, y es incomprensible.

Esto que les digo —que la naturaleza apela de suyo al hombre— tiene un doble sentido.

a) Internamente, por cuanto el hombre es la culminación de la naturaleza. Tanto si entendemos esto en una perspectiva evolucionista, como si, en un sentido más clásico, apreciamos que el concepto de naturaleza donde se cumple acabadamente es en la naturaleza racional. A propósito, me gustaría llamar

¹³⁸ Textos citados por E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1986, v. II, pp. 117 y 346 respectivamente.

su atención sobre el hecho de que el evolucionismo es el nuevo orden que el pensamiento humano ha encontrado cuando se derrumbó el cosmos griego y se vio abocado al caos mecanicista.

b) Pero además exteriormente, porque el hombre constituye también la perfección externa de la naturaleza. En la medida en que la conoce y posee la verdad del universo que el universo mismo ignora (Tomás de Aquino dice que el fin del universo es ser contemplado por el hombre¹³⁹). Pero también en cuanto que con la cultura el hombre continúa la naturaleza y la perfecciona. En una civilización técnica como la nuestra, esto último se hace muy patente.

En cambio, la antropología cusana del *De coniecturis* alberga la idea del hombre como microcosmos: un cierto anticipo de la moderna idea de subjetividad, de acuerdo con la cual el hombre se aísla e incluso enfrenta a la naturaleza; o una percepción de la interioridad humana desgajada de su entorno real, y por ello problemática y abocada a la soledad.

Pero, en cambio, si el hombre culmina y dota de sentido a la naturaleza, que es su hábitat, entonces sólo por la mediación del hombre la naturaleza remite adecuadamente a Dios.

Porque Dios no es sólo creador como mero autor del universo: un poder infinito causante de efectos finitos que son las criaturas, contracciones que expresan su virtualidad. Dios no es eficiencia inagotable, exigida para explicar la naturaleza; sino que Dios es espíritu, y espíritu creador: persona que, sabia y amorosamente, crea personas y les da un mundo.

Viene al caso recordar la diferencia que la teología clásica estableció entre vestigio e imagen de

¹³⁹ «Oportet ultimum finem universi esse bonum intellectus. Oportet veritatem esse ultimum finem totius universi», *Summa contra gentiles* I, 1.

Dios: como el hombre no es mero vestigio, sino *imago Dei*, sólo en atención al hombre descubrimos el carácter personal del Creador. Y viene al caso también recordar que lo único que Dios ha querido crear por sí mismo, absolutamente, son las personas.

6. *Conclusión*

Terminaré con un comentario de los que le gustaban a mi maestro Leonardo Polo. Él solía decir que el hombre se equivoca siempre por defecto, nunca por exceso. Y ésa es la observación final que yo quiero hacerles respecto del pensamiento de Nicolás de Cusa sobre la naturaleza.

Comenzábamos diciendo que el dios de los filósofos era muy limitado, y que la filosofía tardomedieval quiso enaltecer a Dios haciéndole supereminente, trascendente, elevándolo por sobre encima de todo y declarándole un ser infinito, un poder omnímodo. Pero al hacerlo así, terminamos por ignorar lo más noble de Dios: que Dios no es un mero poder eficiente, sino que es un espíritu, un ser personal; que lo que quiere son personas, y que, al crear el universo, lo que ha hecho, más que exhibir su poder, ha sido preparar un hábitat para ellas.

LA NATURALEZA EN HUME

SANTIAGO GARCÍA ACUÑA

1. Introducción

Hume nace el año 1711 y muere en 1776. Ambos hechos suceden en Edimburgo (Escocia). No cumplidos aún los treinta años, publica en 1739-1740 su principal obra: *Tratado sobre la naturaleza humana*, que es considerada como la culminación de la epistemología empirista. Todo lo que Hume escribió después del *Tratado* es reelaboración, resumen, ampliación o consecuencia de su primera y fundamental obra. Así, *Investigación sobre el conocimiento humano* corresponde con la temática del Libro primero del *Tratado*; *Disertación sobre las pasiones*, con el Libro segundo del *Tratado*; e *Investigación sobre los principios de la moral*, con el Libro tercero del *Tratado*.

Hume es un filósofo ilustrado del empirismo inglés. Como ilustrado empirista, la preocupación filosófica de Hume es básicamente de índole práctica: hacer más feliz al hombre; mejorar sus condiciones de vida; conducirlo a una vida con decoro moral, social, político y económico. Por eso, Hume tiene como intención fundamental el hacer “filosofía moral”, entendida ésta en un sentido amplio: como englobante de todas las *ciencias humanas*.

Hume es un filósofo amante del libre pensamiento y de la libre expresión, que rechaza todo tipo de dogmatismos y toda filosofía especulativa abstracta. De talante conciliador, de calculado escepticismo e

intelectualmente crítico. La libertad, la tolerancia y la moderación constituyen el auténtico *leitmotiv* de su obra y de su vida.

El pensamiento filosófico de Hume está influenciado sobre todo por la tradición empirista inglesa (Bacon, Hobbes, Locke), por el método científico de Newton y por el emotivismo y sentimentalismo éticos de la tradición del pensamiento moral escocés (Hutcheson¹⁴⁰).

La naturaleza es el tema de fondo del pensamiento humeano. Hume trata de hacer una filosofía de la “naturaleza humana” y de sus dinamismos “naturales”, acercándose a la naturaleza desde la vía de la inmediatez, es decir, desde la experiencia.

2. La pretensión filosófica de Hume

2.1. El objeto principal de la filosofía humeana

Hume se ocupa ante todo de la vida ordinaria. La filosofía, según Hume, tiene como objeto comprender y clarificar la vida humana en su complejidad; porque para todo ser humano lo principal es vivir. También para el filósofo la tarea fundamental es vivir. Hume considera que si la filosofía no se centra en la vida común y en los sentimientos de los hombres, para comprenderlos y clarificarlos, está errando su camino. La pretensión de Hume es llevar la filosofía a

¹⁴⁰ A Hutcheson le debe la tesis de sustraer al criterio de la evidencia racional no sólo los juicios de valoración moral, sino también todos aquellos juicios que no se refieran a las “relaciones de ideas”, remitiendo su criterio a un sentimiento, a una creencia. También Hume es deudor de Hutcheson en el acentuar el carácter original de las impresiones de los sentidos externos frente a las de los sentidos internos, tendiendo a identificar éstas con las pasiones.

la vida. La filosofía debe tratar sobre nosotros mismos, sobre nuestra vida, sobre nuestra conducta cotidiana. Para Hume, una filosofía alejada de la vida humana es una filosofía totalmente inútil. En base a eso, Hume rechaza toda metafísica de razonamientos abstrusos y teologizante. Para Hume, «las decisiones filosóficas no son más que reflejos, ordenados y corregidos, de la vida corriente». La filosofía, «eludiendo toda investigación distante y excelsa, se limita a la vida corriente y a los asuntos que se presentan en la práctica y en la experiencia diaria»¹⁴¹. Se trata, pues, de hacer una filosofía a ras de tierra, una filosofía vital, una filosofía de la vida ordinaria del hombre. Recordemos a este respecto la máxima humeana: «Sé filósofo, pero, con toda tu filosofía, sigue siendo un hombre»¹⁴².

La naturaleza es el centro de la reflexión filosófica humeana. Ahora bien, Hume no trata de la naturaleza en general; su mirada se dirige y se posa en la naturaleza humana. La investigación filosófica que Hume lleva a cabo está centrada en el hombre. El objetivo último de su filosofía es determinar el contenido de lo humano en su complejidad. Se puede decir que la filosofía de Hume es la elaboración de una ciencia sobre el hombre. Su pretensión consiste en «llegar a conocer la efectiva naturaleza humana, para, sabiendo cómo piensan y actúan realmente los hombres, adecuar las instituciones sociales a ese conocimiento real»¹⁴³.

¹⁴¹ D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, 2002, p. 203. A partir de ahora este libro de Hume lo citaré así: *Investigación*.

¹⁴² *Investigación*, p. 70.

¹⁴³ F. Duque, “Estudio preliminar”, en Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, ³2002, p. XXVIII. A partir de ahora este libro de Hume lo citaré así: *Tratado*.

Hume se considera a sí mismo como “filósofo moral” (de las ciencias humanas), que se ocupa de la naturaleza humana en toda su complejidad y amplitud, frente a los “filósofos naturales” (por excelencia, Newton), que estudian la naturaleza no humana. Para Hume la primacía de las ciencias la tiene la “ciencia sobre la naturaleza humana”, pues toda otra ciencia se encuentra mediatizada por ésta. Para Hume, que se consideró a sí mismo como el “Newton de la ciencia de la naturaleza humana”, el centro de las ciencias hay que buscarlo en la naturaleza del hombre. El estudio “científico” de la naturaleza humana debe ser el centro de cualquier otro estudio científico. «La Naturaleza humana es la única ciencia del hombre»¹⁴⁴. Todas las ciencias se encuentran en dependencia respecto de la ciencia sobre el hombre, «pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos». Todas las ciencias «se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana»¹⁴⁵. Más aún, Hume llega a afirmar que la «ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás»¹⁴⁶. Desde el conocimiento científico de la naturaleza humana habría que refundar, en opinión de Hume, la mayor parte de las ciencias.

Para Hume, el objeto fundamental del conocimiento científico es el hombre. Éste no es tan sólo un ser que razona, «sino también uno de los objetos sobre los que razonamos»¹⁴⁷. Es más, «no hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con

¹⁴⁴ *Tratado*, p. 382.

¹⁴⁵ *Tratado*, p. 35.

¹⁴⁶ *Tratado*, p. 37.

¹⁴⁷ *Tratado*, p. 36.

dicha ciencia»¹⁴⁸. Por eso, en Hume, la investigación filosófica tiene como objeto propio y como centro directo de su interés la naturaleza humana misma. La filosofía, tal como la concibe Hume, con sus cuatro ciencias principales (lógica, moral, crítica de artes y letras, y política), tiene como pretensión «explicar los principios de la naturaleza humana»¹⁴⁹. Para Hume, la filosofía es la ciencia sobre el hombre.

2.2. *El método de la ciencia de la naturaleza humana*

Hume lleva a cabo su investigación sobre la naturaleza humana siguiendo el método empírico. Para Hume, el conocimiento adecuado de la naturaleza humana sólo se adquiere en base a la experiencia, la observación y el análisis.

A lo largo de la historia del pensamiento, los distintos sistemas filosóficos han tratado de deducir, por medio de la razón, a partir de principios asumidos acríticamente, consecuencias que ilustraran al hombre acerca de su naturaleza. No obstante, a pesar de todos los esfuerzos realizados en ese sentido, Hume considera que no se ha llegado, hasta el momento, a una investigación filosófica con base sólida, a una filosofía que conduzca al conocimiento exacto y profundo de la naturaleza humana. La causa de ello radica, según él, en dos extremos, a saber: por un lado, el racionalismo metafísico, que conduce al dogmatismo; y, por otro lado, el escepticismo radical, con su aversión hacia la metafísica¹⁵⁰. Frente a esta situación de la filosofía, que según Hume es la que ha llevado a ésta al descrédito, él se propone explicar los princi-

¹⁴⁸ *Tratado*, p. 37.

¹⁴⁹ *Tratado*, p. 37.

¹⁵⁰ Cf. *Tratado*, pp. 34-35.

pios de la naturaleza humana a partir de «un fundamento casi enteramente nuevo», y, en su opinión, «el único sobre el cual las ciencias pueden basarse con seguridad»¹⁵¹. Se trata, pues, de un cambio de método. Para Hume, la única fundamentación sólida que se puede dar a la ciencia del hombre se encuentra «en la experiencia y en la observación»¹⁵². El conocimiento científico sobre el hombre sólo se logra aplicando el método experimental a la investigación de la naturaleza humana, dentro de un espacio de tolerancia y de libertad.

El método experimental, “fundamento nuevo” de la filosofía y única base para el saber cierto sobre el hombre y sus facultades, lo asume Hume de la ciencia newtoniana, sobre todo de la obra de Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Sin embargo, Hume se da cuenta de que es imposible hacer una trasposición directa de dicha metodología desde la “filosofía natural”, que en el mundo inglés de entonces comprendía las matemáticas y la ciencia física, a la “filosofía moral”, término con el que Hume designa a la ciencia de la naturaleza humana¹⁵³. La razón de ello reside en el hecho de que cualquier intervención en orden a esclarecer experimentalmente una hipótesis acerca de la naturaleza humana influiría siempre en la operación de los principios naturales del hombre, resultando imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno. Por eso, afirma Hume, en la ciencia sobre el hombre «debemos espigar nuestros experimentos a partir de la observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida

¹⁵¹ *Tratado*, p. 37.

¹⁵² *Tratado*, p. 37.

¹⁵³ Cf. *Investigación*, p. 67.

diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres»¹⁵⁴. Así, pues, el método empírico de Hume respecto de la naturaleza humana es un método experimental sin «experimentos de laboratorio»¹⁵⁵.

Hume aplica de forma radical el método empírico a la “filosofía moral” (siempre entendida por él como “ciencias humanas”). De hecho, su principal obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, tiene como subtítulo: *Intento de introducir el método de razonamiento experimental en los temas morales*. Para Hume, el hombre debe atenerse a la experiencia como única fuente de conocimiento, porque todo lo demás excede de la capacidad del entendimiento humano. La investigación filosófica, si quiere mantenerse en la certeza cognoscitiva, debe permanecer ligada a lo experiencial: a la manifestación sensible, a la afección que ésta produce en el hombre y a las conexiones que se establecen, pero siempre en tanto en cuanto la experiencia informe de ello. Según Hume, «esto me basta para conducir mi vida; y esto basta también para mi filosofía»¹⁵⁶.

No se trata, pues, de imponer principios a los hechos (racionalismo). Hay que ser respetuoso con la naturaleza humana y con sus manifestaciones. El único modo adecuado de acercarse a ella, para su comprensión y su posterior explicación, consiste en observarla, estudiarla y analizarla en sus fenómenos tal como éstos se dan desde la misma sin intervención externa. En nuestros análisis y conclusiones no pode-

¹⁵⁴ *Investigación*, p. 41.

¹⁵⁵ Para conocer la naturaleza humana no se pueden realizar con ella experimentos de “laboratorio”, sino que se trata de atender al acontecer propiamente humano, a la vida del hombre en su comportamiento social.

¹⁵⁶ *Tratado*, p. 120.

mos ir más allá de la experiencia. El conocimiento comienza y concluye en la experiencia, derivándose totalmente de ella. En Hume el empirismo ilustrado alcanza su consumación.

Junto a la observación, el método experimental de Hume da mucha importancia al análisis. Más aún, su modo de filosofar pretende ser ejemplo de análisis riguroso y preciso. Según Hume, partiendo de lo dado por experiencia y manteniéndose uno ligado a ella en todo momento, pues la validez del proceso depende de eso, se debe realizar la tarea de distinguir y ordenar, a fin de determinar principios explicativos, en el menor número posible, que pongan en claro el funcionamiento regular de las operaciones y de los fenómenos de la naturaleza humana. Todos estos principios generales tienen que ser establecidos en base a la experiencia, siendo deducidos a partir de los hechos particulares. No se puede ir «más allá de la experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad»¹⁵⁷. «Nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad»¹⁵⁸. Así, pues, el método experimental de Hume consiste en la observación de los hechos, en la elaboración de las leyes a las que aquellos ajustan su funcionamiento, y en el recurso a la experiencia para confirmar o rebatir la legitimidad de dichos principios explicativos¹⁵⁹.

Hume asume como sistema único de la investigación filosófica el método empírico, basado en el conocimiento por experiencia, por observación y por análisis. No cabe interrogarse más allá del puro dato

¹⁵⁷ *Tratado*, pp. 40-41.

¹⁵⁸ *Tratado*, p. 40.

¹⁵⁹ Cf. S. Rábade Romeo, *Obras II, El empirismo. David Hume*, Madrid, 2004, p. 128. A partir de ahora este libro o citaré así: Rábade, *Hume*.

empírico y de la positividad de lo contingente real, pues el entendimiento humano, según él, es inadecuado para todo aquello que supere lo empírico, lo fáctico. Para Hume solamente lo concreto y lo individual es objeto de interés. Centrarse en la vida concreta y en la complejidad de sus fenómenos sólo puede hacerse mediante la experiencia, viviéndola y reflexionando sobre ella según el método empírico.

Si «no podemos ir más allá de la experiencia»¹⁶⁰ y si toda teoría tiene que ser probada experimentalmente para tener validez, la ciencia de la naturaleza humana, tal como la concibe Hume en base al método empírico, no puede ser una ciencia que lleve a conocer la esencia de la misma, sino únicamente las manifestaciones o hechos de esa naturaleza. «Toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica»¹⁶¹, pues dichas cualidades exceden el conocimiento por experiencia. En Hume, «las decisiones filosóficas no son más que reflexiones sobre la vida común, hechas con método y corrección»¹⁶². En aras de un conocimiento claro y cierto, y del progreso científico, según él alcanzables únicamente en base a la experiencia, Hume renuncia a la pretensión de explicar las cualidades originarias de la naturaleza humana, contentándose con aquello que se pueda establecer acerca de ella a partir de un número suficiente de datos experimentales¹⁶³.

La postura humeana lleva implícita la negación de las realidades supraempíricas. En efecto, con su

¹⁶⁰ *Tratado*, p. 39.

¹⁶¹ *Tratado*, p. 39.

¹⁶² Rábade, *Hume*, p. 140. Cf. *Investigación*, p. 203.

¹⁶³ Cf. *Tratado*, p. 57.

planteamiento metodológico el mundo de los hechos, lo fáctico, ya lo que se realiza ya lo que ocurre, es considerado como único y pleno portador de la realidad del hombre. Solamente desde perspectivas dogmáticas podría ser postulado un en sí de la naturaleza humana; pero dicha pretensión en ningún caso sobrepasaría la pura fantasía e ilusión. Nos encontramos, por tanto, ante un planteamiento filosófico, el de Hume, que tiene como posición fundamental lo que se podría calificar de escepticismo moderado y mitigado, pues afirma la capacidad humana de alcanzar la verdad, pero limitada al conocimiento dado por y desde la experiencia, en la convicción de la ignorancia insuperable y radical acerca de los últimos fundamentos de la naturaleza humana.

3. *Sobre la naturaleza del conocimiento humano*

A la temática del conocimiento humano le dedica Hume el primero de los tres libros que componen su *Tratado de la naturaleza humana* y la obra *Investigación sobre el conocimiento humano*.

Para Hume, la primera cuestión que hay que plantearse es cómo y qué puede conocer el hombre, porque únicamente desde el saber acerca de la extensión y las fuerzas del entendimiento humano, de la naturaleza de las ideas que éste emplea y de las operaciones que realiza, se puede acometer una investigación sobre la naturaleza humana cuyo resultado sea satisfactorio.

Dentro de las cuestiones filosóficas que Hume trata, la gnoseología tiene función de medio, pues el fin y el centro de su filosofía es la ciencia sobre la naturaleza humana ("la moral"). Sin embargo, en cuanto medio, la epistemología es fundamental en su

sistema, pues sólo a través de ella se puede alcanzar el debido conocimiento de la naturaleza humana, necesario para plantear y desarrollar el estudio de la “moral”. La pretensión de Hume al respecto es plantear una teoría del conocimiento, en él «geografía mental»¹⁶⁴, que le permita comprender la conducta humana.

3.1. *El conocimiento inmediato. Las percepciones*

a. Impresiones e ideas

Para Hume, el conocimiento del hombre se fundamenta en las percepciones de la conciencia o de la mente, que él denomina, según su mayor o menor grado de intensidad, de fuerza y de vivacidad, *impresiones e ideas*.

El criterio diferenciante entre impresiones e ideas está en la viveza y fuerza de aquéllas respecto de éstas. La diferencia no es esencial, pues ambas son percepciones, sino de grado, de nivel de intensidad, que hace que las impresiones, a diferencia de las ideas, sean sentidas. El carácter de sentidas es la índole propia de las impresiones. Las ideas, por su debilidad, son percepciones incapaces de provocar sentimiento. El sentimiento (*feeling*) acontece siempre y sólo ante la presencia de una impresión.

Las percepciones-*impresiones* se caracterizan por la simplicidad, por no admitir ambigüedad, por arrojar luz sobre las ideas, por la originalidad respecto de las ideas, pero sobre todo por su vivacidad.

Las *impresiones* se dividen en dos clases: impresiones *de sensación* e impresiones *de reflexión*. Las impresiones de sensación son las percepciones sen-

¹⁶⁴ Cf. *Investigación*, p. 73.

sibles; las impresiones de reflexión son las percepciones producidas en el alma por las ideas derivadas de las impresiones sensibles, esto es, las pasiones, los deseos, las aversiones y las emociones del alma. Estas impresiones de reflexión, afirma Hume, son copiadas, a su vez, por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; las cuales, por su parte, pueden dar origen a otras impresiones e ideas¹⁶⁵. Así, pues, «las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes»¹⁶⁶.

Las impresiones de reflexión no son originales, sólo las de sensación. Dentro de las percepciones, las impresiones de sensación constituyen el elemento fundamental y primero del proceso genético del conocimiento humano según la epistemología de Hume.

Por su parte, las *ideas* son derivaciones y copias (representaciones) de las impresiones. «Por ideas, dice Hume, entiendo las imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos»¹⁶⁷. «Una idea es una impresión debilitada»¹⁶⁸. «Todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones»¹⁶⁹. «Todas las ideas se derivan de las impresiones

¹⁶⁵ Cf. *Tratado*, p. 51.

¹⁶⁶ *Tratado* p. 387.

¹⁶⁷ *Tratado* p. 43.

¹⁶⁸ *Tratado*, p. 65.

¹⁶⁹ *Tratado*, p. 131.

y no son sino copias y representaciones de ellas»¹⁷⁰. Las diferentes ideas representan y proceden de distintas impresiones. Así, pues, «las impresiones preceden siempre a las ideas»¹⁷¹. Según Hume, «toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea»¹⁷²; de modo que se da correspondencia y semejanza entre las impresiones y las ideas. Éste es el *primer principio* que Hume establece en la ciencia de la naturaleza humana¹⁷³. Según este principio humeano, la noción de idea es esencialmente correlativa y dependiente de la de impresión.

No hay ideas innatas, pues las ideas no son percepciones originales. Como las impresiones son lo originario y no representan nada más allá de ellas (se representan únicamente a sí mismas), tampoco las ideas, que han de guardar correspondencia con las impresiones, representan nada ajeno al dinamismo de la conciencia. Por surgir por “debilitación” de las impresiones, las ideas no aportan ningún nuevo contenido de conocimiento. Y por ser simples representaciones de las impresiones particulares, las ideas no pueden tener nunca carácter universal.

b. La experiencia perceptual en la ciencia de la naturaleza humana

La experiencia en la filosofía de Hume es exclu-

¹⁷⁰ *Tratado*, p. 65.

¹⁷¹ *Tratado*, p. 82.

¹⁷² *Tratado*, p. 45.

¹⁷³ Cf. *Tratado*, p. 50. En las percepciones simples, impresiones e ideas se corresponden y se asemejan unas a otras, derivándose las ideas de las impresiones, a las que corresponden y representan con exactitud como imágenes y copias de éstas en la mente. «Y como las [percepciones] complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes», *Tratado*, p. 46.

sivamente una experiencia perceptual o experiencia mental de percepciones.

Según Hume, las percepciones son los únicos datos que recibimos de los sentidos, y, a la vez, constituyen los únicos objetos de la conciencia. «La mesa que ahora mismo tengo delante es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción»¹⁷⁴. «Nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá»¹⁷⁵. «Como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* igual que la percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente»¹⁷⁶. «Dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones»¹⁷⁷, o sea, a las percepciones. De este modo, en Hume el término “percepción” adquiere un significado amplio, pues abarca todo contenido de conciencia y también los actos en los que esos contenidos se presentan. La mente no puede realizar acción alguna que no se pueda comprender bajo el término “percepción”. Toda operación del entendimiento es “perceptual” y los únicos elementos del conocimiento en la epistemología de Hume son las percepciones-impresiones y las percepciones-ideas.

«El significado básico de “experiencia” en Hume es *inmediatez*, entendida en el riguroso sentido

¹⁷⁴ *Tratado*, p. 339.

¹⁷⁵ *Tratado*, p. 278.

¹⁷⁶ *Tratado*, p. 280.

¹⁷⁷ *Tratado*, p. 125.

de lo dado en y para la conciencia»¹⁷⁸, que es únicamente las percepciones y lo constituido por y desde ellas. Hume considera que lo característico y fundamental de la experiencia es la inmediatez y la presencialidad en la conciencia. Lo inmediato y lo presente a la conciencia constituye lo básico y lo primario de la experiencia. La recepción del dato, si es que tiene lugar, queda en un segundo plano, es algo totalmente secundario. Los contenidos de conocimiento tienen su génesis en la experiencia como lo que inmediatamente se da en la conciencia. Por eso, en la filosofía de Hume, todo conocimiento debe poder reducirse genéticamente a una percepción inmediata, y sólo tiene validez el conocimiento que se puede justificar en y desde la experiencia inmediata, o sea, a partir de la percepción. En Hume, el peso cognoscitivo de la experiencia no se encuentra en la sensibilidad (en las cosas extramentales y en las aportaciones sensoriales de ésta), sino en el sentimiento de la conciencia del sujeto, con otras palabras, en la percepción. Y como, según Hume, en la génesis de todo conocimiento la experiencia perceptual aporta inmediatamente y en exclusividad a la conciencia los datos de conocimiento, se vuelve consecuentemente innecesario el recurso a la causalidad óptica para explicar el acceso cognoscitivo a la realidad. Con juicio certero, la posición empirista de Hume puede ser calificada como un «inmanentismo fenomenista e incluso idealista»¹⁷⁹.

Juntamente a esta concepción perceptualista de la experiencia, hay otro elemento a destacar en la filosofía de Hume que revela todavía más la índole idealista de su postura. Hume acota la ciencia de la naturaleza humana a las impresiones internas o de

¹⁷⁸ Rábade, *Hume*, p. 126.

¹⁷⁹ Rábade, *Hume*, p. 126.

reflexión, considerando que el estudio de las impresiones sensibles «pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral»¹⁸⁰. Aun siendo las impresiones de sensación las impresiones originales y genéticas del conocimiento, sin embargo, Hume, interesado principalmente en la ciencia de la naturaleza humana, va a centrar su investigación en el segundo nivel de experiencia perceptual y, consecuentemente, en todo aquello que interviene en ella. Esta toma de postura de Hume respecto de las impresiones sensibles es de suma importancia. Las impresiones sensibles en cuanto experiencias son percepciones de la mente, pero en cuanto sensibles suponen objetividad, pues a través de los sentidos dan noticias de cosas distintas (exteriores) a los contenidos de conciencia. Si ya la consideración humeana de la experiencia gravita totalmente sobre la conciencia, la decisión de separar los dos niveles de experiencia, el de las impresiones sensibles y el de las impresiones de reflexión, asumiendo unilateral el segundo como propio de la ciencia de la naturaleza humana, tiene como consecuencia el que la realidad del hombre quede determinada por los sentimientos internos que afloran desde la conciencia de éste.

El primado cuasi-absoluto de la inmediatez respecto de la receptividad en el ámbito de la experiencia, y la división radical entre los niveles de experiencia sensible e interna, hacen que la ciencia de la naturaleza humana de Hume sólo se desarrolle como una filosofía desde la conciencia y en la conciencia. En Hume, la vía de la interioridad se convierte en absoluta; la conciencia perceptiva y sentiente es la instancia última y determinante. Esto implica, por un lado, respecto del hombre, que lo humano sea exclu-

¹⁸⁰ *Tratado*, p. 51.

sivamente el mundo de los sentimientos; que la naturaleza humana quede acotada al ámbito de los sentimientos y radicada en sus dinamismos; que todo en el hombre se subordine a la esfera sentimental y psicológica; y que, en consecuencia, no exista espacio real para las facultades intelectuales y espirituales. Por otro lado, respecto de lo externo (“lo otro”, lo “extramental”), se produce una ruptura insalvable: la idea de la existencia externa y del ser pierden su carácter evidente y su índole iluminativa, y pasan a derivarse de la conciencia, en cuanto que ésta concibe las impresiones y las ideas como existentes; es la conciencia perceptual la que ilumina unilateralmente el ser y la existencia de “lo otro”¹⁸¹; la conciencia queda encerrada en sí misma, sin conexión con la realidad extramental; los fenómenos ya no son apariencias que remiten con necesidad al en-sí de las cosas, o sea, el aparecer de la profundidad de éstas, sino que se resuelven radicalmente en las percepciones de la conciencia del sujeto (subjetivismo fenoménico).

Hay que anotar que Hume no es intencionalmente idealista. Él intenta recuperar constantemente el mundo exterior, lo mediato¹⁸², desde las percepciones de la conciencia, es decir, desde lo inmediato. Sin embargo, el resultado de esta tentativa humeana, como veremos, es altamente dudoso y problemático.

En todo el planteamiento gnoseológico de Hume se contiene la renuncia al conocimiento de lo que son las cosas en sí, o sea, la abdicación gnoseológica respecto de la esfera nouménica de la realidad, tanto respecto del hombre como respecto del mundo.

¹⁸¹ Cf. *Tratado*, pp. 123-126.

¹⁸² La realidad exterior no es objeto inmediato de conocimiento, la inmediatez sólo corresponde a las percepciones, impresiones o ideas.

En Hume, el agnosticismo nouménico nace de su radical fenomenismo perceptual. Esta imposibilidad de adquirir conocimiento de la profundidad de la realidad, asunto complejo y remoto, no supone para Hume ningún problema, pues él, analizadas las potencias y capacidades cognoscitivas del hombre, piensa haber demostrado que dicha incapacidad se debe a la naturaleza misma del entendimiento humano. Según Hume, si la virtud cognoscitiva del hombre no es adecuada para asuntos remotos y complejos, significa que al hombre, para poder desarrollar normalmente sus actividades vitales, le basta conocer hechos fenoménicos (lo que acontece en la conciencia) y conocerlos de un modo suficientemente *probable*. Es la naturaleza humana misma la que nos marca la posibilidad y la necesidad de conocer en el grado conveniente a ella misma.

3.2. El conocimiento mediato. La asociación o dinámica combinatoria de los elementos de conocimiento

Aunque según el planteamiento humeano nada tiene valor cognoscitivo más allá de lo inmediato, es decir, de las percepciones, Hume, sin embargo, no reduce el conocimiento a las percepciones inmediatas. A través de la asociación o dinámica combinatoria de contenidos de conciencia se puede llegar, sin trascender lo inmediato, a un conocimiento mediato. Este conocimiento mediato, a pesar de la pretensión de Hume, no puede ir realmente, como se mostrará, más allá del conocimiento inmediato.

Para Hume existen dos clases de relaciones entre los pensamientos o ideas. «La palabra relación se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando natu-

ralmente la una a la otra (...), y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas»¹⁸³.

«A las relaciones de la primera clase las llama Hume naturales, y son las relaciones de asociación estrictamente tal. Las de la segunda son llamadas filosóficas por el particular uso que de ellas hace la filosofía»¹⁸⁴.

El segundo tipo de relaciones, a las Hume denomina filosóficas, «no se deben a un “principio de conexión” (*connecting principle*), sino a la comparación que nosotros establecemos»¹⁸⁵. Hume las agrupa en siete especies diferentes: « *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas»¹⁸⁶.

Para Hume, el conocimiento en sentido riguroso (*knowledge*) se refiere sólo a la percepción y a la relación entre ideas que se constituye en las conexiones filosóficas. El conocimiento mediato por conexiones filosóficas tiene como ámbito propio el de las relaciones de ideas. El ámbito de las relaciones de ideas es el propio de las ciencias formales (aritmética, álgebra, geometría). Éste es el único ámbito en el cual se da una exactitud y certeza perfectas respecto a los imperfectos juicios de nuestros sentidos e imaginación. Se trata de una certeza demostrativa-especulati-

¹⁸³ *Tratado*, p. 58.

¹⁸⁴ Rábade, *Hume*, p. 324.

¹⁸⁵ Rábade, *Hume*, p. 337.

¹⁸⁶ *Tratado*, p. 127. Cf. pp. 58-60.

va o intuitiva, pero en ambos casos de carácter estrictamente racional, que en modo alguno tiene necesidad de recurrir a los hechos. Es el reino de la no-contradicción. Por eso, en la gnoseología de Hume, el criterio cartesiano de la claridad y distinción de ideas es válido como tal únicamente dentro del ámbito de las relaciones filosóficas de ideas¹⁸⁷.

El conocimiento en sentido estricto (*knowledge*) abarca en Hume el mundo de las ciencias formales o abstractas. Este mundo, el universo de las relaciones filosóficas de ideas, es absolutamente distante del mundo de las cuestiones de hecho (*matters of fact*), del universo fáctico y de la vida.

Para Hume, el ámbito riguroso y exacto de las relaciones filosóficas es el menos importante desde la perspectiva de la ciencia sobre la naturaleza humana, que es el centro de su interés, pues las “ciencias humanas” tienen como contenido nuclear las cuestiones de hecho y de existencia, es decir, la vida real y las cosas del mundo, que constituye el entorno vital del hombre. Por este motivo la filosofía de Hume se centra sobre todo en la primera modalidad del dinamismo asociativo, a saber: en las relaciones naturales. Más aún, por medio de las asociaciones naturales Hume intenta recuperar el mundo exterior.

La importancia central que la vida práctica y concreta del hombre tienen para Hume, le requiere y le exige constantemente el paso de la inmediatez de la conciencia hacia el mundo de las cosas, hacia el ámbito de las cuestiones de hecho (*matters of fact*). Es en este mundo donde operan las asociaciones naturales. Ahora bien, al contrario de lo que sucede en el mundo de las relaciones de ideas, en el mundo más amplio de lo fáctico no caben ni demostración ni cer-

¹⁸⁷ Cf. *Tratado*, pp. 127-131.

teza especulativas, sino simple probabilidad y creencia (*belief*). Éste es el espacio de la “filosofía moral”, de todo aquello que importa a un filósofo de la naturaleza humana: la vida, la naturaleza, la conducta, la sociedad, etc. Aquí, en el mundo de las cuestiones de hecho, terreno propio de las percepciones, no existe la contradicción; por eso se pueden dar los opuestos, pues en dicho mundo los contrarios no son, de modo necesario, recíprocamente anulantes. Respecto de “cuestiones de hecho”, una afirmación y su contraria pueden ser concebidas por la mente con la misma facilidad y distinción, ya que lo fáctico es y no-es, puede ser y puede no ser.

En la gnoseología de Hume, la probabilidad y la creencia son los caracteres esenciales del conocimiento de las “cuestiones de hecho”. De ellas no se puede dar “demostración” racional, pero sí puede haber “prueba”, certeza vital. Dicha certidumbre existencial puede ser calificada únicamente como “probabilidad” desde la perspectiva especulativa-abstracta. La fuente de esa certeza es la conexión espacio-temporal de las distintas percepciones relativas a la misma cosa o a la misma situación fáctica, que se obtiene en la experiencia mediante la relación *natural* causa-efecto¹⁸⁸. Éste es el débil punto de sujeción donde Hume ata su filosofía para salvarla del escepti-

¹⁸⁸ Hume no niega la relación causal, pero en su filosofía dicha relación es de índole no ontológica. Más aún, Hume vacía la relación causa-efecto de toda densidad ontológica, concediéndole únicamente valor gnoseológico. «La diferencia fundamental que separa a la causalidad como relación natural de la causalidad como relación filosófica es que, mientras esta segunda se absuelve en el mundo de las relaciones de ideas, la causalidad asociativa nos va a proyectar al mundo de los hechos, ya que es la única puerta que se nos abre hacia ellos», Rábade, *El empirismo. David Hume*, p. 364. La causalidad como relación natural se ejerce por vía de asociación de ideas; la causalidad como relación filosófica se ejerce por vía de comparación de ideas.

cismo absoluto —al que tiende necesariamente por el fenomenismo perceptual—, y mantenerla en un escepticismo moderado o mitigado.

Por no tener justificación racional que impere a ello, la afirmación o asentimiento a una conexión natural causa-efecto de experiencia perceptual del “mundo de los hechos” contiene siempre una insuperable e irreducible dimensión de decisión personal. Esta opción, a veces “determinada” y a veces “condicionada”¹⁸⁹, es lo que Hume llama creencia (*belief*). Los razonamientos “morales”, es decir, sobre la naturaleza humana, que siempre son de carácter “probable”, caen bajo los dominios de la creencia. Por tanto, la creencia constituye el verdadero núcleo de la epistemología humeana, orientada siempre a la edificación de la ciencia de la naturaleza humana.

3.3. La recuperación del mundo exterior como ficción de la imaginación a través de la asociación natural

Desvinculada la conciencia respecto del mundo exterior, la filosofía de Hume no arroja al hombre en un absoluto subjetivismo. En la doctrina humeana se postula un “instinto vital”, que se concreta en las disposiciones naturales de la imaginación, cuyo dinamismo “conduce” al hombre a asentir fiducialmente, es decir, a “creer” (*belief*) en un mundo externo de cualidades y de cosas. En Hume, el mundo exterior es “creído” desde el instinto vital imaginativo, mas no conocido racionalmente. Dentro de la gnoseología de Hume, respecto de lo “extramental” no se da nunca

¹⁸⁹ La determinación o el condicionamiento de la creencia se debe siempre a los sentimientos (sensoriales, pasionales, etc.) activados por una (o varias) percepción-impresión. La fuerza y vivacidad de las impresiones “mueven” a la conciencia al asentimiento (creencia).

certeza racional-especulativa, sino sólo certeza vital; no se conoce el mundo exterior a la conciencia, sencillamente se “cree” en él.

Sin duda alguna se puede hablar de una secularización de la fe en el pensamiento de Hume. La fe ya no tiene como objeto propio a Dios. En la filosofía humeana no se cree en Dios¹⁹⁰; la creencia humana, producto de la imaginación, tiene por objeto el “mundo” (*matters of fact*). Lo creído —las “cuestiones de hecho”, el mundo vital y fáctico—, subsumido totalmente en la conciencia y dominado en ella por la imaginación, es una realidad totalmente sentida e imaginada.

a. La imaginación y los principios universales de asociación imaginativa.

En el ámbito de los sentimientos, o sea, de las impresiones de reflexión, *la imaginación*¹⁹¹ tiene, según Hume, un papel preponderante. Si la facultad de la *memoria*¹⁹² no posee capacidad de variación, es

¹⁹⁰ Hume no es ateo. Él no niega a Dios. Al contrario, Hume acepta la existencia de Dios como una verdad manifiesta e importante. Cf. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, Madrid, 2004, pp. 66-67.

¹⁹¹ Hume distingue dos acepciones respecto de la facultad de la imaginación: la “imaginación-fantasia” y la “imaginación-entendimiento”. Esta última acepción indica la imaginación como facultad reguladora de la asociación según las leyes o principios estables de conexión. La “imaginación-entendimiento” es la imaginación que en su libertad y capricho está movida por los principios estables, permanentes e irresistibles de la asociación natural de ideas. La primera acepción, la “imaginación-fantasia”, señala la imaginación que se mueve por criterios cambiantes, débiles e irregulares. A Hume le interesa la “imaginación-entendimiento”. Respecto de la imaginación como fantasía su juicio es el siguiente: «Nada hay más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos», *Tratado*, p. 375.

¹⁹² Memoria e imaginación son “facultades” repetidoras; sus datos no son percepciones originarias (impresiones), sino percep-

exclusivamente repetitiva, y lo único que hace es preservar las ideas en su orden y posición dentro de la mente humana, la imaginación, por el contrario, es la facultad repetitiva donde residen la libertad y la capacidad de trastocar y alterar el orden de las ideas¹⁹³. «Todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca». «Nada hay más libre que esta facultad»¹⁹⁴. La imaginación realiza libremente la conexión entre ideas, pero guiada por tres principios universales de asociación indicados y dados por la naturaleza misma, a saber: el principio de *semejanza*¹⁹⁵, el principio de *contigüidad* en tiempo o lugar y el principio de *causa y efecto*¹⁹⁶. Estos principios de relación son, dentro del sistema humeano, el fundamento de la ciencia sobre la naturaleza humana¹⁹⁷.

A los tres principios de la asociación natural los penetra y los abraza una especie de ley fundamental: *la atracción*. Hume, siguiendo la estela de Newton, dice que esa “fuerza gravitatoria” “tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y (...) se revela en formas tan múltiples como variadas»¹⁹⁸. «La naturaleza ha proporcionado a ciertas impresiones e ideas una especie de atracción por la que, cuando una de ellas aparece, se presenta natu-

ciones derivadas (ideas). Las ideas de la imaginación son más débiles que las ideas de la memoria, cf. *Tratado*, p. 147.

¹⁹³ Cf. *Investigación*, pp. 106-107; *Tratado*, pp. 52-53.

¹⁹⁴ *Tratado*, p. 54.

¹⁹⁵ Según Hume, «de las tres relaciones arriba mencionadas es la de semejanza la fuente que más errores produce», *Tratado*, p. 117. Las ideas sólo por culpa nuestra podrán tener en sí cosa oscura y complicada.

¹⁹⁶ Cf. *Tratado*, p. 55.

¹⁹⁷ Cf. *Tratado*, pp. 131-132.

¹⁹⁸ *Tratado*, p. 57.

ralmente [a la mente] su correlativa»¹⁹⁹. Esta “fuerza asociativa” pertenece a la naturaleza humana; más en concreto, está radicada en la “naturaleza” de la imaginación. Según Hume, el mundo psíquico, como mundo “natural”, no tiene por qué tener leyes distintas que otros ámbitos de la naturaleza. Igual que los cuerpos físicos se conexionan por la fuerza de *atracción*, así sucede también en el mundo mental, un mundo que se presenta, en principio, totalmente atomizado y en desorden. La atracción pone relación y orden en la conciencia humana.

Ya que es la naturaleza la que establece las conexiones de las ideas particulares en la mente a través de la fuerza atractiva de la imaginación, el hombre no necesita conocer las causas últimas de dichas relaciones, pues se trata de relaciones naturales. El principio de conexión en la conciencia entre distintos pensamientos e ideas se conoce únicamente por experiencia, su fundamento último se nos escapa. Dice Hume refiriéndose a la “atracción”: «Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades originarias de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar—»²⁰⁰. Para Hume, las operaciones asociativas de la naturaleza, justamente por ser “naturales”, son independientes del pensamiento y del razonamiento, y antecedentes a las operaciones del entendimiento. También la imaginación, facultad de la naturaleza en la que radican dichos principios de asociación, es «una especie de facultad mágica del alma (...) inexplicable para el entendimiento»²⁰¹. Por eso, el conocimiento de la na-

¹⁹⁹ *Tratado*, p. 405.

²⁰⁰ *Tratado*, p. 57.

²⁰¹ *Tratado*, p. 71.

turalidad del hombre puede arrojar sólo alguna luz sobre los procesos cognoscitivos del hombre.

El “dinamismo asociativo” o “atracción natural” se despliega en las tres leyes fundamentales ya citadas: semejanza, contigüidad en el espacio o en el tiempo, y en la relación causa-efecto²⁰². A partir de estos principios permanentes, universales e irresistibles de la imaginación, conexiónados por la fuerza atractiva de ésta, se forman en la mente humana los “hábitos” de asociación. Las asociaciones producidas en base a estos principios de conexión de ideas, por tratarse de relaciones naturales, son el resultado de operaciones que la mente humana realiza movida por la fuerza de un “instinto” (por espontaneidad irreflexiva-irracional) y de una tendencia mecánica (por hábito) ínsitos a la imaginación. Ahora bien, según Hume, las propensiones o disposiciones naturales de la imaginación a la conexión de ideas necesitan ser estimuladas desde la experiencia para que su “mecanicismo asociativo” se ponga en marcha. Las impresiones, por su fuerza y vitalidad, básicamente las de sensación, son los estímulos que, desde la experiencia, activan y determinan los principios asociativos de la imaginación en orden a un funcionamiento concreto de los mismos en cada caso. Sin la experiencia, los principios naturales de conexión de ideas nunca pasarían de ser meras disposiciones de la naturaleza.

De lo dicho hasta ahora se percibe claramente que en la teoría humeana del conocimiento la imaginación es la facultad mental superior. Las ideas-representaciones pertenecen a la imaginación. Sus principios (semejanza, contigüidad y causalidad) son

²⁰² De entre los tres principios asociativos naturales, el principio causal es considerado por Hume como el principal y más importante, tanto por su mayor extensión como por su alcance cognoscitivo.

«los principios de unión en el mundo ideal»²⁰³. También según Hume, estos principios de la imaginación, permanentes, irresistibles y naturales, «constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente»²⁰⁴; y además, «la memoria, los sentidos, y el entendimiento están todos ellos (...) fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas»²⁰⁵. En el ámbito de las “cuestiones de hecho” y en el dinamismo de la asociación natural de ideas, donde la imaginación es norma permanente del conocimiento, la imaginación subsume en sí todas las facultades de la mente, es decir, no hay más facultad cognoscitiva que ella.

b. La costumbre o “segunda naturaleza”

Resultado de la tarea repetitiva de la memoria y de la imaginación en la conciencia es el hábito o la *costumbre* (*custom*). La costumbre es «un principio de la naturaleza humana» que obliga al pensamiento humano a inferir la relación causa-efecto a partir de la experiencia constante respecto de “algo”. Es el principio que “obliga” a sacar la conclusión causal, o sea, el principio último «para todas las conclusiones que extraemos de la experiencia»; «tan sólo nos fuerza la costumbre a esperar uno a partir de la aparición del otro». «Las inferencias de la experiencia son (...) efectos de la costumbre, no del razonamiento»²⁰⁶. Hume denomina costumbre «a todo lo procedente de la repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o con-

²⁰³ *Tratado*, p. 366.

²⁰⁴ *Tratado*, p. 322.

²⁰⁵ *Tratado*, p. 373.

²⁰⁶ *Investigación*, pp. 103-104.

clusión»²⁰⁷. Como instinto natural que es, «la costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar»²⁰⁸.

Hume califica la costumbre como «la gran guía de la vida humana». «Es el único principio que nos permite sacar provecho de la experiencia, y esperar, en el futuro, una sucesión de acontecimientos semejante al que tuvo lugar en el pasado. Sin la influencia de la costumbre, desconoceríamos por completo cualquier cuestión de hecho que sobrepasase lo que se halla inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos cómo ajustar los medios a los fines, o cómo emplear nuestros poderes naturales para la consecución de cualquier efecto. Todas las acciones, al instante se volverían imposibles, así como la mayor parte de la especulación»²⁰⁹. En Hume, la conexión del pasado y del presente con el por-venir la realiza la costumbre²¹⁰. La distensión temporal se sintetiza en la costumbre.

En la filosofía de Hume ya no es la luz de la razón iluminada por el ser el faro esplendente que ilumina las decisiones, el obrar y la vida entera del hombre. El camino existencial del hombre lo señala sólo la luz irracional del instinto natural que Hume denomina costumbre. Es la costumbre el fundamento de todos los juicios humanos y de todos los razonamientos²¹¹. La costumbre, en el empirismo naturalista de Hume, adquiere el carácter de una “segunda natura-

²⁰⁷ *Tratado*, p. 171. La conexión de un dato actual en la conciencia con una idea determinada tiene lugar por costumbre. La costumbre se constituye por una acumulación sucesiva de experiencias pasadas: «La conjunción constante en los casos pasados ha formado tal hábito en la mente», *Tratado*, p. 203.

²⁰⁸ *Tratado*, p. 172.

²⁰⁹ *Investigación*, pp. 104-105.

²¹⁰ Cf. *Tratado*, p. 373.

²¹¹ Cf. *Tratado*, pp. 226-227 y 234.

leza”, a la que se le otorga, en principio, el mismo grado de confianza que a la naturaleza física²¹². La costumbre, como veremos, en cuanto segunda naturaleza del hombre, constituye el principio operativo del acto cognoscitivo fundamental que el hombre, según Hume, puede realizar, a saber: el creer. Y como los actos adquieren la índole propia de la naturaleza de la que surgen, la creencia en Hume posee el carácter de instinto natural.

El elemento nuclear que la costumbre aporta a la conciencia como motor de ésta en orden al acto de creer es el principio de «*conexión necesaria*», «el principio de *que casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido*»²¹³; con otras palabras: «el principio de *que objetos parecidos en circunstancias parecidas producirán siempre efectos parecidos*»²¹⁴. El principio de conexión necesaria lleva a la conciencia a trascender lo conocido de forma inmediata.

La conexión necesaria es una determinación de la mente por la costumbre²¹⁵. La conexión necesaria «no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro»²¹⁶. Se trata, pues, de un sentimiento producido en la mente a partir de la acumulación o conjunción constante de datos de experiencia, es decir, por la costumbre, que inclina a la imaginación a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual²¹⁷. Por tanto, en Hume,

²¹² Cf. Rábade, *Hume*, pp. 146 y 378.

²¹³ *Tratado*, p. 173.

²¹⁴ *Tratado*, p. 173.

²¹⁵ Cf. *Tratado*, p. 235.

²¹⁶ *Tratado*, p. 248.

²¹⁷ Cf. *Tratado*, pp. 543 y 546.

conexión necesaria «es algo existente en la mente, no en los objetos»²¹⁸. Se trata siempre de una necesidad sentida por la conciencia.

En cuanto necesidad sentida, «para que se ponga en funcionamiento la inferencia de conexión necesaria, tiene que anteceder en la experiencia del hombre una reiteración de casos, suficiente para constituir una costumbre o hábito, debidamente consolidado como para provocar el *feeling* (sentimiento) o determinación de la mente a inferir que los casos presentes y futuros deben ser semejantes a los pasados. (...) La costumbre adquirida por la sedimentación de instancias similares crea en la mente una propensión (*propensity*) que es la que confiere un carácter de necesidad a nuestras inferencias causales»²¹⁹. Sólo desde la costumbre, jamás de la razón, surge el sentimiento que impulsa a la mente a la creencia.

La transición habitual de lo inmediato acumulado a lo presente, o sea, la conexión necesaria, que deriva su origen únicamente de la costumbre y de la experiencia, constituye «una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas; y aunque los poderes y fuerzas que gobiernan a la primera nos son del todo desconocidos, advertimos que nuestros pensamientos y nociones han seguido la misma secuencia que las restantes obras de la naturaleza. La costumbre es el principio mediante el cual ha tenido efecto esta correspondencia, tan necesaria para la subsistencia de nuestra especie y para la regulación de nuestra conducta, en cualquier circunstancia y eventualidad de la vida humana»²²⁰. La costumbre como segunda

²¹⁸ *Tratado*, p. 248.

²¹⁹ Rábade, *Hume*, p. 377. Cf. *Investigación*, pp. 130-134.

²²⁰ *Investigación*, p. 112.

naturaleza es lo que nos confiere el principio de “conexión necesaria” como tendencia instintiva o mecánica con la que la mente goza de infalibilidad en sus operaciones²²¹. «La naturaleza (...) nos ha implantado un instinto que conduce al pensamiento por un curso que corresponde con el que ha establecido entre los objetos externos»²²².

c. La relación natural causa-efecto

Según Hume, «la mente se ve determinada por la costumbre a pasar de una causa, a su efecto, y que le resulta imposible no hacerse la idea del uno cuando aparece la otra. Su conjunción constante en los casos pasados ha formado tal hábito en la mente, que ésta enlaza siempre causa y efecto en su pensamiento, infiriendo la existencia del uno a partir de la de su acompañante habitual»²²³. La idea de causalidad procede de una impresión presente, se conecta con la relación de *contigüidad* y *sucesión* (prioridad de uno respecto del otro) que se da entre los objetos considerados como causas y efectos, y, sobre todo, depende de la *conexión necesaria* de los mismos establecida desde la costumbre²²⁴.

Es evidente que en la epistemología humeana la relación natural causa-efecto sólo puede tener fundamento en la “conexión necesaria”, es decir, en el sentimiento provocado por la costumbre en la mente humana. El origen último de la causalidad natural está en la “segunda naturaleza” humana, en la costumbre. La relación causa-efecto, al igual que sucede

²²¹ Cf. *Investigación*, pp. 112-113.

²²² *Investigación*, p. 113.

²²³ *Tratado*, p. 203.

²²⁴ Cf. *Tratado*, pp. 134-137.

con la “conexión necesaria”, posee el carácter de su origen: es sentimental. Hume no niega la causalidad; todo lo contrario, para él la causalidad natural es fundamental para la vida, es central en la ciencia de la naturaleza humana. Sin embargo, lo que sí hace Hume es vaciar la relación causa-efecto de toda gravedad metafísica y ontológica. En su filosofía, la causalidad es una causalidad “sentida”, determinada por los sentimientos de la conciencia humana; pertenece exclusivamente al ámbito psíquico y gnoseológico. La causalidad es una pura operación mental de la imaginación a través de la costumbre. La relación causa-efecto se convierte en la filosofía de Hume en algo parecido a una prescripción instintiva de la naturaleza en orden a asegurar la continuidad de la vida del hombre y el comportamiento de éste²²⁵. Para Hume la ley de la causalidad no reside en modo alguno en el ser de las cosas y en los hechos, sino que es una ley de asociación de los contenidos de la mente determinada por la imaginación. Con ello la relación causa-efecto es radicalmente subjetivizada, perdiendo toda dimensión óptica. La falta de densidad ontológica de la causalidad en la filosofía humeana hace que sea imposible justificar a partir de ella la “objetividad” de los contenidos de conocimiento.

No obstante, más allá de lo que podemos ver o sentir directamente, Hume considera que la relación natural causa-efecto es la que proporciona al hombre “objetividad” respecto de aquello que trasciende el conocimiento inmediato por experiencia. Según él, de

²²⁵ La percepción de las cosas y de los hechos es siempre discontinua. La vida del hombre como unidad, no fragmentada en miles de vidas distintas, sólo posible desde la experiencia y observación en base a una percepción invariable y continua, esto va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, y únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto*, cf. *Tratado*, p. 133.

los tres principios de asociación natural, semejanza, contigüidad-sucesión y causa-efecto, solamente este último lleva al sujeto cognoscente más allá de los datos aportados por los propios sentidos, informándolo de existencias y de objetos que aquél no puede ver o sentir. Para Hume, las otras dos relaciones naturales, la de semejanza y la de contigüidad, son proclives a las falacias y ficciones imaginativas. Ellas no aportan “objetividad” al sujeto en el conocimiento mediato. Con todo, la pretensión de “objetividad” basada en la relación natural causa-efecto es en Hume una “objetividad” que se refiere únicamente al enlace mental entre las ideas que de las percepciones el sujeto se forma. No se trata nunca de una conexión real entre objetos. La unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas en la imaginación producida por la costumbre²²⁶.

La “objetividad” humeana no rompe el círculo de lo imaginado y de la idealidad. La falta de conexión real entre el mundo extramental y el mundo ideal se mantiene. Es exclusivamente la imaginación la que pone al hombre en contacto con el mundo exterior a través de la relación causa-efecto. Más aún, la relación de causa y efecto constituye en la epistemología de Hume, como causalidad *sentida*, el único acceso al mundo exterior. El salto de la inmediatez de los contenidos de conciencia (experiencia perceptual) hasta las cosas se da en el hombre mediante la ley natural de causa-efecto, pero es un salto de la imaginación, un proceso sentimental-imaginativo. El sentimiento causal persuade al hombre de cualquier existencia extramental y le mueve a creer en ella.

²²⁶ Cf. *Tratado*, p. 365.

d. La creencia

En la filosofía humeana, que es filosofía de la naturaleza humana como “ciencia moral” (en sentido amplio), el entendimiento humano no es principalmente racional, sino sentimental. La fuerza y el motor “natural” de lo humano es el sentimiento. La naturaleza humana obliga, determina y mueve en virtud del sentimiento de la imaginación que nace de la costumbre y de la experiencia causal. Si la costumbre es la “segunda naturaleza” de la que parte el proceso imaginativo de afirmación del mundo exterior, teniendo como apoyatura la relación causal, la conclusión de dicho proceso, es decir, la afirmación de lo extramental por parte del hombre, es un acto de convicción personal o de fe. En Hume, creer es algo impuesto por la naturaleza. El hombre cree porque su naturaleza le obliga a ello. Las demostraciones empíricas y racionales son completamente sustituidas por persuasiones y certidumbres totalmente subjetivas, por creencias fundadas en la imaginación y en el sentimiento. En la ciencia de la naturaleza humana de Hume, el hombre vive y actúa en las situaciones concretas de su existencia cotidiana según convicciones y creencias, no por razonamientos abstractos.

La costumbre, la conexión necesaria y la experiencia causal natural son el fundamento del vínculo cognoscitivo del sujeto con el mundo exterior. Ahora bien, conexión necesaria y relación causal tienen su origen en la costumbre; por eso, en último término, es la costumbre la que hace “creer” al hombre en la existencia del mundo “extramental”. La creencia se deriva de la costumbre. Sin embargo, ésta es fundamento necesario pero no suficiente de aquélla. Según Hume, «se necesita algo más que la transición debida a la costumbre para producir ese fenómeno de la creencia.

(...) Para toda esta operación es (...) absolutamente necesaria una impresión presente». «La creencia es una concepción más viva e intensa de una idea, y ello se debe a su relación con una impresión presente»²²⁷. La presencia de una impresión se hace absolutamente necesaria porque la inferencia causal natural ha de terminar en la creencia, y ésta no se da sin la virtud y la viveza de las impresiones. Es la impresión presente la que confiere a la idea la fuerza necesaria para hacer de una idea una idea vivaz, una idea creída. «La creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue (...) que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente»²²⁸. Para que creamos en la realidad existencial de una cosa externa, ha de asociarse a la idea de esa cosa una impresión presente, que es la que confiere a la situación experiencial la vivacidad y la fuerza suficiente para provocar nuestra “creencia”. La creencia, por tanto, no es un elemento del conocimiento distinto de las impresiones e ideas, sino “una forma especial de concebirlas”. Dice Hume: «Una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el modo de ser concebida»²²⁹.

¿En dónde radica la distinción en la concepción de una idea-ficción y de una idea-creencia? Hume responde apelando al sentimiento. Una idea creída, afirma Hume, «se siente de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por ex-

²²⁷ *Tratado*, p. 171. Cf. *Investigación*, p. 106.

²²⁸ *Tratado*, p. 162.

²²⁹ *Tratado*, p. 163.

plicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia mayores»²³⁰. Por tanto, es el sentimiento el que provoca la creencia. El sentimiento es el constitutivo esencial de la creencia. El creer es un acto sentimental, una acción natural-instintiva del sentimiento humano. La creencia no pasa de ser un “sentimiento” más fuerte, más vivaz, más firme, más intenso²³¹. La diferencia entre ficción y creencia se apoya en el sentimiento que acompaña a la segunda y no a la primera; es una diferencia no de naturaleza, sino de intensidad o grado del sentimiento, que en caso de la ficción es nulo o casi inexistente. Hay que tener en cuenta que como para Hume los sentimientos son sólo afectos o pasiones, algo que uno padece o algo por lo que uno está afectado, los sentimientos no surgen del libre arbitrio del sujeto. «La diferencia entre ficción y creencia reside, dice Hume, en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad, ni puede manejarse a placer. Tiene que ser provocada de modo natural, como todos los otros sentimientos, y debe surgir de una situación particular, en la cual la mente se sitúe en una determinada circunstancia. En cualquier ocasión en que un objeto se hace presente a la memoria o a los sentidos, de inmediato, por la fuerza de la costumbre, obliga a la imaginación a concebir este otro objeto que de ordinario va unido a él»²³². La naturaleza de la creencia es pues sentimental; la creencia es una emoción menos intensa que la percepción, pero de mayor intensidad que la idea. Se trata, en todo caso, de una especie de instinto natural, algo que la naturaleza impone al sujeto al margen de su libertad.

²³⁰ *Tratado*, p. 163.

²³¹ Cf. Rábade, *Hume*, pp. 382-385.

²³² *Investigación*, p. 107.

Si la natural asociación causal, como determinación o modo de pensar de la mente, lleva al hombre al mundo de las cosas, ello sólo acontece por un acto de creencia. Y aunque la creencia sea un modo vitalmente seguro (certeza subjetiva) de acceder a las cosas, en la filosofía de Hume no es un modo racionalmente justificable y libremente determinado. Creencias y convicciones rigen nuestra conducta en la vida normal, siendo ellas mismas irracionales y no libres. Las creencias se deben a dos principios de índole no espiritual: la naturaleza y la costumbre (como “segunda naturaleza”). La relación del hombre con el mundo extramental se basa siempre en lo irracional y en lo involuntario. La creencia no es un dinamismo libre de nuestro conocer. Es un asentimiento “sensitivo” o “instintivo”, que resulta de un largo proceso acumulativo de la experiencia, canalizado a través de la asociación causal y de la costumbre.

Si la relación con el mundo exterior se fundamenta en la creencia, entendida ésta como sentimiento, la experiencia de lo extramental no deja de ser una ficción. No conocemos el mundo, creemos en él, con una creencia que no supera en modo alguno la clausura de la conciencia. El mundo exterior es un “mundo ideal”, un “mundo sentido”, un “mundo creído”, un “mundo imaginado”. El mundo extramental, al que nos conecta la relación causal por fuerza de la costumbre, es un mundo cuya existencia continua, permanente e independiente viene dada por la imaginación. El mundo exterior a la mente no posee más consistencia y densidad ontológicas que aquellas que el sujeto le confiere con su imaginación, obligado por la naturaleza. Se trata siempre de una realidad no real, sino imaginada. Estamos ante una ficción de la mente²³³,

²³³ Según Hume, «la *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y

en la que, efectivamente, se cree en lo extramental por impulso natural o instinto, siendo el acto de creer racionalmente insostenible. Desde la experiencia perceptual humeana, la opinión a favor de la identidad del mundo extramental no puede surgir nunca de la razón, sino sólo de la imaginación.

4. *¿Qué es la naturaleza?*

En Hume no existe un concepto explícito de naturaleza. La propia gnoseología humeana lo impide. Si las percepciones son el vehículo primario y único de los contenidos de conocimiento, el saber del hombre será siempre acerca de cualidades y de fenómenos de conciencia, pero nunca conocimiento de esencias. No es posible un saber esencial sobre la naturaleza o sustancia de las cosas. El concepto de naturaleza no puede ser nunca objetivado y tematizado. La naturaleza es desconocida. Según Hume, “naturaleza” es un término vago e indeterminado. Para él, no existe una palabra más ambigua y equívoca que la palabra “naturaleza”²³⁴. No se da ningún tipo de acceso empírico al contenido de la naturaleza. Sólo es posible conocer y hacer ciencia de las manifestaciones o fenómenos de la naturaleza. Las facultades y fuerzas naturales en cuanto tales son “mágicas”, “ocultas”; sólo se tiene acceso, por medio de la experiencia, a los resultados de los mecanismos naturales. La naturaleza en cuanto tal es inaccesible al conocimiento, sólo podemos conocer los efectos de los principios de la naturaleza: «Todos los efectos de esos principios nos

que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad», *Tratado*, p. 300.

²³⁴ Cf. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, p. 130; *Tratado*, p. 640.

son conocidos por experiencia; pero los principios mismos y sus modos de operar quedan totalmente desconocidos»²³⁵.

No hay que buscar la esencia de la naturaleza. Para Hume, la naturaleza, aunque ignoremos su esencia, se nos presenta como algo inteligible, dentro de los límites de los fenómenos perceptibles en la conciencia. La teoría del conocimiento de Hume hace que la naturaleza sea totalmente fenoménica. «La naturaleza son fenómenos, pero no son fenómenos en anarquía, sino fenómenos cuyas leyes podemos descubrir» mediante el método experimental²³⁶. Según Hume, las características de los fenómenos que constituyen la naturaleza son tres: continuidad, constancia y coherencia²³⁷. Hablar de naturaleza es hablar de continuidad, de uniformidad y de coherencia. Pero no se trata de continuidad, de uniformidad y coherencia de esencias o de ideas, sino siempre de hechos. La naturaleza son hechos, y hechos que se dan al sujeto y se le imponen en un curso uniforme y coherente. Es decir, la naturaleza, tal como se presenta, es el hecho último e irreductible, lo absoluto; sólo cabe comprenderlo en su aparición, pero no justificarlo racionalmente, ya que esto último sería destruir su carácter de “fenómeno” último y absoluto.

Por lo tanto, el objetivo de la ciencia de la naturaleza no es conocer la naturaleza en sí, esto escapa radicalmente a las posibilidades cognoscitivas del hombre, sino el descubrir las leyes que rigen fácticamente la uniformidad y la coherencia en el funcionamiento de la naturaleza, renunciando a todo intento de penetración en las causas que motivan ese curso.

²³⁵ *Diálogos sobre la religión natural*, p. 130.

²³⁶ Rábade, *Hume*, p. 147.

²³⁷ Cf. *Tratado*, pp. 285-290.

La naturaleza asume en la filosofía de Hume el papel de última instancia justificativa de todo. En la teoría humeana del conocimiento humano, la naturaleza, comprendida de forma restrictiva dentro del ámbito infraespiritual como dinamismo sentimental, que en la costumbre posee una segunda virtud o fuerza impositiva y determinante, lo atraviesa, lo penetra y lo llena todo. No hay nada en la vida del hombre que escape a la determinación de la naturaleza. En Hume, la naturaleza sustituye en ese papel “determinante” al Dios de los racionalistas del Siglo XVII. La naturaleza es en Hume como *deus ex machina* que resuelve todos los problemas importantes para la vida²³⁸. La explicación filosófica de la realidad (el mundo de los hechos) recae de forma plena en la naturaleza. Dios es excluido de la filosofía. Esta concepción de la naturaleza en un nivel psíquico y sentimental que todo lo abarca, también las dimensiones espirituales del hombre, implica la naturalización de la razón, de la religión y de la moral. Todo en el hombre se explica desde el instinto o sentimiento natural. El naturalismo humeano no deja nada fuera, pues nada trasciende a la naturaleza. El hombre entero es un producto de la naturaleza.

El naturalismo experimental-analítico de Hume, donde la ley natural no existe, pues excluye que la naturaleza humana en su racionalidad sea portadora de significado antropológico y de fines normativos, reduce la naturaleza a mera fuente sentimental-instintiva de movimientos fácticos.

4.1. La naturalización de la razón

En Hume la naturaleza (infraespiritual) subsume en sí la razón humana. La reacción de Hume al

²³⁸ Cf. Rábade, *Hume*, pp. 141, 146 y 151.

racionalismo de su época le lleva a someter radicalmente la razón al imperio de la experiencia perceptual-sentimental. Para él, la razón de los racionalistas no es la razón humana. La razón humana no es la de la lógica y la de los silogismo, sino la razón de la vida y para la vida. Esa razón vital es una razón totalmente ligada al mundo de los sentidos y de los sentimientos. El problema está en que en Hume esta conexión es absorbente. La razón humana en cuanto tal queda anulada por los afectos, los sentimientos y las pasiones, pues el influjo de éstos sobre aquélla es tal, que pasa a estar totalmente condicionada, subordinada y determinada por lo irracional. Ya no es la racionalidad la que ilumina y guía la voluntad de hombre, sino las emociones²³⁹. Dice Hume: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas»²⁴⁰. Así, pues, en su ciencia de la naturaleza humana, Hume rechaza la razón especulativa por ser contraria a la vida del hombre, asumiendo únicamente una razón naturalizada. «La razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones»²⁴¹. Ciertamente, en Hume, la naturaleza es racional, pero se trata de una racionalidad exclusivamente natural. Por eso, en su teoría del conocimiento, todas las operaciones racionales (juzgar, pensar, demostrar, etc.) se derivan de modo natural de la naturaleza. La razón está absolutamente sometida a la naturaleza.

²³⁹ Cf. *Tratado*, pp. 558ss.

²⁴⁰ *Tratado*, p. 561.

²⁴¹ *Tratado*, pp. 264-265.

4.2. *La naturalización de la religión*

Con su escepticismo moderado y mitigado, la filosofía de Hume se sitúa en un agnosticismo de base, que enjuicia toda creencia religiosa como fanatismo y superstición.

Según Hume, la existencia de Dios es clara: «Es evidente que existe un propósito, una intención, un designio en todas las cosas y cuando nuestra comprensión se amplía hasta el punto de contemplar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente»²⁴². «La tendencia universal a creer en un poder invisible e inteligente puede considerarse, siendo como es una tendencia que acompaña generalmente a la naturaleza humana, si no un instinto original, al menos una especie de marca o sello que el divino hacedor ha impreso en su obra»²⁴³. Sin embargo, para Hume, «el todo es un rompecabezas, un enigma, un misterio inexplicable. La duda, la incertidumbre, la suspensión del juicio parecen ser el único resultado de nuestra investigación más rigurosa sobre este tema»²⁴⁴.

Dios existe, pero no es él quien funda la religión. La religión es un fenómeno exclusivamente humano. El fundamento y el origen de la religión en la filosofía de Hume es la naturaleza humana. Ahora bien, como en él la naturaleza es una realidad sentimental y pasional, que subsume en sí la racionalidad, la religión no se encuentra sometida en la filosofía de Hume dentro de los límites de la razón, como así sucede en los ilustrados de su época, sino en la de-

²⁴² Hume, *Historia natural de la religión*, p. 147.

²⁴³ *Historia natural de la religión*, p. 149.

²⁴⁴ *Historia natural de la religión*, p. 151.

marcación del sentimiento humano; más en concreto, su circunscripción son las pasiones negativas del temor y de la esperanza. «Las primeras ideas religiosas, afirma Hume, surgieron (...) de un interés por los acontecimientos de la vida y de las incesantes esperanzas y miedos que actúan sobre la mente humana. (...) Agitados por esperanzas y temores de esta naturaleza, especialmente por los últimos, los hombres escrutan, con una curiosidad temblorosa, el curso de las futuras causas y examinan los sucesos diversos y contrapuestos de la vida humana. Y en este escenario confuso ven, con ojos aún más confusos y atónitos, las primeras y oscuras huellas de la divinidad»²⁴⁵. La religión tiene su justificación y explicación en el hombre, pero no surge de los principios principales de la naturaleza, sino de principios secundarios: de las pasiones humanas de la esperanza, del temor a la miseria y a la muerte, del ansia de felicidad. Estas pasiones, que a su vez provocan miedo y angustia, son pasiones negativas.

La religión, que no es más que una mera hipótesis, «se debe considerar sólo como un método particular de explicar los fenómenos visibles del universo»²⁴⁶. «Toda la filosofía del mundo, y toda la religión, la cual no es más que una especie de filosofía, nunca lograrán que sobrepasemos el curso habitual de la experiencia, ni nos otorgarán reglas de conducta y comportamiento que se diferencien de las que nos son proporcionadas por la reflexión sobre la vida corriente. A partir de la hipótesis religiosa jamás podremos inferir hecho nuevo alguno, ni prever o anticipar un suceso, ni esperar o temer una recompensa o un castigo, más allá de lo que ya se conoce mediante la prác-

²⁴⁵ *Historia natural de la religión*, pp. 49-51.

²⁴⁶ *Investigación*, p. 184.

tica y la observación»²⁴⁷. La ciencia hipotética de la religión no supera en nada la ciencia de la naturaleza humana.

4.3. *La naturalización de la moral*

Hume dedica el tercer libro de su *Tratado* a la moral. El tratamiento que hace de la moral está en relación directa con su teoría del conocimiento (libro primero del *Tratado*) y con el modo propio de considerar las pasiones humanas (libro segundo del *Tratado*)²⁴⁸.

Para Hume no existen principios morales innatos. Los principios morales, por los cuales los hombres se conducen en la vida ordinaria, son el resultado de la experiencia (educación, propia conducta, análisis de los hechos). La conducta moral, afirma Hume, es “una cuestión de hecho, no de conocimiento abstracto”; por eso él rechaza todo sistema ético que no esté basado sobre los hechos y la observación de los mismos. En el pensamiento de Hume, la moral se configura y se decide desde el hombre y desde su modo de comportarse consigo y con los otros.

El campo de la moral son las pasiones y las acciones, un ámbito que trasciende el espacio abstracto de la razón especulativa. La moral humana no se rige por principios racionales. «Dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las

²⁴⁷ *Investigación*, p. 190.

²⁴⁸ Cf. *Tratado*, p. 616.

reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón»²⁴⁹. En el ámbito del comportamiento y de la acción «la razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral»²⁵⁰. «Las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud [moralidad] fuera descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirla (...) Es incuestionable que la moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas»²⁵¹. La razón tiene un cierto papel en las decisiones y acciones humanas, pero no es lo determinante. La moral y las distinciones morales (en especial, entre virtud y vicio) se derivan del sentimiento (“moral”).

La moral humeana es una moral del sentimiento. Afirma Hume: «La moralidad es (...) más sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea»²⁵². El sentimiento determina la moral. La virtud es definida como cualquier acción o cualidad mental que ofrece a quien la contempla el sentimiento placentero de aprobación; y el vicio como lo contrario: el sentimiento de desagrado y censura²⁵³. La aprobación o censura no es obra del juicio racional, sino del corazón en sus afecciones

²⁴⁹ *Tratado*, pp. 618-619.

²⁵⁰ *Tratado*, p. 620.

²⁵¹ *Tratado*, pp. 625-627.

²⁵² *Tratado*, p. 635.

²⁵³ Cf. *Tratado*, pp. 635-642.

o sentimientos. Las determinaciones morales consisten en estos sentimientos de aprobación o censura. Al igual que las decisiones morales, también los fines últimos de las acciones humanas son función del sentimiento. Por eso, Hume considera totalmente inútil elaborar un conjunto de reglas morales. En la filosofía humeana, el bien y el mal, la virtud y el vicio, la justicia y la injusticia son completamente relativos al sentimiento y afecto humanos. La valoración moral de los hechos depende de nuestro modo de considerarlos desde los propios sentimientos de la mente, que censura o alaba.

5. La cuestión del sujeto o de la identidad del “yo”

En la parte cuarta del libro primero del *Tratado*, sección sexta, Hume trata el tema de la identidad personal. Sin embargo, un poco antes, en la sección segunda, Hume hace la siguiente declaración sobre la cuestión: «No hay problema en filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona»²⁵⁴. Esta afirmación, que resalta la cuestión de la identidad personal como tema filosófico, no es mantenida por Hume en la sección sexta; más aún, la postura humeana cambia radicalmente reduciendo la cuestión a un problema lingüístico. «La identidad de la persona es un problema tan convencional como el de la identidad de la nave de Teseo, cuyos tablones fueron cambiados sin excepción a lo largo del tiempo. La disputa sobre la identidad numérica —se dice al final del capítulo— es una disputa de palabras, y la

²⁵⁴ *Tratado*, p. 279.

disputa sobre la identidad personal “es más un problema gramatical que filosófico”²⁵⁵. Ya desde esta radical disparidad de posturas frente a la temática de la «identidad personal», se entrevé cómo la temática del “yo” va a constituir el nudo gordiano de la filosofía humeana.

Para adentrarnos en el planteamiento de Hume sobre la cuestión de la identidad del “yo” es necesario previamente considerar la idea humeana de sustancia. Según Hume, las ideas complejas que la imaginación constituye con la guía de los enlaces naturales pueden dividirse en *relaciones*, *modos* y *sustancias*. La idea de sustancia, afirma Hume, si realmente existe, no puede corresponder a una impresión de sensación, pues en ese caso sería totalmente semejante a una percepción sensible, sino que deberá derivarse del ámbito de las impresiones de reflexión (pasiones, emociones, deseos); sin embargo, como no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia, la idea de sustancia no puede ser más que una colección o asociación de impresiones de reflexión. Así, pues, para Hume, la idea de sustancia «no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección»²⁵⁶, y que son referidas por lo común «a un *algo* desconocido en que se supone inhieren, o por lo menos, concediendo que la ficción del *algo* no tenga lugar, se supone que están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones naturales de semejanza, contigüidad y causalidad»²⁵⁷. Pero, según Hume, «las rela-

²⁵⁵ R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, Pamplona, 2000, p. 145.

²⁵⁶ *Tratado*, p. 61.

²⁵⁷ Cf. *Tratado*, p. 61.

ciones no son nada real. No se corresponden con ninguna percepción. Tampoco hay una relación entre percepciones, sino tan sólo la representación de una relación. Ésta surge cuando reflexionamos sobre las percepciones. La persona es una relación de este tipo, una relación meramente representada. La base de la representación es el recuerdo. El recuerdo es la «fuente de la identidad personal»²⁵⁸.

Ciertamente, la respuesta de Hume a la pregunta qué es el hombre, está determinada por su planteamiento gnoseológico. «Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto»²⁵⁹. Pero la cuestión es la siguiente: ¿tiene el “yo” consistencia metafísica más allá del sentimiento mental de identidad? Según Hume, «nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción»²⁶⁰. Y como las percepciones son diferentes, distinguibles y separables, el “yo” no es sino «un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento»²⁶¹. Hume acaba disolviendo la densidad propia del “yo” como realidad. Al igual que sucedía con el mundo extramental, la sucesión y conjunción de percepciones es lo que constituye nuestro “yo” o persona²⁶².

²⁵⁸ Spaemann, 145. Cf. *Tratado*, pp. 366-369.

²⁵⁹ *Tratado*, p. 440.

²⁶⁰ *Tratado*, p. 355; cf. p. 830.

²⁶¹ *Tratado*, p. 356.

²⁶² Cf. *Tratado*, p. 373.

Según el planteamiento filosófico de Hume, el hombre no posee identidad metafísica, no tiene consistencia propia. La identidad humana de cada sujeto es considerada como la confluencia o el resultado de una serie de impresiones sensibles e ideas. Cada individuo humano no es más que un mero aglomerado de estímulos fisiológicos e impersonales. Son éstos los que constituyen al hombre en cuanto tal. El ser del hombre se agota en lo físico, en el mundo de lo fáctico. El hombre no es alguien (un sujeto personal), sino algo efímero. No tiene una identidad permanente, no es un “yo” idéntico a sí mismo en cada momento, sino que es constituido desde y según la multiplicidad y variación de las impresiones sensitivas. Como toda cuestión de hecho, como todo lo fáctico, al igual que sucedía con el mundo exterior, el “yo” pertenece al reino de la creencia. El sujeto existe como convicción, como creencia²⁶³.

Dice Hume: «Nunca puedo atraparame a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción»²⁶⁴. Ciertamente, en la filosofía humeana, al supuesto filosófico-trascendental de un “yo” que precede a toda experiencia y es consciente de sí mismo como condición de la unidad de toda experiencia, se le opone la tesis de una génesis del “yo” en el proceso de la propia experiencia. El “yo” se constituye en la experiencia perceptual del mismo y se identifica con dicha experiencia²⁶⁵. Éste es el planteamiento de Hume. El “yo” no es una identidad antecedente a la experiencia perceptual y a los dinamismos naturales de asocia-

²⁶³ Cf. J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, 132003, pp. 111-112.

²⁶⁴ *Tratado*, p. 355.

²⁶⁵ Cf. W. Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid, 1999, pp. 43-45.

ción, sino algo que se constituye en virtud de dicha experiencia y de los principios naturales de conexión. El “yo”, por tanto, es el resultado de la experiencia, de la imaginación, de la fuerza de la costumbre, de la conexión necesaria causal y de la creencia. La identidad personal es una ficción de la imaginación, una creencia sentimental, una afirmación instintiva de la “segunda naturaleza”, una hipótesis o supuesto de la naturaleza. La teoría del conocimiento de Hume cierra el camino a cualquier intento de comprensión sustancial del “yo” en su filosofía.

Hume no niega la realidad del “yo”, sino que afirma y cuenta con esa realidad. La identidad personal se conoce y es en él una identidad vivencial, dada exclusivamente en y por la experiencia. Lo que niega taxativamente la filosofía humeana es cualquier intento de justificar racionalmente el conocimiento del “yo” como sustancia o como realidad idéntica necesitada de un sustrato permanente que le sirva de soporte, pues, según Hume, eso excede completamente las capacidades cognoscitivas del hombre. El problema de la identidad personal es en Hume un problema gnoseológico. La asignación de identidad a algo deriva siempre de una ficción propiciada por el dinamismo relacional de la imaginación, que confunde “objetos relacionados sucesivamente” con “objeto idéntico”. Fingimos una existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos, y llegamos a la noción de una sustancia, de un alma, de un “yo”. Se produce, por tanto, una confusión entre sucesión de objetos en relación e identidad, terminando en la ficción de una realidad idéntica y permanente. Esta identidad ficticia de la mente es para Hume algo real; no se trata de una realidad-unidad ontológica, sino de una realidad concebida por la imaginación en base al sentimiento de unidad. Pero ese sentir, que da consis-

tencia a la unidad y a la identidad, es algo real y algo que pertenece a la conciencia. En Hume, la identidad personal se da únicamente en el sentimiento y en la esfera subjetiva²⁶⁶.

Un texto de Nietzsche muestra muy bien hasta donde la realidad concreta y sustancial del “yo” se pierde en el empirismo: «El sujeto es la terminología de que se sirve nuestra creencia en una unidad subyacente en los momentos en que sentimos de manera más intensa la realidad. Pensamos que esta creencia es efecto de una sola causa; aceptamos esta creencia hasta el punto de que, por razón de ella, nos imaginamos totalmente la “verdad”, la “realidad” y la “sustancialidad”. El sujeto es la ficción según la cual muchos de nuestros estados similares serían efecto de un mismo sustrato. En realidad somos nosotros los que hemos creado la identidad de estos estados; la identidad no es un estado de hecho, sino que somos nosotros los que reducimos los hechos a la identidad»²⁶⁷.

Con la disolución del “yo” en percepciones fenoménicas, todo el sistema filosófico de Hume se convierte en una gran paradoja irresoluble; porque, por un lado, él otorga consistencia al mundo exterior desde la “mente” humana, por otro lado, la “mente” desaparece diluida en su propio dinamismo perceptual. Todo el sistema epistemológico humeano exige un fundamento sustentador de las percepciones y de su dinamismo relacional. Éste no puede ser otro que el “yo”, la mente o conciencia del sujeto, pero esté no es más que un haz o conjunto de percepciones. El fenomenismo del yo personal es la piedra de tropiezo de todo el edificio filosófico de Hume. Sin sujeto que

²⁶⁶ Cf. Rábade, *Hume*, pp. 453-459.

²⁶⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, Berlin, 1970, n. 152; citado en Gevaert, *El problema del hombre*, pp. 111-112.

perciba, todo el sistema gnoseológico de Hume, y con él toda su filosofía, se derrumba necesariamente²⁶⁸. Se finge el “mundo”, se finge el “yo”, pero ¿quién finge al “mundo” y al “yo”? Es la gran paradoja del pensamiento humeano: el “yo” es una ficción de un “yo” que se finge a sí mismo.

De los problemas y dificultades que encierra su sistema en relación a la identidad del “yo” fue consciente el propio Hume, como él mismo expresa en el apéndice del *Tratado*: «Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar que no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes»²⁶⁹. Y añade: «En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e inclu-

²⁶⁸ Cf. Rábade, *Hume*, pp. 438-443.

²⁶⁹ *Tratado*, pp. 828-829.

so yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podemos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones»²⁷⁰.

6. Consideraciones críticas

En la consideración filosófica de las cosas, el punto de partida es fundamental; más aún, crucial. La amplitud o estrechez de éste determina de antemano el alcance, la altura y la profundidad del conocimiento que de las cosas se puede lograr y tener. Todo punto de partida que fije, *a priori*, ya sea la capacidad cognoscitiva del sujeto ya sea el modo en que los objetos se hacen presentes al sujeto, constituye siempre un pre-juicio que restringe de forma infundamentada la validez del conocimiento, considerando sólo como válido el saber que de las cosas se tiene desde y dentro del ámbito previamente acotado y limitado.

Ciertamente, la perspectiva empírica es necesaria para la filosofía, pues el conocimiento humano para su despliegue se apoya constantemente en lo dado de forma inmediata a la conciencia, ya por percepción ya por intuición. Ahora bien, cuando el método empírico es absolutizado, como ocurre en el planteamiento humeano, se produce una reducción de la validez del conocimiento humano a aquello que se da de manera directa al sujeto desde la experiencia (interna o externa). El acto cognoscitivo en la filosofía de Hume no va más allá de las impresiones de lo fáctico en la conciencia. Esta toma de posición constituye un pre-juicio epistemológico, pues no puede ser probado empíricamente el principio empirista del que parte: que sólo son válidos aquellos conocimientos

²⁷⁰ *Tratado*, pp. 831-832.

que puedan ser directamente comprobables de forma empírica en cuanto percepciones de conciencia.

La angosta teoría del conocimiento de Hume —más allá de la experiencia perceptual no se puede ir— provoca en su pensamiento filosófico la desconexión entre la interioridad (conciencia) y la exterioridad (el mundo extramental), la ruptura de la armonía entre objeto y sujeto, entre la luz del entendimiento y la luz del ser. Su planteamiento empirista, aun siendo reacción contra el racionalismo, enlaza con éste en el ser también, aunque de modo distinto, una filosofía de la interioridad: la realidad tiende a quedar encerrada en el interior de la conciencia, de tal modo que es la conciencia quien la determina y justifica. Para Hume es imposible “salir de nosotros mismos”: «Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuando nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites»²⁷¹. La tendencia al idealismo está inscrita en ambos caminos filosóficos, en el racionalismo (metafísica del espíritu) y en el empirismo humeano (“metafísica” de la imaginación).

Hume no quiso caer en ningún momento en un escepticismo radical, su moderación personal se impone también en su filosofía. Sin embargo, la estrechez de la gnoseología humeana, aun con su escepticismo moderado, le lleva, por falta de fundamento y alcance cognoscitivos, en contra del método empírico adoptado por él, a recurrir constantemente a “facultades mágicas” y a “poderes ocultos” de la naturaleza como elementos explicativos de los fenómenos, a la

²⁷¹ *Tratado*, p. 125.

vez que rechaza de entrada, como presuntuosa y quimérica, la pretensión de llegar hasta las cualidades originales y últimas de esa naturaleza. El planteamiento epistemológico de Hume de explicar el conocimiento humano sólo a partir de las percepciones y del dinamismo relacional y asociativo de las mismas, esquema por sí mismo reductor, se ve sometido a los severos y determinantes límites de la naturaleza (entendida a la manera del “naturalismo ilustrado”), o sea, de los instintos, de las inclinaciones naturales, de los hábitos irracionales, de los sentimientos y de las pasiones, en una palabra, de lo irracional²⁷². Al final, en la filosofía de Hume, la validez del conocimiento lo decide la fuerza del sentimiento, la vivacidad del sentir concienical.

Ciertamente, frente a un pensamiento continental marcado por el racionalismo, Hume recuperó la memoria (denostada por Descartes), la imaginación, la esfera de los sentimientos, el saber sobre la vida, la dimensión interna y personal de la experiencia. Sin embargo, esta recuperación la hizo reduciendo psicológicamente toda la gnoseología en base a una posición dogmática: la experiencia (perceptual) como única fuente del conocimiento. Frente a Hume se debe afirmar que nuestro conocimiento comienza desde la experiencia, pero no todo lo que hay en el conocimiento surge de la experiencia. Ésta no es el único ámbito donde se ejerce y se despliega el entendimiento humano. Es más, ni siquiera se puede reducir la experiencia humana a la experiencia perceptual.

Hume, el antidogmático por excelencia, ha convertido la naturaleza en dogma supremo e indiscutible. Pero, «¿qué puede significar “naturaleza” para un filósofo que no admite más contenidos de conoci-

²⁷² Cf. Rábade, *Hume*, p. 471.

miento que los de impresiones e ideas factuales, en inevitable clausura en la conciencia?»²⁷³, ¿qué puede significar “naturaleza” para un filósofo que resuelve el conocimiento del “mundo” y del “yo”, fundamentado y desplegado desde la naturaleza, en una creencia sentimental? La respuesta no puede ser otra que sentimiento. La naturaleza humana se identifica con la esfera sentimental, que subsume en sí el ser espiritual del hombre. En la filosofía humeana, la naturaleza humana pierde realmente su dimensión espiritual y queda reducida al ámbito somático-psíquico de la misma: a la esfera sentimental. La ruptura humeana de la unidad de la naturaleza humana y la visión reductora que de ella tiene Hume destruyen la riqueza de dimensiones y de relaciones que existen en la naturaleza del hombre. Ciertamente, el ámbito de los sentimientos es fundamental en el ser humano; pero no es lo único. La dimensión sentimental en modo alguno constituye el todo de la naturaleza humana. Por eso se puede concluir diciendo que en Hume la naturaleza humana es exaltada, pero, a la vez, lamentablemente empobrecida.

²⁷³ Rábade, *Hume*, p. 489.

LA NATURALEZA EN HUSSERL

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN

Me encargó Alfonso hace tiempo que redactara una pequeña conferencia sobre el concepto de naturaleza en Husserl. El tema es apasionante, y puede serlo tanto más para Uds. que vienen siguiendo un ciclo ininterrumpido sobre el concepto de naturaleza en insignes pensadores de la historia de la filosofía occidental. Si no recuerdo mal, ya se ha disertado sobre el tema en autores como Nicolás de Cusa, Leibniz, Hume, Bergson... y ahora Husserl.

La cosa presenta gran interés entre otras razones por dos fundamentales. En primer lugar, porque Husserl es el último gran representante del idealismo: gustaba él de catalogar su opción metafísica como de “idealismo trascendental fenomenológico”. La segunda gran razón es que Husserl elaboró la que probablemente sea la crítica más acerada contra el pensamiento científicista de nuestra era. El pensamiento científicista siempre quiso prescindir y hasta aniquilar de uno u otro modo, consciente o inconscientemente, cualquier racionalidad que no fuera la del método científico, que Newton elevara a su máximo exponente. Edmund Husserl, que era matemático de profesión, conocía perfectamente la ciencia galileano-newtoniana de la naturaleza, y trazó para ella férreos límites, reivindicando con apasionamiento y máxima radicalidad un lugar propio para la filosofía, a la que siempre postuló como la auténtica ciencia en sentido

estricto y radical, es decir, como el ejercicio más excelso de la racionalidad humana. A ello apuntaba su famoso artículo de 1911: *La filosofía como ciencia estricta*. A este respecto, su obra de 1936: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* es aun hoy una especie de catecismo de la filosofía contemporánea en relación a los límites de la ciencia y a los peligros de una civilización enajenadamente entregada a eso que Habermas popularizó con el título de “racionalidad instrumental” de las ciencias positivas; por cierto que, catecismo y a la vez profecía, pues sus negros augurios sobre la Europa que le tocó vivir, se cumplieron sobradamente. Él mismo perdió un hijo en el frente de batalla de la primera gran guerra, y sólo la muerte natural le libró de la persecución nazi. Después de Husserl, la filosofía recobró la confianza en sí misma, aunque, según parece, se ve inevitablemente abocada a una lucha sin tregua contra un pragmatismo y un positivismo voraces que, de uno u otro modo, consciente o inconscientemente, pujan por tragarse la humanidad entera.

II

¿Qué es, pues, la Naturaleza para Husserl? Para poder responder de una forma clara y precisa a esta pregunta es imprescindible arrojar previamente luz sobre una serie de cuestiones de principio referentes a su pensamiento.

En primer lugar hay que aclarar en qué consiste esa posición metafísica de Husserl que él denomina “idealismo trascendental fenomenológico”. Tarea nada fácil, como lo prueba el hecho de que a menudo los intérpretes no llegan a comprender adecuadamente qué es lo que significa verdaderamente este posicio-

namiento husserliano. Ni siquiera insignes discípulos suyos comprendieron cabalmente la posición del maestro, lo que no pocas veces le sumió en la tristeza. De hecho, creo que sigue siendo una tarea pendiente para el pensamiento. La pretendida superación heideggeriana del idealismo de su maestro en el *Ser y tiempo* (1927), no es, por ejemplo, a mi juicio, tal superación; al menos la cosa no está tan clara. Así pues, esta comprensión en profundidad del idealismo sigue siendo estrictamente necesaria, ya que, como decimos, la verdadera superación del mismo sólo será posible si previamente lo hemos entendido en sus justos términos. No vale derrotar a un enemigo ficticio fabricado a la medida de nuestra crítica, lo que es, por cierto, muy habitual entre los filósofos.

Husserl se inscribe, sin duda, en la corriente de pensamiento que nace con Descartes. La crítica de Descartes y el descubrimiento cartesiano del *cogito* le parecía a Husserl — y nos sigue pareciendo a algunos— un avance irrenunciable en ese esfuerzo ímprobo que la razón va haciendo en la historia por afianzarse en la verdad. ¿Cuál es el mérito de Descartes del que Husserl se siente heredero? El mérito de haber intentado una fundamentación absolutamente radical de la razón y de haber descubierto a la vez en el intento un suelo último de ser y de verdad absolutamente indubitable: el del espíritu mismo que se ajetrea buscando la verdad. Ciertamente, cabría la posibilidad, por remota que fuere, y por mucho que ella no logre mover un ápice mi creencia subjetiva en la realidad del mundo, de que cuanto percibo por los sentidos fuera mera realidad virtual, mera realidad soñada —esto hasta lo dicen hoy los neurocientíficos—; pero no cabe posibilidad ninguna de que mi vivir consciente mismo, en el que tales realidades mundanas se medan, sea, a su vez, mera realidad virtual. El ser del

cogito, de la vivencia consciente misma, es un dato absolutamente indubitable para la razón. La vida consciente se aprehende a sí misma de manera absolutamente apodictica. No puedo dudar de que dudo mientras dudo, porque el dudar mismo supone su absoluta autodonación. Para dudar tengo que saber que dudo mientras dudo. La conciencia es, pues, diáfana para sí misma. No hay aquí posibilidad ninguna para el error.

Esta reflexión es la base para la elaboración husserliana de su método: del método fenomenológico. Esto es muy importante tenerlo claro; la propuesta fundamental de Husserl es la de un método para la filosofía primera, esto es, para un saber estrictamente racional. Lo que quiere decir, un saber que parte de y progresa a través de conocimientos absolutamente evidentes. Lo que de nuevo quiere decir, un saber que no admite ningún presupuesto que no esté absolutamente justificado ante el estricto tribunal de la razón, es decir, de la donación evidente. Los dos requisitos de la filosofía así entendida son, pues, el de una disciplina extremadamente crítica, que nace y se desarrolla en la absoluta ausencia de presupuestos o en término alemán ya famoso, en la estricta *Voraussetzungslosigkeit*, literalmente: ausencia de presupuestos. Estos requisitos determinan la esencia del método fenomenológico, es decir, de la reducción fenomenológica o *epojé* (ἐπιωχή) trascendental.

¿Por qué se habla de “reducción fenomenológica” y de “*epojé* trascendental”? Se habla en primer lugar de “reducción”, porque para conseguir el ideal epistemológico de una completa ausencia de presupuestos, nos vemos obligados según Husserl a *reducir* (a restringir) nuestros juicios a aquello que nos es dado absolutamente, de forma “clara y distinta”, que decía Descartes. Es decir, que hay que reducir nues-

tros juicios con pretensiones de verdad a aquellos que la tienen intuitivamente garantizada. Se trata, pues de una ascesis teórico-judicativa. Es justo lo contrario de “hablar por hablar” o de inventar o de forzar a la realidad desde las ideas. Quizá la metáfora que mejor recoge la intención de Husserl es la de la escucha. El fenomenólogo aspira a ser un hombre silencioso y paciente, un “escuchador”, si me permiten el barbarismo, aquél que prepara su espíritu para que deje hablar a lo real que en él se manifiesta. El fenomenólogo no construye; mira; se abandona al dato —como después sugerirá Heidegger asociando el callar a la vida auténtica de aquél que se atreve a escuchar la voz de la conciencia, o como dirá más tarde, el que se abandona al Ser: la *Verlassenheit*: el abandono al ser—. Por este motivo se habla también de *epojé*. La *epojé* es la suspensión del juicio que llevaban a cabo los escépticos griegos; empero aquí, que no se participa del espíritu del escepticismo, sino que, más bien al contrario, se busca construir la *philosophia perennis*, de lo que se trata es de suspender tan sólo el juicio infundamentado, el que no brota de la donación inmediata de la situación objetiva juzgada.

Mas, finalmente, ¿por qué califica Husserl su método de “fenomenológico” y de “trascendental” —recuerden, “reducción fenomenológica” y “*epojé* trascendental” son las dos expresiones que usa Husserl—. Aquí el asunto se hace más delicado si cabe, pues pone en juego de manera radical la apuesta de la modernidad por el sujeto. Pero el asunto es de la máxima relevancia y del máximo interés. Se trata de que, según Husserl sólo lo fenoménico, lo que de algún modo es “parte” del fenómeno, pasa con éxito la prueba de la reducción o *epojé*; es decir, sólo lo fenoménico reúne los requisitos para la donación absoluta, que la filosofía primera exige. Y la cosa parece sen-

sata si se analiza con detenimiento. “Fenómeno” viene del verbo griego φαίνω, que significa dar a luz, hacer ver, mostrar, dar a conocer, manifestar, etc. *Fainomenon* será, pues, lo que entra en la luz, lo que se hace ver, lo que se muestra o manifiesta, en definitiva, el aparecer de lo que aparece. Lo contrario del fenómeno será el ocultarse de lo que se oculta, es decir, el *noumeno* en sentido kantiano, lo que está allende lo que aparece, más allá de todo aparecer; es decir, lo que está fuera de la vida consciente del hombre, lo que no se manifiesta. Si son así las cosas, ¿cómo no iba a tener que restringirse el verdadero filósofo a aquello que aparece? ¿Acaso podría la filosofía, el saber natural humano, partir justo de aquello ajeno al saber? Sería paradójico. ¿Cómo podría decir con certeza teórica aquello que no me aparece y se me oculta? El campo de trabajo de la filosofía primera, pues, es el del fenómeno y todo lo que en él entra; aunque, como veremos enseguida, esto que en él entra es mucho más difícil de ver de lo que a primera vista pareciera. Es preciso, como decíamos antes, educar al espíritu a ver, enseñarlo a convertirse en hogar acogedor de lo que se manifiesta, el hombre como “morada del ser”; los términos heideggerianos también se adecuan a la *epojé*. Restringimos la mirada, pues, como no podía ser de otra manera, a lo que se manifiesta, al fenómeno en toda su complejidad. Por eso la filosofía es según Husserl necesariamente fenomenología, ciencia de los fenómenos. Y aquí surge de lleno la polémica; la polémica que enseguida lo enfrentó a muchos de sus discípulos y, naturalmente, a cuantos no eran discípulos suyos, porque, ¿qué es un fenómeno?, ¿es algo meramente subjetivo?, ¿qué significa esto de “ser subjetivo”?, ¿significa todo ello acaso que la filosofía no llega a hablar de la realidad, sino apenas de la vida subjetiva?

Pero no hay que presuponer nada en filosofía primera, tampoco lo que unos u otros han dicho sobre algo. En filosofía primera es la razón misma la que tiene la palabra. Veamos, pues.

Según lo que decíamos más arriba acerca del fenómeno, afirmar que la filosofía primera debe limitarse a describir los fenómenos, más que una determinada posición metafísica a favor del idealismo o del realismo, es una simple obviedad, pues, como decíamos, no puede describirse con fundamento aquello que trasciende el fenómeno y, consiguientemente, no se da. Lo cual nos permite abordar finalmente el calificativo de “trascendental”, que Husserl da a su método. ¿Por qué la reducción fenomenológica es reducción trascendental? Como todos los términos filosóficos también el de “trascendental” tiene su historia. Lo importante es acotar con el máximo rigor y precisión el sentido que el término de que se trate tiene en un filósofo concreto. En Husserl “trascendental” tiene un sentido que proviene de Kant, aunque adquiere nuevas matizaciones. En Kant lo trascendental es lo puro, lo a priori, lo que es previo a la experiencia y condición de su posibilidad. Lo trascendental, pues, no es nada que pueda provenir de la experiencia empírica y que se capte pasivamente en ella, no es dato de experiencia. Así, el espacio y el tiempo no son contenidos sensibles empíricos, sino formas trascendentales. Yo no veo el espacio, lo que veo son contenidos de color, de dureza, sonidos, etc. *en* el espacio. Espacio y tiempo son como “formas” donde se dan los contenidos, pero ellos mismos no son contenido. Pues bien, la reducción fenomenológica es trascendental para Husserl, porque yo no puedo presuponer en ella todo lo que las ciencias empíricas presuponen, a saber, que los fenómenos son acontecimientos fácticos, por ejemplo, como sostienen hoy en día los neurocientifi-

cos, procesos bioquímicos que tienen lugar en el seno de mi cerebro. Es decir, que la filosofía, por ser filosofía primera y por ser fenomenología, nada tiene que ver con una ciencia empírica, que está cargada de presupuestos injustificados. Esto no quiere decir que los presupuestos de las ciencias sean erróneos, pero sí quiere decir que las ciencias mismas no saben en absoluto si lo son. Simplemente operan ingenuamente con sus presupuestos y funcionan pragmáticamente, es decir, técnicamente. Pero lograr que una estructura funcione no implica en modo alguno conocer la verdad profunda de esa estructura y comprender su auténtico sentido. Que la *epojé* es trascendental quiere, pues, decir, que la razón filosófica nada tiene que ver con la científica y en nada puede apoyarse en la ciencia, pues es una razón infinitamente más radical que la razón científica y previa a ella. Esta es una opinión en la que Husserl se mantuvo firme durante toda su vida, y tengan Uds. en cuenta que él era originalmente matemático de profesión.

III

¿Qué es lo fundamental que Husserl encuentra cuando aplica su método? Lo que Husserl encuentra es, ciertamente, sorprendente. Encuentra la estructura del fenómeno, lo que quiere decir que el fenómeno es un “todo” muy complejo, que consta de múltiples partes y de tipos de “partes” muy distintas. Cojamos un fenómeno cualquiera, por ejemplo, la percepción visual que cada uno de nosotros estamos ahora mismo viviendo. Lo primero que nos aparece de forma sorprendente es que cada uno tiene que “coger” el fenómeno de la inmediatez de su vida privada, pues mis fenómenos no son tales para nadie más que para

mí, no “cojo” el fenómeno como cojo una pieza de fruta del frutero. Lo que yo veo ahora mismo desde aquí es radical y solamente mío, y eso mismo acontece con los fenómenos de cada uno de Uds., lo que quiere decir a su vez, que para practicar la fenomenología yo sólo puedo recurrir a mi vida privada, es decir, a los fenómenos de mi conciencia, aunque luego, ciertamente, pueda comunicar los resultados de mi investigación a otros fenomenólogos y discutirlos con ellos, que, a su vez, habrán explorado su intimidad. Los fenómenos son, pues, como los “trozos” (*Stücke*), los constitutivos del fluir de la vida consciente de cada uno de nosotros, son como eslabones temporales del fluir de cada una de nuestras conciencias: son vivencias (*Erlebnisse*) nuestras. Esto se ve más claramente, sin duda, en las vivencias del dolor. Cuando voy al dentista y la anestesia no ha sido suficientemente eficaz, el dolor que el torno produce en mi muela es mi dolor, exclusivamente mío e intransferible. El dentista podrá inferir a partir de la percepción que él tiene en su vida privada de mis gestos que yo vivo dolor, pero, evidentemente, el dolor me duele a mí y no a él. Pues exactamente lo mismo ocurre con las percepciones, por mucho que luego parezcan concordar con las de los demás. Cada uno de nosotros tiene sus peculiares sensaciones de color. Por ejemplo, el color de mi ropa. Cada uno de los que estamos hoy aquí, incluido yo mismo, tiene sus particulares sensaciones de mi ropa. La prueba está en que, perdonen el macabro ejemplo, si alguna de nuestras conciencias se apagara, o bastaría algo menos trágico, si cualquiera de nosotros cerrara los ojos, desaparecerían las particulares sensaciones que llenan nuestra vida, pero no las sensaciones del vecino que seguiría depositando atentamente su mirada sobre mi vestimenta, de manera que sus particulares sensaciones

seguirían fluyendo en su conciencia.

Pero, además de este carácter privado, ¿qué más encuentra la mirada fenomenológica en el fenómeno? Pues encuentra al menos cuatro “cosas”. Fijémonos en la percepción del encerado: el encerado es blanco, pensamos por dentro mientras lo miramos, o el profesor es moreno, etc. Por un lado, tenemos, como decíamos, la multiplicidad de sensaciones de todo tipo que llenan el fenómeno y que existen en el instante puntual del ahora (pues de continuo las sensaciones desaparecen en el pasado). Sensaciones visuales, sonoras, táctiles, olfativas, etc. No todas ellas forman parte de lo aludido en el fenómeno. Por ejemplo, cada uno de nosotros siente al tacto de sus pies la dureza del suelo sobre el que se apoyan, a la vez que otras muchas cosas (por ejemplo, oye en la lejanía el ronroneo del motor del autobús, etc.), pero eso no está aludido en la proposición: el encerado es blanco, tampoco lo está el color del techo, que, sin embargo, también forma parte del fenómeno. Esto quiere decir que hay muchos contenidos sensibles que no son atendidos por el yo en un determinado momento, incluso, quizá ni siquiera objetivados. Pero lo que interesa ahora es que yo aprehendo las sensaciones según un peculiar “sentido objetivo”. Esto es de la máxima importancia. Pongamos un ejemplo. Si en este momento entrara en la sala un indio de las zonas más recónditas del Amazonas, que jamás hubiera visto los extraños objetos que nuestra civilización coloca en un aula, sus pensamientos y sus aprehensiones serían muy distintas a las nuestras; se fijaría en cosas, que a nosotros nos pasan completamente desapercibidas, y, en cambio, no percibiría en absoluto otras que para nosotros son evidentes. Así, por ejemplo, si en su cultura no existiera la escritura, de ninguna manera captaría esa superficie blanca que

para nosotros es el encerado como tal encerado; probablemente ni siquiera lo destacaría como un objeto peculiar del fondo sensible de la pared, o como mucho, en caso de captarla, la captaría como cualquier otra cosa similar a algún útil de su cultura; una trampa para animales, por ejemplo, o qué se yo. Esto quiere decir, que los objetos que percibimos no son las meras multiplicidades de sensaciones, sino un rendimiento de actos de nuestra conciencia, que *interpretan (auslegen)* o *dan sentido (Sinn geben)*, de uno u otro modo, a las diversas multiplicidades de sensaciones. Sobre las mismas sensaciones, puedo una vez captar meros adornos esculpidos en una vieja pared, o inmediatamente después, una vez que un experto me ha informado de que son palabras de una antigua lengua aun no descifrada, signos lingüísticos dotados de alguna significación que desconozco. Permanecen, pues, las mismas sensaciones, pero cambia el *objeto* percibido, el *objeto intencional*, así como el *sentido* con que lo aprehendo, el *sentido de aprehensión*.

Sin embargo, en el fenómeno encontramos todavía más cosas. Pongamos por caso que somos víctimas de una fiebre alta y sufrimos alucinaciones. Desde la cama vemos venir hacia a nosotros al doctor con su cartera, pero, al momento, se desvanece la ilusión y me doy cuenta que es mi esposa que viene a ponerme el termómetro. De la primera a la segunda vivencia no sólo ha cambiado el sentido de aprehensión del que antes hablábamos, de manera que percibo cosas distintas, sino que ha cambiado lo que Husserl llama la *cualidad del acto intencional*. En primer lugar viví la entrada del doctor como una percepción, es decir, como una vivencia que ponía como existente al doctor que entraba a visitarme (*ein setzenden Akt*); sin embargo, segundos después, al considerar tal vivencia como una alucinación su “carácter

ponente” queda suspendido: recuerdo perfectamente que *creí* ver al doctor entrar, pero ahora ya no lo creo, no pongo la objetividad como existente, sino que la considero una mera alucinación producida por la fiebre.

Con todo esto podemos distinguir en el fenómeno al menos dos partes fundamentales: 1) por un lado el contenido ingrediente de la vivencia, lo que constituye su consistencia intrínseca. Aquí encontramos, a su vez, tres elementos. Por una parte, a) lo que sería algo así como los ladrillos de que la vivencia está hecha, que constituyen su consistencia temporal, sus “trozos” o elementos troceables: la multiplicidad de sensaciones, que se suceden unas a otras de ahora en ahora. Por otra parte, b) los actos interpretativos, que brotando del yo o espíritu, dan un determinado sentido a la multiplicidad fluyente de sensaciones; estos actos, curiosamente, no son ellos mismos sensaciones, sino una especie de actividad espiritual que lleva a cabo el *yo* y que elabora las sensaciones constituyéndolas en una determinada objetividad, ya sea una simple piedra, un encerado, o una persona, o una determinada situación objetiva que comprende varias objetividades a la vez, como, por ejemplo, que yo estoy delante del encerado. Pero, en tercer lugar c) hay también lo que hemos llamado la cualidad intencional del acto. Desde este punto de vista, los actos pueden ser ponentes (que creen en la existencia real del objeto) con sus respectivas modificaciones, como la duda, la posibilidad, etc., y no-ponentes, como, por ejemplo, una pregunta. Hay, además, actos fundados en actos ponentes como las valoraciones. Esto lo veremos con alguna mayor precisión más adelante, pues es decisivo para delimitar el concepto husserliano de naturaleza.

Estos actos de dar sentido (*sinngebende Akte*) que habitan la vivencia es lo que Husserl llama la

actividad intencional de la conciencia. Esta actividad intencional de la conciencia, ¡qué duda cabe!, es trascendental, pues es previa a cualquier objetividad y condición de su posibilidad. Aquí se ve con toda claridad cómo *la ciencia no puede aportar nada a la fenomenología*, pues la ciencia parte necesariamente de objetividades ya constituidas intencionalmente por la conciencia, y entonces no puede dar cuenta de la actividad que ésta lleva a cabo partiendo ya de sus productos. El trabajo de la filosofía comienza justo allí donde acriticamente parte la ciencia. La ciencia supone los objetos y la filosofía tiene que dar cuenta de su génesis, es decir, de su auténtico sentido ontológico.

El segundo componente del fenómeno no es, curiosamente, ninguna parte ingrediente de la vivencia, sino lo que Husserl gusta en llamar 2) una “trascendencia en la inmanencia”. ¿Cómo es esto posible? Se trata del objeto intencional, que la actividad intencional constituye sobre la base de las sensaciones. El objeto intencional es justamente lo que aparece, lo cual no se identifica con ninguno de los constitutivos de la vivencia anteriormente descritos. Aunque las sensaciones que llenen mi vida sean las mismas, la conciencia, como vimos antes, puede hacer que aparezcan objetos distintos. Piensen Uds. en esas figuras que corren por ahí, incluso en los libros de filosofía. Por ejemplo, esa figura que, según se mire, parece una vieja con velo o bien una joven con sombrero de plumas. A veces a una persona le resulta imposible ver la joven mientras que a otra le resulta imposible ver la vieja, y, sin embargo, tienen ante la vista el mismo conjunto de manchas de tinta.

El objeto intencional es, pues, dice Husserl, “una trascendencia en la inmanencia”. Es trascendente porque no forma parte de los ingredientes constitutivos de la vivencia; pero es inmanente, porque es

un rendimiento de su propia actividad intencional: sin los actos de dar sentido a las sensaciones ningún objeto aparecería. El objeto intencional y la vivencia intencional son, pues, inseparables, no-independientes. Sin un yo o espíritu capaz de insuflar sentido a las sensaciones no aparecerían objetividades y la vida humana no sería tal. Este es uno de los pilares de la opción idealista de Husserl: sin actividad intencional subjetiva no aparecerían objetos, luego resulta absurdo hablar de objetos en sí al margen de todo sujeto. Objeto es lo que aparece a un sujeto gracias a la actividad constituyente de éste. En una terminología más madura, Husserl hablará de *noesis* y de *noema*. La *noesis* equivaldría al primer componente descrito del fenómeno, es decir, la vivencia en sus componentes ingredientes: sensaciones, actos de dar sentido y cualidad intencional; el *noema*, en cambio, se referiría al objeto intencional que aparece y que trasciende a la vivencia.

IV

Con lo visto hasta ahora hemos logrado conocer no sólo el método fenomenológico, sino también su peculiar posición ante el problema de la filosofía. Objetos y conciencia son correlatos inseparables; no hay objetos sin conciencia, ni conciencia sin objetos. Es la intencionalidad. Intencionalidad no alude a voluntariedad, sino a esa peculiaridad esencial de todo acto de conciencia de apuntar a algo. En este sentido todo acto de conciencia es intencional: si percibo, percibo algo; si dudo, dudo de algo; si amo, amo a alguien; y lo mismo si odio, o valoro o me propongo un fin práctico, etc. ¿Implica esta propuesta el idealismo como la única metafísica verdadera, entendien-

do por idealismo aquella teoría metafísica, según la cual las cosas que consideramos reales no son verdaderas sustancias independientes, sino que dependen en su ser de la actividad constituyente de la conciencia? El asunto es de una complejidad enorme y no podemos entrar aquí en él. Lo cierto es que Husserl sí cree que los descubrimientos de la fenomenología postulan el idealismo como única doctrina metafísica adecuada. En su opinión, plantearse la existencia de un ente al margen de una conciencia para el que ese ente sea tal ente, resulta completamente absurda. Siempre que se habla de ser en algún sentido, estamos ya situados en una conciencia. De hecho el ser, el existir ahí, es para Husserl el rendimiento de los actos que hemos llamado “ponentes”, “simple certeza de creencia” (*schlichtes Gewissheit*) les llama Husserl. Los actos ponentes, que son los más fundamentales y originarios de la conciencia, ponen el ser del objeto. Este “poner” es un rendimiento de la actividad intencional de la conciencia, por mucho que sea un rendimiento que se produce automáticamente ante determinadas sensaciones, y por mucho que la conciencia no tenga poder ninguno sobre dichas sensaciones, que, por el contrario, se le imponen de manera insoslayable. Así, pues, de objetividades que no aparecen en absoluto —y todo aparecer es aparecer para una conciencia— no se puede hablar de ningún modo. ¿Cómo podríamos hablar de lo que de ninguna manera aparece? Sólo podemos hablar de lo que de algún modo tenemos noticia; pero “tener noticia” es siempre dato para una conciencia, luego, la conciencia es el ser primario y radical. En esto consiste el idealismo de Husserl; en realidad, lo que se nos quiere decir, no es tanto que la conciencia cree de la nada los objetos, sino que sin conciencia nadie hablaría de objeto alguno... No es del todo diferente la posición de otros feno-

menólogos posteriores como Heidegger o el mismo Zubiri, cuando afirman que el *Dasein* es el comprensor o el pastor de Ser, o que la realidad es una formabilidad, respectivamente.

¿Cómo queda, entonces, el problema de la realidad en el pensador moravo, y, en particular, el problema de la Naturaleza? Pues albergado dentro de esta opción suya por el idealismo trascendental fenomenológico. Todo cuanto podemos postular con evidencia es el flujo de las vivencias intencionales —noesis— y sus correlativos objetos —noemas—. Lo que ocurre es que tanto las noesis como los noemas se van solapando unos a otros originando vivencias y objetividades cada vez más complejas. Los objetos —noemas— se constituyen como núcleos ontológicos de sentido en torno a los cuales se van acumulando nuevas capas de sentido, que los transforman en objetividades nuevas de un orden superior. Serviría la comparación con la cebolla o con las capas geológicas de la Tierra, si no fuera porque las nuevas capas intencionales, conservando las capas más profundas sobre las que se apoyan y a las que se adhieren, varían el sentido del objeto, es decir, inauguran nuevas regiones ontológicas. Surge así la totalidad de los objetos con sus peculiares relaciones estructurales y sus diferentes regiones ontológicas, que es lo que llamamos mundo. El mundo es para Husserl el “super-noema” que alberga en sí la multiplicidad de noemas constituidos por la conciencia a lo largo de su “historia” vital intencional. El mundo se articula, pues, en regiones ontológicas, en niveles noemáticos, que el fenomenólogo puede reconstruir en su génesis intencional, mostrando su estructura e interna articulación en el contexto de la vida intencional. *La naturaleza es, justamente, un determinado nivel de objetos dentro del mundo: el nivel de los objetos*

naturales constituidos por una determinada clase de vivencias.

V

Al comienzo del libro segundo de *Ideas*, nos dice Husserl: «naturaleza es el objeto de la ciencia de la naturaleza (...) la totalidad de las cosas espacio-temporales del mundo, la esfera completa de la experiencia posible (...) todo lo que cae bajo el título de agradable, belleza, utilidad, conveniencia práctica, perfección etc. queda fuera [de la naturaleza]; los valores, los bienes, los fines, los instrumentos, los medios, etc. quedan excluidos»²⁷⁴.

Del texto se infiere que la naturaleza es lo que estudia el científico de la naturaleza, esto es, lo que estudiaba Galileo o Newton o lo que estudian hoy día los físicos en el laboratorio. Pero hay que tener cuidado porque se esconde aquí una ambigüedad que hay que resolver. ¿Quiere lo anterior decir que antes de la elaboración de la ciencia moderna por insignes científicos no había naturaleza? ¿O quiere más bien decir que la naturaleza es aquel estrato del mundo —evidentemente, entendido ya aquí como noema— previo a los valores y a los fines, y a cuyo estudio se consagraron muchos hombres a partir del siglo XVI aplicando un peculiar método: el empírico-matemático? Parece más bien que es esta segunda opción la correcta, o al menos, lo que es claro es que, según Husserl, hay que diferenciar dos conceptos de naturaleza: a) la naturaleza tal y como la concibe la conciencia ordinaria en el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), y b)

²⁷⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; 2. Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*; Husserliana, Band IV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, p. 1 y 2 (la traducción es mía).

la naturaleza de la ciencia física. Es de la mayor importancia darse cuenta de que la naturaleza de la ciencia física es una modificación intencional de la naturaleza tal y como se vislumbra ya en la vida ordinaria, es decir, que la ciencia se apoya sobre la experiencia común y parte de ella, si bien, como veremos, introduce nuevos elementos intencionales, que en parte dan lugar a un nuevo sentido de naturaleza, sentido que, empero y en cierto modo, es más problemático que el sentido originario en el mundo ordinario de la vida.

Como quiera que sea, si algunos hombres se lanzan a investigar la naturaleza, es porque ya la habían concebido como tal. Esto es decisivo. Por eso dice en muchos lugares Husserl, que la *ἐπιστήμη*, en el sentido de la ciencia moderna, es ulterior a y menos fundamental que la *δόξα*, entendiendo por ésta la concepción vulgar de la realidad tal y como tiene lugar por el hombre medio en la experiencia de la vida cotidiana. También aquí se ve, pues, que sólo la filosofía entendida como arqueología de la experiencia, es ciencia en sentido radical y último, pues sólo ella da cuenta de los presupuestos tanto del mundo ordinario de la vida, como de las ciencias especializadas empírico-matemáticas.

Veamos, pues, en primer lugar, entonces, qué es la naturaleza para el hombre medio en la vida cotidiana. Para ello Husserl diferencia tres tipos de actos según su cualidad intencional, además resalta el hecho importantísimo de que estas peculiaridades intencionales penden de la actitud (*Einstellung*) que el hombre adopte en cada momento de su vida. En primer lugar está la *actitud y el interés teórico*. En esta actitud la conciencia considera los objetos en tanto que simplemente son ahí delante tal y como son. Se trata, pues, de actos ponentes en el sentido que des-

cribimos más arriba. Pongamos un ejemplo. Supongamos que visitamos el Museo del Prado y nos situamos frente a las *Lanzas* o *la rendición de Breda* de Velázquez. En tal situación podemos adoptar varias actitudes diferentes, que modificarán sustancialmente el objeto que tenemos delante. Supongamos que mientras percibimos sensiblemente el cuadro, con sus colores y sus figuras, nos deleitamos estéticamente en su belleza. En este caso no vivimos en actitud teórica, sino en actitud valorativa estética, la cual va acompañada de un determinado sentimiento de placer estético. Este placer puede llevarme a proponerme el fin de comprar una lámina del cuadro en una pequeña tienda habilitada en el museo a tal efecto. En tal caso busco dinero en mi monedero, pregunto al funcionario cómo acceder a la tienda, busco entonces el ascensor, me monto en él, aprieto el botón de la planta buscada, desciendo, me acerco al mostrador y solicito la ansiada lámina. Veamos. El cuadro en tanto que obra de arte (objeto bello) no es naturaleza; el funcionario, en tanto que persona humana, tampoco es naturaleza. Aun cuando “lo uso” como medio para averiguar la ubicación de la tienda, merece para mí todo el respeto. Es una persona y como tal sujeto de dignidad moral y de respeto absoluto por mi parte. Tampoco él es, pues, mera naturaleza. Ni siquiera el ascensor es mera naturaleza. El ascensor está también cargado de valor, no es una mera cosa teóricamente concebida como siendo lo que es ahí delante de mi mirada. El ascensor es un útil, un medio que me vale para lograr mis fines prácticos. Justamente el proponerme fines prácticos constituye una nueva actitud subjetiva mía frente al mundo: los objetos se convierten entonces en medios para yo lograr realmente mis fines. No son puros objetos ahí delante. De este modo vemos que el mundo de la vida rara vez se

sitúa en la pura actitud teórica y rara vez se mueve entre puros objetos naturales. La mayor parte de la veces nuestra vida se haya dominada por la actitud afectiva y práctica, nos movemos entre objetos valiosos, ya sea estética o moralmente valiosos o simplemente agradables desde el punto de vista sensible o simplemente entre útiles. Vivimos, pues, entre personas, obras de arte y útiles, entre cucharas y bolígrafos, entre alimentos, edificios y paisajes. Ninguna de estas cosas son *meras cosas, puras cosas naturales*, sino “objetividades complejas o de orden fundado”. Para acceder a la pura naturaleza, a los puros objetos naturales debemos llevar a cabo una reducción o *epojé* fenomenológica particular, mediante la cual reducimos dichas objetividades fundadas a la objetividad sensible pura sobre la que se apoyan²⁷⁵. Debemos, pues, operar en nosotros un cambio de

²⁷⁵ Husserl, *Ideen II*, p. 25: «La ciencia de la naturaleza desconoce todo predicado de valor y todo predicado práctico. Conceptos como valioso, bello, encantador, estimulante, perfecto, bueno, útil, hecho, obra, etc. así como también conceptos tales como Estado, Iglesia, derecho, religión y otros similares; es decir, objetividades a cuya constitución han contribuido actos valorativos y prácticos, no tienen en ella lugar alguno, no son conceptos naturales (...) Ponemos entre paréntesis todas nuestra intenciones afectivas y todas las apercepciones que proceden de la afectividad (...) en esta actitud teóricamente purificada ya no experimentamos casas, mesas, calles, obras de arte, sino *meras cosas materiales*, y de tales cosas cargadas con valores sólo la capa de la materialidad espacio-temporal y lo mismo para las personas y las sociedades humanas, de ellas sólo experimentamos la capa de la “naturaleza” animada vinculada a los “cuerpos” (*Leiber*) espacio-temporales». En el mismo sentido, *Ideen II*, p. 27: «A partir de ahora nos mantendremos en la actitud puramente científico-natural y somos en ello conscientes de que con ello llevamos a cabo una especie de desconexión, un a modo de *epojé*. En la vida cotidiana no nos las vemos en absoluto con objetos naturales. Lo que llamamos cosas, son cuadros, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, instrumentos, etc. Y todos ellos son objetos de valor en modo diverso, objetos de uso, objetos prácticos. No son objetos de la ciencia natural».

actitud que desconecte aquella actividad intencional que se solapa a la pura experiencia sensible de la cosa constituyendo una objetividad más compleja de orden superior. En tal caso, ya no estaremos delante de las *Lanzas* en actitud estética ni práctica; ahora simplemente miramos a la cosa que cuelga ahí delante. ¿Y qué vemos? Una mera cosa material del mundo. Ahora ya no importa que sea un artefacto, algo que ha producido la habilidad y la técnica humanas. Tampoco importa el simbolismo que atraviesa la obra, pues ya ha dejado de ser una obra. Eso ya no importa. Lo que ahora importa es lo que la simple experiencia sensible revela del ser propio de esa cosa que se alza ahí delante y que se impone terca y pasivamente a mi mirada. Sólo cuentan ya aquí las propiedades que caracterizan en su ser propio sensible a la cosa. Es una superficie llena de colores. Ciertamente, a poco que me deje llevar, desaparecerá la pura cosa natural y aparecerán en su lugar de nuevo figuras humanas como la de Justino de Nassau o la de Ambrosio de Spínola recogiendo la llave de la ciudad, si es que conozco la historia real plasmada en el cuadro; o útiles como la ciudad de Breda pintada al fondo, etc. Pero debo empeñarme en mantenerme en la pura actitud teórica y en desconectar estos sentidos que se solapan a la pura cosa natural. La pura cosa natural es, como decíamos, esa pluralidad de manchas de color que pueblan la tela del cuadro, esa madera que rodea la tela, la rugosidad que palparía con mis manos si me dejaran tocarlo, o el peso si pudiera sostenerlo o pesarlo en una balanza. ¿Qué es, pues, la mera cosa natural? *Este conjunto de sensaciones de toda índole, que se me dan en el modo ponente de una percepción y que confluyen en un mismo punto ontológico, que llamo la cosa*, esta cosa de aquí delante que ahora percibo e investigo. Pero, ¿por qué

no considero parte de la misma cosa la pared de la que el cuadro cuelga? O, en otra dirección, ¿por qué no considero otra cosa la mitad derecha del cuadro? En el primer caso, porque el cuadro goza de una cierta unidad material, es decir, puedo descolgarlo de la pared y podría trasladarlo unitariamente a otro lugar, sus partes se encuentran materialmente unidas. Pero lo cierto es que podría partir el cuadro en dos con un serrucho y dedicarme a investigar teóricamente la mitad derecha. En este caso, esta mitad volvería a ser una cosa natural, que podría investigar teóricamente. Repitamos, pues, nuevamente la pregunta: ¿qué es un objeto natural?

Como vemos, la cuestión es mucho más compleja de lo que a parecería a una primera mirada, pues, incluso si hemos reducido el objeto a mera cosa, lo que llamamos “mera cosa” es el producto de una complejísima actividad intencional de la conciencia. Tenemos, pues, que dar cuenta de esta actividad, lo que supone reconstruir de algún modo la génesis de nuestra conciencia madura actual. La pregunta es, entonces, ¿Cómo surge en nuestra conciencia la noción de cosa (cosa natural)?

Lo primero que hay que señalar es que el concepto de cosa natural es previo a cualquier juicio predicativo. Cuando afirmamos, por ejemplo: la puerta es marrón. Aquí está ya subyaciendo el concepto de cosa y, junto a él, el de propiedad o determinación. Ya hemos visto que el objeto puerta es un útil, con lo que contiene en sí otros juicios como: esa mera cosa de ahí que gira sobre unos goznes, etc. Cuando la conciencia mira teóricamente al mundo, lo hace en un ahora, que de continuo se hunde en el pasado. En cada ahora surge una pluralidad de sensaciones, que la conciencia pone como siendo ahí, es decir, que *están presentes*. Es importante percatarse de que la

expresión “estar presentes” contiene dos sentidos distintos: a) por un lado significa que los contenidos de sensación aparecen a un sujeto, cobran presencia ante él; pero b), por otro lado, también se alude al momento temporal del ahora: lo que se hace presente se hace presente en el presente, es decir, en el ahora. Pero cada ahora deja inmediatamente de ser ahora y se convierte en pasado, arrastrando así consigo las sensaciones que estaban presentes. Esto quiere decir que sin la actividad retencional de la conciencia no podríamos tener a la vista cualidades sensibles firmes, uniformes e idénticas a sí mismas, que permanecen a través del fluir del tiempo. Este, el tiempo, es, justamente, el primer rendimiento fundamental de la conciencia, el cual se realiza de manera automática e involuntaria. Es lo que Husserl llama *asociaciones pasivas primigenias*, sin las cuales, como decimos, no habría cualidades sensibles uniformes tales como tal matiz de azul, de suavidad o dureza, tal sonido de violín, etc. Pero con esto no hemos dado aún razón del concepto de cosa, pues una cualidad sensible, y ni siquiera una multiplicidad de cualidades sensibles, constituyen por sí solas una cosa, un “sustrato real de determinaciones”.

Creo que la tesis de Husserl es que el concepto de cosa surge a partir de la síntesis que la conciencia realiza entre el “aquí” o “ahí” espacial en el que siempre se da cualquier determinación sensible y la anticipación (mención vacía) de múltiples propiedades aún no traídas a presencia, pero que el sujeto postula como determinaciones internas constitutivas de la riqueza actual de la cosa. De este modo el concepto de cosa es indisociable del de *escorzo*. Es decir, la conciencia percipiente sensible de que en cada ahora sólo se me da originariamente una parte de la cosa, mientras que otras muchas, que están, empero, constitu-

yendo el ser real actual de la cosa, se me ocultan. Volviendo al ejemplo de la *Rendición de Breda* de Velázquez, pero como mera cosa natural, cuando lo veo de frente, anticipo que hay partes de él que no capto por la lejanía. Así, cuando me acerco, pierdo la perspectiva de las figuras, pero capto las rugosidades de las manchas de color y los surcos imperfectos dejados por el pincel, veo incluso la rugosidad de la tela, que ahora puedo sentir al tacto e incluso oler. Es más, anticipo, aunque no voy a poder verlo, que el cuadro tiene una cara de atrás, también con sus peculiares determinaciones sensibles. La cosa es la unidad de esta pluralidad de determinaciones que confluyen en el aquí espacial y que proponen un horizonte infinito de futuras posibles intuiciones sensibles. Piensen Uds. que podría examinar el cuadro al microscopio y que, además, podría rastrear otras propiedades externas del objeto sometiéndolo a contacto con otras cosas. Y esto me revelaría también propiedades de la cosa en relación con otras. Por ejemplo, podría frotar con una esponja húmeda la superficie del cuadro para ver qué pasa, o podría también someterlo a diversas temperaturas, etc. Todas estas actividades están regidas por el interés teórico que estimula en mí el carácter abierto del horizonte sensible a la riqueza de la cosa; interés que estimula mi actividad sensible en orden a explorar más en profundidad el objeto en cuestión. Es lo que ha originado la ciencia. Lo que ocurre es que, para Husserl, todo esto se engloba dentro del dinamismo de la conciencia intencional. Es la conciencia la que al abrir su mirada se encuentra con multiplicidades de sensaciones que aprehende dóxicamente como siendo ahí delante, como objetividades originarias que se le imponen pasivamente en su flujo temporal interno. Como las sensaciones desaparecen continuamente con cada ahora, pues cada ahora se

hunde de continuo en el pasado, es la actividad retentiva de la conciencia la que posibilita la constitución del objeto que permanece como identidad estable a lo largo del tiempo. Las sensaciones se imponen, ciertamente, pero todo lo demás es rendimiento de la actividad intencional de la conciencia, con lo que *la esfera de la pura naturaleza no es más que el primer estrato ontológico que la conciencia constituye en su actividad espontánea originaria*. Todas las demás esferas ontológicas se van constituyendo sobre la base de esta primera esfera de la pura naturaleza, gracias a los actos valorativos y prácticos, tal y como hemos dicho.

La cosa natural, pues, es siempre individual, está individuada en el espacio. La exploración empírica a la que venimos aludiendo puede revelar diversos modos de enlazarse entre sí las determinaciones en la unidad de la cosa. Nos damos cuenta de que en cada cosa confluye una pluralidad de propiedades, que se nos muestran en las diversas esferas sensibles. El mismo trozo de espacio material (el cuadro de nuestro ejemplo) es a la vez coloreado, frío, de un determinado sabor, etc. Nos damos cuenta de que el sabor, aunque está localizado en el espacio (en el de la cosa y en el de nuestro cuerpo, la lengua) no es él mismo espacial, como sí lo es, en cambio, el color. Se abre aquí un enorme ámbito para la investigación sobre la ontología de la naturaleza, que después usará el científico en sus construcciones teóricas.

Como quiera que sea, la conciencia humana no sólo realiza *síntesis sensibles* como las descritas, sino que recubre las cosas naturales con *síntesis lógicas o categoriales*. Conceptos como los de “unidad” o “multiplicidad”, que están en la base de la aritmética, o de “conjunción”, “disyunción”, “implicación”, etc., que están en la base de la lógica, no tienen en ningún caso

un origen sensible, sino en actividades sintéticas categoriales que desarrolla la mente. Esto es muy importante, porque la ciencia moderna originará un nuevo concepto de naturaleza a partir de la aplicación de estas categorías lógico-matemáticas a la mera naturaleza sensible.

A este respecto afirma Husserl:

«La idea del mundo como un universo de ser dominable por métodos exactos, los de la ciencia natural físico-matemática, como un universo en sí determinado y cuya determinación fáctica debe posibilitar la ciencia (...) es para nosotros [herederos de Galileo y Newton] absolutamente evidente [pero esta concepción de la naturaleza] está mediatizada por una idealización (...) que nos hace ver el mundo como determinado en sí [sin embargo, somos nosotros los que determinamos (...) este nuevo concepto de la naturaleza] es una interpretación que resulta de aplicar métodos de conocimiento a los datos previos de nuestra experiencia inmediata. Pero esta experiencia, tomada en su inmediatez, no conoce ni espacio exacto, ni tiempo o causalidad objetivos [es, pues, una ingenuidad pensar que la cosa física de la ciencia es real; en realidad es más bien] el rendimiento de toda una actividad intencional que constituye a partir del espacio de la intuición con sus tipicidades vagas y fluyentes, el espacio exacto de la geometría [la fenomenología muestra] que se trata de un método de idealización de los datos intuitivos (...) que no rinde otra cosa que una presunción ampliada al infinito de lo que cabe esperar de la experiencia. Se pasa siempre por alto que

este universo de determinabilidad en sí en el que la ciencia exacta aprehende el universo del ser no es nada más que un “vestido de ideas” arrojado sobre el mundo de la intuición inmediata, sobre el mundo de la vida. De manera tal que cada uno de los resultados de la ciencia tiene su fundamento de sentido en esta experiencia inmediata y se retrotrae a él. Este “vestido de ideas” hace que tomemos por el auténtico ser lo que no es más que un método, y que entendamos el mundo de la experiencia ya siempre en el sentido del “vestido de ideas” que sobre él proyectamos, como si realmente fuera en sí de este modo»²⁷⁶.

De aquí se infiere, pues, toda la crítica de Husserl al cientificismo moderno europeo. Como Habermas dirá más tarde, el método de la ciencia está trascendentalmente determinado por el interés técnico de dominio sobre la naturaleza, de manera que es un error fatal confundir esta racionalidad práctica con la racionalidad en sentido estricto, que sólo es posible desde la filosofía.

Para concluir, es preciso añadir, que a la pura naturaleza, en el sentido descrito, la vida intencional de la conciencia añade dos nuevas regiones ópticas: en primer lugar la “naturaleza animal”, en la que aparece por vez primera la vida psíquica; y, en segundo lugar, el “mundo espiritual”, con los valores y los fines prácticos que caracterizan la vida del hombre.

²⁷⁶ Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Meiner, Hamburgo, 1985, §10.

SI TODO ES NATURALIZABLE, ES QUE NO HAY DIOS
(UNOS APUNTES SOBRE
EL CONCEPTO DE NATURALEZA)²⁷⁷

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

a María Teresa y Alfonso:
en su casa de Guirguillano me dieron
el marco maravilloso
para diseñar estas páginas
y seguir leyendo a Aristóteles

¿Por qué durante años, hasta ahora mismo, no he necesitado hablar de ‘naturaleza’, más aún, he evitado utilizar esta palabra, la he rechazado de plano? La lectura hace dos veranos de las dos ediciones del *Surnaturel* de Henri de Lubac y mucho antes el impacto alargado en el tiempo de la última conferencia que pronunció en su vida Hans Urs von Balthasar, dedicada a los filósofos presocráticos, y que precisamente tuvo lugar en el Seminario Conciliar de Madrid, en cuyos aledaños se encuentra ahora la Facultad de Teología ‘San Dámaso’, me hicieron comprenderlo. La lectura de los presocráticos y mi propia visión de sus pensares, de su ‘principiar’ filosófico, de su razón-logos, me ayudaron²⁷⁸. Se diría que sabía desde siempre, aunque de manera atemática, que una cierta

²⁷⁷ Ponencia presentada, de manera puramente oral, en las *III Jornadas de reflexión sobre la religión en la escuela*, Zaragoza, 24 y 25 de septiembre de 2004.

²⁷⁸ “El nacimiento de la ciencia: los filósofos presocráticos”, capítulo primero de *Estudios filosóficos de historia de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2005, pp. 19-114,

manera de entender la naturaleza, lo “natural”, empujaba a hablar de muy malas maneras de lo “sobrenatural”, puesto que el mundo había sido desantropizado, y convertido en la única de las realidades que se decía verdadera, la de que “todo es materia”. Y todo lo demás, ¿qué era?: fruslería, minucia, inanidad y nadería; en definitiva, pura nada. Pero, como vamos a ver, las cosas marchan en su realidad por otros caminos²⁷⁹.

I

Las cinco esquinas de la complejidad de la afirmación condicional contenida en el título

El título de estas páginas puede parecer raro, incluso fruto de alguna confusión inadvertida; pero no lo es. Nótese que es una frase condicional. Que la condición se refiere a todo, y se dice de todo que es naturalizable. Que no queda claro si todo se refiere a todas las cosas, objetos, afecciones, ideas, obras de arte, etc., que sean, o al todo como un conjunto acoplado. Que aunque falte por ver el significado de naturalizable, sin embargo, no dice materializable. Que la consecuencia (mirando de izquierda a derecha) es que no hay Dios; ¿o la condición (mirando de derecha a izquierda) es que todo es naturalizable? Que no se hace una afirmación solemne de no-existencia, sino algo modesto y efectivo al decir sólo no hay.

Para desentrañar lo que el título afirma de manera condicional hay que mirar con cuidado estos cinco argumentos cuajados de complejidad:

²⁷⁹ Como fruto de la dedicación a esta tarea resultó *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica*, Encuentro, Madrid, 2000, y lo que citaré en nota.

a) Es una frase condicional, luego no una afirmación que diga “porque todo es naturalizable, no hay Dios”. En ella hay un cierto matiz remilgado al convertir una clara afirmación en una condicional. ¿Por qué esa modestia?

b) La condición se refiere a todo, es decir, a todo lo mundanal, a todo lo que toca al ‘cuerpo de hombre, en su unidad-dual de cuerpo de hombre y cuerpo de mujer’, a toda la realidad, también a todas las corporalidades. ¿No es esto rotundamente excesivo?

c) Naturalizable, puesto que tratable —y únicamente tratable con sentido y verdad— mediante lo que las ciencias y las maneras de las ciencias nos vayan diciendo en cada momento, tanto ahora como en el futuro. ¿Es que toda racionalidad no será sino racionalidad científica?

d) No está claro si el que no haya Dios es consecuencia o condición. Sería lo primero si se tratara de una afirmación explícita y razonable. Si no, probablemente, el que no haya Dios se convierte en condición. ¿Cuál de las dos?

e) Sólo se afirma no hay. En apariencia no se entra en lo que se consideran vagas metafísicas, sino que se dice querer mantenerse en el lenguaje de los hechos; quizá, mejor, en el de la experiencialidad. Mas ¿no deberíamos hablar de la experiencia de manera más cuidadosa y atendida a razón?; y, a la par, ¿no deberíamos hacerlo también de los supuestos metafísicos de cada uno?

II

En busca de una solución convergente al problema de la naturaleza

Una respuesta razonable²⁸⁰ a lo planteado seguramente se desarrollará en estos diez mandatos o puntos en letra bastardilla, cada uno de ellos con un comienzo de comentario en letra normal:

1. Manifiestamente no se quiere decir que la consecuencia provenga de que todo sea materializable. Hoy parecería imposible defender una postura de otros tiempos, la que dice: todo es materia.

Tales de Mileto fue el filósofo genial que dijo ‘todo es agua’, habituándonos a buscar esa afirmación inconcebible de que ‘todo es...’, de modo que en los puntos suspensivos ponga cada uno lo que encuentre en sus investigaciones. Los viejos atomistas, como sabemos, dijeron que ‘todo es átomos’. A su manera fueron ellos los que iniciaron esa larga serie de filósofos que dijeron ‘todo es materia’. Ciertamente ni Platón ni Aristóteles ni sus infinitos seguidores pensaron así; hablaban de hechuras del cosmos por el Demiurgo mirando a Dios, al que Platón llega a llamar Padre, de materia eterna que recibe sucesivas formas, pero no de creación. Y las cosas se complica-

²⁸⁰ La filosofía de la ciencia la he expresado principalmente en el libro *Filosofía de la ciencia: una introducción*, Encuentro, Madrid, 2002; en el capítulo último de *Tiempo e historia: hacia una filosofía del cuerpo*, Encuentro, Madrid, 2002, pp. 443-491; y en el capítulo “Fundamento” de *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, Encuentro, Madrid, 2004, pp. 156-202. Debo añadir el enfrentamiento con una concepción heredada —o posición recibida— de la filosofía de la ciencia de la que hubo que liberarse: *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 1983, pp. 179-311, y *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente*, 2ª ed., Encuentro, Madrid, 2005, pp. 17-50.

ron desde que se introdujo en la filosofía el concepto de creación, tan importante todavía, por ejemplo, en los iniciadores de la *nuova scienza* galileana, pues, como buenos cristianos, siguieron basándose de manera esencial en que el cosmos es creación. Por ello Galileo Galilei, sabiendo que hemos sido creados “a imagen y semejanza” de Dios, pudo decir lo que hemos recibido en herencia perenne. Para él, y como consecuencia de su creacionismo, nuestro pensamiento es como el de Dios; no *extensive*, es verdad, pero sí *intensive*. No lo vemos y podemos conocerlo todo, eso sólo Dios; pero aquello que vemos y conocemos, lo vemos y conocemos de la misma manera que Dios; tenemos la potencia intelectual que el mismo Dios nos ha regalado para verlo y conocerlo así. Eso del cosmos, pues, aunque sea poco y demasiado parcial, lo vemos y conocemos como ello es, con tal de que utilicemos las herramientas matemáticas —científicas— para descubrir el lenguaje matemático con que Dios lo ha creado. Lo que era en Galileo todavía una alabanza a Dios, con la evidente teoría de la mancha de aceite se convirtió a la larga en su misma negación: lo que vemos y conocemos crece de más en más, hasta llegar a la afirmación de Lenin de que al final el conjunto entero de la humanidad habrá llegado a conocerlo todo, ¡luego todo es cognoscible, el conjunto entero del universo es cognoscible! Sólo había que introducir algo que apareció enseguida, en cuanto el cálculo infinitesimal se desarrolló convenientemente. El comportamiento mecánico del cosmos es tal que, dadas lo que se llaman las condiciones iniciales o de contorno, el comportamiento del conjunto entero de partículas del cosmos está absolutamente determinado en el pasado y en el futuro. Todo ello lo conoceremos de manera absoluta conociendo el presente. Dios ya no era necesario, bastaba, simplemente, con que

se volviera filosóficamente a la idea antigua de que la materia, a la que en última instancia —expresión típica de Engels— todo es reducible, es eterna, con tal de que se añadiera lo que cada vez aparecía como más obvio, que la materia es dinámica por sí misma. De ello resulta que si miramos el cosmos según la flecha del tiempo —a la que llegamos en una extensión de la evolución darwiniana desde la vida hasta el conjunto entero del cosmos—, hay dos procesos puramente materiales: 1) de lo complejo a lo simple, de derecha a izquierda de la flecha, todo es reducible a materia; 2) de lo simple a lo complejo, de izquierda a derecha de la flecha, todo emerge de la materia. Si a esto se añade algo que se refiere no ya al cosmos sino a nosotros mismos, el círculo se cierra. Me refiero al “principio de objetividad”, que Jaques Monod —en su influentísimo libro *El azar y la necesidad*, que todavía configura nuestros pensamientos— declarara: es cierto que los enunciados científicos son nuestros, salen de nuestra boca, pero basta con que, en un acto ético de gran calado y envergadura, nos cortemos de él y nos des-sujetemos de él, dejando de ser sujetos, para que nuestro enunciado, el que salió de nuestros labios —contando con las adecuadas bases de experiencia e intersubjetividad—, se convierta en pura ciencia, es decir, en afirmaciones sobre lo que es el cosmos en su pura y simple verdad, en afirmaciones de meras objetividades, en pura proclamación de verdades objetivas. Llegados aquí la afirmación es obvia, mejor, parece obvia: “todo es materia”.

Pero son demasiadas las cosas que deben presuponerse para llegar ahí y que no es nada fácil defender hoy: la eternidad del cosmos, el determinismo, el reduccionismo, el emergentismo, una manera sesgada de entender la evolución, el principio de objetividad de Monod, etc., etc. Sin embargo, parece que

hoy tenemos la habilidad de hablar, más bien, de inicio del cosmos, de creatividad y de indeterminación, de principio antrópico, etc., etc.

2. En el estado de nuestro conocimiento, no es necesario pensar que todo es materializable, antes al contrario emperrarse en ello es un falso emperramiento; casi todos estamos de acuerdo. Hasta hace poco, poniendo materializable, el título era una segura afirmación; ahora no. ¿Qué ha pasado en el entretanto?

Comenzaré recordando que entre finales de los setenta y comienzos de los años ochenta del pasado siglo hubo una preciosa discusión en los medios castellano parlantes que denominaron la polémica del materialismo. El argumento era simple: genial, pues mediante la reducción y la emergencia hemos visto con nítida claridad que “todo es materia”, pero ¿qué es materia? Y, como era de esperar, se organizó un precioso zafarrancho, pues nada claro queda qué sea eso de la materia mirado desde las leyes que rigen los fundamentos de la física²⁸¹.

Muchas cosas son las que han pasado desde lo expresado en el punto primero. Un terreno que parecía entregado al determinismo más de raíz, en el que era fácil —¡con una complicadísima facilidad científica!— saberlo todo, pues, por así decir, conocíamos o podríamos llegar a conocer las reglas mismas de configuración del cosmos, hemos llegado a un mundo en el que de cierto que conocemos muchas más cosas y de mayor calado que hace unas décadas, pero hemos perdido la fijeza determinística. Nuestro mundo nos ha resultado fruto de una asombrosa y fertilísima creatividad; una creatividad que parecía ya resultarnos

²⁸¹ La discusión fue recogida en Javier Esquivel (ed.), *La polémica del materialismo*, Tecnos, Madrid, 1982. Cf. *¿Salvar lo real?*, pp. 414-420.

insospechada, pues entendía que comenzábamos a dominar nuestro conocimiento. Conociendo con toda la precisión que queramos un estado del mundo, si es que tiene algún sentido el pensarlo, poco, bien poco, es verdad, aún así no nos indica todavía lo que vaya a acontecer de inmediato, y menos en el futuro. Si sacamos y estudiamos con todo detalle una foto del mundo en un instante, eso no nos lleva a creer que vamos a conocer ya para siempre todos los estados sucesivos que se den en el tiempo. Lo que nos parece más o menos claro en el conocimiento del comportamiento personal o societario, es decir, que no es fácil en absoluto adivinar lo que una persona o una sociedad va a hacer en el momento siguiente, pues los grados de libertad son asombrosamente altos, ha resultado también de claridad extrema en el conocimiento del mundo.

En algún tiempo, por influencia de la comprensión bohriana de la llamada Escuela de Copenhague, se pensó que las leyes físicas del universo reguladas por la Mecánica Cuántica habían mostrado para siempre el indeterminismo fundador de los fundamentos de la física, que nos llevaba, en contra de lo que había sido siempre el pensamiento de la ciencia clásica, a una realidad ella misma profundamente indeterminística. Puede, pues hasta hoy nadie ha conseguido desbancar a la Mecánica Cuántica de su segurísima posición como teoría científica de la física de los fundamentos, y sigue tan viva como cuando se enunció por los años veinte del pasado siglo. Pero no es nada seguro, sin embargo; uno de los mayores enredos de la ciencia de hoy es, precisamente, la manera de explicarse la sutileza que la Mecánica Cuántica aporta a nuestra comprensión de la realidad. La épica discusión que pronto comenzó entre Bohr y Einstein sobre la imagen del mundo que resul-

taba de esa teoría, no estoy seguro que haya acabado. En todo caso, parecería que globalmente se ha vuelto, por influjo tardío de Einstein, a posiciones más realistas. Aunque para ello haya que tocar cuestiones que parecían asentadas para siempre: la completud de las teorías, el principio de localidad aceptado universalmente desde Aristóteles al menos, etc.

El tiempo nos ha vuelto locos²⁸². Se pensó que podría cambiarse todo el panorama de las ciencias fuertes y fundadoras si, por fin, se pudiera hablar en serio de un tiempo con punta fina, es decir, de la flecha direccional del tiempo, pues siendo nosotros tan tocados por eso de que el tiempo siempre avanza y nunca retrocede no parecía nada convincente, nos parecía casi una burla que el tiempo físico se nos vaya del presente al futuro o del futuro al pasado sin más que cambiar un signo en la variable t . Se buscó poner en el centro de toda la física en vez de la teoría de la relatividad, en la que el tiempo sigue corriendo de izquierda a derecha y de derecha a izquierda con asombrosa facilidad, y que para colmo sigue siendo tan esencialmente determinista como cualquier teoría clásica de la física, se buscó, digo, poner a la teoría termodinámica, la teoría física de las irreversibilidades, en la que parecía bien asentada la flecha del tiempo con su sentido direccional de manera que nada de lo pasado vuelva, es decir, en la que el tiempo parece ser irreversible. Pero no se logró. La teoría de la relatividad con su tiempo físico reversible ganó la batalla. Es verdad que estas batallas nunca terminan, pero el resultado ahí está. ¿Cómo entender, pues, el tiempo, la flecha del tiempo que la física parece rechazar en sus teorías fundadoras?

²⁸² Pueden leerse los tres últimos capítulos de la primera parte de *Tiempo e historia*, pp. 267-396.

Cierto que acontece algo nuevo. Volvamos a nuestras teorías física fundantes que siguen teniendo su tiempo físico $\pm t$. Ahora nos resulta algo decisivo. Aunque las teorías físicas continúen siendo esencialmente deterministas, y lo sigan siendo en el futuro, lo que antes llamábamos condiciones iniciales o de contorno son de tal naturaleza que menos que mínimas diferencias en ellas producen efectos tan diferentes que nada es 'adividable' de antemano. Piénsese en ese apotegma de que la variación en el suave aleteo de una mariposa en la Amazonia puede ser la causa desencadenante del destructor huracán en el Caribe. Desconocemos demasiadas cosas todavía de desmedidos pormenores de comportamientos mundanales; asegurar que ya estamos casi en trance de conocerlos todos parece una risión. Son muchas las cosas que nos faltan para ver bien qué sea eso del tiempo físico. Las teorías del caos están igualmente llenas de novedades respecto a la creatividad del mundo. Decir que ya lo sabemos todo, que hemos desentrañado los secretos del mundo parece no tener demasiado sentido por ahora. Bien es verdad que uno puede aventurarse a poner en su púlpito los paños del profeta. Pero eso, evidentemente, lo podemos hacer todos. Lo que pasa es que un "profeta científico" como que suena mal, como que suena a contradicción evidente. Las ciencias adelantan que es una barbaridad, que es una bestialidad, sin duda, ya lo decía el viejillo de *La verbena de la Paloma*, como he apuntado en alguna ocasión, pero de ahí a decir que estamos en trance de conocerlo todo, de poder decir con verdad 'todo es...', hay demasiado trecho racional.

Quizá si hubiera que subrayar una característica de eso que acontece, vendría dada por el concepto de creatividad. El mundo en su evolución tiene muchos más grados de libertad de lo que hubiéramos

pensado, por donde aparece como esencial su pasmosa creatividad. Cada vez se conocen más cosas que nos dejan en puro pasmo. Cada vez las cosas mundanales, aunque conozcamos desafortunadamente, son más abiertas. La creatividad mundanal es tal que hablar de “emergencia” desde lo simple hasta lo complejo sin que quede totalmente explicado lo que se está diciendo y no se quede uno más bien en una declaración de deseos intenciones, puede no ser más que una palabra que oculte la desnudez de nuestro conocimiento en estos resbaladizos terrenos. En el punto en el que estamos, nótese que he pasado subrepticamente de hablar de cosmos a hablar de mundo. En los puntos subsiguientes se verá su significado.

En el enunciado de este punto he dicho «casi todos estamos de acuerdo». Esto significa que no todos. Hay filósofos, incluso amigos, y muy buenos amigos, que son materialistas, materialistas de cuerpo y alma. Lo son como opción filosófica, la que les parece la más correcta, la que en el juego de las posibilidades racionales para ellos converge mejor con lo que somos y con lo que sabemos. Es la suya una preferencia probablemente personal y ética, primero, pero luego racional y razonada. No lo son en cambio, y esto es lo que no acepto, quienes recibieron su materialismo como algo cosechado por otros anteriores a sí mismos y disfrutado en pacífica herencia, algo que se acepta como presupuesto y que no hace falta ni mirar pues es ya pura obviedad. Confieso que me entiendo más y mejor con mi amigo filosóficamente materialista que con el batallón de los partidarios de la “naturalización”; aguanta su vela con mucha mayor entereza racional. Ser de verdad materialista, filosóficamente materialista, es una tarea ardua, también ella llena de complicaciones racionales que hay que afrontar y defender. Si no, es pura dejadez racional.

Parece que los partidarios de la “naturalización” aguantan velas flácidas y mustias. Una actitud que en el fondo no es sino mera irracionalidad.

La ciencia ha dejado de ser el faro que hace verdaderamente racional el ‘todo es materia’. En otros tiempos no demasiado lejanos —en la segunda parte del siglo XIX y luego, renaciendo de manera intensísima en el segundo tercio del siglo XX en escuelas enemigas acérrimas entre sí, la del materialismo dialéctico y la de los derivados del Círculo de Viena, con sus amplísimas secuelas que llegan hasta nosotros— sí parecía serlo. Hoy no. Por eso, demasiados partidarios de esa postura —que ya no parecen tener las agallas de los amigos que se dicen filosóficamente materialistas— se protegen en lo de “naturalizable”. No tanto ahora, como antes decían, que la ciencia desemboca en el materialismo, sino el elegante mandato de que todo debe ser tratado siempre y en cualquier ocasión como una cosa de la que sólo podemos decir algo razonable mediante el instrumento de la ciencia. Hoy, la nuestra. Mañana, la que entonces sea. Nada que no sea naturalizable, pues, dicen, podrá tener visos de ser algo cargado de razón; no siendo entonces sino mera engañifa, algo a no hacer ni decir ni proponer. Postura demasiado fácil. Que olvida demasiadas cosas.

3. La condicional del título está inmersa en un conjunto de supuestos que no son tan evidentes como pueden creer muchos. ¿Podemos hablar tan fácilmente de qué sea la naturaleza?

La condicional no es tan modesta como podría pensarse. Por un lado, ya queda dicho, procede del miedo a una afirmación, la de profesar con rotundidad el materialismo filosófico. Y esto parece no hacerse por ese miedo a que ya no sea tan defendible como

parecía. Además, a que se piensa que una rotundidad así de explícita ahora ya no es necesaria, pues la naturalización deja expedido el camino, con tal de que se suponga algo que va con ella misma, precisamente el que todo sea naturalizable para que pueda considerarse el hecho de ser. Nada hay que no sea naturalizable. Se ha hecho así un barrido discreto de toda la hojarasca que antes había que negar empeñativamente. No es necesario ese empeño puesto que al darse que todo es naturalizable queda todo contenido en esa afirmación, la cual, si se da, es decir, dándose, produce como consecuencia que quedemos desembarazados de muchas consideraciones las cuales antes llenaban el espacio del pensar. Entre ellas la de Dios. Y no hay Dios porque, evidentemente, no hay espacio para él ni en lo pensado ni en lo realmente existente.

Uno de los supuestos, pues, es que ahora ya no es necesario decir que todo es materia, sostener el materialismo filosófico; enfangarse en ese discurso complicado no viene más a ser necesario. Se podría salir malparado de él. Bastaría que alguien hiciera una pregunta: aseveras rotundamente que todo es materia, bien está, pero, entonces dime, ¿qué es la materia? Esto causa problemas insolubles, por eso hay que replegarse a posiciones más seguras y defendibles. Así pues, no hablemos nunca más de materia ni de materialismo. Siendo usufructuarios de la posición heredada o recibida de la filosofía de la ciencia vamos a poner nuestros ojos en la ciencia y en las maneras de hacer ciencia. Diremos que en definitiva solamente es racional la racionalidad científica. Diremos que todo lo demás está muy bien, pero no es conocimiento de las cosas del cosmos, que no se trata de verdaderas cosas del cosmos, como no sea que tienen su ser como meras invenciones nuestras, véanse los unicornios, véase Dios. El conocimiento de las

cosas verdaderas se da únicamente por los caminos de la ciencia. Y por ningún otro. No hay que luchar con los molinos de viento de las negaciones; las cosas vendrán dadas por sí mismas. Presupuesta la naturalización, lo demás viene por añadidura, sin necesidad de negar nada, de mancharse las manos en ninguna batalla, como la cosa más segura y evidente que nadie en sus cabales racionales podrá negar en adelante. Labor tan limpia y sutil que ni siquiera se nota la incisión que ha practicado; no entra en negaciones, sino en puras consecuencias.

Pero esta manera de ver las cosas da por supuesta una manera de concebir la ciencia que, en mi opinión, no es defendible. De la herencia recibida de la filosofía de la ciencia en crisis por los años setenta y ochenta del pasado siglo cree poder apoyarse en una convicción mesurada y prudente. No hace formulaciones previas de existencia o inexistencia; no retoca o violenta las cosas para que apoyen sus presupuestos. Realza de una manera tan segura la importancia de la ciencia, tan de moda en los medios y en los poderosos, como algo en lo que toda persona racional va a estar de acuerdo, que nadie va a estar en desacuerdo, pues si no perdería por entero su racionalidad. Casi nadie, por tanto, se va a negar a aceptar esta manera de ver. ¿Por qué estar contra los medios y los poderosos si su postura parece tan moderada y tan basada en puras evidencias de los tiempos que corren? A nadie se incomoda, a nadie se le niega el pan y la sal, que quien quiera, es decir, que sean los otros, los pocos que no están de acuerdo, quienes saquen las consecuencias; que sean ellos los que, si les parece bien, hagan la condicional. Nosotros, dicen los naturalizadores, no lo necesitamos. No es nuestro problema. Es, simplemente, la evidencia en la que estamos. Así parecen pensar, mejor, refugiarse en sus pensamientos.

La concepción heredada o posición recibida de la filosofía de la ciencia era esencialmente negadora, también con negación condicional y de mera obviedad. Sin embargo, sus negaciones quedaron truncadas, pendientes de un hilo roto. Y quizá se debió a demostrarse que se quería afirmar mucho más de lo que era razonable. Se afirmaba la completud de sus sistemas de pensamiento de manera tal que todo lo que no cupiera en ellos no podía tener realidad de existencia, pues nada consistente podía darse fuera de ese sistema. Pero la completud saltó por los aires. Las afirmaciones científicas sólo se convirtieron en lo que son, afirmaciones parciales fruto de planteamientos reductivos, además, cambiantes y no siempre fijadas de una vez para todas. Afirmaciones que valen en cuanto que están valiendo, y cuya legitimidad no puede pasar de ahí. Y esto, precisamente esto, olvidando su parcialidad, lo toman los naturalizadores como nueva línea de frente para sus batallas

Una de dos. O la naturaleza está más allá del proceso de la “naturalización” y este le alcanza sólo tangencialmente, o ella no es el haz resultante y constituyente de toda realidad.

Valga como ejemplo uno que me gusta de manera especial. Tomemos la Constitución, junto con sus apéndices necesarios que son los instrumentos de su interpretación y los mecanismos de su reforma. Este conjunto es cosa decisiva en la articulación de nuestras sociedades. Pero obviamente no es fruto de ninguna ciencia ni determinista ni reductora ni emergente. Tampoco, sin más, fruto de un mero consenso, sino de algo que va más allá de ella misma. Su construcción, uso y desarrollo es fruto de una maravillosa acción racional de la razón práctica en la que se expresa la conjunción de una sociedad con sus tradiciones, sus historias, sus anhelos de futuro, sus rela-

ciones presentes, todo ello para la construcción de un futuro común y fundador. Así se entiende mi tesis fundamental: toda actividad racional es fruto de esa labor de racionalidad práctica. También la ciencia lo es. De ahí que no sea la ciencia quien lo juzgue todo diciendo la última palabra, sino que el juicio y la última palabra en todos nuestros ámbitos de actividad y de pensamiento le corresponde siempre a esa acción racional.

Se entiende que si empleamos el concepto de naturaleza para decirnos subrepticamente que somos creyentes en la naturalización de todo lo que haya de existir, con ese concepto estamos dando de contrabando una manera sesgada de entender lo que sea la propia naturaleza; estamos cortando de ella como no existentes dinámicas esenciales. Por eso he preferido siempre hablar de mundo, en el sentido en que aparecerá en el punto siguiente. Bien es verdad que así quizá me haya quedado medio oculto algo importante: la dinámica del principiar. Qué quiera decir con ello aparecerá, así lo espero, más adelante.

4. Sólo es posible esta afirmación en un amplio desconocimiento de lo que somos: lo que es el mundo, lo que es el 'cuerpo de hombre', lo que es la realidad, y también lo que son las corporalidades que nosotros construimos. Así, lo que vamos siendo y lo que es nuestra acción —especialmente la acción racional de la razón práctica, que es la que nos construye las ciencias y sus maneras, puesto que a ello se refiere la parte izquierda del título —, queda vorazmente irreconocible.

Las casualidades de la vida han hecho que entre el terminar del punto anterior y el comenzar de este se haya producido un viaje que para mí ha sido removedor de mis más íntimas entrañas. En un bellissimo y dorado caer de la tarde, un amigo me llevó en

su coche a ver sólo desde lo alto, pero sin bajar a él, un pueblecito a veinte kilómetros de Salamanca, Morille, en donde maravillosas circunstancias de la vida me ligaron durante seis años plenos de profundas afecciones recíprocas. Hacía diez y nueve años que no hacía ese camino, por el que entonces había transitado miles de veces. Yendo, sabía vagamente por dónde se iba, lo sabía geográficamente, las direcciones a tomar, el lugar por donde cae el pueblo, pero apenas si reconocí el camino, excepto al final; cosa rara pues suelo ser un gran recordador de caminos. Pasé allá en el attillo un buen rato de pura y anhelosa contemplación cuajada de luz, de bellas externalidades y de inacabables internalidades. Me encontré conmigo mismo en el que fui mirando al que soy y, sobre todo, al que he de ser en lo que viene. El camino de vuelta de lenta bajada hacia la ciudad sí lo reconocí a la perfección, desde lo más íntimo de mí. ¿Qué había pasado? Las afecciones cegaron mis recuerdos. El centro de mi memoria era Morille, no Salamanca. Por eso los caminos que partían de Morille eran rayos luminosos, iluminadores, pura memoria de encarnación; los que salían de Salamanca, por el contrario, no; apenas si meras vaguedades del recuerdo lejano. Lo que fuimos está en el centro de lo que estamos siendo, siempre en el silencio de aquella contemplación desde lo alto del cerro que domina Morille. Miraba al caer de la tarde lo que soy con aquellos con los que fui. Una mirada desde lo alto de eso que he de ser cuando sea y seamos en plenitud. Figura, junto al amigo que me llevó, en el paisaje de lo que seremos.

Sirvan estas líneas tan personales como metáfora de la tríada 'mundo', 'cuerpo de hombre' y 'realidad', con su acompañante indisoluble, las 'corporalidades'.

Cuando se habla de cosmos —o de la naturaleza de los “naturalizables”—, se olvida hablar de ‘cuerpo de hombre’, de que es constructor de ‘realidades’, además de productor de ‘corporalidades’. Por eso prefiero siempre hablar de ‘mundo’, en donde está claro que sólo se menciona la primera nota de la tríada, pero que son tres en íntima unidad. Vistas así las cosas, incluso la ciencia es una de nuestras corporalidades más geniales: es nuestra manera de pensar y de manipular el mundo. Por eso la ciencia no es una mundanalidad más, aunque se refiera al mundo, sino que es una producción nuestra, una de nuestras corporalidades, que por ello debe ser incluida como una de nuestras construcciones de realidad. Lo que decimos en ciencia, comprendidas las teorías científicas —quizá más ellas que los resultados que aproximan su exactitud hasta el séptimo decimal—, es nuestra ‘imputación’ al mundo, no sencillamente su radiografía. La historia de la ciencia nos lo ha enseñado muy bien desde el último tercio del siglo XX. Que sea así no indica que se trate de falsedades, sino, más bien, de emperramientos racionales, fruto de un inusitado esfuerzo de experiencialidad y de reflexión; pero los cuales se convierten en emperramientos irracionales en un brete, justo en cuanto sean defendidos sin razones, con razones que ya no son tales, y yendo en contra de nuevas razones añadidas que los ponen en solfa.

No es insensato, me parece, defender que el mundo es creación²⁸³, pues es racionalmente esencial responder a la última pregunta leibniziana: ¿por qué hay algo en vez de nada? Nada insensato es hablar de que el mundo ha sido creado en la dinámica de sus

²⁸³ Lo he tratado en *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*, Encuentro, Madrid, 2002, 380 p.

cuatro internalidades: espacio, tiempo, 'geometría' y legalidad. Hay ahí, creo, una dinámica principal. Pero, como voy apuntando en estas páginas, no todo queda en ese principiar. Por esto he hablado también de creatividad mundanal.

El cuerpo de hombre, desde sus propios principiares, ¡también mundanales!, tiene una curiosa particularidad que no posee ningún otro de sus compañeros animales, vegetales o seres inanimados: siempre mira más allá, nunca se sacia de los acá, sino que, como me gusta decir, siendo carne enmemoriada, quizá sobre todo es carne maranatizada, transida de más-allá, cuya conjunción le hace ponerse en definitiva como carne hablante; recuérdese la razón-logos que mencionamos en el punto primero. Esta conjunción de carnes nos da el ser lo que somos, lo que hemos de ser en plenitud cuando el futuro se haga nuestro.

Tenemos la particularidad de ser constructores de realidades. Nótese que somos siempre figuras en un paisaje. Que siempre el lugar en donde estamos se convierte en paisaje, y nosotros nos adentramos en él como figuras que tienen consciencia de ser tales. Esto es ya comienzo de construcción de realidad. No me adentraré aquí en algo que es decisivo²⁸⁴: cómo llegamos a descubrir que finalmente no somos tanto creadores de realidades como recreadores de realidad, pues la realidad se nos da. Esto que apunto, es obvio, nos pone ante el hablar sobre Dios.

Una teoría que no tiene en cuenta el párrafo primero de este punto quinto, o párrafos similares, que lo deshecha como algo que no necesita mayores explicaciones, está olvidando el quicio mismo de lo

²⁸⁴ Para entender convenientemente las frases que siguen han de leerse los últimos capítulos de *Sobre quién es el hombre*, en donde espero que queden justificadas.

que somos. Está dando cuenta sólo de abstracciones de lo que somos, interesantes, sin duda, que pueden darnos muchas apoyaturas en el tratamiento de eso que también somos; pero no entra, evidentemente, en la misma esencialidad de lo que es nuestro ser, nuestro verdadero ser, nuestro ser verdadero, nuestro ser en plenitud. Un concepto de naturaleza en el que no caben relatos como ese, indica que se trata de una naturaleza castrada, mas en ningún caso la naturaleza en su propia dinamicidad. Nótese, pues, que bajo esa palabra hay una conjunción de espesor triádico, sin el cual, no estamos hablando ni de lo que el mundo es ni de lo que nosotros somos ni lo que son nuestras corporalidades ni lo que es, en definitiva, la misma realidad. Una naturaleza en la que sólo hay la dinamicidad del principiar es puro engaño de lo que es la realidad.

Con lo que llevo dicho me parece que queda claro con la luz de un día resplandeciente cómo una consideración truncada de la naturaleza, una abstracción puramente matemática de lo que ella sea, en el decir de Leibniz, no da cuenta ni de nuestra riqueza ni de la riqueza del mundo ni de la riqueza de la realidad. Compréndase, por ello, mi antigua aprensión a utilizar este concepto de naturaleza, por cuanto que con él se acepte un truncamiento tan despiadado de lo que es todo. Truncamiento según el que lo que vamos siendo y lo que es nuestra acción queda vorazmente irreconocible. Esto no acontece en la tríada que se nos ofrece, contando además con lo que vengo llamando la conjunción de carnes. Una concepción de la naturaleza que sólo nos señale el principiar y no lo que he puesto bajo las palabra maranización y razón-logos, aunque en esto apenas si he hecho otra cosa que mencionarlo, es radicalmente corta, mejor, cortadora, y no puede valer en absoluto. Ese trunca-

miento es truco y desarreglo de todo lo que digamos a continuación, lo cual ha de resultar, por tanto, si se toma por el todo, pura falsedad.

5. Se da en presuponer un reduccionismo de lo complejo a lo simple y un emergentismo de lo simple a lo complejo, mucho más una opción, un deseo ferviente, una apuesta incontrolada de lo que el futuro nos deparará, que una posición racional cargada de razones.

Terminaba el punto anterior hablando de pura falsedad, pero ¿pura falsedad, por qué? Porque se dice que no hay lo que sí hay. Porque se trunca el ámbito de lo que es en realidad lo que hay. Truncamiento en el ser mismo de lo que es como le place ser, queriéndole reducir zonas de la complejidad de lo que él mismo es; truncamiento de zonas enteras de lo que es. Y se dice que no hay porque reducimos nuestro visor y, además, proponemos a todo lo que no se ve por él, que sea proclamada la sentencia de que no lo hay. Todo lo que no se ve por su agujero queda fuera del campo de lo que decimos con realidad de existencia. Y afirmar esto sabemos que no es cierto. En una palabra, se dan órdenes a lo real para que no sea; por eso la nuestra es una labor de ‘salvar lo real’. Y ciertamente lo real es muy cabezudo.

Volvamos de nuevo a la cuestión de la Constitución. Es verdad que se da la opinión de que sólo la reducción es arma científica, inclusive del derecho²⁸⁵. No dudo que una visión tan estrecha puede tener algunas ventajas y hacernos ver puntos o detalles que estudiados con otro método no resaltarían. Como he dicho numerosas veces hacer ciencia es en cierto

²⁸⁵ Léase una crítica feroz a esta manera de ver las cosas en *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, pp. 119ss.

modo ponerse orejeras que hagan disminuir extremadamente el campo de visión y que impidan demasiadas distracciones. Pero decir que sólo hay lo que vemos a través de nuestras orejeras, diseñadas por nosotros, construidas por nosotros y que nosotros nos hemos puesto voluntariamente, es otro cantar, y de mucho desafino.

Mas en realidad, si miramos las cosas de cerca el reduccionismo no es tanto una afirmación de certezas, aunque estuvieran equivocadas, sino una declaración de intenciones, una promesa para el futuro. Es posible que hace unos decenios fuera una bien intencionada afirmación, pero hoy, en el estado de nuestros conocimientos, no lo es. No podemos decir de modo racional, si es que contamos con lo que sabemos, que en lo que podríamos llamar la flecha de la complejificación todo lo que está a la derecha, lo complejo, se reduce a lo que está a la izquierda, lo más simple; en donde se reduce quiere decir que en la dinámica de lo simple está, sin más, lo complejo, de la misma manera que en la semilla del melocotón está el melocotoneo. Entiendo que alguien se desviva buscando de qué manera la química se reduce a física—¿no es eso parte de lo que antes llamaba las orejeras?—; y tal cosa es un enorme avance científico. Pero una afirmación general de que lo societario y el pensamiento se reducen a funcionamiento del cerebro, este a biología, esta a química, esta a física, y por fin todo a física de los fundamentos, basada en la Mecánica Cuántica con sus aledaños, no es un pensamiento sostenible. Las cosas son mucho más complejas, sorprendentes, creativas, novedosas. Existe en el mundo un enorme haz de grados de libertad. Si resultaran las cosas, al menos parcialmente, como esa hipótesis reduccionista general presupone, miel sobre hojuelas, pues todo nos quedaría expedito. Pero sabemos que no es así.

La otra cara del asunto, el emergentismo, tampoco lo es. Esta hipótesis es menos burda; más sutil. Sólo afirma que la dinámica de la naturaleza es tal que no se necesita ninguna intervención de fuera de la misma naturaleza para que aparezca lo complejo desde lo más simple. Nótese que no es lo mismo que la “naturalización”. El emergentismo lo calibra y pone todo en la misma naturaleza: lo complejo emerge de lo simple, todo lo complejo emerge siempre de lo que es más simple, quedando siempre todo en lo natural de la propia naturaleza. La “naturalización” tiene un paso intermedio esencial: la ciencia decidirá de qué manera todo es y ha de ser naturalizable, aún en el caso de que aparezcan en nuestros horizontes los mismísimos unicornios. El emergentismo, por ejemplo, dice que “el alma emerge en última instancia de la materia”, por lo que, obviamente, no hay alma como tal. Ahora, en cambio, recuérdese *La sorprendente hipótesis del alma*, el libro de Francis Crick, quien acaba de morir hace unas semanas, se acepta por supuesto que tiene real existencia eso que siempre se ha llamado alma, y la cuestión está en «estudiarla científicamente», en estudiarla con los instrumentos que nuestros conocimientos bioquímicos, neurológicos, etc., nos proporcionan, y con la certeza de que lograremos dar cuenta de ella. Vuelva a notarse una cosa importante: lo criticable es sólo el añadido, lo que viene tras la conjunción.

Estas afirmaciones se hacen predicando lo que el futuro nos va a deparar. Puede que sí, Puede que no. Lo veremos si nos alcanza la vida. Y aquí está la cuestión, pues la vida nos alcanza sólo unos años o unos decenios, y no más. Profecías a más largo término se basan en el presupuesto leninista al que antes me referí: el conjunto entero de los hombres y mujeres formamos como una especie de Adán de las últi-

midades escatológicas que todo lo ha de conocer con conocimiento de certezas, es decir, con conocimiento científico. ¡Y eso es mucho creer y aceptar! Algunos han hablado, vemos con cuánta razón, de que así una manera de entender y de usar la ciencia se convierte en una religión; una religión más.

Son muchos los ámbitos de nuestro esfuerzo racional, de lo que digo la acción racional de la razón práctica, y ahí caben, cómo no, las apuestas, los retos, las miradas hacia los más allá, el que algún punto Ω estire de nosotros hacia sí. Pero ¿es eso la ciencia?, ¿es ese su papel? Claro, estas preguntas tienen decisiva importancia cuando antes lo que se ha hecho es suprimir de un plumazo todos los demás ámbitos del esfuerzo racional —¡hasta ese en el que está la Constitución!— y quedarse con todo lo racional para sí. ¿No es muy triste que, finalmente, todo ese esfuerzo gigantesco se convierta, sin más, en una religión secularizada en la que los papas y popes son los dueños y mandamases de los medios y de los poderes? Siendo así, como es, creo, ¿no estamos ante una manera muy embarazosa de taparnos la boca, mejor de dejarnos tapar la boca? En definitiva —¡en última instancia!—, ¿no es entregarnos atados de pies y manos a la voluntad imperial de los poderosos, y hacerlo así en un lugar en el que no cabe ningún disenso?

Todo eso es pedirnos demasiado. Supongo.

6. La postura de la naturalización obligada de todo lo que es, para que de verdad sea, es una pasada de la racionalidad a aquello otro que ya no lo es. Una cosa es decir que la actividad que llamamos ciencia debe funcionar con el axioma de la naturalización, lo que en principio parecería del todo razonable afirmar —¿seguro?—, y otra decir que ella es norma de obligado cumplimiento para todo lo que es.

Los materialistas eran nuestros amigos, con los que podíamos discutir de igual a igual racional. Una lucha de titanes para ver quién tiene razón. Una lucha de razones, de convergencia de razones con lo que sabemos, que es mucho. Una lucha de posibilidades. Buscaban de qué manera su materialismo de que 'todo es materia' es afirmación composable con tantas y tantas otras afirmaciones que nos trae la acción racional de la razón práctica. No es fácil decidir racionalmente quién tiene razón en esa discusión, si es que quiere hacerse de manera racional y no, claro está, a los gritos.

Los partidarios de la "naturalización" no son tan fácilmente nuestros amigos, aunque adversarios rotundos, pues nos quitan el pan y la sal. Han decidido desde antes de comenzar a hablar que nosotros no tenemos razón porque no hay espacio de racionalidad para lo nuestro. Que la naturaleza misma, mirada desde la ciencia de hoy y de mañana en lo que dicen y en lo que son y serán sus maneras, no nos da cancha. Los materialistas jugaban con nosotros el violento en sus razones juego de la razón. Estos no, porque no tenemos existencia de realidad. Ni más ni menos. Y ya está.

Vamos ahora a eso de que la ciencia debe funcionar con el axioma de la naturalización. Sí y no. Sí, en el sentido de que en el estudio normal, la ciencia tiene sus emperramientos racionales, es decir, los resultados heredados y adoptados de una cierta tradición en la que se trabaja y en la que se progresa en el conocimiento. No, en cuanto el emperramiento se hace irracional, pues se niega a cambiar lo que razonablemente ya no es defendible. Y esto acontece con enorme frecuencia dada la creatividad asombrosa que tiene esa dinámica de la naturaleza que se está estudiando. El emperramiento racional y el emperramien-

to irracional están separados por el filo bien afilado de una navaja. No, cuando no se tiene en cuenta algo decisivo: no son tan asépticos y neutros los ámbitos de estudio de la ciencia, sino que están profundamente imbricados con grupos de presión y, sobre todo, grupos de poder²⁸⁶; con expectativas de las sociedades del rico epulón, etc.

Nótense ahora mis propios condicionales. Si acierto con eso de haber reducido la ciencia, a través de la “naturalización”, a una religión secularizada con sus papas y popes. Si acierto en que vivimos en salvajes y sin piedad sociedades del rico epulón. Si acierto al afirmar que se reduce la racionalidad a una de sus propias construcciones, la que llaman racionalidad científica, y digo que llaman porque esa racionalidad específica no existe, no siendo otra que la pura y simple racionalidad. Si es verdad, pues, lo que afirmo de que la ciencia, como las Constituciones, el arte, la teología, y cualesquiera otras corporalidades, es una construcción producida por la acción racional de la razón práctica, que es lo verdaderamente nuestro, aquello que nos define en verdad. Entonces, ciertamente esto de la “naturalización” es una pasada de la racionalidad.

Llegados aquí es quizá el momento de aventurar una posibilidad real de hablar de la naturaleza. No era viable hacerlo cuando era esta, simplemente, una dinámica principal de lo que las cosas fueron en el origen. Sí, cuando es el nombre común que se da a la tríada a la que me vengo refiriendo, contando con el espesor de todas sus complejidades mutuas, contando también con la construcción de corporalidades y

²⁸⁶ Supongo que no ha quedado demasiado viejo un viejo libro mío: *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación encontrada*, Marova, Madrid, 1980, 177 p., que me parece sigue teniendo algo de una espontaneidad primera.

con lo que he llamado conjunción de carnes. En este caso, sí podría hablarse de naturaleza; en el otro no, ya que caeríamos de manera radical en lo que estas páginas se empeñan en combatir con todas sus fuerzas. Sólo cuando las cosas estén claras, y en cuanto de verdad lo estén y no haya riesgo alguno de confusión, entonces y sólo entonces se podrá hablar de naturaleza.

Mas esta concepción aceptable de la naturaleza se ha de parecer demasiado a lo que es mi propio pensamiento para ser aceptada, mejor, para responder en algo a lo que es real. Lo diré con palabra cortas, claras y provocativas: la suya es una dinámica principal, sí, pero más aún si cabe una dinámica maranaticial, pues sin esta no es sino una naturaleza castrada que en nada responde a lo que de verdad es y que parece chapucería que seamos nosotros mismos los que nos empeñamos en ejercer de castradores, a lo mejor sin siquiera darnos cuenta que ese acto de truncamiento tan completo se ejerce sobre todo sobre lo que somos nosotros mismos, lo que es la realidad que construimos y lo que son las corporalidades que producimos. ¡Cosa, así pues, bien rara! ¿No habrá que decir como en las novelas de muertes violentas, de asesinatos: quién sale ganando?

7. Esta postura opta con alboroto por el principio de objetividad (cortándose de toda subjetualidad: lo que decimos con una serie de controles de experiencia- lidad y de intersubjetividad es afirmación de verdad), mas ¿no debe ser el principio antrópico (toda afirmación científica es siempre producto de la acción racional de la razón práctica y está siempre marcada por ella) aquel por el que se rige nuestro conocimiento y nuestra acción?, ¿la ciencia y sus maneras —como lo demás de nuestro conocimiento y de nuestra acción— no vienen también regidos por el principio antrópico?

Lo hemos visto desde el punto primero. ¿Cómo puede ocurrir que un discurso que es nuestro, puramente nuestro diga, sin más complicaciones, las leyes del cosmos? Hemos visto el planteamiento de Galileo y la teoría de la mancha de aceite, que lleva al axioma leninista. Pero eso, primeramente, parte de una postura como la galileana que es creacionista de manera esencial, y que nos da instrumentos de conocimiento y de acción que son los mismos de Dios y que tienen en intensidad, aunque de comienzo no en extensión, sí de final, la misma potencia que el mismo Dios; sin embargo, eso no es de necesidad, pues el creacionismo que sostengo en nada se parece al galileano. Mas eso supone, además de lo que acabo de decir, que son las matemáticas el armazón del cosmos, lo que da por aceptada una concepción platónica de ellas, lo que no es nada obvio que deba ser aceptado en nuestro juego de convergencia de composibilidades; tampoco estoy de acuerdo con esa manera de ver las matemáticas, y no creo que las cosas deban ir por ese camino platónico²⁸⁷. Baste con estos puros apuntes. ¿Significará esta postura mía que nuestro discurso en nada se acerca a las leyes que regulan la dinamicidad del mundo? Nótese que he cambiado de concepto, mejor de manera global de ver las cosas: ya no digo cosmos, sino ‘mundo’, en el sentido que es el mío. Claro que nos acercamos a ellas, pero lo hacemos como ‘impu-

²⁸⁷ Véase alguna indicación en *El mundo como creación*, pp. 354-355 y 374-375. Respecto a la necesidad racional de rechazar una manera de concebir las matemáticas y su papel en la ciencia, —así como, aprovecho la ocasión para recordarlo, la ‘dogmática’ en la que la ciencia se asienta en verdad, si no quiere ser sino un mero “fideísmo cientificista”—, puede verse “Cosmologías y dogmáticas: un problema de interferencia y de representación”, capítulo 7 de *Tiempo e historia*, pp. 199-222. Sobre la cuestión de las matemáticas, véase George Lakoff y Rafael E. Núñez, *Where Mathematics Come From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, Basic Books, Nueva York, 2000, 492 p.

tación'; lo hacemos mediante el juego de nuestros emperramientos racionales, los cuales los construimos con todo tipo de controles de experiencialidad y de intersubjetividad. Sin estas dos condiciones cualquier imputación es pura pamplina; pero ellas solas no ofrecen el resultado veraz. Hace falta algo que es la argamasa que todo lo mantiene, que da forma a todo, la acción racional de la razón práctica. ¿Es que acaso no podemos decir que la historia de la ciencia tiene uno de sus arranques más vivos y decisivos en la filosofía de los presocráticos? Y los presocráticos entendían la experiencialidad y la intersubjetividad de una manera bastante distinta a la de hoy. En todo caso, sí hacían algo que sigue siendo nuestro: estaban en ello, en sus cogitaciones, se dedicaban a darle vueltas a la cosa, vueltas racionales, buscaban explicar y comprender, enunciaban soluciones de los problemas que planteaban y discutían de ellos con fuerza racional. Sus experimentos eran las primeras de nuestras experiencias, y de ahí sacaban líneas de fuerza para pensar; por ejemplo, en un momento Aristóteles pensó que todo podía regularse, mejor, que todo se regulaba en el cosmos mediante la consideración de un punto central y de la esfera, en la que se dan dos tipos de líneas, la circunferencia, parte del sí mismo de la esfera, que es el movimiento de los cuerpos que son celestes, y las rectas que salen y llegan al centro, es decir, las líneas de lo leve, que asciende a su lugar natural, las esferas celestes, y lo grave, que desciende al suyo, la tierra. Fue, evidentemente, una manera genial de ver las cosas, llena de promesas, que duró desde él hasta el propio Galileo. Este y los suyos tuvieron que cambiar su visión global: un espacio isotropo e infinito en el que ningún punto o dirección es más que otro, con el principio de inercia como centro que origina reposo o movimientos rectilíneos y unifor-

mes. Pero ¿quién puede decir que Galileo lo hizo como fruto de experiencias realizadas y no de un tratamiento racional de los nuevos problemas y de las nuevas soluciones que se aventuraron como propuestas a la comunidad de los pensadores, y que estos se empujaron racionalmente en aceptar? No se olvide que tanto Aristóteles como Galileo fueron unos geniales retóricos que convencieron a fuerza de su propia e inmensa capacidad de persuasión y de la tan aguda manera racional de defender sus posiciones de principio y de hacer ver cómo eran la única solución aceptable por quien quisiera pensar con cuidado sobre esas cosas²⁸⁸. Este papel de la persuasión retórica, que no es todo, claro, sin embargo, es muy importante; algo decisivo. No creo, además, que los planteamientos de Einstein en su decisiva teoría de la relatividad obedezcan a otras maneras. En estos tres casos, por supuesto, se daba una concordancia con y un acicate de lo que era la experiencialidad intersubjetiva de cada uno de los momentos históricos en que se plantearon, pero de ahí a decir que fueron fruto inducido de puros nuevos experimentos, que las leyes se sacan por inducción de los experimentos, hay mucha distancia. Ciertamente que se plantearon porque había un conjunto entero de experiencias nuevas y de maneras nuevas de enfrentarse con los problemas planteados, pero sin duda ninguna que fueron siempre fruto principal de una maravillosa acción racional de la razón práctica: conocimiento, preocupación por ciertas cosas inaceptables de lo anterior ante las nuevas maneras de plantearse las cosas, necesidad de

²⁸⁸ Puede leerse “Galileo y la retórica de la naturaleza: el mito cosmológico del ‘nuevo Aristóteles’”, en *Tiempo e historia*, pp. 169-198. Pueden ser interesantes también los dos capítulos siguientes, sobre Georges Lemaître y René Descartes, respectivamente en pp. 199-222 y 223-266.

mayor finura en los razonamientos y en las maneras de enfrentarse a la conjunción entre experiencias y leyes, búsqueda de mayor simplicidad en los planteamientos, lo que ha de llevar a mejores maneras de encontrar y entender las leyes, etc.

Pues bien, llegamos ahora al momento de hablar del principio antrópico. Acabamos de ver de qué manera sería posible, no estoy tan seguro todavía de que conveniente, utilizar el concepto de naturaleza, siempre que las cosas queden suficientemente aclaradas y se sepa lo que significa y lo que en ningún caso puede significar si no queremos caer en las profundidades de un pozo negro. Quedó claro en qué sentido rechazo el principio de objetividad como el instrumento que afecta al conocimiento diciéndonos de qué manera tenemos que comportarnos con nuestra propia construcción, es decir, desvinculándonos de ella, olvidándonos de que es acción nuestra, tomándola por discurso de meras objetividades y el único que dice las verdades del barquero. El principio antrópico, cuyo nombre, como se sabe, nació entre los cosmólogos justo en el tercer tercio del pasado siglo, lo utilizo para indicar la manera que es la nuestra de acercarnos a nuestra propia construcción de esa corporalidad tan decisiva en muchos aspectos que construimos con nuestra acción racional de la razón práctica, me refiero a la ciencia; y para no descuidar que es precisamente así, no de otra manera.

Este principio busca no olvidar lo obvio, que somos nosotros los sujetos constructores de nuestra acción científica. Nada más y nada menos. No busca por sí encontrar nuevas teorías cosmológicas. Si se encuentran con este o con cualquier otro procedimiento, incluido el principio de objetividad o el procedimiento más rocambolesco que se quiera, benditas sean, no las despreciaremos. El nuestro es a la vez un

principio principal y de finalidad. Nos ha de hacer conscientes de en dónde se principia la acción científica y con qué finalidad se hace esa acción. Esto es importante, pues como sabemos se ha podido dar un derrape con consecuencias graves: hacernos una falsa imagen de quiénes somos, truncarnos de una parte decisiva de lo que somos. Más aún, sacrificarnos a un dios Molock que nosotros mismos hemos construido. Bueno, qué digo, en realidad lo peligroso de esta acción es que los sacrificados, aunque digamos un pudibundo “nosotros”, son los otros que no son de verdad nosotros los que disponemos del poder que nos ofrece el principio de objetividad.

El principio antrópico nos ofrece la seguridad de no olvidarnos de que estamos en una labor colectiva, no en una labor de poder de unos pocos, los medios y los poderosos, que son los dueños de los medios. Es un principio de democracia, en el que ninguno, por pobre que sea, queda excluido, como si con él estas cosas no fueran, si no es más que como receptor de lo que le den medios y poderosos de la tierra.

El principio antrópico nos dice algo tan natural que parece mentira deba repetirse una y otra vez con suma fuerza: que la ciencia tiene sujeto²⁸⁹. Pone el énfasis en el ‘cuerpo de hombre’ —cuerpo individual y cuerpo societario—, es decir, en nosotros mismos como constructores de realidad y productores de corporalidades que somos. Insiste en que esto no se puede olvidar, pues se olvidaría el centro mismo de nuestra acción, convirtiendo a esta en un puro y duro emperramiento descarriado hacia la irracionalidad. Olvidaría, en una palabra, que somos un *quién* y no un mero *qué*. Olvidando esto, hemos olvidado el cen-

²⁸⁹ Esta afirmación fundante está en todas mis páginas, pero con ese titular mismo, en *Sobre quién es el hombre*, pp. 177-183.

tro mismo desde el que pensamos y desde el que somos²⁹⁰.

En esos olvidos patrocinados por la opinión de que todo es “naturalizable” olvidamos también a Dios. Bueno, al menos la preocupación y la discusión sobre si es o no, si hay Dios o no lo hay. El principio antrópico nos repone, simplemente, en nuestro lugar, del que nunca hubiéramos debido salir, qué digo, del que no hemos podido salir nunca, pues nunca podremos desembarazarnos de nuestra sombra y saltar sobre ella. Y ahí ya veremos lo que acontece con nuestros pensamientos. Ya veremos hacia dónde convergen las composibilidades. Ya veremos con quién discutimos y de qué manera nos acostamos a sus razones, razones plenas de racionalidad y no corrimientos de irracionalidad, o no lo hacemos al pensar que las nuestras son más convincentes, más composibles con todo lo que sabemos y hacemos, con las corporalidades que nos hemos ido produciendo, en una palabra, con la construcción de realidad que es la nuestra.

Por eso es tan importante el principio antrópico.

8. Referida a todo lo que es la afirmación del título tendría raíces, se apoyaría en opciones y llevaría a consecuencias que no parece razonable aceptar. En consecuencia deberemos afirmar: no es cierto que todo sea naturalizable.

La afirmación de este punto es consecuencia de la postura defendida hasta ahora en los siete anteriores; espero que con un claro emperreamiento racional. No es cierto, pues, que todo sea naturalizable. Hemos visto las raíces exclusivamente principales en que se construye el concepto de “naturaleza” que utilizan los naturalizadores, y hemos visto igualmente

²⁹⁰ Tal es la tesis principal de *Sobre quién es el hombre*.

las opciones que se han dado por supuesto y que no nos han parecido aceptables, tales como el determinismo, el reduccionismo, el emergentismo, el principio de objetividad, etc. Entendida, pues, en un sentido bien distinto al que he definido en el párrafo ante final del punto sexto, esa concepción de “naturaleza”, en conjunción con una filosofía de la ciencia que, según sabemos, tampoco es aceptable, producirá finalmente la afirmación de que “todo es naturalizable”. Tal como se suele entender, es decir, “naturaleza” como mera dinámica principal, frustrándose en ella toda dinámica maranaticial, toda realidad de más-allá y de relación con el punto Ω , truncándose cualquier pensamiento de finalidad, así pues, si se entiende en un sentido que nada tiene que ver con el que sería el mío, no puede uno estar de acuerdo, y creo que apoyándose en razones de peso. De esta utilización fallada nace el peligro de valerse de una noción descuidada y falsificadora de naturaleza. Las cosas deben exponerse muy claramente. Por eso, que todo sea naturalizable no sólo no es cierto, sino que arrastra a consecuencias plagadas de falsedades frívolas y onerosas. Una de ellas es la de dar por supuesto de esa manera tan rizardamente condicional que no hay Dios, lo cual es la otra cara de que somos un *qué* y no un *quién*. Otra, por ejemplo, la que apunté en el párrafo introductorio en el que se hablaba de una comprensión que arrastramos al menos desde comienzos del siglo XVII, y en absoluto compartida, de “natural” y “sobrenatural”; comprensión que ha estado plagada de consecuencias muy notables como sabemos ahora.

No puedo alargarme en lo que ha debido quedar claro en las páginas anteriores si no quiero montarme en la desmesura. Por eso, para este punto octavo vale con unas pocas líneas.

En todo caso, haré hincapié en una de las consecuencias del pensar que todo es “naturalizable”. Si esto no es cierto, la condicional que llevaba a pensar que no hay Dios, tampoco lo es. Habrá Dios o no lo habrá, eso es otra cuestión que *aquí* no se puede resolver; pero en todo caso no se deberá a esas razones que se nos muestran ser sinrazones. Así pues, en la condicional Dios no desaparece del mapa del pensamiento y de la acción por una salida de matute. Eso queda claro. Nótese que lo dicho así es doble: con la utilización de la condicional Dios no desaparece ni del pensamiento, en primer lugar, ni de la acción, en segundo lugar. Nada raro que haya añadido la palabra acción, pues de una acción racional de la razón práctica se ha tratado todo el tiempo, y esa acción no es sólo mero pensar, sino también, y sobre todo, puro actuar en creatividades. Por tanto, con esas razones de la condicional, Dios no desaparece tampoco del mapa de nuestra acción.

9. ¿No es presupuesto básico de esa postura de la naturalización del todo —aunque quizá ni dicho ni pensado— que no se quiere que haya Dios? Mas si fuera así, ¿el que no se quiera que haya Dios significa, sin más, que no lo hay?

Como sabemos, el materialista filosófico, si se me permite decirlo así, vive para que no haya Dios; no quiere que haya Dios, y defiende su querencia con razones de peso. No se oculta en subterfugios. No se enmascara en suaves ropajes para, sin decirlo siquiera, amagar en condicional la inexistencia de Dios. Para que parezca pura evidencia mediática. Para que, sin que nadie lo advierta, queden fuera los fundamentos de la convicción racional. Es obvio y natural, se dicen, todos estamos de acuerdo en ello, en que no hay Dios. ¿Para qué darle más vueltas si ya está deci-

dido de una vez por todas por quienes tienen poder de verdad, los que cuentan en nuestros medios, aquellos a los que se concede la palabra?²⁹¹. Amaga y no da razones de peso, cosa que sí hace el materialista franco. Cree que con amagar y no dar ya es suficiente. Como si le diera miedo que se lo notaran. Mas, en mi opinión, el partidario de la “naturalización” tampoco quiere que haya Dios desde el comienzo; quizá porque se le hace pura obviedad de la tradición recibida, pero no quiere que lo haya. Mas parece querer que no se le note, que nadie lo note. Pero nótese en dónde está el exceso de su postura: no tendría por qué decir nada sobre el “todo” en condicional y como de pasada, no es necesario que su emperramiento racional se vaya por los cerros de Úbeda de decirnos que, como consecuencia de sus opciones sobre la naturalización, no hay Dios. Podría haber dicho, simplemente, que él se mantiene en la naturalización, pues esto es lo que le toca y lo que acepta, lo que es el trabajo al que se dedica y por el que le pagan, y que en lo demás no se mete, mejor, que si se mete, es desde sus propios pensamientos materialistas y no desde la que él piensa humilde condicional. Mas no; no es esto lo que él ha hecho, no se ha quedado con humildad en lo que es su labor, sino que, sin decirlo, ha querido dejar bien claro que “todo” es lo que él dice y como él dice, y que nada hay fuera de ese “todo”. Ha entrado en filosofías, claro que ha entrado, pero lo ha hecho como con la mano izquierda, pensando que nadie lo notaría. De ahí lo que antes llamaba una pasada de la racionalidad. Un emperramiento de irracionalidades.

Hablaba más arriba de flaccidez en la postura de la “naturalización” en comparación del vigor de la

²⁹¹ Sobre este poder mediático que se da en los que llamo países del rico Epulón he escrito cosas que yo mismo califico de duras, por ejemplo, en *Pensar a Dios. Tocar a Dios*, pp. 234-270.

vela del materialismo. En el materialista es claro: puede querer y quiere que no haya Dios, y luego entreteje sus empujones racionales que lo demuestren, haciéndolo con empeño racional. Llegó a esa convicción y la defiende con las uñas y los dientes racionales de la razón. En el partidario de la “naturalización” todo quería quedarse en una condicional que lo demostraba como mera consecuencia que no se manchaba ni las manos ni las cosas del querer. Pero la jugada no le ha resultado; no podía resultarle porque algo tan importante no desaparece con un juego de prestidigitación. Ahora bien, parece claro que si no se quiere que haya Dios, ¡hay que lucharlo!

Una prueba por el deseo²⁹² de que hay Dios es cosa bien seria, y en ella son muchas, pero que muchas, las líneas convergentes que la apoyan, metiéndose en ese camino de las composibilidades; no una prueba rígida de una inexistente “razón pura”, claro, sino como fruto de la acción racional de la razón práctica, la única que tiene existencia de realidades. Mas me parece que “una prueba por el deseo de que no hay Dios” ha de ser más complicada en su racionalidad, quizá más quedarse con las ganas que otra cosa. Se quedará con las ganas si su única razón saludable es la de la “naturalización”.

10. La condicional, pues, no es necesitante, al contrario, parece que no sólo caben otras posibilidades para hablar de lo que es, sino que deben ser buscadas con ahínco.

Si aceptamos que en realidad la frase que da título a estas páginas tiene su verdadera esencia no

²⁹² Al menos cuatro veces he utilizado antes esta expresión: *Sobre quién es el hombre*, p. 21; *Tiempo e historia*, pp. 14 y 17, en el texto y en nota.

en el camino de izquierda a derecha (desde la “naturalización”, la consecuencia es que no hay Dios), sino en el de derecha a izquierda (porque no hay Dios, todo es “naturalizable”), quedará coja la afirmación que se hace desde la derecha, pues hemos visto que no es acertado racionalmente decir que “todo es naturalizable”. Si acierto en lo que he dicho a lo largo de estas páginas, la verdadera fuerza de esa afirmación sobre el “todo” es que “no hay Dios”, y precisamente por eso todo debería ser naturalizable, es decir, todo debería venir dado desde la dinámica principal de la propia naturaleza. Pero esto significa negar la dinámica maranaticial de esa misma naturaleza, lo que me parece que hoy por hoy no es emperramiento racional.

Caben, pues, otras posibilidades. Y estas deben ser buscadas con ahínco. Es lo que siempre ha hecho con gran éxito la acción racional de la razón práctica. No veo por qué no lo hará ahora.

PUBLICACIONES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
“SAN DÁMASO”

ANTONIO M^a ROUCO VARELA, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología “San Dámaso”-BAC, Madrid 2001) 354 pp. [21,60 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. [20 €]

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. [12 €]

FERMINA ÁLVAREZ-M^a LOURDES AYUSO, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. [25 €]

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1. JAVIER PRADES-JOSÉ M^a MAGAZ (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica ‘Fides et Ratio’*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. [35 €]
2. A. CARRASCO-J. PRADES (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio M^a Rouco Varela, con ocasión del XXV^o aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. [40 €]
3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. [25 €]

4. LUIS SÁNCHEZ NAVARRO, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. [30 €]
5. JAVIER PRADES, *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. [20 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. [25 €]
7. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU (ed.), *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [32 €]
8. JOSÉ MIGUEL GRANADOS TEMES, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. [35 €]
9. ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. [40 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1. JAVIER PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. [9 €]
2. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. [9 €]
3. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. [9 €]

4. JAVIER PRADES (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. [9 €]
5. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación* (2004) 210 pp. [9 €]
6. ANDRÉS-GALLEGO, OTERO NOVAS, PÉREZ-SOBA, VIDE, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. [8 €]
7. JAVIER PRADES (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. [8 €]
8. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. [8 €]
9. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ (ed.), *Isabel la Católica, hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. [9 €]
10. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. [20 €]
11. JAVIER PRADES (ed.), *En busca del Padre* (2006) 183 pp. [8 €]
12. MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. [14 €]

SUBSIDIA

1. JULIÁN CARRÓN PÉREZ, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. [2 €]

2. JAVIER PRADES LÓPEZ, *'Eius dulcis praesentia'*. *Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. [3 €]
3. SERGE-THOMAS BONINO, O.P., *El tomismo hoy. Perspectivas caballerías* (2002) 41 pp. [3 €]
4. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. [3 €]
5. ANGELO SCOLA, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. [3,50 €]
6. ROBERTO SERRES LÓPEZ DE GUEREÑU, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. [3,50 €]
7. KLEMENS STOCK, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. [2,50 €]
8. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. [6 €]
9. PIERO CODA, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. [8 €]
10. ALFONSO CARRASCO, *Ad perficiendum mysterium unitatis: el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. [3 €]
11. JOSÉ M^a MAGAZ FERNÁNDEZ, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. [6 €]
12. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. [4 €]

13. JUAN JOSÉ AYÁN CALVO, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. [7 €]
14. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO, *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (2006) 42 pp. [4 €]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1. ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sobre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. [30 €]
2. GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 200 pp. [15 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1. JAN WOLENSKI-PABLO DOMÍNGUEZ, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. [25 €]

