

XAVIER ZUBIRI

*Naturaleza, Historia, Dios*  
*Sobre la esencia*  
*Cinco lecciones de filosofía*  
*Inteligencia sentiente/Inteligencia y Realidad \**  
*Inteligencia y logos*  
*Inteligencia y razón*  
*El hombre y Dios*  
*Sobre el hombre*  
*Estructura dinámica de la realidad*  
*Sobre el sentimiento y la volición*  
*El problema filosófico de la historia de las religiones*  
*Espacio. Tiempo. Materia*  
*El problema teológico del hombre: Cristianismo*  
*El hombre y la verdad*  
*Primeros escritos (1921-1926)*  
*Sobre la realidad*  
*Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*

Xavier Zubiri

Los problemas  
fundamentales  
de la  
metafísica occidental

Alianza Editorial  
Fundación Xavier Zubiri

Primera edición: 1994  
Primera reimpresión: 1995  
Segunda reimpresión: 2003

«La Fundación Xavier Zubiri agradece a la Fundación Caja de Madrid la ayuda prestada a la edición de estos textos»

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Carmen Castro de Zubiri  
© Fundación Xavier Zubiri  
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1994, 1995, 2003  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88  
www.alianzaeditorial.es  
ISBN: 84-206-9054-6  
Depósito legal: M. 31.637-2003  
Impreso en Lavel. Los Llanos, C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)  
Printed in Spain

## PRESENTACION

El presente volumen es la publicación del curso *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* que, a lo largo de 12 lecciones, fue desarrollado por Zubiri en el curso 1969-70 dentro del marco de la «Sociedad de Estudios y Publicaciones». Pertenece, por tanto, a una etapa en la que el pensamiento zubiriano había alcanzado ya su madurez.

Unos meses antes, en marzo de 1969, Zubiri había dado un breve curso de dos lecciones, titulado «Estructura de la metafísica», que es preparatorio y complementario del que aquí se publica. Consta ese curso de dos partes. Una primera parte histórica, en la que se expone, de modo muy resumido, el mismo contenido que en la parte histórica del presente texto. Una segunda parte sistemática, en la que aparecía de modo más amplio lo que aparecerá dentro del último capítulo del presente curso.

Se trata de un curso que ofrece algunas peculiaridades. Aunque Zubiri fue catedrático de Historia de la Filosofía desde 1926 a 1942, el tono dominante y el objetivo básico de su obra tiene un marcado acento teórico, algo que es aún más patente en sus obras de madurez. Es cierto que en nuestro tiempo la mayoría de las filosofías «teóricas» llevan consigo

desarrollos y posicionamientos frente a la historia de la filosofía anterior —al menos, ante algunos de sus momentos que se consideran más destacados— y Zubiri no es una excepción. En sus obras teóricas abundan las referencias históricas, pero en ese contexto suele tratarse de referencias muy esquemáticas, que casi siempre aparecen como contraposición crítica al propio pensamiento. En este sentido, las referencias de Zubiri tienden a volver una y otra vez sobre unos pocos autores y lo hacen con una rotundidad que parece insinuar una interpretación de la historia de la filosofía distinta de la habitual. El presente curso podría entenderse también como la explicitación detenida de esas interpretaciones y, por tanto, ampliación y fundamentación de lo que en las obras teóricas aparece como referencias esquemáticas.

Con el título *Cinco lecciones de Filosofía*, Zubiri había publicado en 1963 otro curso en el que se analizaban distintas variaciones históricas del concepto de «filosofía» a lo largo de algunos autores destacados: Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl (con unos complementos sobre Dilthey y Heidegger) eran los autores elegidos en una selección que Zubiri calificaba como «absolutamente arbitraria». Tal presunta «arbitrariedad» no parece referirse a la importancia de los autores seleccionados, sino más bien al carácter incompleto de esa selección, pues en el último «prólogo» (1980) que Zubiri escribió para aquella obra decía: «Una exposición adecuada debería abarcar otros muchísimos pensadores. De hecho, en otro curso mío he intentado añadir a los cinco autores a que este libro se refiere cuatro más: Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Hegel. Tal vez un día me decida a publicar estos estudios».

Zubiri se refiere con toda claridad al curso que ahora ve la luz, cuya continuidad con el anterior queda así establecida

por el propio autor. Esto significa que el presente curso tiene un estrato expositivo y Zubiri desarrolla en él lo que juzga tema central en el pensamiento de seis autores muy destacados de distintas épocas de la filosofía occidental. Las «técnicas» expositivas se repiten: tomando como guía un texto central de un autor, se insiste ante todo en la coherencia estructural de su pensamiento. Vuelven a brillar aquí las grandes cualidades expositivas de Zubiri, que saben aunar la claridad y el máximo rigor. Esas cualidades, que tantos lectores ganaron para *Cinco lecciones de Filosofía*, seguirán ganándolos para el presente curso, que, sin embargo, afronta temas muy complejos. Como es lógico, las exposiciones de Zubiri pueden y deben ser contrastadas con las aportaciones de la crítica histórica en cada caso.

Pero lo más novedoso del presente curso es la presencia de otro estrato, que sin duda es más original e interesará a los conocedores de Zubiri. Las exposiciones aludidas quedan enmarcadas en una concepción, acentuadamente teórica, del substrato básico en que se alimenta la filosofía occidental. Tal substrato, que no es visible en primer plano, es lo que sale a flote a la luz de la propia filosofía de Zubiri. Conforme a ello, la filosofía occidental aparece como una desviación cada vez más acentuada que va configurando lo que Zubiri denomina una *entificación de la realidad*, en cuya base se descubre una progresiva *logificación de la inteligencia*, que culmina en la primacía total de la «inteligencia concipiente», en Hegel. El presente curso es el desarrollo detallado de esa «entificación» de la realidad y de la consiguiente «logificación» de la inteligencia, que conforman la antítesis frente a la cual Zubiri despliega su filosofía madura.

Así pueden entenderse no sólo las numerosas e importantes observaciones críticas a los autores expuestos, sino tam-

bién que el curso comience con un tratamiento altamente teórico para definir «los problemas fundamentales de la metafísica occidental» o, quizá sería mejor decir «el fundamento problemático de la metafísica occidental». Por ello, tampoco el curso termina con Hegel, el filósofo que lleva a su culminación interna esa línea; Zubiri añade una importante «conclusión» que, esbozando su doctrina de la inteligencia sentiente, pretende ofrecer la respuesta positiva a aquella desviación básica.

Este último punto parece de importancia para el interesado en Zubiri. Nos encontramos ante un amplio esbozo de lo que luego desarrollará la trilogía *Inteligencia sentiente* y, por tanto, es un documento importante en el desarrollo de este tema dentro de la obra de Zubiri. Pora convencerse de ello, basta compararlo con el artículo «Notas sobre la inteligencia humana» (publicado en 1967-68), cuya estrecha relación con el tratamiento ahora ofrecido parece clara. Ello permite documentar la presencia a lo largo de la obra zubiriana del tema básico que es la inteligencia sentiente y probablemente también permite documentar el progreso en su elaboración, que sólo culminó en *Inteligencia sentiente* con importantes precisiones sobre puntos mantenidos con anterioridad.

En conjunto, el presente libro deja patentes dos cosas. En primer lugar, la línea histórica dentro de la cual se alimenta y se inspira la filosofía madura de Zubiri, con el propósito de dotarla de su última radicalidad y subsanar sus numerosas lagunas. En segundo lugar, muestra el relieve que presenta el conjunto básico del pensamiento occidental —al menos, el que Zubiri cree ser tal— desde la altura alcanzada por la filosofía madura de Zubiri. Sin duda, ello contribuirá a aclarar diversos puntos del pensamiento del filósofo.

Aunque no parece que Zubiri haya pensado seriamente

en la publicación en vida del presente curso, sí ha revisado cuidadosamente la transcripción original, que parece haber manejado en distintos momentos de su vida. No se trata sólo de correcciones estilísticas (este aspecto más bien aparece descuidado), sino de añadidos y precisiones importantes. Existe una reestructuración de todo el curso mediante un nuevo índice posterior, de mano de Zubiri, que le otorga una configuración mucho más sistemática. Es esta reestructuración la que se utiliza para la publicación actual.

Agradezco a Carmen Castro de Zubiri su interés en la publicación de este curso y su valiosa ayuda en la lectura de muchas adiciones y en la identificación de algunas citas. También a la Fundación Xavier Zubiri, de modo especial a Asunción Madinaveitia, por el apoyo recibido. Diego Gracia leyó y corrigió minuciosamente el primer borrador del manuscrito, aportándole importantes mejoras en todos los aspectos. J. Antonio Martínez Martínez revisó el capítulo sobre Descartes.

Antonio Pintor-Ramos

LOS PROBLEMAS  
FUNDAMENTALES  
DE LA  
METAFISICA OCCIDENTAL

## INTRODUCCION

A lo largo de las próximas páginas, vamos a ocuparnos de *Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental*.

El título parece obvio. Sin embargo, no lo es tanto como parece. Por esto, nada mejor para acotar el problema que comentar los cuatro vocablos que lo componen: «Problemas», «Fundamentales», «Metafísica», «Occidental». ¿Qué se entiende por «Occidental»? ¿Qué se entiende por «Metafísica»? ¿Qué se entiende por «Fundamental»? ¿Y qué son esos «Problemas» fundamentales, a cuya reflexión vamos a dedicar el resto de la exposición?

### I. *Oriente y Occidente*

En primer lugar, *qué es lo occidental*.

El Occidente por razones geográficas se opone, naturalmente, al Oriente. Y uno puede preguntarse —y con mucha razón— a qué tipo de «Oriente» nos referimos cuando hablamos de metafísica occidental.

1) En primer lugar hay, naturalmente, una oposición al Oriente en el sentido del Oriente asiático, sobre todo en este caso la India.

No vamos a tratar de la metafísica de la India por una razón fundamental. No será porque yo sea sospechoso de que no me interese por temas del pensamiento indio, sino porque hay siempre una cierta equivocidad cuando se habla de la «metafísica india». Acontece como cuando se escriben libros de Historia de las Religiones: Se habla de los «misterios» de Eleusis, de los «misterios» órficos, etc. Y uno vuelca sobre esos misterios el vocabulario, por ejemplo, del Cristianismo. Entonces es fácil decir: En los misterios había iniciación, había sacramentos. Sí, en efecto; si uno vuelca esos conceptos en la exposición de esas religiones, evidentemente; de noche todos los gatos son pardos.

Y un poco de esto acontece con la «Filosofía de la India». Ciertamente hay en la Filosofía de la India muchísimos pensamientos —masas de pensamientos— que, con mucha razón, nosotros calificamos de metafísicos. Esto es evidente. Pero, ¿lo eran para ellos? ¿Tenían los indios un concepto un poco riguroso y preciso, aunque fuera distinto del nuestro, un concepto riguroso y preciso de eso que nosotros llamamos «metafísica»? Cabe en esto una suspensión de juicio. No es —repi- to— que no haya ideas metafísicas en masa en los propios Upaniṣads. Si no los más antiguos —como el Chândogya o el Brihadâraryaka—, los Upaniṣads más recientes tienen una gran cantidad de ideas que, para nosotros, serían metafísicas. Ni que decir tiene que los comentaristas del Vedanta como Shânkara o Râmânuja tienen un gran cantidad de desarrollos filosóficos. Todo esto es verdad. ¿Pero es rigurosa y formalmente hablando lo que nosotros llamamos «metafísica»? Esto merecería una consideración aparte.

Si no vamos a tratar de la metafísica india es por esta razón; porque sería una cuestión por sí misma, objeto de largas disquisiciones saber qué se entiende por metafísica india. No

vaya a resultar que la metafísica india sea hacer con ideas indias lo que nosotros entendemos por metafísica. Este es un grave riesgo en el que se cae con mucha facilidad. Pondré un ejemplo ajeno a la metafísica. Hay un célebre libro sobre la Teología de San Pablo <sup>1</sup>; uno lee el índice y ve que es un programa de Teología; el libro se limita a contestar qué es lo que respondía San Pablo, a este programa, en lugar de plantearse la cuestión de cuál sería el programa que tenía en la cabeza San Pablo, que, claro está, es lo que más nos importa. Es éste un riesgo en el que se cae con mucha facilidad.

Por consiguiente, prescindimos de la oposición Oriente-Occidente en este sentido. Nos limitamos a lo que es Occidente respecto a este Oriente, a saber: Europa.

2) Ahora bien; dentro de Europa hay —o puede haber— una diferencia entre el Occidente y el Oriente. Grecia es, para estos efectos, el Oriente de Europa. Y el Occidente es justamente lo que viene en Europa después de Grecia.

Pero aquí la cosa se complica con una dimensión completamente ajena a la que observamos en el pensamiento indio. Y es que Grecia no es algo que queda fuera del Occidente. Todo lo contrario. Aquí empieza la complicación; Grecia no queda fuera del pensamiento del Occidente europeo como queda Europa entera fuera de la India. No queda fuera. De alguna manera, Grecia continúa perteneciendo en una o en otra forma al acervo intrínseco de la metafísica occidental, de la metafísica del Occidente europeo. ¿Cómo? .

A) Ante todo, como punto de partida.

Prescindamos de discutir lo que tan tópicamente se dice —y, a mi modo de ver, no es verdad— que la metafísica co-

<sup>1</sup> Zubiri se refiere a F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, I, París, 1908 (2ª 1942); II, París, 1912 (2ª 1941) (hay trad. cast., México, 1947).



menzó con Parménides. Empezó probablemente antes, con Anaximandro. Pero dejemos esta cuestión. Como quiera que sea, como punto de partida, innegablemente la metafísica de los griegos es el punto de partida y de arranque de la metafísica occidental. Pero esto no es tan sencillo. Porque el punto de arranque, el punto de partida es algo completamente extrínseco a la estructura interna de un pensamiento.

B) Es que el pensamiento griego pertenece al pensamiento occidental de una manera mucho más honda que por haber sido el punto de arranque de unas especulaciones que han durado a lo largo de los siglos; Grecia pertenece a nosotros de una manera más fundamental: porque constituye permanentemente y todavía hoy la posibilidad misma de la filosofía occidental.

a) Ciertamente, los griegos pasaron, ya no están. Y, en este sentido, Grecia pertenece a un pasado que ya no es. Pero donde hay continuidad histórica, hay siempre un fenómeno curioso: que lo que desaparece no cae en el vacío, sino que, al desaparecer, deja a los subsiguientes en una situación especial, en una situación definida por las posibilidades que le ha legado aquello que ya no existe, y estas posibilidades legadas a la posteridad constituyen y definen la situación de los sucesores.

En este sentido, la historia es des-realización, en el sentido de que lo pasado ya no existe, que lo que en el pasado era una realidad, continúa siendo, sin embargo, la posibilidad primaria de donde emergen los sucesores. Y, en este sentido, Grecia pertenece a las posibilidades internas de la filosofía occidental.

b) La dialéctica de estas posibilidades es muy compleja. La filosofía occidental ha recibido dentro de sí a los griegos. Pero ¿de qué se trata en esta recepción? Uno propendería fá-

cilmente a pensar que se trata de una continuación: Anaximandro, Parménides, Platón, Aristóteles, etc., han tratado una serie de temas, y de esos temas se va a continuar hablando dentro del mundo occidental. Esto, visto desde fuera, es relativamente verdad. Nada más que relativamente, pero admitamos por el momento que sea verdad. Sin embargo, esto no es un problema de recepción; a lo más que conduciría es a una especie de cóctel del pasado y del presente. Esto no es una verdadera recepción; la recepción consiste precisamente en que las ideas del mundo griego, el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega.

Entonces la cosa es enormemente más complicada. El Cristianismo —en definitiva, es él el que ha constituido la Europa occidental— ha aportado en primera línea más que ideas concretas; para los efectos filosóficos, una nueva idea del mundo y del hombre.

Precisamente los problemas que esta nueva idea plantea son los que los pensadores occidentales van a tratar de resolver, o, por lo menos, de estudiar con el elenco de conceptos recibidos del mundo griego. Grecia es el organon intelectual con el que Occidente entendió sus problemas propios. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos. Hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*. Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que respondiera a lo que no-

sotros entendemos por existencia; por curioso que sea, el abstracto de existencia —*existentialitas*— apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él. Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego. De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.

## II. Qué es metafísica

Delimitado de esta forma lo que es la metafísica occidental respecto del Oriente asiático y del propio Oriente europeo, tenemos que explicar qué se entiende por el segundo vocablo: «Metafísica» occidental.

Decía ya, a propósito del mundo indio, que hay que distinguir entre las «ideas» que los indios tenían —que a nosotros nos parecen metafísicas— y un «concepto estricto y riguroso» de lo que es metafísica. Nuestras «ideas» son en buena medida griegas, pero nuestra «metafísica» es muy poco griega.

¿Qué se entiende, pues, por «metafísica»?

1) Aunque esto parezca una exageración —lo voy a explicar en seguida—, la Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra «materialmente». Puede decirse que la Metafísica es una parte de la filosofía, además de la Lógica, la Ética, la Filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo esto en definitiva es metafísica; la Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la natu-

raleza es la metafísica de la naturaleza. En este sentido, la Metafísica no es una «parte» de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma. La «filosofía», su vocablo y su concepto nacieron en el «círculo socrático» y quizá un poco antes en el mundo pitagórico, para designar aquella actitud de los hombres que buscaban la sabiduría suprema, esto es: la sabiduría última y radical de la vida y de las cosas. Esto define justamente lo que es la filosofía.

2) Pero la metafísica —lo que es metafísica— es algo más. Es dar un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía. Por eso, aunque hay identidad material entre la metafísica y la filosofía, sin embargo no hay identidad formal. Mejor dicho: si se quiere, la metafísica es la definición «real» de lo que es la filosofía tomada en términos generales. Metafísica es la definición formal de la filosofía.

3) Con tal, naturalmente, de que ahora expliquemos qué se entiende por la palabra «metafísica».

Metafísica, decía, es la definición real y efectiva de lo que es la filosofía; tendrá que enseñarnos, pues, en qué consiste esa ultimidad radical a que apunta la filosofía. Ahora bien, la palabra metafísica tiene dos componentes: «metá» y «física».

A) Por lo que se refiere a la primera parte de la palabra, *metá* significa que la metafísica apunta a algo que está «allende». Busca una ultimidad radical en el sentido de estar allende. Y, si se quiere emplear un vocablo, que naturalmente no voy a justificar ahora porque lo vamos a utilizar en un sentido más o menos corriente, diremos que «metá» significa transcender, estar allende. Este allende es lo que busca la metafísica en lo que tiene de «metá»; transcender. Entonces, hay obligación de decir en qué consiste este «allende».

En primer lugar, allende puede significar y significa lo siguiente. Cuando el hombre se encuentra con las cosas y se di-

rige a ellas, las cosas en cierta manera le salen al paso: ahí están las cosas. Hay esta botella, este vaso, ahí estamos, todos, etc. Estas son las cosas que están ahí. Es a ellas a las que espontáneamente se dirige uno, y son ellas las que le salen al encuentro. Ahora bien, salir al encuentro es lo que en latín se dice *obviam ire*: salen justamente al camino. Y precisamente por esto las cosas, tomadas así, constituyen el dominio de lo «obvio». Obvio no es aquello que se entiende sin más, sino lo que uno se encuentra al paso cuando va hacia algo. Las cosas que le salen a uno al camino son las cosas obvias. Por consiguiente, explicar la palabra «allende» consiste en explicar lo «obvio», allende lo cual, por lo que hemos visto, se lanza la metafísica. ¿Qué se entiende por obvio? ¿Qué es esto obvio?

A) Orientados por lo que acabamos de decir, la respuesta es relativamente clara: es obvio el elenco de cosas con las que el hombre se encuentra, y ir *allende* es ir a otras cosas que no son obvias, es decir, que no le salen al encuentro al hombre. No hace falta pensar para esto en grandes misterios trascendentes. Tomemos un electrón; nadie ha visto un electrón y, además, un electrón es por su propia naturaleza física —por lo menos hasta lo que sabemos de él— invisible; uno no se encuentra al electrón. Y, en este sentido, ir allende lo obvio significaría ir allende las cosas que el hombre encuentra y que le salen al paso en el contacto inmediato con la realidad, ir a otras cosas que no son obvias, es decir, que no se encuentran y que el hombre justamente las ha buscado, por ejemplo en la ciencia o en otras actividades humanas. En este sentido, *allende* tiene un significado preciso: es lo que está *ultra*. *Allende* sería lo *ultra-obvio*, lo que va más allá de lo obvio, lo que va a cosas que no son obvias en este sentido. Este es un significado perfectamente aceptable.

B) Ahora bien, ¿es éste el sentido que define el «metá» de la metafísica? No. Porque hay un sentido mucho más hondo. Hay cosas que no percibimos, no porque estén *ultra*, allende las cosas que inmediatamente encontramos, sino justamente al revés: porque son algo que está en toda percepción y en toda cosa. No lo percibimos precisamente a fuerza de que esté inscrito constitutivamente en lo obvio; no lo percibimos, no porque esté *ultra*, sino porque carece de esa mínima opacidad necesaria para que el hombre tope con ello. Esa carencia de opacidad es lo que expresa la palabra *diáfano*. Precisamente lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio, que en su diafanidad misma no lo percibimos. Es preciso insistir ahora en este punto de vista: estar allende para la metafísica no significa ir a cosas que estén *ultra*, sino ir a lo diáfano, a aquello que por su diafanidad está inscrito en todo lo obvio que el hombre encuentra en sus actos elementales. En este sentido decimos —lo explicaré inmediatamente— que lo diáfano es «*transcendental*». Es lo transcendental, no en el sentido de que sea una cosa muy importante, pero sí en el sentido de que trasciende en una o en otra forma a las cosas que son obvias, sin estar, sin embargo, fuera de las cosas obvias. La dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano. Es menester, pues, explicar: primero, qué se entiende por diafanidad; y segundo, en qué consiste la violencia de esa visión.

i) Diafanidad, por un lado, significa que es algo como un cristal a través del cual vemos el objeto que está al otro lado de lo diáfano. En este sentido, diáfano envuelve el momento de «*a través de*», transparente.

Pero tiene un segundo momento; *a través de* no es simplemente que está a través, sino que en una o en otra forma, precisamente porque es diáfano, no sólo *deja ver*, sino que *hace ver* lo que está del otro lado. No se trata simplemente de una especie de transcurso sin obstáculos de un rayo de luz, sino de hacer efectivamente posible la visión de lo que está del otro lado. Los cristales no sólo no impiden ver lo que está del otro lado, sino que, precisamente por su diafanidad, hacen ver lo que está del otro lado.

En un tercer momento, lo diáfano no sólo es aquello a través de lo cual se ve, no solamente es lo que nos hace ver, sino que en una o en otra forma es lo que constituye *lo visto*. Esto, que puede parecer una paradoja, es la verdad. Constituye *lo visto* en el sentido de que lo diáfano es un momento mismo de las cosas. Si las cosas no fueran accesibles a la diafanidad y si lo diáfano no nos las pusiera justamente en evidencia, no habría posibilidad de verlas. Por eso, la idea de lo diáfano es enormemente compleja. En esa complejidad estriba una de las dificultades radicales de todo pensamiento metafísico. La metafísica es la ciencia de lo más diáfano y, sin embargo, es una investigación difícil. ¿Por qué?

Tomando las precisiones que acabo de indicar, la palabra diáfano tiene un primer sentido: diáfano parecería inmediatamente lo que es «evidente». Alguien que hace la demostración de un teorema de matemáticas que resulta ser muy sencilla, dirá que es diáfana, que es evidente.

Ahora bien, la evidencia no es la diafanidad. La diafanidad está allende la evidencia, haciéndola posible. Evidencia es que las cosas nos hagan ver lo que son. Pero esto supone ya el momento de diafanidad. De ahí que la *evidencia* —vocablo inventado por Cicerón para traducir el griego ἐναργής— remite a algo más fundamental, que está más cerca de lo diáfa-

no. Pensaría uno, entonces, que la diafanidad consiste por lo menos en *clarividencia* como fuente de la evidencia.

Esto tampoco es completamente exacto. No es que no sea verdad que lo diáfano puede producir clarividencia y ser fuente de evidencias. Lo que no está dicho es que la metafísica sea algo clarividente, pues en efecto, no se trata de una clarividencia, no se trata de una visión clara, sino de algo mucho más difícil: de tener una visión de la claridad. No es la clarividencia, sino la evidencia de la claridad. Esto es precisamente lo que constituye la dificultad de la metafísica: la evidencia de la claridad misma. Es lo diáfano en este sentido algo constitutivo de las cosas; es la claridad misma que tienen las cosas. ¿En qué dimensión? Lo tenemos que averiguar.

De este momento de claridad decimos que es transcendental. Transcendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a «otra cosa», sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Es transcendental en esta dimensión. Pero hay una segunda dimensión. Porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y, por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve todas las demás. Es transcendental en esta segunda dimensión. Tomadas a una, como transcendental dentro de cada cosa y como envolvente de toda ellas, lo diáfano es constitutiva y formalmente transcendental. Δία-φάνεια, diafanidad es justamente transcendentalidad.

Pues bien, ir a lo diáfano es la marcha de la filosofía: es la marcha hacia lo transcendental, en el sentido referido. Y esto es la metafísica. Decía que la metafísica es la definición de la filosofía. Ahora decimos: la transcendentalidad es la de-

finición de la metafísica. Son los tres conceptos de filosofía, metafísica y transcendentalidad; cada uno define el anterior y lo apresa con todo rigor.

ii) Esta visión de lo diáfano, esta visión de lo transcendental es enormemente violenta. Es la violencia de la claridad, la violencia de la percepción y de lo diáfano. Ahora bien, ¿de qué violencia se trata?

Aparece aquí —como sucederá muchas veces a lo largo de este libro— una cierta ambivalencia. Porque la dificultad de ir a lo diáfano está en parte en nosotros, que vamos más a las cosas que a lo diáfano; pero está también en las cosas mismas, en la medida en que todas ellas envuelven esta dimensión de diafanidad. Ya Aristóteles nos decía que las dificultades del conocimiento están por una parte en las cosas y por otra parte en nosotros: «De la misma manera que se comportan los ojos del murciélago respecto a la luz del mediodía, se comporta también el intelecto de nuestra alma respecto de las cosas que son las más visibles del mundo»<sup>1</sup>. Aristóteles no dio a esto importancia decisiva porque escribe estas líneas y no nos dice nada más; en definitiva, se refería a las limitaciones que tiene la intelección humana, lo cual es absolutamente claro. Lo que no es tan claro, si echamos la vista dieciséis siglos más tarde, es lo que con este mismo texto de Aristóteles —y citado literalmente, como vamos a ver— ha pasado en manos de San Buenaventura y, en general, de todos los místicos.

Cita San Buenaventura el mismo texto traducido al latín: «De la misma manera que el ojo del murciélago se comporta respecto a la luz, así se comporta el ojo de nuestro entendimiento respecto a lo más manifiesto de la naturaleza». Pare-

<sup>1</sup> *Met* α 993 b 9-11.

cería, pues, que San Buenaventura no hace más que repetir lo que han dicho los griegos. Sí; pero la frase no termina ahí. San Buenaventura increpa a la razón: «Porque, habituados a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles [a Aristóteles nunca se le pasó por la cabeza llamar a esto fantasmas ni oscuridades], cuando ve la luz del propio Ser Supremo le parece que no ve nada no entendiendo que esta oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente»<sup>1</sup>. Es decir, aquí está pensando San Buenaventura en otra cosa, está pensando en Dios y en su presencia en el mundo. Entonces, lo que nos quiere decir es justamente que la luz de Dios nos ofusca. Ahora bien, la ofuscación no es aquello en que consiste primaria y radicalmente la violencia de la visión de lo diáfano.

Como puede verse ejemplarmente, éste es uno de los casos en que unos mismos conceptos, colocados en otro contexto, adquieren un sentido completamente distinto. Todos los místicos han abundado en esta idea de que efectivamente el hombre se encuentra ofuscado por aquello que es la máxima luz de Dios, idea completamente extraña al pensamiento de Aristóteles, aunque se repita el texto aristotélico. Así, las *manifestissimae naturae, τῆ φύσει φανερώτατα πάντων* de Aristóteles, se traducen en la luz del ser supremo, a la luz de Dios. Pues bien; la violencia de que hablamos no es ofuscación. Porque la metafísica no es formalmente una investigación acerca de Dios.

Es una visión violenta, ciertamente. Pero ¿por qué? Porque, en primer lugar, no es una cosa obvia, sino algo que está en todas las cosas. Y, en segundo lugar, la violencia consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. Es una especie de retorsión sobre sí mis-

<sup>1</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, n.º 4.

ma. Y ahí es donde está la dificultad. La metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacer nos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas. Pues bien, la metafísica como algo «metá», como algo que está allende lo obvio en el sentido que acabo de explicar, es el saber de lo diáfano.

Nada más diáfano que la metafísica. Tanto que parecen perogrulladas en las que no vale la pena gastar el tiempo. Pero no vaya a resultar que esta presunta pérdida de tiempo sea la manera radical de reconquistarlo en su mayor intimidad y, en todo caso, de poseerlo intelectualmente en su mayor intimidad. La metafísica es radical y última visión de lo diáfano.

Esto que es diáfano podría pensarse, con razón, que es algo que está más o menos sobreentendido en todas ellas. Esto es verdad, pero no es suficiente. Está sobreentendido, no porque sea *consabido*, que es el sentido que tiene muchas veces la palabra *sobreentendido*. No se trata de esto; no es sobreentendido en el sentido de consabido. Porque aquí lo sobreentendido es un momento de las cosas mismas; son ellas las que efectivamente tienen este momento intrínseco de diafanidad que les pertenece <sup>1</sup>.

Pongamos un ejemplo. Aristóteles pensó que la metafísica iba a tratar acerca del ente (τὸ ὄν). Dejo de lado que la traducción sea deficiente. Porque, en toda su generalidad, ὄν es un participio neutro del verbo εἶναι, del verbo «ser» y significa simplemente «que es», no en sustantivo, *ente*, sino simplemente «que es». Y el «que es» se entiende en muchos sentidos, como veremos más adelante. Rigurosamente hablando,

<sup>1</sup> Nota de Zubiri: «Aclarar estos conceptos».

pues, τὸ ὄν no es el ente, sino simplemente el «que es». Y en un sentido muy natural uno puede pensar que efectivamente lo diáfano de las cosas es «que son»; por consiguiente, que eso que todas las cosas son, a saber, «que son» es lo que constituye la dificultad suprema de la metafísica. Esta palabra fue traducida al latín por la palabra *ens*, ente. Una palabra que no existe en latín corriente porque el verbo ser, el verbo *esse* en latín no tiene un participio presente, por lo menos en esta forma *ens*. El verbo *esse* no tiene participio presente y, si lo tuviera, habría que decir *essens*. Y efectivamente, no en la forma *essens*, pero sí en la forma *sens* está en los compuestos del verbo ser y se conserva en español: ausente (*ab-sens*), presente (*prae-sens*), etc. Con una formación lingüística distinta, con «o», aparece en un viejísimo vocablo jurídico en Roma la palabra *sonticus*. Por ejemplo, «causa sontica» es una razón o una excusa que es válida, es decir, que es verdadera. Y, efectivamente, con esta raíz, *-es* ha pasado a significar la palabra «verdad», por ejemplo en el indo-iranio *sátya* <sup>1</sup>. He ahí, pues, un ejemplo de lo que se puede entender por diafanidad. Es algo que está precisamente en todas las cosas y que, si no percibimos o no nos ponemos a pensar en este momento de que las cosas son, es porque es tan diáfano que lo único en que pensamos es en *aquello* que las cosas son. No es, bien entendido, más que un ejemplo y, como veremos más adelante, un ejemplo traidor.

He ahí, pues, más o menos lo que es la metafísica por lo que tiene de «metá», por lo que tiene de trascendental. Ahora debemos decir lo que significa la segunda parte del vocablo, debemos decir qué es «físico».

<sup>1</sup> Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza/Fundación X. Zubiri, 1987), pp. 38-39.

C) Dejo de lado las disquisiciones históricas. No todo lo que es diáfano es objeto de la metafísica. ¿Por qué? Porque la metafísica trata de una diafanidad «última». ¿En qué consiste la ultimidad de esa diafanidad? Esta es la cuestión. Dicho ahora un poco dogmáticamente, consiste en estar allende las cosas «tales como son». El *tales como son* es el término que traduce —en su momento justificaré no la traducción, pero sí el concepto— la palabra «físico»: «las cosas tales como son». Y, respecto de tales cosas como son, lo diáfano, en el ejemplo anterior, es el «que son». El «que sean» es justamente aquello que constituye la metafísica. La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda totalidad. Naturalmente puede uno preguntarse: si se elimina de su consideración todo lo que las cosas como tales son, ¿qué queda?, pues parece que no queda nada. Precisamente esa es la dificultad de la metafísica: parece que no queda nada precisamente porque lo que queda es diáfano. El hacer que no desaparezca es la violencia en que constitutivamente consiste la metafísica.

La metafísica es un trascender: ir allende las cosas tales como son, a lo diáfano, sin lo cual no se podría empezar a hablar siquiera de las cosas tales como son. ¿Qué es esta última diafanidad? Sólo he puesto un ejemplo. Contestar a esta pregunta con más amplitud es precisamente uno de los temas que tenemos que tratar en este curso.

A ello apunta el otro vocablo: *fundamental*. ¿Qué se entiende por lo fundamental de la metafísica?

### III. *Fundamentalidad de la metafísica*

Fundamental puede significar varias cosas. En primer lugar, lo más inmediato: es fundamental lo que es más impor-

tante, lo que más nos importa. Pero la palabra «importancia» tiene varias vertientes. Una, el que para mí sea más o menos importante una cosa determinada; otra, que la cosa es la que me importa, es decir, la que me lleva consigo, la que me arrastra. En este último sentido, *importar* no envuelve una alusión a que para mí resulte importante, sino que es la cosa misma la que «*porta-en*», la que me importa consigo, me lleva en y me arrastra consigo. Para esto tienen que darse dos condiciones.

1) En primer lugar, que se diga qué es lo que en las cosas nos lleva consigo en ellas. Este es el momento que antes hemos llamado diafanidad. La aprehensión intelectual de este momento es el principio de la metafísica. Principio no significa comienzo; no significa tampoco una verdad primera o una serie de verdades primeras de las cuales se derivan otras verdades. Principio es pura y simplemente lo diáfano en cuanto tal, en tanto que «desde» él tenemos la visión de la claridad misma. Ese momento del *desde* (ὄθεν) es lo que desde Aristóteles se llamó el ἀρχή, el principio. Y, en este sentido el principio *desde* es justamente la diafanidad misma, en tanto que principio de mi aprehensión intelectual de las cosas. Es un principio que está en la cosa misma. Es él el que es principio de todo saber. Así, por ejemplo, un organismo es principio de todos mis conocimientos anatómicos y fisiológicos. Pues bien, en este sentido el momento de diafanidad de las cosas es aquello *desde* lo cual inteligimos las cosas. Pero este «desde» es tan problemático como la diafanidad misma. ¿Se trata del ser o de algo distinto? La filosofía moderna ha propendido a pensar que lo diáfano en este sentido es la verdad más bien que el ser. En su momento veremos esta inflexión del pensamiento.

2) Además, hace falta que esto que es diáfano, que na-

turalmente *nos importa*, sea accesible al hombre, sin lo cual no habría *importancia*; lo cual envuelve una cierta idea de la inteligencia humana. No basta lo diáfano para que haya intelección y para que haya visión. Hace falta algo elemental —desgraciadamente suele olvidarse—, hacen falta ojos para verlo. Sin esto no habría posibilidad de diafanidad ni de intelección de la diafanidad; es decir, hace falta una idea de la inteligencia.

Ahora bien; podría parecer que esto es una dualidad; que, por un lado, está la idea de las cosas y, por otro lado, la idea de la inteligencia humana. Pero esto no es verdad; y no es verdad porque entre estas dos dimensiones del asunto hay una esencial unidad. Esta esencial unidad es precisamente la diafanidad misma. La diafanidad es la unidad entre la inteligencia y la claridad. La inteligencia tiene una cierta mismidad con las cosas. Esto significa que ella está determinada e importada por las cosas mismas. La diafanidad es un momento de las cosas, lo absolutamente obvio de ellas y, por tanto, aquello desde lo cual la inteligencia es inteligente y tiene su propia intelección. La inteligencia como algo determinado desde las cosas es en este sentido «misma» con las cosas. No porque sean lo mismo la inteligencia y las cosas; ¡esto no! a las cosas les es indiferente que haya inteligencia que las conozca. Ahora bien, ¿la recíproca es cierta? Es claro que no. La inteligencia sin cosas no podría tener su función intelectual. La inteligencia es «misma» con las cosas en cuanto «desde» ellas se constituye la intelección. La inteligencia tiene su función intelectual en tanto en cuanto está llevada desde las cosas, es decir, desde su diafanidad. La unidad intrínseca entre la inteligencia y las cosas es la propia diafanidad, la propia transcendentalidad. En tanto en cuanto las cosas no solamente toleran, sino que importan y arrastran hacia su transcen-

dentalidad, constituyen precisamente el orbe de la inteligencia y de la intelección. Siendo esto así, la inteligencia lo que hace es sumergirnos más en las cosas mismas, en el momento de su última diafanidad. Y esto es lo fundamental de la metafísica.

Lo fundamental de la metafísica no consiste en ser una ciencia que tenga unos fundamentos, que tenga unas razones y unos principios mejor o peor enunciados; esto es sin duda una cosa importante, algo muy interesante, pero siempre es secundario. Cualquiera que sea la estructura de la metafísica, está determinada justamente por aquello que es lo metafísico de las cosas, lo diáfano que *nos importa* y nos arrastra consigo. Lo metafísico es diafanidad última de las cosas, de lo real. Y sólo arrastrados por esta claridad puede constituirse la metafísica como ciencia. Bien entendido, puede constituirse simplemente como una posibilidad, pues no está demostrado en ninguna parte que todas las mentes a lo largo de la historia hayan tenido acceso a la metafísica. Lo decía —ahora se comprenderá por qué— hablando precisamente del pensamiento indio. La metafísica no comienza más que allí donde el hombre, sabiéndolo o sin saberlo, pretendiéndolo o sin pretenderlo (probablemente pretendiéndolo) se ha lanzado a la búsqueda de lo últimamente diáfano, en tanto precisamente que diáfano. Es una pura posibilidad.

Se dirá: ¿por qué el hombre se decide a esto? Para ello no hay ninguna respuesta. Por muchas especulaciones históricas que se hayan hecho acerca de los orígenes de la filosofía griega, trátase del Oriente remoto, del Oriente próximo, de Egipto, de Mesopotamia..., siempre se ha dejado fuera una cuestión esencial: resulta que los griegos tuvieron lo que llamamos «talento para esto». Resulta todo lo irracional que se quiera, pero, si los griegos no hubieran tenido el talento de



dirigirse justamente a lo diáfano en tanto que diáfano, no habría habido metafísica. No es lo mismo tener un acervo de conocimientos intelectuales rigurosos que tener, por ejemplo, ciencia. Como matemáticos, los babilonios no cabe duda de que supieron muchísimo más que los griegos; según parece, los babilonios inventaron prácticamente el álgebra, el álgebra más o menos abstracta, cosa de la que los griegos no tenían la menor idea. Pero un griego toma simplemente dos o tres números y lo que con ellos pone en función de manera inmediata es el logos, haciendo algo que es una demostración, cosa completamente ajena al pensamiento mesopotámico. Toda ἐπιστήμη, y más la metafísica, es una posibilidad. La posibilidad de la diáfano en cuanto tal es justamente el ortomismo de la metafísica. Bien entendido, como se dijo antes, que no debemos identificar la diafanidad con la evidencia; como decíamos, la visión de lo diáfano es siempre violenta.

En esta violencia consiste precisamente el cuarto punto que tenemos que explicar: *el «problema» fundamental de la metafísica occidental. ¿Qué se entiende por problema?*

#### IV. *Carácter problemático de la fundamentalidad metafísica*

Puede pensarse que de lo que se trata es de que la metafísica, más o menos la que han creado los griegos, ha sido recibida por el *mundo occidental* en el sentido que acabamos de explicar; que se inscribe dentro de unos problemas distintos a los que el mundo griego tuvo a mano, como hemos visto en el ejemplo de Aristóteles acerca del murciélago. Por tanto, la *metafísica*, lo mismo que otro modo de saber, tiene unos *problemas*, unos más grandes que otros, y los *problemas de la metafísica occidental* significarían el elenco de esos problemas.

Ahora bien; no es a esto a lo que aludo con el título. Porque no debemos olvidar detrás de la palabra «problema» lo que acabamos de decir: se trata de un «problema», pero «fundamental». Por consiguiente, no se alude tanto a los problemas en plural, que están detrás de la metafísica, sino a lo que es fundamental como problema para la metafísica, no solamente como ciencia, sino como lo metafísico en las cosas.

Aquí es donde hay una antinomia profunda entre el pensamiento antiguo —incluyendo en este caso no solamente el griego, sino también el medieval— y el mundo moderno. Se dice: de un lado, ahí está el intento de los griegos, todo lo reelaborado y transformado que se quiera por el pensamiento cristiano medieval, y esa es la metafísica. De otro lado, la filosofía moderna nace con una pretensión distinta: nace con la pretensión, por ejemplo, del «yo pienso», del pensar; es fundamentalmente una teoría del pensamiento, de sus límites intrínsecos y de su condición intrínseca; la metafísica es cosa que queda fuera, que pertenece a otro modo de ver las cosas. Con lo cual parecería que hay una cesura radical y fundamental en el despliegue mismo del pensamiento filosófico occidental y, como es natural, a esta situación se puede poner remedio de muchas maneras. Pero desgraciadamente no se trata más que de remedios. Este remedio consiste en tomar el punto de partida del «yo pienso» y ya veremos cómo nos las arreglamos para sacar de ahí la necesidad, la posibilidad y la estructura de eso que constituye la metafísica. La palabra «fundamental» significaría entonces la fundamentación crítica de la metafísica. Pero por muy obvio que esto parezca —aquí vuelve a aparecer la palabra «obvio»—, esto es asaz problemático, porque consistiría en una operación relativamente simple, la de llegar a la metafísica, pero a *aquella*, a la que teníamos antes; se trataría pura y simplemente de restaurar la

metafísica sobre unas bases que se llaman críticas. En este sentido, el problema fundamental consistiría en una rehabilitación crítica de la metafísica, de aquella metafísica que —según se dice— quedó anulada en el orto de la filosofía moderna. Pero esto no es nunca lo primario y lo fundamental.

Porque lo metafísico de las cosas, en primer lugar, no es algo que simplemente está ahí y frente a lo cual no quepa sino volver a admitirlo, rechazarlo o simplemente desarrollarlo dentro de sus límites internos. La metafísica y lo metafísico no es algo que está ahí, sino que hay que hacerlo. Y esta es la dificultad: hay que hacer la metafísica.

No solamente hay que hacerla, sino que la dificultad de hacer la metafísica tiene dos vertientes. Primero, hay que saber: ¿qué es lo que se quiere hacer? Es decir, ¿qué es la textura problemática de la metafísica, que habitualmente se da como hecha y frente a lo cual no habría sino una recepción crítica, todo lo «crítica» que se quiera, pero pura «recepción»? Por esto decía que eso no pasaba de ser un remedio y, como todos los remedios, bastante deficiente. En segundo lugar, es menester instalarse *dentro* de la propia metafísica. De ahí que la metafísica continúe siendo de una intrínseca dificultad, porque la fundamentalidad no consiste precisamente en el contenido ni en el camino que conduce a la metafísica, sino en el carácter mismo del orden transcendental. Esta es la grave dificultad. Y ésta es justamente la fundamentación de la metafísica, no porque se fundamente en algo extraño a ella, sino porque la diafanidad de lo transcendental es lo que determina la inteligencia y, por consiguiente, la estructura misma de esa diafanidad transcendental es la que constituye el supremo momento problemático de la filosofía, de la metafísica. La dificultad, el problema de la metafísica no es sino la expresión intelectual de la violencia misma propia de la visión de lo

diáfano. El problema fundamental es la estructura misma de la diafanidad, esto es, la estructura misma de la transcendentalidad; no respecto a nosotros, sino en sí misma.

De esto, desgraciadamente, no se ha hecho cuestión temática ni la propia metafísica recibida. Al revés. Se instaló en el ente como transcendental y sus cinco propiedades como algo hecho. El enfrentamiento clásico con este problema ha llevado a aceptar o rechazar esto, en lugar de hacerse cuestión de en qué consiste la transcendentalidad misma, que es asunto erizado de graves problemas. Si uno recorre —como aquí vamos a hacer— las metafísicas (en plural) o, al menos, algunas de ellas, observará que hay cierto número de problemas que nunca han llegado a incorporarse a la metafísica y que, sin embargo, constituyen el cañamazo fundamental de esa metafísica, tanto de lo que hay de metafísico en las cosas como de su determinación intelectual respecto al hombre. Esto no es cuestión de sutilezas.

Anticipando ideas, pongamos un ejemplo, el primero que cae a mano y del que hablaremos posteriormente. Cuando los griegos hablan del ente (τὸ ὄν), el «que es», ciertamente tienen sobre ello ideas bastante precisas. Si por ejemplo uno va a Parménides, nos dice que no hay más vía para ir a las cosas que la vía de «que es»: es o no es; no se puede admitir que unas veces sea de una manera y otras veces sea de otra manera porque, si es, es; y, si no es, no es. Por eso nos dice Parménides: τὸ ἕὸν κείται: es lo que justamente está ahí, lo que yace ante el hombre. Ahora bien, de este pasaje se han sacado interpretaciones sumamente interesantes, pero todas ellas peregrinas. En nuestro días asistimos a la tercera o cuarta reinterpretación de la Historia de la filosofía griega en función del filósofo sistemático que la utiliza. Para Hegel, esto era una especie de desarrollo dialéctico de la idea; para otros,

por ejemplo para Heidegger, es una investigación acerca del ser a diferencia del ente, cosa completamente extraña al mundo griego. La prueba está en que, en el propio *Poema*, Parménides nos dice que el ser es una esfera y el mismo título del *Poema* de Parménides reza: Περὶ φύσεως, «Acerca de la naturaleza». Aunque el título no sea de Parménides y lo hayan puesto los editores, ello indica bien claramente el sentido que los griegos daban al *Poema*: Parménides pretende darnos una idea de la naturaleza, aunque fuese para negar que haya verdadera generación y destrucción. Como quiera que sea, Parménides ve τὸ ἔόν, el ente, precisamente desde el horizonte de la movilidad. Las cosas nacen, se desarrollan y mueren a lo largo de grandes vicisitudes; las cosas, los astros, las ciudades, los hombres, los animales... están en generación y corrupción. Parménides no dice que no haya movimiento —a mi modo de ver, esto no lo dijo nunca Parménides—, sino que ese movimiento no es nunca un movimiento de generación y corrupción reales y efectivas. Demócrito resolverá el problema diciendo que las cosas son conglomerados de átomos, pero cada átomo goza precisamente de los caracteres de la esfera de Parménides; es perfectamente indestructible.

El mundo griego ha visto siempre la idea del ser, la idea de la diafanidad, desde el horizonte de la movilidad. Y esto todavía es más claro en Aristóteles.

Aristóteles no se contenta con decir que el ente es algo κείμενον, que está ahí, sino que es un ὑπο-κείμενον, que subyace; no solamente yace, sino que subyace; es precisamente la substancia como *substratum* permanente. Aristóteles sabe —en este sentido es muy antiparmenidiano— que hay verdadera generación y corrupción; pero ¿de qué? Hay verdadera generación y corrupción de cada hombre individual; pero cada hombre individual es la síntesis de una mate-

ria prima y de una forma sustancial de la especie humana. Y, efectivamente, aunque cada individuo muera, ni su materia prima ni la especie humana en cuanto tal muere: se va transmitiendo de unos a otros. Hay una permanencia que, en este sentido, está completamente abstraída al movimiento.

El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del ὄν, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta —de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase— está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la Creación. La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego. Para la mente griega, Dios, el θεός, no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para un medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.

Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días. Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?* —¿Qué es metafísica?— dice precisamente: «*Ex nihilo fit omne ens qua ens*»: De la nada se constituye —no por creación, pero, en fin, desde la nada— todo ente en tanto que ente. Recuérdese también el título del libro de Sartre: *L'Être et le Néant* —El ser y la nada—. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*.

Esto indica que, al menos, el orden transcendental envuelve un grave problema en sí mismo: que ese orden transcen-

dental —por muy «transcendental» que se quiera— tiene, precisamente en su estructura y en su cañamazo transcendental, un grave problema, que yo denominaría «*horizónico*»: envuelve un horizonte. Tiene también otros muchos problemas que tendremos que averiguar. Hay algo que no es absolutamente inmediato y que puede conducirnos no a una actitud de mera recepción o rechazo de la metafísica, sino precisamente a lo contrario: a la actitud de hacer saltar el cañamazo interno de la metafísica.

El estudio de estos problemas podría hacerse de muchas maneras. Aquí vamos a intentarlo de una, la que consiste en recurrir a las metafísicas constituidas, verlas en su despliegue histórico. No con la idea de presentar un resumen de estas metafísicas, pues esto no tendría ningún interés; basta recurrir a los libros y allí podemos enterarnos de lo que dijeron los filósofos. Aquí no se trata de eso; se trata de hacer ver que hay problemas que subyacen a toda metafísica. Para hacerlo ver, no basta resumir esas metafísicas, sino que hace falta desentrañar su textura interna y hacer saltar al primer plano justamente lo diáfano, lo claro, aquello que constituye el cañamazo interno del orden transcendental en tanto que transcendental, es decir, «lo» metafísico.

\* \* \*

Para ello, en el próximo capítulo comenzaremos por lo que ya hemos insinuado en éste, por un estudio de los griegos y de Aristóteles. Desde ahí pasaremos a la consideración, no de todas las metafísicas, pero sí de cinco que estimo especialmente importantes:

La metafísica medieval, que centraremos monográficamente en Santo Tomás.

La metafísica en Descartes.

La metafísica en Leibniz.

La metafísica en Kant.

La metafísica en Hegel.

Soy consciente de que esto contradice la idea que se tiene de la filosofía moderna, como una especie de repulsa del orden metafísico a beneficio del yo. Veremos si esto es sostenible; pero, como quiera que sea, lo que en eso pueda haber de verdad pertenece como problema interno al propio orden transcendental y no es una cosa externa que sirviera para criticar o no los fundamentos de la metafísica. La Historia de la filosofía la vamos a tomar como revelador de la estructura interna, del cañamazo interno de la transcendentalidad en cuanto tal.

Justamente estos son los problemas fundamentales de la metafísica occidental, de los que nos vamos a ocupar.

## CAPITULO I

### LA FILOSOFIA PRIMERA DE ARISTOTELES

En la *Introducción* hemos tratado de precisar un poco el tipo de cuestiones a que íbamos a referirnos aquí: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Decíamos que el Oriente de Europa —a saber, Grecia— subyace de una u otra manera como posibilidad primera y más remota de la filosofía occidental entera, de toda la filosofía de Europa. Puesto que forma parte de esta filosofía, es menester hablar de los griegos, aunque sea de forma rápida y somera, para ver cómo en efecto esa filosofía *subyace* en el fondo de toda nuestra filosofía y ha producido dentro de ella una singular aventura, que trataremos de definir con un poco más de rigor al final de este capítulo.

Es la griega una filosofía sumamente concreta, incluyendo a Aristóteles. Es menester subrayar esto porque, en virtud de esa aventura de la que luego hablaremos, se ha vertido la filosofía griega en conceptos abstractos, que, probablemente estaban muy lejos de la mente de los griegos o, por lo menos, no entraban formalmente como parte de su pensamiento. La filosofía griega es enormemente concreta. Y es menester decirlo tratándose precisamente de Platón y Aristóteles. Heidegger suele decir con mucha frecuencia que se trata de averi-

guar «lo que ocurre en el fondo de esa filosofía» (*Was im Grunde geschieht*); pero estas versiones de lo que ocurre «en el fondo» de una filosofía son siempre enormemente peligrosas puesto que generalmente parece que dispensan a uno de decir lo que real y efectivamente pensaron los griegos.

Es menester que nos dirijamos directamente al pensamiento griego para tratar de ver en toda su concreción lo que estos filósofos pensaron. Hay un texto de Aristóteles en el que, después de exponer lo que más tarde trataremos, dice: «Lo que desde antiguo y ahora, lo que siempre y desde siempre hemos buscado y ante lo cual siempre hemos quedado en perplejidad y en apuro (*ἀπορία*), a saber, τί τὸ ὄν, qué es el ente...»<sup>1</sup> (así suele traducirse, volveremos sobre ello inmediatamente). Aristóteles tiene aquí la impresión de que desde siempre, desde antiguo, ahora y siempre, se ha buscado algo. Uno debe preguntarse, pues, en qué piensa Aristóteles cuando dice que desde siempre se ha buscado algo: ¿qué es ese algo que se ha buscado desde siempre? En segundo lugar: ¿en qué consiste la dificultad, la aporía, esa gran dificultad con la que bracearon genialmente los griegos? Y en tercer lugar: ¿cómo elabora Aristóteles —él personalmente— esa dificultad?. He aquí los tres pasos que vamos a seguir.

<sup>1</sup> Met Z 1028 b 2-4.

## § 1

### LA BUSQUEDA FILOSOFICA HASTA ARISTOTELES: LA BUSQUEDA DEL ὄν

Veamos, en primer lugar, el problema que desde antiguo se está buscando siempre. Claro está; se trata de una antigüedad muy relativa; a nosotros dos siglos nos parece una antigüedad minúscula; a los griegos, que tenían bastante mala memoria de su propia historia, les parecía un tiempo muy largo. ¿Qué era, pues, lo que se buscaba desde antiguo?

Es cierto que no hace falta limitarse al mundo griego. Basta recorrer el Oriente —remoto y próximo— y las culturas de este Oriente y de Egipto mismo para darse cuenta de que los pensadores, cualquiera que fuese su índole, trataron en una o en otra manera de averiguar el origen de las cosas que tenemos en nuestro alrededor. Naturalmente, se entendía con ello que las cosas nacen alguna vez, duran un cierto tiempo y, finalmente, desaparecen o se corrompen. Tal vez algunas resisten a este proceso. Ahora bien, diría un filósofo griego: esto es *μύθος*, lo cual no significa aquí precisamente «mito», sino que es un «relato»; nos cuentan, en efecto, cómo han nacido las cosas. Lo que busca un griego es algo totalmente distinto, es *θεωρία*, es ver y entender, contemplar precisamente aquello que está ocurriendo en el origen. Para un griego, la originación de las cosas no es cuestión de historia, es *θεωρία*.

Este origen es siempre un movimiento, tomando la palabra en el sentido griego; una *κίνησις*, un movimiento en el que se van produciendo unas cosas y que en ese movimiento

adquieren algo fundamental: aquello que propiamente les pertenece cuando las contemplamos y hablamos de ellas.

El primero en haberse planteado la cuestión de esta manera —por lo menos, hasta donde tenemos datos fehacientes— fue Anaximandro. En el único fragmento que de él se conserva, Anaximandro nos dice que «el principio de todas las cosas es el *ἄπειρον*»<sup>1</sup>. Lo importante aquí es que, por lo pronto, Anaximandro se enfrenta con un problema de *ἀρχή*, un problema del «principio» de las cosas, principio que seguramente conservaba en boca de Anaximandro todavía las múltiples resonancias que el término *ἀρχή* tenía en el mundo griego.

*Ἀρχή* significa, por un lado, justamente el comienzo, el principio. Por otro lado, significa el arconte, es decir, el que manda. Todavía significa también la dominación misma con la que ese principio está dominando sobre el universo.

Dejando de lado estas resonancias históricas, lo que importa a Anaximandro es que las cosas proceden de un *ἀρχή*, de un principio. Naturalmente, aquí nos limitaremos a entresacar los conceptos que importan para el problema que ahora nos preocupa y, por tanto, cae fuera de nuestro tema exponer con detalle la filosofía presocrática.

Lo primero, pues, el primer concepto es el concepto de *ἀρχή*, principio. En cuanto de ese principio salen y nacen las cosas que componen el universo, ese principio es *φύσις*, precisamente la naturaleza.

En segundo lugar y como acabamos de ver, Anaximandro nos dice que ese *ἀρχή* es *ἄπειρον*. Esta palabra ha tenido muchas traducciones; de suyo es «indefinido» y en manos de la filosofía occidental a veces el *ἄπειρον* se ha entendido

<sup>1</sup> D.-K., B 1.

como un infinito, lo cual es un absurdo que no pasó nunca por la cabeza de Anaximandro. El principio es un *ἄπειρον*, un indefinido: ¿en qué sentido? ¿En el sentido de que aquello de donde proceden todas las cosas es una especie de materia informe, inexhausta, que no se acaba nunca? Es posible. ¿Acaso porque ese *ἀρχή* primero, de donde proceden todas las cosas, precisamente porque las cosas proceden de él, no es ninguna de las cosas que proceden, sino algo distinto, algo que queda indefinido? Seguramente también esto entraba dentro del pensamiento de Anaximandro. Como quiera que sea, ese *ἀρχή* es *ἄπειρον*, es algo in-definido.

De ese algo indefinido nos dice Anaximandro que nacen las cosas que son (*γένεσις τοῖς οὐσι*), las cosas que efectivamente son. Ahora bien, por contraposición a ese *ἄπειρον*, a ese indefinido aparece aquí una noción que va a jugar un papel en toda la filosofía griega: las cosas son *πέρας*, *πεπερασμένον*, son algo terminado y delimitado. El griego no ha pensado nunca que el principio de la realidad y de las cosas en tanto que reales consista en una referencia a algo que está allende ellas. Las cosas son en sí mismas tales como son, son para un griego precisamente *πέρας*, algo perfectamente limitado, frente a lo indefinido que es su *ἀρχή*, su principio<sup>1</sup>. Como es evidente, el problema de esta delimitación es la gran cuestión que se plantea desde Anaximandro porque, al fin y al cabo, el movimiento —aquí aparece el horizonte de la movilidad— parece que se opone en cierta medida a que esto sea algo determinado y delimitado. El movimiento pugna con esa especie de delimitación constitutiva de cada una de las cosas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «Más tarde los pitagóricos concibieron con más rigor esta delimitación: los números y las figuras constituyen para ellos «lo» delimitado».

<sup>2</sup> Nota de Zubiri al margen: «Es la idea de *τάξις*».

Como quiera que sea, Anaximandro ve el carácter limitado y delimitado de las cosas en el horizonte de la movilidad; conforme a ella, estas cosas están engendradas por un ἀρχή, por un principio<sup>1</sup>.

Esto, que pudo parecer a Anaximandro si no claro sí sencillo de decir, no era tan sencillo. Poco tiempo después el gran Heráclito de Efeso negará completamente que exista un ἀρχή, un principio de las cosas.

Lo que para Anaximandro era un ἀρχή, aquello de donde las cosas proceden, es para Heráclito algo mucho más simple: unas cosas proceden de otras cosas. Y lo que llamamos la totalidad de la realidad es, como él decía, ἀρμονία, ensamblaje, el ensamblaje de todas las cosas viniendo unas de otras y pereciendo para dar lugar a otras. Aquí aparece el πέρας no como una delimitación de las cosas respecto al principio indefinido de donde proceden, sino como la delimitación de unas cosas respecto de otras. En el ensamblaje de todas ellas consistiría precisamente la estructura misma del mundo real.

Esta idea de lo delimitado va a correr una suerte distinta en Parménides. Parménides ve con sus propios ojos el problema que los anteriores han visto. Al fin y al cabo, los griegos llamaron al *Poema* de Parménides Περί φύσεως, «Acerca de la Naturaleza», lo mismo que a las obras anteriores. Poco importa ahora que ese título sea o no de Parménides porque la cuestión es que los griegos sintieron que el problema de que trataba Parménides era este de la φύσις. Ahora bien, Parmé-

<sup>1</sup> Notas de Zubiri al margen: «Intercalar aquí la idea del κόσμος. Her. «τάξις>κόσμος (infinitos κόσμοι)». «El primero que llamó κόσμος a lo que envuelve al todo fue Pitágoras, por la τάξις que hay en él (Diels I 105, 25)».

nides se inscribe contra Heráclito y contra Anaximandro. ¿Por qué y en qué forma?

En efecto, él nos diría que es cierta la expresión de Anaximandro: que hay un principio de que las cosas sean. Pero esta es la cuestión: ¿Es que ese modo de ser, de que las cosas «sean» admite precisamente un principio? Porque las cosas son o no son y no hay más que esas dos vías para llegar a la verdad. Si tomamos las cosas reales, precisamente *en tanto que son*, como resultado de un principio, emprendemos un camino falso. Es la tercera vía de las que él enumera, de las cuales las dos últimas son falsas: una, la de declarar que efectivamente las cosas no son —esto es impensable, dice Parménides—; otra, decir que unas veces son de una manera y otras veces son de otra; bien entendido —aquí está la grave cuestión— que a Parménides, a mi modo de ver, no se le ha ocurrido nunca negar que las cosas cambien en el mundo.

¿Cómo se las arregla Parménides para llegar a una concepción unitaria del universo?

Nos dice Parménides: «Hay dos caminos: el camino del que es y el camino del que no es. Y es necesario que el ser sea y que el no ser no sea». Parece que ahí se están elaborando unos conceptos tremendos, pero la verdad es que ningún griego, históricamente hablando, tuvo esa impresión; inmediatamente veremos qué entiende Parménides por eso de que las cosas «sean».

«No hay —dice— más que ese camino para la investigación»: el decir, el pensar, el inteligir que las cosas «son». Y Parménides añade un fragmento que durante muchos años se ha considerado independiente de lo anterior; pero, a mi modo de ver, Kranz ha demostrado contundentemente que es la terminación del fragmento anterior y reza así: «Porque efectivamente es lo mismo inteligencia (νοεῖν) y ser (εἶναι)».



Uno tiende a pensar que esta es una afirmación de dimensiones descomunales, parecida a la frase de Hegel cuando afirma que «todo lo racional es real y todo lo real es racional». La verdad es que ningún griego tuvo esta impresión ante la frase de Parménides. Aristóteles y Platón, que citan los textos de Parménides, jamás se sienten conmovidos por esta especie de identidad entre la inteligencia y el ser; tanto menos cuanto que Parménides nos dice aquí: τὸ γὰρ, «porque, en efecto», es lo mismo ser e inteligir. Este «en efecto» indica que es una razón que todo el mundo va admitir. No hay más camino que el del «es» y no puede emprenderse el camino del no-es porque, en efecto, inteligir y ser son lo mismo. Por consiguiente, es algo que tenía que ser obvio para el lector y lo obvio para el lector es muy sencillo de descubrir: inteligir una cosa es justamente inteligir que es. Como lo igual es siempre conocido por lo igual, de la misma manera que los griegos pensaban que los ojos tenían una cierta entidad luminosa para poder ver la luz, asimismo Parménides nos dice aquí que lo propio de la inteligencia, su naturaleza es justamente entender el «ser»; no se trata de una identidad formal entre la inteligencia y el ser. En todo caso, hay en esta afirmación de Parménides algo que será decisivo y que gravitará temáticamente sobre el pensamiento de Platón y Aristóteles; como quiera que sea, siempre se trata de un ταυτόν, de una «mismidad» entre la inteligencia y lo que es.

He aquí un concepto completamente nuevo frente a los conceptos anteriores, concepto que va a resultar muy importante.

Porque todo pende de que Parménides nos diga qué es eso que llama «lo que es» (τὸ ἓόν, como él dice en su dialecto jónico). Parménides adopta lo que antes nos había dicho Anaximandro: las cosas son una delimitación perfecta. Lo que

él llama ser es algo perfectamente limitado, es decir, la dura necesidad; es una *moira*, un destino implacable que tiene al ser limitado dentro de sí mismo. De tal suerte que, desde sí mismo, no puede multiplicarse ni puede moverse.

Aparece, pues, de nuevo, pero desde otro punto de vista, esta idea de la delimitación: el ser es perfectamente delimitado. Como perfectamente delimitado, está ahí (κεῖται), yace en el mundo. Todo lo que vemos, que las cosas nacen y perecen es, por de pronto, ajeno a aquello que constituye la interna sustancia de las cosas, la cual consiste pura y simplemente en ser (εἶναι). Hasta tal punto es así, que este ser no admite dentro de sí diferenciación ninguna. ¿Cómo podría ser esto? ¿Cómo va a tener una diferenciación? Esto implicaría que dentro del ser hay un momento de diversidad y, por tanto, de no-ser. Pero ese ser es ταυτόν, en sí mismo es siempre el mismo. Yace idéntico a sí mismo sin movimiento ninguno. Precisamente por ello, Parménides lo considera como una esfera (σφαίρα). Reinhardt ha creído que esto es un símbolo<sup>1</sup>; a mí me parece que no es un símbolo, sino que es una realidad: Parménides creía que el universo entero es una gran esfera que no tiene más carácter que «ser».

Ahora bien, este ser —esta es la idea fundamental de Parménides— no tiene principio, es ἀναρχόν. Frente a Anaximandro, Parménides dice que no tiene principio, sino que precisamente «es» y no hace otra cosa que ser. De ahí que este ser, que no tiene principio, tampoco es principio de las cosas en el sentido de Anaximandro. Si lo fuera, tendría movimiento interno y, como todo movimiento envuelve un cierto momento de no-ser, no sería plenamente el ser, el que es. El ser no

<sup>1</sup> Zubiri se refiere aquí a la obra clásica de K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, Friedrich Cohen, 1916, p. 24.

tiene principio y tampoco es principio. ¿Principio de qué? De lo que pretendían los anteriores, principio de generación y corrupción de las cosas. Es decir, el movimiento contra el que razona Parménides es el movimiento de la naturaleza, la naturaleza como movimiento, la φύσις como generación y corrupción. Esto es lo que no hay en el ser de Parménides.

A mi modo de ver, esto no significa que Parménides negase el cambio y movimiento. ¿Cómo iba a negar esto? Dice que son opiniones de los mortales, ciertamente, pero ¿en qué consiste esa opinión de los mortales? Consiste en que esas variaciones que vemos, que para Parménides acontecen en la superficie externa del ser sin alterar para nada su identidad, los mortales creen que afectan a la índole misma del ser y creen que el ser es un principio de la naturaleza. Para Parménides, el ser es algo perfectamente inmutable; no es naturaleza en ningún sentido.

Se dirá: ¿cómo se puede concebir un movimiento que conserve estas características del ser? Un siglo más tarde lo dirá Demócrito.

Tomemos los átomos de Demócrito. Estos átomos, cada uno de ellos, tiene las características de la esfera de Parménides: es ingénito, es indestructible y, si cambia de lugar, variar de lugar no es cambiar de ser. Como quiera que sea, contra lo que tantas veces se ha dicho, Parménides tuvo aquí la genialidad de pensar que puede haber un saber del movimiento que no sea forzosamente la idea de un *ens mobile*, es decir, de una entidad o de un ser que en sí mismo es móvil. Este paso es decisivo. El paso que consiste en decir: Parménides tiene razón, pero eso no significa que no haya muchas esferas (como él pretendía), con tal de que cada una tenga las características de su esfera; no hay una multiplicidad en el ser, pero puede haber multiplicidad de seres. A esto responden

los átomos de Demócrito y también las raíces de todas las cosas cualitativamente pensadas por Empédocles.

La filosofía de Parménides ha conducido en línea recta a la idea de los elementos últimos de que están hechas las cosas, la idea del στοιχείον. En este problema de los elementos parece que Demócrito tuvo una idea que ha permanecido en la filosofía hasta Aristóteles y que tuvo decisiva importancia en manos de Platón, la idea de que el no-ser no tiene menos realidad que el ser. Bien entendido: Demócrito no habla del no-ser en abstracto, sino de una manera sumamente concreta; entiende por no-ser el vacío; el espacio en el que se mueven los átomos y en este sentido la función del espacio es distinguir; hacer posible el movimiento, pero también distinguir los átomos entre sí. Es curioso que esta idea de Demócrito, prácticamente contemporáneo de Platón, no haya recibido por parte de éste ni una sola mención; si no tuviéramos más que los Diálogos de Platón no sabríamos siquiera que Demócrito hubiese existido.

Tenemos, pues, un nuevo paso: la idea del ser compuesto de elementos, de στοιχεῖα.

Otro paso está representado por Platón. Para él por encima de los elementos y por encima de la esfera del propio Parménides hay algo distinto; hay precisamente lo que él llama el εἶδος, la «idea» en el sentido no de las ideas de la mente humana, sino de las configuraciones últimas, radicales y esenciales de la realidad. Los átomos son infinitos, pero la idea del átomo, el εἶδος del átomo no es más que uno. El ser de Parménides es una esfera, pero este ente de Parménides responde a una idea: la idea misma del ser. El movimiento responde a una idea, la idea del movimiento, la cual no se mueve, pero es una idea del movimiento que está en íntima relación con la idea del ser.

Nos encontramos aquí, pues, con una especie de fuga del mundo de la realidad en el que se había pensado hasta ahora desde Anaximandro a Demócrito, para transportarnos a una especie de duplicado de la realidad, que es el mundo de las ideas. Naturalmente Platón se resistió a este simple dualismo y dijo que las ideas están presentes en las cosas, que son παρόντα. Están presentes en ella, aunque nunca explicó en qué consistía esta presencia (παρουσία) si no es por la metáfora de la luz.

Como puede verse, tenemos aquí unos conceptos fundamentales sobre los que está montada la filosofía de Aristóteles: la idea del principio, la idea de la limitación, la idea del ensamblaje armónico que Aristóteles llamó τάξις, la idea de la mismidad del ser, de que el ser es algo que yace (κείσθαι), la idea de que lo esencial de las cosas es una forma o figura (εἶδος). Con esto queda un poco explicado lo que Aristóteles debió tener en mente cuando decía que «desde antiguo, ahora y siempre hemos buscado...» ¿qué? Precisamente qué sea la realidad de lo que hay, qué sea el ente, la realidad de las cosas. Todo su principio, toda su limitación (πέρας), lo uno, lo mismo, etc. Las ideas de Platón son caracteres del ὄν. Esto es lo que desde siempre se buscaba: τί τὸ ὄν, qué es «lo que es».

## § 2

### CARACTER APORETICO DE ESTA BUSQUEDA

¿Dónde está la dificultad, la aporía, de que nos habla Aristóteles?

Esta aporía fue claramente enunciada por Platón en el *Sofista*: «Si algunos [está pensando en Empédocles] dicen que la realidad es toda ella caliente, que es toda ella fría, ¿qué entendemos cuando decimos que uno de esos dos elementos, lo frío y lo caliente, que cada uno de ellos y la fusión de ambos son (εἶναι)?, ¿qué es lo que decimos cuando decimos que esto «es»? ¿es tal vez una tercera cosa junto a las dos primeras, el calor y el frío? No lo sabemos»<sup>1</sup>. Esta es la gran aporía. El propio Platón nos dice más tarde: «Hasta ahora, en efecto, creíamos saber de una o de otra manera, con mayor o menor problematismo, lo que las cosas son. Y ahora vemos, sin embargo, que cuando queremos precisar qué significa eso de que las cosas son, nos vemos envueltos en una aporía (ἠπορήκμεν). Es claro que desde antiguo (πάλαι, aparece aquí la palabra que veíamos antes en Aristóteles) creíamos conocer todas esas cosas, pero ahora, según parece, estamos sumergidos en dificultad, en aporía». Precisamente esta aporía es la que le da a Platón la energía para decir, respecto a toda la filosofía anterior, que cuanto ella hizo parece una especie de enorme gigantomaquia (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας) por las controversias de unos filósofos con otros. Gigantomaquia ¿en torno a qué? En torno a lo que nos aca-

<sup>1</sup> Soph 243 d-e.

ba de decir: qué es el ὄν, el εἶναι, ese εἶναι que está presente en todas las afirmaciones cuando decimos que las cosas son calientes, que las cosas son frías y que parece ser algo que, sin embargo, se nos escapa. Es precisamente la imperceptibilidad de lo diáfano; la diafanidad del ente, del ser, del εἶναι, del «es» se ha convertido en un gran problema para Platón.

Entonces tenemos que preguntarnos cómo se acerca Aristóteles a este magno problema.

### § 3

#### LA BUSQUEDA DE ARISTÓTELES

La filosofía en Aristóteles, como en toda la filosofía griega precedente, es absolutamente una filosofía en concreción. Preguntemos, pues, a Aristóteles qué es lo que busca. Y, en segundo lugar, en qué consiste el momento de encuentro con eso que busca, a saber, el momento de verdad.

##### I. *La idea aristotélica del ὄν: el ὄν y el horizonte de la movilidad*

En primer lugar, *qué es lo que Aristóteles busca.*

Ciertamente, acaba de decírnoslo Platón y el propio Aristóteles lo repite: τί τὸ ὄν, qué «lo que es», lo que suele traducirse por ente, traducción que habrá que corregir inmediatamente. Digamos, por de pronto, que, más que decir *ente*, conviene decir lo que de una manera neutra y absolutamente corriente diría un griego, como lo decimos nosotros: decimos de las cosas «que son». Y τὸ ὄν significa para Aristóteles en primer lugar simplemente eso: «que es». Entonces Aristóteles, que se lanza a la búsqueda de este «que es», lleva a cabo su investigación (ζήτησις) en cuatro pasos sucesivos.

El *primer paso* es precisar qué es eso que buscamos cuando decimos de algo que es. Aristóteles con un esfuerzo intelectual titánico nos ha dicho que «que es» se dice y se entiende de muchas maneras distintas (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν). Sus discípulos inmediatos —por ejemplo Teofrasto, su

más íntimo e inmediato discípulo— pudo estampar una afirmación que nos parece pasmosa: que es «manifiesto y evidente» (φανερόν) que el ser se dice de muchas maneras, claro está, después de que Aristóteles invirtiese en ello un esfuerzo titánico.

¿Cuáles son, pues, estos sentidos que la expresión «que es» tiene para Aristóteles?

En primer lugar (comenzamos la enumeración por el final), decimos de algo *que es* en el sentido de que es verdad; luego veremos qué entiende Aristóteles por verdad. Este tema del *que es* como verdad le llega a Aristóteles de Platón, de Parménides y sobre todo de sofistas como Protágoras: el ser en el sentido de «decir la verdad», esto es, el camino de la verdad.

Frente a esto, el error (ψευδός) hace las funciones de no-ser: es lo que no-es. No vayamos a creer que aquí Aristóteles está pensando en primera línea en el «es» y el «no-es» como cópula de una frase. El propio *Poema* de Parménides está lleno de negaciones: el ser no se mueve, el ser no tiene diferencias, etc. No se trata aquí de la afirmación y negación como fórmula de una cópula, sino de la verdad inherente a esa afirmación y a esa negación; de esto es de lo que se trata. Y decimos que el «que es» es verdad en el sentido de una afirmación: que esta pared es de color blanco y es verdad que no es de color rojo. He aquí el primer sentido del «que es»: el es como verdad <sup>1</sup>.

Pero este sentido de la verdad remite a algún momento interno de la cosa, en virtud del cual se puede hablar de verdad. ¿Cuál es ese momento?

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «Oscuro. Hay que decir: ψευδός no es igual a negación; ἀλεθές no es igual a afirmación, sino que ψευδός es no verdad tanto de la afirmación como de la negación y ἀλεθές es verdad tanto de la afirmación como de la negación».

He aquí el segundo sentido de la expresión «que es» para Aristóteles, un sentido que le viene desde los más remotos orígenes de la filosofía griega: las cosas son —decíamos— perfectamente delimitadas (πέρας). Ahora bien; Aristóteles piensa que, si las cosas llegan a producirse y a hacerse, el que una cosa esté hecha y, por consiguiente, delimitada significa que está acabada, que tiene su fin (τέλος), su acabamiento en sí misma. Por eso, precisa y acuña el concepto de πέρας en una nuevo concepto, el concepto de «acto» (ἐντελέχεια), tener el τέλος en sí mismo (ἐν-τέλοσ-ἔχειν). En este sentido y en esta medida, las cosas son precisamente acto (ἐντελέχεια). Frente a esto, naturalmente el no-ser: decimos de algo que «no es» en el sentido de que todavía no tiene esa actualidad. Decimos, por ejemplo, de una bellota que todavía no es una encina; no que la bellota no sea nada —eso jamás se le pasó por la cabeza a Aristóteles— sino que la bellota, sea lo que fuere, está destinada a ser encina; la encina es justamente lo que tiene en sí su acto acabado (ἐντελέχεια), la plenitud delimitada de su realidad; la bellota lo tiene en cierta manera puesto que se distingue de otras semillas que puede haber en la tierra, pero en sí misma, en tanto que semilla, es lo que diría Aristóteles: capacidad, poder o potencia (δύναμις) de producir la encina <sup>1</sup>.

El segundo sentido fundamental de la expresión *que es* significa decir de algo que es actualmente (ἐντελέχεια). Pero esto a Aristóteles no le basta, pues no es contentadizo por naturaleza.

Aristóteles recoge en un tercer sentido la herencia de Platón. Hemos hablado de las ideas, del εἶδος. Cuando Platón

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «No es que la δύναμις no sea ὄν; Aristóteles dice expresamente lo contrario (*Met Δ 1017 b 1-9*). Pero en sentido pleno ὄν es ἐντελέχεια ὄν».

hablaba del εἶδος en general, por ejemplo del εἶδος de la justicia o de la valentía, lo que entiende por εἶδος es algo que le compete por sí mismo a aquello de que se predica<sup>1</sup>. Pues bien; una de las grandes dificultades que Aristóteles lanzaba contra su maestro es ¿y qué sucede con las propiedades que son accidentales en una realidad?

Si a un hombre esclavo se le concede la libertad, Platón diría que, mientras era esclavo, participaba de la idea de la esclavitud, mientras que ahora participa de la idea de la libertad. Pero, ¿qué es esa liberación? Platón no resolvió nunca satisfactoriamente esta dificultad porque entendía que, cuando se dice de algo que es, se entiende que es algo que le compete «por sí mismo» en tanto que es, que por ejemplo el blanco no es más que blanco, y no es gris y la blancura en cuanto tal es lo que pertenece al εἶδος.

Aristóteles nos dirá que el tercer sentido de algo cuando decimos «que es» es precisamente qué sea cuando enunciamos lo que le es esencial. Por ejemplo, decimos que Sócrates es músico, pero podía no haberlo sido y, en este sentido, eso no pertenece propiamente al ser; en cambio, cuando decimos que es racional, esto es algo que le compete por sí mismo precisamente por su propia esencia.

He aquí el tercer sentido del «que es»: ser por sí mismo, καθ'αυτό. Aristóteles recoge aquí toda la enorme masa de la herencia platónica; pero —como él mismo decía— amigo de las ideas y aún más amigo de la verdad.

Aquí aparece el cuarto sentido.

Aristóteles entiende que decimos de algo «que es» cuan-

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «Καθ'αυτό: Lo que siempre y necesariamente (o como ἴδιον, o bien, diría yo, como constitutivo de algo, lo que pertenece al τί ἔστιν): Met A 1073 a 3-4». «Met Δ 1022 a 25-36. Sinónimo de κατὰ φύσιν y καθ'οὐσίαν».

do se basta plenariamente a sí mismo, de tal suerte que no puede ser atributo de ninguna otra cosa ni puede predicarse de ninguna y, sin embargo, todas las demás se predicán de ella. Entonces dirá Aristóteles que la cosa, en esa plenitud, tiene la totalidad de los recursos que constituyen su independencia<sup>1</sup> y esto es más o menos lo que un griego entendía por la palabra οὐσία. Dejo la palabra sin traducción; tómese la explicación que acabo de dar porque todo intento de traducción desvirtúa la riqueza unitaria del concepto de οὐσία. Todavía en griego moderno el capital o la fortuna que se hereda de los padres se llama περιουσία; la fortuna o el haber es aquello que constituye los recursos de independencia de una realidad.

Pues bien; el «que es» en el sentido de verdad supone la actualidad de la realidad como ἐντελέχεια. La actualidad de la realidad como ἐντελέχεια se entiende que es en orden a aquello que por sí mismo (καθ'αυτό) lo constituye. Y esta realidad envuelve todos los recursos en virtud de los cuales es independiente, está χωριστόν, separada e independiente de todas las demás. En este cuarto sentido del ser es en el que Aristóteles va a centrar su reflexión, después de habernos dicho que lo que es el ente (τί τὸ ὄν) es el χωριστόν, la οὐσία.

Segundo paso. Ahora bien; ¿qué entiende Aristóteles por esta οὐσία, en qué consiste el ὄν, el ente<sup>2</sup>?

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «(Brentano, cap. I). Independiente Met Z 1028 a 34. No todo ὄν καθ'αυτόν cae directamente en una categoría (Brentano, § 11). Pero ¡cuidado!: Aristóteles parece identificar ὄν καθ'αυτόν y ὄν de especie(?) o categoría». [La lectura de esta nota manuscrita de Zubiri ofrece bastantes dudas y, por tanto, damos la más probable. No se ha podido identificar la referencia a Brentano, si es que realmente es ésa la referencia, como parece].

<sup>2</sup> Nota de Zubiri al margen: «Son cuatro los sentidos del ὄν: 1.º Ser

Al comienzo del libro Γ de su *Metafísica* Aristóteles pone el ejemplo de la salud. Sano se dice de un hombre que tiene salud. Sana se dice de una medicina porque restablece la salud. Sano se dice de un paseo porque tiende a conservar la salud. Sano se dice del color porque expresa la salud, etc. Aristóteles dice que aun aquellas cosas que constituyen el haber fundamental de una οὐσία, aquello que le confiere independencia, puede entenderse en muchos sentidos. Ciertamente todos los sentidos que acabamos de enumerar y otros que menciona Aristóteles se reducen a uno fundamental: es de la salud del hombre de donde reciben su calificativo de saludables todas las demás cosas: la medicina, el paseo, el color, etc. Por consiguiente, Aristóteles dice que, respecto de la οὐσία, todas las demás cosas se llaman seres simplemente por analogía (καθ'ἀναλογίαν); bien entendido que Aristóteles no emplea jamás la expresión «analogía del ser» (ἀναλογία τοῦ ὄντος); pero, en fin, dice que la unidad de todos los modos del ser con la οὐσία es una unidad por analogía.

Analogía no significa aquí semejanza, sino que tiene el sentido de lo que decimos respecto al buen color de un hombre en tanto referido a otra cosa, que es la salud del hombre sano. De ahí que, cuando enunciamos de algo y decimos «que es», Aristóteles nos dirá que en el mismo hecho de decir «que es» en ese sentido último y radical de οὐσία, se acusan todas estas diferencias a que acabamos de aludir. Si el color es sano es porque acusa la salud, etc.

Ahora bien; «acusar» se dice en griego κατηγορεῖν. Lo que quiere decir Aristóteles es que en el logos más sencillo, de una manera diáfana y sin darnos cuenta de ello, se están

---

verdad. 2.º Ser actualidad. 3.º Ser sí mismo. 4.º Ser independiente (οὐσία). Cada sentido está fundado en el siguiente».

acusando los distintos modos de ser, las categorías o los modos de ser. Si decimos de algo que es blanco, lo que decimos naturalmente es que es blanco, no que es rojo; pero en el hecho mismo de decir que es blanco, se acusa el modo en que lo blanco es real, a saber, como «cualificación» de un sujeto. Si decimos que es grande porque tiene veinte metros, decimos que tiene veinte metros, pero se acusa subyacentemente y de manera subentendida el modo como lo grande es real respecto a aquello que es grande, a saber: la cuantificación; etc. Entonces establece Aristóteles su lista de las diez categorías, de las cuales las nueve que son los modos de ser respecto a un sujeto se reducen y se fundan en el modo mismo de ser del sujeto, en la οὐσία.

Como se ve, con ello Aristóteles ha hecho dar un paso gigantesco a la filosofía. Pero en definitiva lo que ha hecho ha sido concebir de una manera grandiosa los temas que venían rodando por la filosofía desde Anaximandro hasta la Academia platónica. Primero, los sentidos del ser. Segundo, el ser como οὐσία. ¿Qué se entiende por οὐσία? Aquí empieza lo específico de Aristóteles.

*Tercer paso.* Aristóteles recuerda que Parménides había dicho que el ente es algo que está ahí (κεῖται), que yace inmóvil. Por dos vías que inmediatamente vamos a indicar —la vía del logos y la vía del movimiento (κίνησις)—, Aristóteles va a decir que el ente no yace (κείμενον), sino que «subyace» (ὑποκείμενον), que es un *sub-jectum* o una *sub-stancia*. La idea de la οὐσία como substancia es específicamente aristotélica.

Que la realidad sea οὐσία, es algo que ya dijo de manera más o menos vaga Platón. Que esa οὐσία responda a un modo de ser, esto se nos viene diciendo y se viene buscando desde antiguo (πάλαι). Pero decir que la οὐσία es *subjectum* (ὑποκείμενον), esto es lo específicamente aristotélico.

Este tercer paso lo da Aristóteles por dos vías, las dos vías por las que ha transcurrido todo el pensamiento griego, que es una filosofía muy concreta. De un lado, el pensamiento griego está vertido a las cosas que nacen, perecen y duran entre su nacimiento y su muerte; y, de otro lado, es un pensamiento elaborado desde el logos, en el cual el hombre dice lo que las cosas son: la κίνεσις y el λόγος. Aristóteles llega a la idea de que la sustancia es un sujeto (ὑποκείμενον) por las dos vías, por la vía del logos y por la vía del movimiento.

Si digo de algo que es blanco, el sujeto de esa predicación es un *subjectum*, está sujeto a las cualidades que predicamos de él precisamente en el predicado; pero él en sí mismo no se predica de nadie. Esta es la visión de la sustancia como sujeto desde el punto de vista del logos. Aristóteles mismo en el libro Z de la *Metafísica* dice que va a empezar a proceder λογικῶς; pero nunca se salió de ahí.

La otra vía era la del movimiento: que las cosas nacen, perecen y mueren. Ahí es donde se encuentra con la gran aporía de Parménides; y Aristóteles piensa: lo que dice Parménides es verdad, pero a ese movimiento subyace un sujeto del movimiento. La sustancia, que no es solamente sujeto de predicación y de un logos, es el sujeto que subyace a las variaciones de un movimiento.

Ahora bien, Aristóteles identifica sin más las dos vías y este es uno de los problemas más graves: ¿Es esto lícito? ¿Decir que todo está en movimiento significa que lo que está en movimiento está bajo el movimiento? ¿Significa que este estar debajo es exactamente el debajo que representa el sujeto de una predicación? Esto está muy lejos de ser verdad; sujeto de predicación lo podemos hacer de todos, hasta del propio ser y podemos decir que el ser es esto o lo otro. Pero ser sujeto de predicación no significa que en realidad tenga estructura

subjetual y mucho menos aún que esa realidad subjetual sea lo que subyace al movimiento. Una cosa es que el movimiento afecte a la totalidad de la cosa que se mueve, y otra que la cosa que se mueve sea una especie de sujeto sobre el cual va transcurriendo eso que llamamos movimiento. Como quiera que sea, Aristóteles se centra en el sujeto; pero aquí se encuentra otra vez con una grave dificultad: ¿qué es ese sujeto?

Aristóteles, eterno insatisfecho, vuelve a tropezar con todas las dificultades de la filosofía anterior.

En primer lugar, sujeto se entiende como la materia de que están hechas las cosas, pues nada aparece de nada. Esa materia, decía Aristóteles, es *sub-jectum* (ὑποκείμενον), pero propiamente hablando no es sustancia puesto que carece de determinaciones. Es aquí donde reaparece el motivo de Anaximandro. Pero, se dirá, esas determinaciones están impresas en la materia y son las que constituyen la esencia (οὐσία), como algo καθ'αὐτὸ. Esto es verdad; pero el hombre, cada uno de los mortales nace y muere: ¿es la «forma», es decir, la esencia de cada uno de estos hombres el sujeto, la verdadera sustancia? Tampoco, diría Aristóteles, porque, en efecto, nace y muere cada uno de los hombres, pero él entiende que nacer y morir significan unir o separar la materia prima de alguna de sus determinaciones esenciales. La línea de la generación es indefinida; de ahí que, si bien es verdad que cada uno de los hombres muere y cada ser viviente muere, sin embargo la materia prima y su determinación esencial —su forma sustancial (μορφή), en su terminología— son inmortales. Lo que entendemos por sujeto es la compleción (συμπλοκή) de la materia y la forma.

Sin embargo, cabe decir a Aristóteles: ¿no se diluye con esto el concepto de sustancia? <sup>1</sup>. Cuando yo hablo de Sócrates

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «Aquí hay que aclarar: la συμπλοκή y la



tes, ¿hablo de que Sócrates es hombre o hablo de la humanidad concreta de este Sócrates que tengo delante de mí, que al fin y al cabo es lo que cuenta? Como buen griego, a Aristóteles se le va de las manos este problema si es verdad que *la realidad está moviéndose*<sup>1</sup>, engendrándose y pereciendo de la forma en que acaba de decir Aristóteles. El se plantea, entonces, la cuestión de qué es lo que suscita ese movimiento.

La materia prima de suyo sería indiferente para tener esta o la otra forma, la pura forma sería el εἶδος platónico. ¿Quién es, entonces, el que va a hacer que esas formas estén impresas en la materia? Para esto Aristóteles tiene una solución que podríamos llamar *astuta* y que consiste en decir que el mundo no ha sido hecho por ningún dios (θεός), que Dios no mueve el mundo, pero «suscita» el movimiento del mundo, sin que ese Dios quede afectado por ello en nada. El θεός de Aristóteles es la única sustancia, ingenerable e incorruptible, que no tiene por función producir las demás sustancias del mundo ni tan siquiera ponerlas en movimiento, sino tan sólo suscitar en ellas el movimiento. ¿Cómo lo suscita? Es el ejemplo favorito de Aristóteles: Como el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido. Suscita el deseo, pero a él, al amado, no tiene por qué pasarle nada. Le pasaría si a su vez estuviese enamorado del otro; pero, en sí mismo, mueve sin ser movido. La función del Dios de Aristóteles no es hacer el mundo, ni tan siquiera ponerlo en movimiento, sino suscitar el movimiento interno. Por eso Aristóteles denominaba a ese Dios sustancia separada, porque es la única que realiza ple-

---

οὐσία primera y segunda. Dos sentidos de ὑποκείμενον como τοδε τί (sustancia primera), τί ἐστί sustancia segunda)».

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «Aquí la sustancia segunda está vista desde el horizonte la movilidad»

namente la idea de la separación (χωριστόν), de la sustancia que se basta a sí misma.

## II. La filosofía primera como ciencia que se busca

A partir de estos elementos, nos vamos a enfrentar en un cuarto paso con la eterna pregunta: ¿qué es lo que busca Aristóteles? ¿Busca qué es «que es» (τὶ τὸ ὄν)! Ciertamente; pero el propio Aristóteles nos coloca en una situación difícil; a fuerza de diferencias del sentido del ser, que el ser se dice de cuatro maneras, que la cuarta manera a su vez se dice de diez modos que son las categorías y que, a su vez, la sustancia se dice de tres (la materia, la forma y el compuesto), uno se pregunta: ¿dónde está la realidad? A esto Aristóteles no contesta nunca; se le diluye por completo la idea de lo que busca.

Como quiera que sea, Aristóteles nos dice, por la doble vía del logos y del movimiento, que busca precisamente algo que *hasta ahora* no se ha buscado.

*Hasta ahora*, en efecto, Aristóteles tiene la impresión de que los filósofos griegos han ido descubriendo distintas zonas de la realidad: la zona de lo material, la zona de los elementos físicos de la realidad, la entidad de los números y de las figuras; Demócrito descubrió los átomos; Sócrates descubrió la retórica, la política, la virtud (ἀρετή). Aristóteles piensa que todas esas cosas «son», pero ninguna de ellas nos dice «en qué consiste ser». Todas esas regiones del ser acotan un trozo dentro de la realidad y dicen de ella «lo que es»; pero ninguna toma la palabra en su *universalidad* (καθόλου), en su omnitud<sup>1</sup> aplicada a todo lo real y que se ocupe de decirnos

---

<sup>1</sup> Término colocado por Zubiri entre interrogaciones.

qué es «lo que es» no en tanto que justo, en tanto que virtuoso, en tanto que caliente, en tanto que frío, en tanto que divisible o indivisible, sino pura y simplemente en tanto «que es». Y esta ciencia o conocimiento de las cosas que son en tanto que son (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν) es lo que él llama προτή φιλοσοφία y que nosotros llamamos metafísica.

Dicho así, esto no pasa de ser una definición formal. Pero Aristóteles, como buen griego, está inmerso en el horizonte de la movilidad y entiende precisamente este «que es» desde ese punto de vista griego, desde el horizonte de la movilidad.

El movimiento interviene dentro de la filosofía de Aristóteles de dos maneras: como un contenido, una determinación de algunas de las cosas que son, y también como el horizonte desde el que descubre el ser, el ὄν. Esto no pasa sólo en la filosofía de Aristóteles, sino en todas las restantes filosofías y veremos que esta involucración puede ser fatal en filosofía. En la teología y filosofía medievales se involucran la creación como producción total de la realidad y la intervención de Dios en cada una de las cosas, sin que resulte fácil deslindar esta doble involucración.

Aristóteles hace del movimiento una región especial, la de los seres móviles; una región especial del ser: las cosas que nacen y mueren, las cosas que son por naturaleza (φύσει ὄντα). Pero cuando Aristóteles entiende en qué consiste el ser en tanto que ser, lo ve desde el horizonte de la movilidad. Entiende que ser, en una o en otra forma, consiste en ser siempre (ἀεί). Lo que unas veces es y otras veces no es, no puede llamarse ser en la plenitud del vocablo. De ahí que, cuando Aristóteles tiene que decirnos su última palabra acerca de esa φύσις, de esos movimientos que transcurren en el tiempo, no duda en hacer suya esa noción del tiempo como un tiempo cíclico, como un eterno retorno, noción que probablemente

se remonta a los órficos. En una de las páginas que a mí siempre me han impresionado más en la *Metafísica*, Aristóteles nos dice: «Nos ha sido entregado por los antiguos desde la más remota antigüedad en el esquema de una historia, de un mito, algo que ha sobrevivido a la posteridad, a saber: que las primeras substancias son dioses y que lo divino envuelve a toda la naturaleza»<sup>1</sup>. Unas líneas más abajo leemos: «Cree-mos, a lo que parece, que las artes divinas y la filosofía han sido muchas veces encontradas y muchas veces perdidas... Estas opiniones, sin embargo [de que los dioses son las últimas substancias separadas], han flotado, como restos en el naufragio de la sabiduría antigua, hasta nuestros días».

Aristóteles tiene una idea cíclica del tiempo y de la propia forma de la sabiduría. La idea de que la sabiduría ha sido mil veces encontrada y mil veces perdida merecía haber ocupado un lugar más temático y más profundo en la conceptualización de la metafísica aristotélica.

Claro está, todo este movimiento está suscitado por el θεός, que es la única substancia separada. Y Aristóteles va a decir, entonces, que esta substancia separada está exenta de todo movimiento. Decir que es el primer motor inmóvil (πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον) que mueve sin ser movido, es ver a Dios desde el horizonte de la movilidad. De eso, de lo que Aristóteles llama teología (θεολογία) —algo que no tiene nada que ver con nuestra teología—, se ocupa también la metafísica. Esas dos definiciones de metafísica han dado lugar a muchas discusiones entre filósofos y filólogos; no nos importa aquí puesto que veremos la suerte que esas dos definiciones han corrido en manos de la filosofía medieval.

<sup>1</sup> Met A 1074 b 1 ss.

No nos queda sino que Aristóteles nos diga cómo se consigue la verdad acerca de lo «que es», así considerado.

Aristóteles recoge aquí una vez más la herencia de Parménides: la inteligencia y el ser son lo mismo. ¿Qué entiende Aristóteles por esa mismidad? ¿Acaso que inteligencia y ser son idénticos formalmente? Esto no le pasó por la cabeza a ningún griego; para esto habrá que esperar a Hegel. Para un griego no se trata de una identidad formal.

¿Se trata simplemente, como decía Parménides, de que la inteligencia esté hecha para el ser? Esto sin duda es cierto, y vamos a verlo inmediatamente; pero a Aristóteles no le resulta suficiente. La afirmación aristotélica del momento de identidad (ταυτόν) como verdad no se limita a la inteligencia, sino que se aplica también a los sentidos. Si oímos un determinado sonido, decimos que el acto de nuestra percepción es auditivo puesto que tiene por objeto un sonido determinado. Pero a Aristóteles esto no le basta y nos dirá que precisamente el acto mío, él mismo intrínsecamente determinado como tal acto, es un acto de índole sonora o sonorizante. Precisamente entonces es cuando aparece la mismidad: entre el sonido oído por la audición y la cualidad auditiva del acto; existe entre ambos una identidad formal: es justamente la misma ἐντελέχεια, bien entendido que la realidad del sonido no es la realidad de la inteligencia pues hay muchos sonidos que no oímos y uno puede estar sintiendo muchas cosas que nada tienen que ver con el oído. Como quiera que sea, esto le sucede a todos los sentidos.

Pues bien; esto mismo le sucede en grado máximo a la inteligencia. La inteligencia, cuando intelige el ser en cuanto tal, las cosas en tanto que son, tiene precisamente la estructura del ente en cuanto tal, del ente que es siempre. De ahí que para Aristóteles la inteligencia, por lo menos considerada en

general, es inmortal y está anclada en el siempre. Esto no tiene nada que ver con la idea de una vida eterna.

Aristóteles nos dirá a continuación que, fundado en esta mismidad que es la primera verdad radical, el logos que enuncia lo que las cosas son (λόγος ἀποφαντικός), se refiere a las cosas complejas, las que pueden desdoblarse en sujetos y atributos; la verdad de ese logos consistirá en que las cosas que decimos que están unidas estén unidas, y las cosas que decimos que están separadas estén separadas. La célebre «adecuación» entre el pensamiento y la realidad no aparece nunca en Aristóteles.

Lo cual significa que la inteligencia (νοῦς) en cierto modo está hecha para poder serlo todo (πάντα πῶς ἔστιν), justamente todo «lo que es».

\* \* \*

En manos de Aristóteles, ésta es la gran gigantomaquia de que nos hablaba Platón (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). No es extraño que el propio Platón, que no había llegado a los extremos de Aristóteles, dijera: «desfallecí escudriñando la realidad»<sup>1</sup>.

Nosotros, bárbaros, hemos recibido la filosofía griega para una aventura completamente distinta y extraña a ella: para hacer con ella en la Edad Media una Teología. Como si la filosofía no fuese ella, en y por sí misma, un magno problema que debe ser continuado como tal problema y aplicar a ella lo que San Agustín decía: «Busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran

<sup>1</sup> Zubiri cita aquí libremente un pasaje del *Phaidr.* (99 d). Es un pasaje que Zubiri cita varias veces a lo largo de su obra. Cf., por ejemplo, *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 21.

los que aún han de buscar porque escrito está: el hombre que ha llegado a su término no ha hecho sino comenzar»<sup>1</sup>.

Visto rápidamente, este es el cuadro general de la metafísica griega, que culmina en Aristóteles. Nos hemos referido a ello, no tanto para decir cosas que no sean sabidas, sino para tener en mente nociones e ideas que habrán de resultar muy importantes en los siguientes capítulos. Decimos al final que, si exprimimos un poco la idea misma del objeto de la metafísica en Aristóteles, nos encontramos con lo siguiente.

En primer lugar, esta idea brota precisamente de un horizonte muy concreto, el horizonte de la movilidad de lo real.

En segundo lugar, desde esa movilidad está vista siempre la realidad fundamental, la οὐσία, en tanto que algo delimitado y separado respecto a las demás cosas.

En tercer lugar, en esa idea de la realidad como una οὐσία, separada y determinada, Aristóteles busca lo que es (τί ἐστίν), algo que en una o en otra medida responda a la idea del siempre (ἀεί).

En cuarto lugar, esta idea del ente está tomada en Aristóteles al hilo del logos, vocablo que dejé sin traducir precisamente porque no hace falta distinguir entre concepto y juicio, distinción que no hizo nunca Aristóteles ni tampoco ningún griego, por lo menos hasta él. Aristóteles toma la οὐσία desde el punto de vista del logos, enfoca el problema del ὄν desde el logos.

En quinto lugar, desde ese punto de vista la verdad aparece como la posesión precisamente intelectual de lo que es siempre, dicho por el logos y visto por el νοῦς.

Estos cinco puntos no representan un simple resumen de lo que es el objeto de la metafísica para Aristóteles. Lo que

<sup>1</sup> San Agustín, *De Trin* IX, c. 1.

constituyen es precisamente el interno cañamazo inseparable de la idea que Aristóteles tiene del ὄν. No se trata de algo extrínseco, como si el ὄν fuese algo que estuviese ahí y del que Aristóteles intenta averiguar lo que es, viéndolo desde la movilidad, diciéndolo con el logos, etc. Esto pertenece internamente a la textura misma del ὄν; precisamente por ello, responden estos cinco puntos al enunciado del título del presente curso y que traté de explicar en la *Introducción*: «Los problemas fundamentales de la metafísica occidental». En este caso no es occidental, sino que es la metafísica griega, pero esos cinco puntos constituyen el cañamazo, quíntuplemente problemático, de lo que es para Aristóteles la idea del ser (ὄν), de la realidad.

CAPITULO II

LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (1):  
SANTO TOMAS

INTRODUCCION

EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD

La metafísica occidental enfoca su problema en una línea aparentemente muy similar a la del mundo griego. Este mundo, sobre todo Aristóteles, nos ha hablado de la filosofía primera (πρωτή φιλοσοφία) como una θεολογία, es decir, como un λόγος del θεός. Ya dijimos algo respecto a lo que es el θεός para Aristóteles; ahora es necesario precisarlo más.

Aristóteles considera al θεός como una οὐσία, es decir, como algo que se basta a sí mismo. Todas las realidades en una o en otra medida son suficientes, es decir, se bastan a sí mismas y, en ese sentido, son οὐσία. Pero esa οὐσία especial que es el θεός tiene una independencia, una suficiencia absolutamente plenaria; el θεός de Aristóteles es pura y simplemente una οὐσία que se basta completamente a sí misma y, por tanto, no necesita de otra para devenir y llegar a ser. En este sentido es πέρας, algo perfectamente determinado: en cuanto tal, el θεός está a mucha distancia de lo que será para nosotros la infinitud. De esta substancia dirá Aristóteles que

es ἀκίνητον, que es inmutable o, si se quiere, inmóvil; lo es no sólo de hecho, sino por su interna condición: es inmutable porque en sí mismo es pura actualidad, acto puro, y esto significa para Aristóteles que Dios es una pura «forma» subsistente, sin materia alguna. No sólo no necesita de otro para ser, sino que además se basta a sí mismo para la plenitud de sus operaciones.

Aristóteles atribuye al θεός una inteligencia y una voluntad; pero, bien entendido, una inteligencia y una voluntad que se bastan plenariamente a sí mismas. Precisamente por ello, carecen de un objeto distinto de ellas mismas; para Aristóteles, la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce. La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y quererse a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (εὐδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios.

Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego. El θεός de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones.

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa substancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνητον), que es el primer motor inmóvil. Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar

que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad. Aristóteles hace del intelecto divino «objeto» de su propia intelección y ahí concluye todo. No se plantea el problema del modo en que la intelección puede volver sobre sí misma, un pensamiento completamente ajeno a Aristóteles. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás.

Esto determina su *relación con el mundo*. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula; el θεός de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. No solamente en sí mismo es inmóvil (ἀκίνητον), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (πρῶτον κινούν); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que este es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente, sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente. Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las substancias que componen el mundo, de sus οὐσίαι, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo; es decir, como substancia perfecta que es —aquí probablemente hay un vago resabio platónico dentro de la metafísica de Aristóteles—, existe hacia ella por parte de las cosas un cierto deseo (ὄρεξις), no un deseo de ir a Dios, sino un deseo de estar en movimiento. Por ello, si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada.

Pues bien, frente a este Dios de los griegos, la metafísica

occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra «teología» y traducir θεός por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, —*anteriormente a toda metafísica*— es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter personal, idea esta completamente ajena al mundo griego. No sólo es personal, sino que la suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir «réplicas», el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. En un principio, Aristóteles pensó que el primer motor inmóvil no era más que uno y, a propósito de esa unicidad, repite el célebre verso de Homero: «No es bueno que haya muchos soberanos: que no haya más que uno»<sup>1</sup>. Pero poco tiempo después, probablemente por la influencia de la astronomía que entonces se estaba elaborando en Grecia, Aristóteles atribuye a los distintos cuarenta y siete círculos astronómicos otros tantos motores inmóviles. Así como la esfera de Parménides se pudo replicar en los átomos de Demócrito, el θεός de Aristóteles se pudo replicar en otra serie de cuarenta y siete motores inmóviles porque carecía de ese atributo que excluye toda multiplicación, esa intrínseca infinitud que es propia del Dios del Cristianismo.

Pero también la relación de Dios con el mundo es totalmente distinta en la metafísica occidental de la que pudo ima-

<sup>1</sup> *Met* Λ 1076 a 4: Οὐκ ἀγαθόν πολυκοιρανίη· εἰς κοιρανός.

ginar el mundo griego. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado el mundo de la nada.

Es cierto que los dos conceptos, el de creación y el de nada, son un poco flotantes en muchos puntos. De suyo, el verbo ברא (*bârâ*), que aparece en la primera línea del Génesis —«En el principio creó Dios el cielo y la tierra»— no significa etimológicamente «crear», sino «hacer»; la prueba está en que los Setenta a veces tradujeron eso por «hizo» (ἐποίησεν). Sin embargo, lo cierto es que el uso semántico de ese vocablo en todo el Antiguo Testamento tiene el significado de una acción creadora y, por eso, está bien traducido cuando se dice: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra».

Esta idea de la creación todavía es susceptible de diversas interpretaciones. Una interpretación, si se quiere más popular, es la que aparece en el segundo capítulo del Génesis y presenta a Dios un poco como un alfarero que va haciendo al hombre con la arcilla de la tierra. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el primer capítulo del Génesis ha sido escrito bastantes siglos después que el segundo; el primer capítulo es de la época exílica o postexílica, mientras que el segundo procede de la tradición jahvista que fue fijada por escrito probablemente en el siglo noveno antes de Cristo. Por consiguiente, esa apelación al alfarero queda fuera de cuestión en este momento. Ahora bien, la afirmación de que la creación es una «creación de la nada» aparece por vez primera en el *Libro de los Macabeos*, que dice: «de las cosas que no son» (οὐκ ἔξ ὄντων) Dios ha creado. Lo importante no es sólo que esta frase esté en el *Libro de los Macabeos*, sino que está puesta en boca de una mujer del pueblo, lo que quiere decir más o menos que era una creencia corriente entre todos los israelitas de aquel tiempo.

Crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: *ex nihilo sui*; de lo contrario, no habría producción y eso es algo que nos pasa a todos los que en la tierra hacemos algo; se hace algo en la medida en que antes no estaba hecho y, por consiguiente, aparece algo que es *ex nihilo sui*. Pero lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*, porque en definitiva todas las producciones y creaciones de que somos testigos en el mundo son siempre creaciones que operan sobre un supuesto, sobre un sujeto primario; de ahí que todas estas creaciones, por hondas que sean, son siempre «alteraciones» y por esto he pensado alguna vez que la fórmula que mejor traduce la idea de creación sería decir que es, por parte de Dios, la posición de la alteridad sin alteración: pone al otro, pero sin alteración ni por parte de sí ni respecto a un sujeto que la recibiera; es la posición pura y simple de lo otro en tanto que otro. Con lo cual la relación de Dios con el mundo es completamente distinta a la que pensó la metafísica griega.

Dios, precisamente como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Pero es, al propio tiempo, la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. Esto tiene importancia decisiva para el horizonte en que se va a inscribir la historia de la metafísica desde este momento hasta nuestros días. Para un griego, ser sería en definitiva «ser de veras», es decir, «ser siempre», ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los hombres griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo pri-

mero que se piensa de las cosas —y con razón— es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento del «no-nada» va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo. De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su *lóγος* va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. Esta idea de viador entre el mundo y Dios es lo que expresaba San Buenaventura en un célebre tratado suyo, breve pero lleno de substancia metafísica: *Itinerarium mentis in Deum*, un itinerario de la mente hacia Dios. Este horizonte y esta visión de suyo no tienen nada que ver con la metafísica; es una visión estrictamente teológica o, por lo menos, teologal. Su versión teológica en el sentido de *lóγος* fue el objeto de las primeras especulaciones griegas y latinas, cosa que ahora no nos concierne porque estamos desentrañando la estructura de unas metafísicas.

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no sólo a Dios, sino también las cosas, dentro del horizonte de la nihilidad. En lugar de hacer su historia, vamos a centrar esta visión metafísica en Santo Tomás.

Santo Tomás recibe las ideas de la metafísica de Aristóte-



les y hace con ellas un poco lo que hizo Aristóteles con sus antecesores. Ante todo, depura y perfila los conceptos recibidos de Aristóteles con pulcritud y finura extremas. Pero sería un error pararse ahí, como si Santo Tomás hubiese pensado que allí estaba ya la metafísica. La metafísica de Santo Tomás no está ahí, sino que *empieza ahí*, cuando con ese *organon* de conceptos va a interpretar lo que es el ente dentro del horizonte de la nihilidad. Tenemos, pues, dos puntos: primero, la depuración de Aristóteles por Santo Tomás y, segundo, la visión tomista del ente. Comenzaremos por el primero.

## § 1

### LA DEPURACION DE LOS CONCEPTOS ARISTOTELICOS

Nos preguntamos, ante todo, en qué consiste esta recepción purificadora de los conceptos de la metafísica de Aristóteles por parte de Santo Tomás.

Esta depuración puede verse en dos puntos precisos: En primer lugar, la idea que Santo Tomás tiene de lo que es la metafísica; en segundo lugar, la idea que Santo Tomás tiene de lo que es el objeto propio de la metafísica.

#### I. *La idea de la filosofía como metafísica*

Hemos visto que la metafísica de Aristóteles —él no la llamó «metafísica», es cosa archisabida— o, si prefiere, la filosofía primera de Aristóteles, por un lado era la ciencia del ente en cuanto tal (ὄν ἢ ὅν) y, por otro lado, era «teología». Sobre esta duplicidad se ha escrito mucho; me inclino a creer que Aristóteles pensaba que precisamente el θεός era la substancia suprema y siempre se puede calificar un saber *a potiori*, por aquello que constituye su término excelso. Pero, sea o no esta la solución al problema, la cosa es que la dualidad de conceptos está en Aristóteles.

Aristóteles nos decía, en primer lugar, que, precisamente en tanto que «teología», la metafísica apunta a esas substancias separadas (χωριστή οὐσία) que son los dioses (θεός) o el Dios, si se refiere uno al único motor inmóvil que inicialmente admitió. En segundo lugar, respecto a las cosas trata

de averiguar lo que ellas son en tanto que son. En tercer lugar, de esas cosas, en tanto que son, trata de buscar sus razones y causas últimas.

En la primera página del comentario que Santo Tomás escribió a la *Metafísica* de Aristóteles, dice literalmente: «Según estas tres perspectivas, salen tres nombres». Sigue un comentario importante: «Se llama ciencia divina o teología en cuanto trata de las substancias separadas»<sup>1</sup>, con lo que parecería que Santo Tomás no hace sino repetir lo que había dicho Aristóteles acerca del θεός. Pero aquí es donde comienza la grave inflexión del pensamiento; porque esa substancia separada en que piensa Santo Tomás no es el θεός de Aristóteles, sino el Dios, personal e infinito, que ciertamente está «separado» del mundo, y es a El a quien Santo Tomás refiere la definición aristotélica de «teología» como logos de ese Dios. Ahora bien, esa «teología» es una ciencia que se refiere a Dios en tanto que objeto de actos religiosos; la teología en la que Santo Tomás va a inscribir su idea de Dios —las substancias separadas de Aristóteles— es una visión teologal y religiosa del mundo. A nadie se le ocurriría rezarle al primer motor inmóvil; en cambio, la plegaria (εὐχή) va directamente dirigida a ese Dios, substancia relativamente separada (no insisto ahora en el adverbio) que para Santo Tomás constituye el Dios del Cristianismo. La diferencia es considerable.

En segundo lugar, en pocas palabras Santo Tomás expresa el segundo concepto: «Se llama metafísica en cuanto esta ciencia considera el ente y todo lo que de él se sigue»<sup>2</sup>. Aquí

<sup>1</sup> «Secundum igitur tria praedicta [...], sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia in quantum praedictas substantias [sc. separatas] considerat»: *In Met*, proem.

<sup>2</sup> «[Dicitur] *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum»: *Ibid.*

parece, en efecto, que Santo Tomás se limita a repetir la fórmula aristotélica; pero en este mismo capítulo veremos cómo también aquí existen graves inflexiones porque «el ente» de que habla Santo Tomás en primer lugar es *ente*, lo cual en primera línea no es verdad para Aristóteles donde, como hemos visto, ὄν en rigor no está bien traducido por «ente». No diré que en muchos casos esto no sea verdad; pero, cuando Aristóteles dice τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς: «que es se dice muchas maneras»<sup>1</sup>, Aristóteles no está pensando en el ente, sino en eso que expresamos cuando el logos dice de algo «que es», y eso es lo que se dice en muchos (en cuatro) sentidos. Pero, se pensará, por lo menos en el sentido de las categorías, el ὄν significa un «ente»; ya veremos que tampoco esto es del todo exacto.

Continuando con la explicación de ese segundo concepto de metafísica, dice Santo Tomás: «Esta trans-física se encuentra, por vía de resolución y análisis conceptual, como lo más común es conocido después de lo menos común»<sup>2</sup>. Aquí hay una grave inflexión respecto al pensamiento aristotélico. Para Aristóteles, lo que nosotros llamamos «metafísica» era pura y simplemente «filosofía primera», respecto a la cual la investigación de la naturaleza, por ejemplo, es una filosofía segunda (δεύτερα φιλοσοφία). Aquí las cosas son completamente distintas, tan distintas que el que editó los trabajos de Aristóteles se encontró ante unos escritos que venían después de la *Física* y que, al no tener título, los llamó: «Lo que viene después de la *Física*» (μετὰ τὰ φυσικά). Santo Tomás ni toma en consideración esta circunstancia y nos dice de modo directo que los caracteres del ente en cuanto tal son «transfísicos», donde

<sup>1</sup> *Met Z* 1028 a 10.

<sup>2</sup> «Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia»: *Ibid.*

«trans» no significa que vienen *después* de la *Física*, sino que en una u otra forma están «allende» la *Física* y la trascienden. Tendremos que ver en qué sentido afirma esto Santo Tomás; pero lo que no se puede hacer es volcar sin más esa palabra sobre el texto de Aristóteles pues la traducción de *μετὰ* por *trans* va a ser decisiva en la historia de la metafísica occidental. Mientras que la metafísica en manos de Aristóteles fue una «filosofía primera», aquí la filosofía primera se llama «metafísica» porque estudia algo que ciertamente pertenece a todas las cosas, pero en una o en otra forma está «trans» ellas, allende algo de ellas. Por eso, aunque esta no sea la expresión más usual en Santo Tomás, habrá de tomarse como identificación, en el sentido de que lo transcendental es lo que define lo metafísico. Más adelante volveremos sobre este punto.

Santo Tomás ha añadido algo más en este comentario. Mientras el ente, el *ὄν ἢ ὅν* es para Aristóteles un carácter que tienen todas las cosas por el hecho de ser, por formar esa unidad compacta que llamamos el mundo o el cosmos, aquí aparece una cosa distinta: esos caracteres, llamémosles «entitativos» para no complicar la exposición, aparecen dentro de una índole muy especial como es la de lo máximamente común, las características más comunes y universales que tienen todas las cosas. Aquí el *καθόλου* de Aristóteles cobra el sentido muy concreto de una universalidad: la que compete a todo por el mero hecho de ser y, así, se ha convertido en *magis communis*.

Santo Tomás entra en una tercera concepción de la filosofía primera diciéndonos: «Se dice que es filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Dicitur autem *prima philosophia*, inquantum primas rerum causas considerat»: *Ibid.*

Como esta causa primera para Santo Tomás es el Dios Creador, ello quiere decir que, en tanto que teología y en tanto que transfísica, la filosofía primera —lo que Santo Tomás llama sin más metafísica— se convierte en teología metafísica de la creación.

Para Aristóteles, la metafísica era, por un lado, la investigación del ente en cuanto tal (*ὄν ἢ ὅν*) y, por otro lado, era «teología». En Santo Tomás aparecen los dos conceptos unificados porque nos dirá —y ciertamente esto no pudo tomarlo de Aristóteles— que el ente en tanto que ente tiene a Dios como causa primera. De este modo, no estamos aquí frente a una denominación *a potiori*, como sucedía en Aristóteles, sino ante algo que forma parte de la contextura interna de la metafísica de Santo Tomás.

En resumen. La interpretación del *μετὰ* como *trans* y el haber convertido la «meta-física» en una «trans-física» conforma la depuración conceptual que Santo Tomás lleva a cabo en torno a la idea de «filosofía primera» de Aristóteles. Pero mucho más graves son las depuraciones a que Santo Tomás va a someter el objeto mismo de esta metafísica.

## II. *El objeto de la metafísica y la idea del ente*

El objeto de la metafísica podemos considerarlo en dos planos: en el orden del conocimiento y en el orden de la realidad.

En primer lugar, *en el orden del conocimiento*.

Santo Tomás no duda en plantarse de modo directo y sin hacerse cuestión de ello la concepción conceptiva del entendimiento humano: Entender es formar conceptos; inteligir es formar conceptos de las cosas. Es esta una idea completa-

mente ajena al mundo griego, entre otras razones porque los griegos jamás tuvieron ni el vocablo ni la noción de «concepto». Este es de origen latino y probablemente se remonta a Cicerón, el cual quizá se inspiró en los estoicos; pero, en todo caso, hasta Aristóteles no existía.

Se trata, pues de un orden conceptivo. Frente a Platón, Santo Tomás nos dirá (repitiendo aparentemente a Aristóteles) que todo orden conceptivo es producto de una abstracción (ἀφαίρεσις). Toda abstracción parece ser una operación meramente negativa: dejar de considerar ciertos aspectos de las cosas y considerar sólo otros, lo cual no sólo es cierto, sino que sin ello no habría abstracción. Pero el problema es mucho más grave porque en esa aparente *negatividad* — en ese dejar de lado determinados caracteres de las cosas— lo que hacemos es constituir *positivamente* ante la mirada de la inteligencia el objeto puro sobre el que ese acto va a recaer. En este sentido, la abstracción es algo eminentemente positivo y esa abstracción, según nos dice Santo Tomás, puede tener diversas formas.

En primera línea, puede haber una abstracción en la que se prescinda de la individualidad propia de cada una de las cosas que constituyen el mundo; si sólo atendiésemos a individualidades, Santo Tomás nos dice que jamás habría conocimiento (*scientia*), sino que habría otra cosa —no sabemos cuál— que no sería ciencia. Por ello, tenemos que prescindir, tenemos que hacer abstracción de los caracteres individuales de las cosas y, entonces, lo que queda ante nuestros ojos es precisamente una realidad sensible, despojada de sus caracteres individuales, pero que, como tal realidad sensible, puede ser objeto de una ciencia: lo que Santo Tomás y, en general, los medievales llamarán «Física». Bien entendido que para un griego la «física» era la teoría del ente móvil, cosa que sin du-

da repetirá Santo Tomás, pero aquí existe una pequeña depuración conceptual. Mientras que lo que constituye esencialmente para un griego la idea del conocimiento físico (ἐπιστήμη φυσική) es que recae sobre el ente móvil (ὄν κινετόν) en tanto que «móvil», sin que esto deje de ser verdad para un medieval, pasa sin embargo a segundo plano. Lo primero es que se toma precisamente la sustancia sensible, en tanto que sustancia sensible, lo cual está a mucha distancia de lo que más tarde se ha llamado «física». Distancia que ha sido difícil de recorrer. Dicho de manera general, lo que el mundo antiguo, el mundo medieval entero y todavía el comienzo del mundo moderno han considerado en el movimiento del cosmos es la situación en que está aquel que se mueve; es decir, han considerado el movimiento como un «estado» del móvil y por eso tenemos una «física» como ciencia del ente móvil. Pero la física actual se despreocupa totalmente del movimiento considerado como estado del móvil y lo único que le importa es la relación «funcional» de una realidad con otra; el movimiento, considerado como «función» y no como «estado», es lo que va a caracterizar a la física desde sus balbuceos en Galileo para culminar en nuestros días. He aquí, pues, un primer tipo de abstracción.

Hay un segundo tipo de abstracción, aparentemente mucho más hondo. Consistiría en prescindir dentro de la sustancia sensible de todos sus aspectos cualitativos —que sea caliente, fría, etc.— y quedarse pura y simplemente con el hecho de que sea una sustancia cuantitativa. Sería entonces no la cantidad sensible (que es la que entraría en la física), sino la cantidad inteligible, propia de la matemática, lo cual está muy lejos de lo que es la matemática moderna. ¿Cómo se va a pretender, aunque se repita torpe y mostrencamente en los libros, que la matemática es la ciencia de la cantidad? La ma-

temática moderna no tiene nada que ver con la ciencia de la cantidad; es una ciencia de estructuras de conjuntos abstractos, sean o no cantidad. Incluso se repite mostrencamente que la geometría es la ciencia de la cantidad continua y la aritmética la ciencia de la cantidad discreta, lo cual es intrínsecamente falso. En primer lugar, porque hay geometrías no continuistas (la geometría no arquimediana) y, en segundo lugar, porque hay un continuo numérico; la introducción del número irracional, la raíz cuadrada de 2, confiere al campo de números una estricta continuidad. No existe, pues, esa diferencia entre cantidad continua y cantidad discreta. Pero, además, la matemática moderna directamente no tiene nada que ver con la cantidad. Es posible que los elementos que componen un conjunto sean cantidades y es evidente que hay conjuntos de números; pero también hay conjuntos de polinomios, de funciones, etc. que, de suyo, no están definidos por su referencia a la cantidad. Un conjunto está definido si se da un criterio unívoco para que, frente a una cosa determinada, se diga si ese objeto posee o no determinada propiedad; si la posee, cae dentro del conjunto y, si no la posee, cae fuera de él. Que esa propiedad sea o no cuantitativa es algo del todo accidental y, además, muy limitado. La matemática moderna no tiene nada que ver con la cantidad de que hablaban los medievales.

Hay aún un tercer tipo de abstracción mucho más hondo. Si prescindimos de toda cantidad, tanto sensible como inteligible, nos quedamos simplemente con la sustancia en tanto que sustancia. Entonces tenemos algo mucho más abstracto, que es precisamente el ente, el *ens*; lo que queda ante la inteligencia es el ente. Mediante la abstracción de las notas singulares individuales y de toda consideración cuantitativa sensible e inteligible, se constituye ante los ojos la idea del ente, de

aquello que es en tanto que es. Definido así el objeto de la metafísica, no se puede por menos de pensar en los caracteres que tiene ese objeto así constituido.

En primer lugar, desde el punto de vista cognoscitivo, el ente es para Santo Tomás la máxima abstracción, lo más abstracto que pueda darse. Por eso está justificado que, desde su punto de vista, Santo Tomás diga que las consideraciones de *prima philosophia*, la trans-física, son los *magis communia*, no sólo las «más», sino las *máximanente* comunes. La idea de ente representa la máxima abstracción, siempre dentro de una hipótesis que había que haber discutido: ¿es cierto que lo primero que hace la inteligencia es formar conceptos?

En segundo lugar y ahondando en esa línea, no sólo el concepto de ente es para Santo Tomás el más abstracto que quepa imaginar, sino que además tiene una *primariedad* radical. Santo Tomás dice que en el concepto de ente se resuelven todos los demás conceptos del entendimiento. En efecto, concebir es tan sólo concebir qué es esto o qué es lo otro; en «que es», en el ente, se resuelven todos los demás conceptos del entendimiento. Ahora bien; el concepto de ente será primario si la función primaria del intelecto es forjar conceptos, pero ¿y si no fuese así? Lo digo no para criticar ahora a Santo Tomás, sino para ir apuntando que nuestro título —«Problemas de la metafísica»— enuncia realmente *problemas* y la metafísica no es un todo mostrenco que esté ahí, que se toma o se deja.

En tercer lugar, como todo concepto representa un momento unitario respecto de las cosas concebidas —por ejemplo, el concepto de hombre referido a la especie humana abarca todos los hombres posibles dentro de esa especie— tenemos que preguntarnos: ¿qué tipo de unidad tiene el concepto de ente?

Santo Tomás recoge una idea cara a Aristóteles: que el ente no es un género; es decir que, así como se puede dividir y se divide de hecho la vida tomada como género en distintos tipos de vivientes —los vegetales, los animales y los hombres— y, a su vez, los hombres se pueden determinar mediante una división por las propiedades que distinguen a unos de otros, esto no puede hacerse de ninguna manera tratándose del ente porque, para hacer «diferir», haría falta una diferencia respecto al ente. Ahora bien; esa diferencia no tiene que estar en el ente porque, de lo contrario, estaría añadida. A la idea de ente no se puede añadir nada. Los géneros supremos de que hablaba Aristóteles, las categorías —la sustancia y los nueve accidentes— no son en manera alguna «especies» de seres, sino primaria y radical diversidad de seres. No hay diferencia, no hay algo que responda al verbo *di-ferir*, esto es, tomar un punto común y hacerle escindir en dos partes. No son, pues, divisiones, sino, como diría un escolástico en frase muy gráfica y muy exacta, *primo diversa*, una diversidad primaria y radical. Por tanto, el concepto de ente no tiene una unidad genérica, sino que es un concepto aparte respecto a los demás conceptos.

Esto no quiere decir que el concepto de ente no esté realizado en todas las cosas que hay. Al contrario, cada una de las cosas que son se resuelve de una o de otra manera en el ente. Ello significa que eso que llamamos ente es algo realizado en todas y cada una de las cosas y, sin embargo, no diferencia específica ni genéricamente unas respecto de otras; está en todas ellas, pero en cierto modo transcurriendo en el fondo y por encima de todas ellas. Este «*estar-en-sobre*» es el sentido exacto del «*trans-cender*». El concepto del ente tiene una unidad no genérica, sino transcendental; se encuentra realizado en todas las cosas que son, en todos los entes, pero

no está limitado a ninguno de ellos. Por eso Santo Tomás dirá que, mientras las especies y los géneros supremos se «dividen» en especies subalternas, tratándose del ente no se da división, sino «contracción»; el concepto del ente no se divide en especies de entes y en géneros supremos, sino que se contrae a su modo en cada uno de esos géneros supremos; es una estructura conceptual de contracción y no una estructura conceptual de división. La unidad del ente, por tanto, no es genérica; es una unidad transcendental.

La pregunta, entonces, es: *¿en qué consiste lo propio de una unidad transcendental?* Aquí Santo Tomás recurrirá a la idea de la analogía de Aristóteles. Bien entendido que, aunque la idea de analogía se encuentra en múltiples lugares de Aristóteles, la expresión «analogía del ente» no se encuentra nunca en él. Pero no hagamos ahora cuestión de ello, sino de los puntos en los que Santo Tomás va a precisar y perfilar el pensamiento aristotélico.

No vamos a entrar en las largas disquisiciones que los tomistas y no tomistas esperarían sobre lo que es la analogía. Nos limitamos a algo sencillo y elemental. Es que, en efecto, el contenido de este concepto está en todas las cosas que son, pero en cada de ellas está a su manera; precisamente esta es la idea de analogía. Quizá un tomista bizarro dijese que esa es la analogía de atribución y no la de proporción; pero no nos hagamos ilusiones, la importante es la primera. Se trata de conceptos que se realizan en cada cosa, pero de una manera distinta en cada una, si no en cada una de ellas tomada individualmente, por lo menos dentro de los distintos géneros supremos; es la manera como es ente una cualidad, como es ente una cantidad, como es ente una sustancia, como es ente una relación. Son entes en el sentido de que responden a la pregunta «¿qué es?» y al concepto universal

de ente; pero en cada caso este concepto está contraído a un modo de ser. Por tanto, en virtud de ello el concepto de ente tiene una unidad no genérica, sino transcendental, pero además analógica. La idea de ente es la suprema abstracción en la que se resuelven de modo transcendental y analógico todos los demás conceptos del entendimiento.

Como puede verse, Santo Tomás ha ido depurando lenta y paulatinamente las ideas de Aristóteles y, aunque esto no fue obra exclusiva suya, en él podemos centrar la exposición. Sin embargo, todo esto no pasa de ser algo que afecta al orden de los conceptos.

Por ello, en un segundo paso, hay que preguntarse dentro del orden de la realidad qué es lo en las cosas responde a ese momento que conceptivamente entendemos en el concepto de ente.

Aquí las cosas empiezan a complicarse porque ya no se trata del *concepto* del ente, sino de la *entidad* de cada cosa. Empleo la palabra «entidad» para huir deliberadamente de esa diferencia entre el ser y el ente, que viene canonizada desde Heidegger, lo cual no importaría si se tratase de la filosofía de Heidegger, pero una vez más se quiere volcar sobre una filosofía precedente una filosofía actual. Cuando Husserl publicó la *Fenomenología*<sup>1</sup> y allí se hablaba de «esencias», los escolásticos dijeron: de eso sabemos nosotros, y entonces la fenomenología aparecía como una versión depurada y psicológica —o transcendental— de lo que son las esencias en la escolástica. Cuando Scheler publica su *Ética de los valores*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Este era el modo abreviado en que Zubiri se refería siempre a la obra de Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cuyo primer volumen —único publicado por el filósofo en vida— vio la luz en 1913.

<sup>2</sup> De nuevo es una cita abreviada de la obra de M. Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicada en 1913-1916.

y dice que los valores son objetivos, de nuevo los escolásticos aducen que eso es lo que ellos habían defendido con la única diferencia de hablar de «bienes»; de nuevo se meten los valores dentro de la filosofía escolástica. Heidegger nos dice que hay una diferencia entre el ser y el ente (*Sein und Seiendes*) y se aduce que eso es lo que queremos decir cuando sentamos que una cosa es el ser y otra distinta el ente. Pero esto no se puede admitir; si esa distinción que Heidegger propugna hubiese existido —como él pretende— desde Parménides, la historia de la filosofía hubiese sido otra y no puede pretenderse que, desde Parménides hasta nuestros días, la filosofía no haya hecho otra cosa que malentender esa distinción.

Para evitar estas incongruencias, hablemos de la entidad de las cosas. No hablamos aquí del orden conceptivo, es decir, del orden del concepto de ente, sino de la entidad real y efectiva de cada cosa. Y, para ello tenemos que preguntarnos tres cosas:

En primer lugar: *Qué entiende Santo Tomás por ente.*

En segundo lugar: *Cuáles son los caracteres del ente.*

En tercer lugar: *Qué relación hay entre esos caracteres y el ente del cual son caracteres.* Pregunta esta que está justificada puesto que al ente no se le puede añadir nada.

*Primera cuestión: Qué entiende Santo Tomás por ente*

Santo Tomás aparentemente no hace otra cosa que repetir unas ideas de Aristóteles, pero con una grave inflexión; en fórmula lapidaria nos dice que «ente es todo aquello cuyo acto es ser» (*est ens id cuius actus est esse*)<sup>1</sup>. Esta es una idea completamente extraña a Aristóteles, pues este habló del ser

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, Opusc. 42 *De natura generis*, cap. 1. Cf. *Quodlib.* 2, a. 3

en acto, pero no dijo nunca que ser fuera el acto de una cosa. Además, lo que entienda Santo Tomás por «acto» es una cosa que siempre queda sujeta a discusión.

Como quiera que sea, Santo Tomás dice que es ente todo aquello cuyo acto es ser. Pero entonces debemos preguntarnos: ¿qué es ese *id*, ese *aquello* cuyo acto es el ser y parece estar fuera del ser? ¿Acaso es nada? porque entonces el ser no es acto. ¿Es algo? pero entonces el ser no es lo último y radical. Santo Tomás considera las cosas precisamente en tanto que «entes»: es lo que he llamado desde hace muchos años y en muchos cursos *la entificación de la realidad*, que subsume y articula la realidad dentro del concepto de ente. La gravedad de esto la veremos más adelante. La entificación de la realidad consiste en creer que lo primario y lo radical de las cosas consiste en ser «entes», lo cual supone que lo primario y radical de las cosas es «ser»; ¿y si no fuese así? ¿Qué sucede con las lenguas que carecen de verbo ser o con aquellas lenguas que, aún teniéndolo, hacen escasísimo uso de él, como sucede en las antiguas lenguas semíticas? Aquí hay siempre un problema.

En todo caso, Santo Tomás no se hace cuestión de ello y toma sin más *res* como sinónimo de *ens*. En este sentido, Santo Tomás ha tomado las cosas (doy aquí al término «cosa» un sentido completamente inocuo) como «entes», en una radical entificación de la realidad.

#### *Segunda cuestión: Qué caracteres tiene el ente*

Esta entificación lleva consigo respecto a las cosas unos ciertos caracteres que podemos enumerar rápidamente.

En primer lugar, podemos considerar el ente en absoluto, es decir, tomado en sí mismo, un ente cualquiera en su entidad. Si lo consideramos de un modo afirmativo, positivo,

todo ente es una *res* que tiene una esencia, una quiddidad. La palabra «esencia» tiene un sentido muy concreto y muy preciso, que no tiene nada que ver con lo que yo, modesta, torpe y probablemente ignaramente, llamo «esencia» en mi libro <sup>1</sup>; aquí «esencia» significa el contenido esencial que todo ente, en tanto que ente, tiene intrínsecamente considerado, una quiddidad.

Pero lo podemos considerar de modo negativo y, entonces, junto a esa *res* que sería la esencia, tenemos lo que llamamos la unidad, el *unum*. Santo Tomás dice que esta consideración es negativa porque, depurando una vez más el pensamiento de Aristóteles, se niega a llevar el problema de la unidad por la vía por la que lo llevó Platón. Platón pensó que lo *uno* se opone a lo *múltiple* y montó esa fenomenal dialéctica de lo uno y lo múltiple que culmina en el *Parménides* y en el *Sofista*. Aristóteles no entró nunca por este línea y entendió que lo esencial no es precisamente que haya otros unos, sino que uno sea un otro —lo cual es una cuestión distinta— y que ese «uno» del «uno otro» esté constituido por su interna división pues, en caso contrario, no tendríamos *una* cosa, sino dos o varias. El uno es un carácter transcendental, pero negativo, del ente. Santo Tomás repetirá aquí con Aristóteles que hay muchas clases de unidad, que hay unidades accidentales, que hay unidades colectivas, etc.; lo que le interesa es la unidad *per se*, aquello que constituye el uno: por ejemplo, en el caso de la especie humana, la unidad interna de animalidad y racionalidad no es la misma que la unidad que hay entre Sócrates y la música, pues Sócrates podía no haber sido músico, mientras que la unidad de especie es intrínseca y formal.

<sup>1</sup> Se refiere, como es patente, al libro *Sobre la esencia*; publicado en 1962.



Pero si tomamos el ente no en sí mismo, sino relativamente a los demás, entonces nos encontramos también con una doble consideración, positiva y negativa. Negativamente, consistiría en decir: todo ente, como acabamos de ver, es un *quid*, es una *quidditas*; pero es otro que los demás, es *quid aliud*, es *aliquid*, lo cual es justamente el origen del vocablo «algo». Ser «algo» no significa ser sin más una *res*, sino ser algo distinto, algo que el otro, lo cual, como veremos más adelante, plantea el problema de si todos esos caracteres que flamanamente se llaman transcendentales lo son en estricto rigor, pues ¿acaso se puede decir de Dios que sea *algo* en este sentido respecto del mundo? quede por ahora la cuestión en suspenso.

Podemos considerarlo también positivamente. En ese caso la relatividad positiva de un ente respecto de otro es una respectividad transcendental, puesto que tiene que establecerse en la línea del ente en cuanto ente. De esto, dice Santo Tomás que sólo hay dos tipos posibles. Uno es que aquel ente que, por razón de su propia entidad, está llamado a aprehender todo ente por el hecho de ser: es el *verum*, la inteligencia; el *verum* de que aquí se habla no es un *verum logicum* —es decir, no se trata de conocimientos verdaderos— sino de la condición intrínseca y formal por la que todo ente en principio es término de un *verum*, de una inteligencia. Algo semejante puede decirse respecto de la voluntad; puede el ente convenir con la voluntad, no en el sentido de verdad, sino en el sentido de que toda entidad es intrínsecamente «aquello que todos desean», como dice Santo Tomás repitiendo la primera frase de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles; es decir, la entidad es la que tiene en sí misma razón de deseabilidad.

El *verum* y el *bonum* serían propiedades o caracteres

transcendentales del ser referidos precisamente a la inteligencia y a la voluntad y, por consiguiente, a esa *ψυχή*, de la que Aristóteles dijo que en cierto modo puede serlo todo, frase que Santo Tomás repite en este momento: «*anima quae est quoddammodo omnia*»<sup>1</sup>. Como ese todo (*omnia*) lo es en la línea del ente en cuanto tal, eso significa que esa conveniencia en el orden de la verdad y en el orden del bien es una conveniencia estrictamente transcendental.

Tenemos así cinco caracteres transcendentales del ente: su *res* o quiddidad, su unidad, su ser algo (*aliquid*), la verdad, la bondad.

Pero esto está erizado de graves dificultades, como ya vio la propia escolástica. Así, por ejemplo, al concepto de ente como tal no compete en manera alguna que haya muchos entes; entonces, ¿en qué medida se puede decir que esas notas son sin más transcendentales? En el mejor de los casos no lo serían de modo absoluto, sino sólo de modo hipotético. En segundo lugar, ¿es cierto que toda entidad es por sí intrínsecamente inteligible? Depende de lo que se entienda por entidad porque ni siquiera la inteligencia de Cristo ha podido tener una intelección comprensora de su propia filiación divina, cosa que sólo lo podía tener el Verbo en tanto que Dios, y esto lo sabía muy bien Santo Tomás. Con ello uno comienza a ver que en este nuevo horizonte las cosas que aparecen como más nítidamente perfiladas no dejan de plantear problemas.

*Tercera cuestión: Cuál es la relación entre esos caracteres y el ente*

Ya hemos dicho que al ente no se le puede añadir nada,

<sup>1</sup> *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 4, a. 8.

si no es dentro del mismo ente. Supuesto que haya un ente de un género determinado, podemos hacer todas las divisiones y subdivisiones, todas las complicaciones del mundo. Pero al ente en cuanto tal no podemos añadirle nada desde fuera porque eso que se le añadiría sería «nada».

Dentro de la metafísica de Santo Tomás uno observa que esos caracteres del ente, sean cuales fueren, se hallan fundados en la entidad; si no fuese por razón de la entidad, no habría lugar a hablar de caracteres trascendentales. Estos caracteres trascendentales, precisamente porque se hallan fundados en la entidad, acompañan a todo ente que existe y es real: *cirumeunt omne ens qua ens*; por eso, me he permitido traducir con otra raíz esa misma palabra y llamar a esos caracteres «trans-fundentes». El ente y sus caracteres transfunden a todos los entes que son y esta traducción no es tan gratuita porque, hablando de otro problema teológico, Santo Tomás dice que Dios es «una causa primera *profundens* a todo el ente y a sus diferencias»<sup>1</sup>. Por tanto, estos caracteres se fundan en el ente y, a fuer de tales, son transfundentes.

Pero, además, estos caracteres no se añaden al ente; ¿cómo se podrían añadir? ¿de dónde podrían venir? ¿del no-ente? Serían nada. Por ello, Santo Tomás echa mano de una noción de Aristóteles y dice que, formalmente considerados, el ente y el uno no son idénticos, pero «se acompañan uno al otro». En este caso, la escolástica ha traducido el verbo ἀκολουθεῖν por *conversio* y, así, cada uno de estos caracteres se convierte (*convertitur*) con el ente. Ahora bien; en la medida en que se convierte con el ente, surgen nuevas dificultades porque, si todos ellos se convierten con el ente, todos ellos se

<sup>1</sup> «Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et eius differentias»: *In Aristotelis libros Peri Hermeneias*, L. I, lectio XIV, n.º 22.

podrían tomar como punto de partida. La historia de la metafísica posterior va a ser la puesta en marcha de esta posibilidad.

¿Qué significa concretamente esta «conversión» para Santo Tomás? Es algo que no nos dice; estos caracteres no son caracteres añadidos al ente, sino que son el ente mismo, pero concebido de modo más expreso según los distintos puntos de vista en que nos hemos ido colocando. Entonces debemos preguntarnos: ¿es que esos caracteres trascendentales, en tanto que expresión, no son más que «expresión»? Un aguerido escolástico diría que estamos ante distinciones de razón *cum fundamento in re*. Pero con ello la cuestión retorna al punto de partida: ¿cuál es, entonces, el fundamento que hay en el ente para esa distinta consideración?

Como quiera que sea, aparece aquí el problematismo de esta expresión, que nos orienta nuevamente a la función del concebir y el juzgar. Y la pregunta es esta: ¿es primariamente la expresión de caracteres que conceptivamente el hombre concibe *cum fundamento in re* sobre el ente?

De todos modos, tenemos como resultado, en primer lugar, que el orden del ente es trascendental. En segundo lugar, que es transfundente. En tercer lugar y referido a una causa primera, que es un orden apoyado en algo trascendente. La unidad de estos tres términos no es meramente semántica ni conceptiva, sino que, allende la depuración de los conceptos aristotélicos, nos lleva a algo más grave y radical: ¿Cómo ve efectivamente Santo Tomás el ente en el horizonte de la nihilidad? Todo lo restante es el órgano conceptual depurado para afrontar esta cuestión: Lo que es el ente en el horizonte de la nihilidad.

Santo Tomás ha sometido a Aristóteles a una operación depuradora, más o menos como lo fue la depuración a que

Aristóteles sometió a toda la filosofía precedente. La metafísica de Santo Tomás comienza en el momento en que se le pregunta: ¿qué sucede con ese ente así concebido, rigurosamente acotado, visto desde el horizonte de la nihilidad? Este es el problema radical y fundamental de la metafísica en Santo Tomás. Naturalmente, en el arranque mismo está la idea que tiene Santo Tomás de lo que es la metafísica, a que antes nos referíamos; aparentemente, toma la fórmula de Aristóteles: por un lado, trata de Dios como sustancia separada; por otro lado, de la entidad en cuanto tal y, en tercer lugar, la refiere a la causa última y suprema que es Dios. Lo que, en resumen, quiere decir que la metafísica de Santo Tomás consiste en ver cómo el ente, concebido a su entender de manera bastante rigurosa por Aristóteles, es referido a Dios.

Esta metafísica de Santo Tomás la vamos a ver en dos partes. En la primera examinaremos la visión positiva del ente que tiene Santo Tomás. En la segunda examinaremos cómo es posible tener una intelección verdadera, es decir, la índole del conocimiento metafísico de este ente.

## § 2

### LA VISION DEL ENTE EN SANTO TOMAS

Repitémoslo una vez más. El ente (ὄν) de Aristóteles está visto desde el horizonte de la movilidad; las cosas que cambian y dejan de ser plantean el problema de aquello que en una o en otra forma no deja de ser, sino que es de veras, que en una o en otra medida pretende ser siempre. Santo Tomás ve al ente desde un horizonte totalmente distinto, pues parte de que los entes que están alrededor del hombre son entes creados; no es el horizonte de la movilidad, es —si se me permite el neologismo— el horizonte de la «creaturidad» y este horizonte va a cambiar de arriba abajo la estructura interna de la metafísica. Porque en este horizonte de la creaturidad las cosas aparecen como criaturas y, por tanto, no sólo tenemos una visión de las cosas, sino también del propio Dios; al tomar a una al Creador y a su creación se tiene lo que podríamos llamar una «visión creacional» y es en este horizonte de la creacionalidad donde va a inscribir Santo Tomás su metafísica. Cuando decíamos que Santo Tomás inscribe las nociones de Aristóteles dentro de un horizonte nuevo, lo que queríamos decir es que inscribe su idea del ente dentro del horizonte de la creacionalidad y todo su intento consiste en interpretar el ente desde el punto de vista de la creacionalidad, lo cual, como vamos a ver, resulta faena nada sencilla.

En este horizonte de la creacionalidad Santo Tomás ve: de un lado, las cosas en el horizonte de la nihilidad y, de otro lado, a Dios creador dentro de ese horizonte.

I. *La entificación de lo real: el horizonte de la nihilidad y la finitud intrínseca del ente creado*

Las cosas en el horizonte de la nihilidad son creadas. Lo que el hecho de la creación, la creacionalidad, destaca en primer plano para Santo Tomás es la finitud de las cosas creadas.

Esto parece que no es más que repetir lo que los griegos dijeron: que las cosas son limitaciones (πέρας). Pero, en el fondo, se trata de algo completamente distinto. Cuando un griego hablaba de πέρας, entendía las determinaciones intrínsecas que, en su interna delimitación, constituyen positivamente lo que las cosas son. Santo Tomás piensa en algo distinto.

Piensa Santo Tomás que, sean las cosas lo que fueren en este sentido que acabamos de mencionar, tienen una intrínseca finitud en virtud de la cual decimos que son imperfectas. Sólo Dios sería la *res* perfecta, y la finitud consiste precisamente en la imperfección de las cosas que son en cuanto creadas. De ahí la idea de Creación en una primera dimensión, que es la radical y fundamental. Aunque no lo diga expresamente, Santo Tomás va a entender que, por lo pronto, el ser creado consiste en ser algo imperfecto. San Agustín lo había dicho en una fórmula de resonancia platónica: «Ser creado es no ser Dios por naturaleza» (*Creatam esse est natura Deum non esse*) y, en cuanto Dios es un ser perfecto, este no ser Dios por naturaleza consiste en no ser perfecto por naturaleza, en la imperfección intrínseca. Por esto, en el rigor de los términos, mientras que para un griego el *ὄν* comienza por ser algo del cual hay que desentrañar las razones intrínsecas que lo constituyen, para Santo Tomás empieza por ser «no-nada» —empleando aquí un vocablo en uso entre los místicos—; no en el sentido de que no tenga importancia, sino que de modo

formal constituye una «no-nada». En la medida en que hay una referencia a la «nada», hay una imperfección; en la medida en que es una «no-nada» apunta a lo que tengan de positivo las cosas creadas. Ahora bien; esto no es otra cosa que hablar pura y simplemente de Creación.

Pero en un segundo estrato —que, a mi modo de ver, es menester destacar frente al estrato que acabamos de enunciar— Santo Tomás va a hacer una operación distinta como es la «interpretación entitativa» de esta imperfección. Y aquí es donde va a echar mano de los conceptos aristotélicos, depurados por él y referidos a algo que jamás pasó por la mente de un griego. Lo radical de las cosas —nos dice Santo Tomás— es ser entes; es lo que he llamado entificación de la realidad. Para Santo Tomás, las cosas son sinónimos de *entes* y no se hizo cuestión de si los caracteres entitativos son en efecto algo tan primario y radical como él presume o si, por el contrario, el ser es algún carácter que está fundado sobre una dimensión más honda. Si ponemos un sujeto a la frase que antes recordábamos —*id cuius actus est esse*—, uno se pregunta si efectivamente existe una identidad entre el «*id*» y el «*acto de ser*»; si no la hubiese, lo radical de las cosas no es ser entes, sino aquello en que consiste el *id*. Santo Tomás no se hace cuestión de ello, sino que toma la cosa como ente y entifica totalmente la realidad. De ello resulta que, como se trata de una radical finitud, lo que Santo Tomás quiere decir al hablar de la imperfección y de la finitud de las cosas es que aquello que primaria y formalmente es imperfecto es su propio acto de ser. La interna imperfección del acto de ser, en tanto que acto de ser, es lo que constituiría para Santo Tomás la finitud intrínseca de las cosas. ¿Quién no ve que esto es la interpretación entitativa de algo primario anterior, que es la misma creaturidad de las cosas?

Al fin y al cabo, tomada cuando menos como creación *ex nihilo*, no está dicho que esta sea una *verdad de razón*, sino que existen muchos teólogos que han pensado que sólo es *verdad de fe*. Sea de ello lo que se quiera, sobre ese estrato previo que es la creaturidad de las cosas Santo Tomás inyecta su interpretación entitativa de la realidad. Hace de la imperfección de las cosas, en tanto que no son Dios, la interna imperfección de su propio acto de ser. Pero esto es una interpretación, todo lo obvia y plausible que se quiera, pero una «interpretación». De ahí que cuando Santo Tomás, concibiendo los caracteres transcendentales del ser mediante una depuración de los conceptos de Aristóteles, dice que esos caracteres transcendentales son «los más comunes de todas las cosas» (*magis communia*), eso tiene un sentido muy preciso: los más comunes de todas las cosas creadas, en tanto que creadas.

Esto cambia por completo el sentido y la perspectiva de la interpretación del ente. Lo común a todo ente creado, en tanto que creado, es lo que expresan los caracteres transcendentales. Vistas las entidades de las cosas creadas en sí mismas, Santo Tomás no se detiene ahí y refiere ese ente a sus causas primeras. Entonces es menester preguntarse cómo ve Santo Tomás esas causas primeras (o últimas) de la entidad en cuanto tal.

Como lo más radical de las cosas es el ser ente, lo que primaria y formalmente está causado por Dios es precisamente la entidad. En un pasaje nos dice Santo Tomás: «El ser mismo es el efecto más común y más íntimo de todos los demás efectos» (*Ipsium enim esse est communissimus effectus primus, et intimior omnibus aliis effectibus*)<sup>1</sup>. Probablemente

<sup>1</sup> *Quaestiones disputatae de potentia* 3.7.

este *communissimus* llega hasta Santo Tomás tomado de los neoplatónicos; ya Proclo decía que «la primera de las cosas creadas es el ser». Santo Tomás no admitiría esto nunca, pero sí admite que el aspecto entitativo de las cosas es el término primario —formal y radical— de la Creación en cuanto tal.

Este punto de vista conduce a una interpretación entitativa de la acción creadora. En el mismo párrafo Santo Tomás nos dice dos cosas que parecen ser iguales, pero que quizá no lo son tanto. Por una parte, nos dice que la Creación es «la emanación de todo el ente respecto de la causa universal primera que es Dios»<sup>1</sup>. No insistamos ahora en la «emanación» porque Santo Tomás no es emanatista al modo de Plotino y aquí entiende «emanación» como el ser efecto de la causalidad divina. Aquí Santo Tomás toma ya la Creación desde el punto de vista de la entificación de la realidad, toma a la realidad entitativamente considerada. Ya no se trata, como en San Agustín, de no ser por naturaleza Dios (*natura Deum non esse*), sino que se nos dice algo más concreto: consideradas las cosas como entes, la Creación consiste formalmente en que toda entidad emana de la causa primera y universal que es Dios.

En segundo lugar, al final de este mismo párrafo nos dice: «Así como la generación del hombre es desde el no-ente, que no es hombre, de la misma manera la Creación, que es emanación de todo el ser, lo es desde el no-ser, que es la nada»<sup>2</sup>. Naturalmente, si el efecto primario es la entidad misma de las

<sup>1</sup> «Emanatio totius entis a causa universali quae est Deus»: *S.Th.* I, q. 45, a. 1.

<sup>2</sup> «Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius entis, est ex non ente quod est nihil»: *Ibid.*

cosas y esta es creada, la entidad de las cosas procede de lo que no es anteriormente, es decir, *ex nihilo sui et subjecti*. Santo Tomás, pues, ha aceptado una interpretación entitativa de la realidad creada; ha tomado la Creación (que, como tal, no es solidaria de este complejo sistema de conceptos metafísicos) y nos da una interpretación entitativa de la Creación. Lo primario y radical es que las cosas creadas están creadas por Dios. Y la acción creadora para Santo Tomás consiste en que toda la entidad dimana de Dios y, precisamente por eso, esta entidad está producida *ex nihilo, ex non ente*. Es, pues, una interpretación de la creaturidad de las cosas desde el punto de vista entitativo.

Debemos insistir en que son dos momentos distintos: la nuda Creación y la Creación interpretada entitativamente. Todos pensarán que en el tercer versículo del Génesis se dice: «Dijo Dios: sea la luz, y la luz fue hecha», con lo cual aparece ahí el verbo «ser»; pero el verbo hebreo הוּרָה (*hâyâh*) significa «ser» en sentido sustantivo, en el sentido de existir o de haber realidad por lo que la traducción literal de ese pasaje del Génesis debería decir: «Y dijo Dios: haya luz, y hubo luz». Esto sí es la Creación de las cosas; pero que ese «haber» —y ese «decir»— tengan carácter entitativo es precisamente el segundo de los momentos que Santo Tomás acopla al primero: la interpretación entitativa del acto creador. Por eso, hablando de otro problema distinto como es el de la libertad humana, Santo Tomás puede decir: «Dios es una causa que transfunde a todo el ente y a todas sus diferencias» (*Deus est causa quaedam profundens totum ens ac omnes ejus differentias*)<sup>1</sup>; que las «diferencias» en este caso sean la libertad y la

<sup>1</sup> In Aristotelis libros Peri Hermeneias, L. I., lectio XIX, n.º 22. Zubiri repite de nuevo el texto ya citado en la nota de la pág. 96 texto citado también en *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid, Alianza, 1992, p. 158).

necesidad, no cambia lo fundamental. Esta idea transfundente que Santo Tomás tiene de la causalidad creadora queda bien explícitamente enunciada. Es una interpretación entitativa de la causalidad creadora.

Por consiguiente, tenemos, en primer lugar, que todo lo creado, por serlo, tiene un ser finito. Definición entitativa.

En segundo lugar, la Creación consiste en que el ente está producido y procede desde el no-ente.

En tercer lugar, en este carácter de producido desde el no-ente reside formalmente la finitud misma de la realidad

Por ello, en Santo Tomás tienen un relieve mucho más hondo las dos definiciones de la metafísica que nos daba Aristóteles: por una parte, la «teología» y, por otra parte, la ciencia del ente en cuanto tal. Santo Tomás ha entendido la realidad entitativamente y, entonces, la metafísica es a un tiempo la ciencia del ente en cuanto tal, visto desde el horizonte de la nihilidad como creado y referido a la causa creadora, interpretada también entitativamente. Es decir, es a un tiempo teología y ciencia del ente en cuanto tal. Como vamos a ver, en definitiva la metafísica de Santo Tomás es la teoría entitativa de la Creación; todo lo obvia que se quiera, pero al fin «teoría». En efecto; Santo Tomás no se limita a darnos una visión de las cosas creadas en sí mismas y en su causa primera. Pero la dificultad, más grave si cabe, comienza para Santo Tomás cuando ve a Dios desde ese horizonte de la creacionalidad.

## II. La entificación de Dios

Desde este horizonte, concebir a Dios racionalmente, por pura razón (dejemos aparte la Revelación, pues no entra en

la metafísica), es simplemente entender a Dios como creador; otras cosas, como las procesiones trinitarias, es algo que no tiene nada que ver con la metafísica.

Dios es infinitamente perfecto y esa infinita perfección se puede expresar en un solo vocablo y concepto: es la *transcendencia* de Dios. Pero el problema reside en que se nos diga más exactamente qué se entiende por esa transcendencia de Dios. La transcendencia de Dios tiene, a mi modo de ver, tres momentos que es menester distinguir. Son importantes porque son distintos y, además, cada uno de ellos se apoya en el anterior; tomarlos mezclados sin más significa tomar como cosa obvia algo que nada tiene de obvio dentro de la metafísica.

En primer lugar, está lo que acabamos de decir: el momento de Dios, creador de todas las cosas; no de todos los *entes*, sino de todas las *cosas*. Aquí es donde está la diferencia radical con Aristóteles, para quien su θεός no ha producido las cosas desde la nada, ni tan siquiera es el mecanismo eficiente para que estén en movimiento; simplemente es un τέλος y, además, extrínseco a las cosas, que suscita el movimiento. En cambio, para Santo Tomás, Dios, como *res* infinita perfecta, es la causa productora de todas las cosas desde la nada; es lo que llamaríamos el estrato de la transcendencia de Dios como *transcendencia creadora*, el estrato básico y radical sobre el que se hallan fundados los dos restantes, más problemáticos que el primero.

Porque, en segundo lugar, si las cosas creadas como tales son entes —es la entificación de la realidad—, entonces la transcendencia creadora de Dios es algo que es objeto también de una interpretación entitativa por parte de Santo Tomás. En efecto; las cosas creadas son primariamente entes, por lo que la causalidad creadora de Dios, al producir las

cosas, lo que ha producido es la entidad fuera de El. En este sentido, la transcendencia ha recibido una segunda determinación distinta —al menos, en alguna medida— respecto de la primera (la transcendencia meramente creadora). Aquí hay algo más, pues Dios aparece como entificador de la realidad: es la *transcendencia entificante*. Contra todas las apariencias, Santo Tomás no probará nunca la existencia de la Creación partiendo del concepto de ente, sino al revés: interpretará la transcendencia entitativa, la transcendencia entificadora de Dios, partiendo precisamente de que las cosas son creadas. No nos hagamos ilusiones; lo demás sería una falsa perspectiva de orden conceptista. Aparece, pues, Dios transcendente no sólo como creador, sino como entificador y, en este sentido, Dios está allende toda criatura. Cayetano, que obviamente no pasa por desafecto a Santo Tomás, dice: «La *res* divina es anterior al ente y a todas sus diferencias porque, en efecto, está por encima del ente, por encima del uno, por encima de la verdad, etc.»<sup>1</sup>. Dios no sólo es creador de las cosas, sino nada menos que de su propio orden transcendental. Como entificador de la realidad y en su transcendencia entificante, Dios no es solamente el origen de las cosas, sino origen de aquello que en ellas constituye para Santo Tomás su propio orden transcendental: la entidad con todos sus caracteres. Sin embargo, hasta ahora Dios nos aparece sólo como causa que produce este orden; entonces, la pregunta es inevitable: ¿Y Dios en sí mismo?

Este es el tercer estrato al que tenemos que atender:

<sup>1</sup> «Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum*, etc.». Este texto del Comentario de Cayetano a la *Summa* de Sto Tomás (q. 39, a. I, VII) aparece ya citado en “En torno al problema de Dios”, recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 442.

¿Qué es en sí misma esa causa primera? La cosa parece sencilla, pero está muy lejos de serlo, incluso con los supuestos entitativos de que venimos hablando hasta ahora. Para contestar a esta pregunta, caben dos vías totalmente distintas, las cuales han tenido representación efectiva dentro de la historia de la metafísica y en la propia teología medieval.

La primera arranca de los tiempos de Mario Victorino y consistiría en decir que, precisamente porque Dios es transcendente en el sentido de entificante, está más allá del ente; El, en sí mismo, no es ente; Mario Victorino nos dice que Dios no es «ente» (ὄν), sino «ante-ente» (πρὸ-ὄν)<sup>1</sup>, no es ser, sino pre-ser. Todavía a finales del siglo XIII y comienzos del XIV —por consiguiente, poco después de Santo Tomás— el gran maestro de la mística especulativa, el Maestro Eckhart, dirá literalmente: «El ser no se encuentra formalmente en Dios; nada de lo que hay en Dios tiene razón de ente»<sup>2</sup>. De ahí se seguiría, para los efectos de la metafísica, que el ente, en cuanto tal, es intrínsecamente finito; con ello Dios actuaría como un creador de este ente finito, pero en manera alguna como algo a que se le puedan atribuir los conceptos entitativos.

Santo Tomás no emprende esta primera vía y sólo hace una ligera concesión: si llamamos entes a las cosas que son, en la medida en que no se parecen intrínsecamente a Dios, Dios sería no-ente. Pero esto no pasa de ser una ligera conce-

<sup>1</sup> El texto de Mario Victorino (P.L. VIII, col. 11, 29 D) aparece citado en el mismo contexto de la nota anterior (*Naturaleza, Historia, Dios*, p. 441). Allí se añaden dentro de la misma línea una referencia del «inseguro» Juan Escoto Eriugena (P.L. CXXII, col. 680 D) y otra referencia del comentario tomista al Areopagita (*Comm. de Div. nom.*, I, L. 3).

<sup>2</sup> «Esse non est formaliter in Deo; nihil quod est in Deo habet rationem entis». También Zubiri cita este mismo texto del Maestro Eckhart en el lugar aludido de *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 441.

sión de las muchas que hace Santo Tomás para reasumir el pensamiento de los antecesores, pues, a pesar de que a David de Dinant llegó a llamarlo «estúpido» —*stultissime posuit...*—, Santo Tomás no pierde fácilmente el equilibrio.

Pero hay una segunda vía completamente distinta, que es la que emprende Santo Tomás. Consiste en decir que Dios, como causa del orden transcendental, está allende este orden transcendental; pero lo está como aquello que primaria y radicalmente produce la entidad de las cosas. De una manera eminente —tendremos que explicar en qué consiste esta eminencia— es también ser y el mismo ser subsistente: *Ipsum esse subsistens*. Aquí la transcendencia de Dios no es simplemente como creador, ni siquiera —como en el segundo estrato— como entificador; es una transcendencia que yo llamaría «hiper-entitativa», según la cual Dios es el «hiper-ser» por excelencia, por vía de eminencia. Es la entidad hiper-entitativa de Dios. La entidad de Dios en tanto que subsistente hace que sea ente por sí mismo (*a se*), mientras que todas las demás cosas son entes por otro (*ab alio*), es decir, por Dios (*a Deo*).

Ciertamente Santo Tomás nos dirá que este concepto del ente que, por un lado, apunta a las criaturas y, por otro lado, apunta a Dios, no es más que analógico; no es lo mismo la manera en que son entes las cosas, que tienen la entidad en la Creación, y la manera en que lo es Dios, que es el Creador; es decir, ese concepto se encuentra realizado de distinta manera en las cosas y en Dios. Si se tratase de una mera diferencia conceptual, Duns Escoto, inmediatamente después de Santo Tomás, dirá que se puede prescindir de que el ente sea finito o infinito, pues entendemos lo que quiere decir la palabra «ser» y la aplicamos unívocamente a Dios y a las criaturas. Pero aquí no estamos en el problema del concepto del



ser, sino en el problema de la entidad real y efectiva de las cosas y el propio Escoto reconoce sin duda alguna que la entidad de lo que llamamos ente es simplemente análoga en Dios y en las criaturas.

¿Qué significa ahí analogía? ¿Significa que todas las cosas son entes referidas a Dios? Sin duda, pero esta es una curiosa inversión de la analogía. Esta analogía de atribución supone siempre que hay un primer analogado, que es claramente percibido. Recordemos el ejemplo que pone Aristóteles: «sano» es ante todo el hombre que tiene salud; la medicina es sana referida a él porque restaura la salud; el paseo es sano porque conserva la salud; el color es sano porque expresa la salud, etc.; es decir, son sanos referidos a ese primer analogado. ¿Y tratándose de Dios? ¡Nadie ha visto a Dios! ¿Cómo se va a decir que las cosas no tienen más que analogía de atribución respecto de Dios? Cayetano dirá que se trata de analogía de proporcionalidad: lo que el ente es respecto de las criaturas es eso que llamamos *Ipsum esse subsistens* respecto de Dios; esto es lo mismo que confesar que quedamos en completa oscuridad.

Las cosas son *ab alio* en tanto que entes: es lo que yo llamaría la «ab-aliidad» del ente creado en cuanto tal. En esta concepción de Santo Tomás, el ente en cuanto tal no es finito, como en la concepción de Mario Victorino o de Eckhart y todos los neoplatónicos; el ente sólo es finito tratándose del ente creado, en tanto que creado. Pero precisamente Dios es el hiper-ente. Santo Tomás ha llevado a cabo esta gigantesca operación de la entificación de la propia realidad divina, operación llena de problematismo, por grandes que sean los entusiasmos que ha suscitado a lo largo de la historia. Esto, como veremos, no se hace sin riesgos.

En cualquier caso, nos encontramos aquí con tres dimen-

siones distintas de la transcendencia de Dios: La transcendencia creadora, la transcendencia entificadora, y la transcendencia hiper-entitativa. Cada una de ellas supone la anterior. Es posible la transcendencia entificadora porque hay una creación de las cosas, porque Dios es Creador. Es posible una interpretación hiper-entitativa porque Dios, como causa primera, sería en la concepción de Santo Tomás el hiper-ente y, por ello, entifica todo aquello que no es El. Las tres dimensiones son completamente distintas; pero, además de distintas, cada una está fundada en la anterior.

Se perdonará la morosidad de este análisis, pero creo que es absolutamente necesario para no tomar de una manera global y rutinaria —como ha sucedido tantas veces a lo largo de la historia— conceptos que desde el punto de vista conceptual son muy distintos y, por tanto, es preciso destacar con claridad.

Negar la interpretación entitativa de las cosas no es negar la Creación. Una cosa es Dios creador de las cosas; otra distinta la interpretación entitativa de las cosas y de la Creación; todavía otra distinta es la propia interpretación entitativa de Dios.

Esta concepción de Santo Tomás supone, ante todo, que hay una entificación de las cosas; solamente partiendo de ella, se puede llegar a entificar la propia causalidad creadora. Si no se hubiese partido de esa entificación primaria y radical de las cosas —considerar que lo radical de las cosas es ser entes—, Santo Tomás no hubiese llegado nunca a esta concepción entitativa de la causalidad creadora. De hecho, en ninguna página del Nuevo Testamento ni en los primeros teólogos existe esta interpretación; únicamente aparece cuando la apelación al platonismo ha podido influir en las interpretaciones de algunos Apologistas y Padres griegos. Como quiera

que sea, todo esto es una interpretación, quizá obvia, profunda y rica. Pero, como «interpretación», deja la puerta abierta a otras conceptualizaciones; y, como hemos visto, incluso dentro de la teología medieval, a la interpretación de Dios como presente y a la referida concepción del Maestro Eckhart que negaba a Dios razón formal de entidad, lo cual ni de lejos contradice la idea de Creación. No pensemos que con la metafísica de Santo Tomás y con las bases de su teología racional ha quedado agotado para siempre el problema de las cosas, de la Creación y de Dios. Al contrario, queda abierta la puerta.

El ente queda visto así en el horizonte de la creacionalidad, un horizonte completamente ajeno y distinto al mundo griego. De ese ente así concebido Santo Tomás tiene que decirnos lo que piensa acerca de su inteligibilidad. Al fin y al cabo, la metafísica para Santo Tomás —siguiendo a Aristóteles— es una *scientia*, un saber real y efectivo de ese objeto, de ese ente visto en ese horizonte de la creacionalidad.

### § 3

#### LA INDOLE DE LA METAFISICA

Nos preguntamos, entonces, por la *índole de esta metafísica*. Y a esta pregunta hay que responder en dos pasos sucesivos.

En primer lugar: ¿En qué consiste la unidad del objeto de la metafísica para Santo Tomás?

En segundo lugar: ¿Cómo es posible una intelección verdadera de ese objeto?

Comencemos por el primer punto.

Para contestar a la pregunta hay que partir de la entificación de las cosas. Santo Tomás es tan fiel a su entificación de las cosas que ni se da cuenta de ella, salvo en un pasaje al que luego aludiremos y que, colocado entre comas, permite sospechar que a Santo Tomás alguna vez debió pasarle por la cabeza que esto no es tan obvio como parece. Pero, fuera de eso, Santo Tomás no se hizo cuestión de ello y para él es absolutamente diáfano que las cosas son entes. No sólo en el sentido de un concepto —como sucedía con la univocidad de Scotus—, sino en el de la *entidad*, las cosas serían puramente análogas. Con lo que acabamos de decir, no es difícil entender que para Santo Tomás el objeto unitario de la metafísica es la unidad del ente, creacionalmente considerado, lo cual envuelve a una las cosas creadas y el propio Creador. El ente como Creador es Dios; el ente como creado son las cosas. En este sentido, la unidad de la metafísica de Santo Tomás me parece que se podría decir que es la unidad creacional del ente en cuanto tal.

Ahora adquiere su sentido plenario lo que varias veces ha aparecido en este capítulo: la metafísica de Santo Tomás es la teoría entitativa de la Creación, de las cosas creadas, del Creador de ellas y del acto creador mismo. Por tanto, el orden transcendental es el orden creacional.

Pero hay unas cuantas reflexiones que brotan en torno a esa grandiosa concepción. En primer lugar, el orden transcendental del ente en cuanto tal ¿abarca también a Dios? Decir que Dios es el *Ipsum esse subsistens*, ¿significará que Santo Tomás hace «entrar» a Dios en el orden transcendental? Es evidente que no; Dios para Santo Tomás no «entra» en el orden transcendental. Pero, se dirá, por lo menos Dios es el orden transcendental subsistente. Según y cómo. Santo Tomás admitirá hasta la saciedad que Dios es *ens, verum, bonum, unum* por analogía; pero en los transcendentales quedan aún otros dos: *res* y *aliquid*; ¿puede decirse que Dios sea una *res*, que tenga quiddidad? ¿Se puede decir que Dios sea «algo», un *aliud quid*? Porque entonces ¿quién es el algo respecto al cual es *aliud*? Sería el mundo respecto de Dios, pero no Dios respecto del mundo y, por tanto, Dios no es *aliquid* porque, como quiera que sea, la creación del mundo no incrementa la entidad absoluta en que Dios consiste. ¿Se puede decir, entonces, que Dios es el orden transcendental? Las metafísicas clásicas —con la primera de entre ellas, la de Suárez— borran de un plumazo la *res* y el *aliquid*; dicen que *res* es idéntico a *ens*, pero se trata de *res* entendida como esencia, como la quiddidad de los escolásticos y no en el sentido que doy yo a la palabra «esencia». Del *aliquid* se dice que es lo mismo que *res* y, así, sólo quedan tres transcendentales. Pero esto es amputar el orden transcendental, cosa que jamás pretendió Santo Tomás.

Existe, en segundo lugar, una dificultad algo más grave

que se refiere a la interpretación entitativa del Creador y de las criaturas. Puede pensarse, en efecto, que Dios creador debe ser algo más que el *Ipsum esse subsistens*, del mismo modo que la criatura es algo más que *ens ab alio*. A esto podría contestarse con facilidad y de modo dialéctico diciendo que todo lo que las cosas son «más» lo son fundándose en lo dicho, del mismo modo que Dios es «más» precisamente por ser *Ipsum esse subsistens*. Pero ¿y si fuese al revés? ¿Y si fuese que Dios, aún siendo *Ipsum esse subsistens*, lo fuese por lo que El físicamente es como οὐσία, por sus cualidades internas? Se dirá que esta es una pregunta meramente dialéctica; pero no tan dialéctica porque en ese caso el ser, aún supuesto que se atribuyese a Dios, sería una emergencia de lo que es Dios como οὐσία, como *res* plenaria e infinita, que se pertenece a sí misma. ¿Sutilezas? Vamos a apelar de nuevo a Cayetano, quien nunca admitió que la esencia conceptiva (o «metafísica», como se decía en aquel tiempo) de Dios consista en ser *Ipsum esse subsistens*, sino que consistiría en ser el «inteligir subsistente mismo» y, en ese caso, el ser de Dios sería una posición interna de su propio inteligir. ¿Qué es esto sino afirmar que está muy lejos de ser evidente que lo radical de Dios sea el ser *Ipsum esse subsistens*? Ser Dios es ser, ante todo, algo más radical y las criaturas consisten en algo mucho más radical que ser simplemente *ens ab alio*. Es que, en definitiva, Santo Tomás parte de la Creación, que es un dato de fe, que, como es obvio, él acepta; en esa Creación inyecta la idea de ente y después vuelve sobre Dios, interpretando la Creación en términos entitativos. ¿Quién no ve que en ese caso, por lo que respecta a la metafísica, nos estamos moviendo dentro de una gigantesca ambivalencia? ¿Qué es la metafísica: la teoría del ente creado, o la teoría del Creador y de la creación?

Si pasamos por alto estas dificultades, el orden transcendental así constituido tiene en Santo Tomás una serie de caracteres.

En primer lugar, el orden transcendental es la interpretación entitativa de la creacionalidad. Es el orden del *ens qua ens creationale*, sea como creador o como criatura.

En segundo lugar, ese orden transcendental es intrínsecamente necesario puesto que, en definitiva, Dios es el *Ipsum esse subsistens*. Todo lo que hay de transcendental en la criatura procede de alguna manera de Dios de un modo necesario.

En tercer lugar, es una necesidad además ascendente. Dicho en otros términos: si Dios, como pensaban los neoplatónicos, se pusiese a crear en cascada los caracteres de las cosas, lo primero que hubiese creado sería justamente la entidad del ser y, luego, las cosas que tienen ese ser.

En definitiva, el orden transcendental aparece como un canon metafísico y teológico, al cual ha tenido que ajustarse la propia acción creadora de Dios para crear las cosas que hay fuera de El. Si unimos los dos últimos caracteres —que el orden transcendental es necesario y que es ascendente—, Santo Tomás los resumiría diciendo que la entidad de la criatura consiste en «participar» del ser de Dios, una participación a la cual, sin embargo, es intrínseco el momento de causalidad.

Pero que la cosa no es tan sencilla nos lo hace ver el propio Santo Tomás cuando se plantea la cuestión: «Si el crear es algo propio y exclusivo de Dios». Hablando de las creaciones que los hombres pueden producir, dice Santo Tomás que siempre suponen una materia sobre la que la creación opera, por lo que en realidad es una alteración; pero, tratándose de la Creación, «todo ser creado participa, *por así decirlo*, de la

naturaleza del ser, porque sólo Dios es su propio ser»<sup>1</sup>. Debió de cruzar por la mente de Santo Tomás lo que puede haber de enormemente problemático en esta entificación de las cosas y, sobre todo, de la propia realidad divina. Ciertamente puede aducirse un pasaje de Aristóteles según el cual el «por así decirlo» no recaería sobre el gerundio *essendi*, sino sobre *naturam*: Aristóteles en efecto dice en un lugar que el ser (ὄν) y el uno (ἕν) son una especie de naturalezas y es posible que Santo Tomás en su polémica con los neoplatónicos se refiera a «naturaleza», pero esa naturaleza sería en todo caso la *natura essendi* y, entonces, la participación entitativa le parece a Santo Tomás algo que es «por así decirlo».

A los tres caracteres ya mencionados del orden transcendental habría que añadir, pues, otros dos.

Ese orden transcendental tiene un principio transcendente. Es Dios, el sumo ente, el *Ens a se*. En las cosas creadas, como ellas consisten en la pura ab-aliedad, en ser distintas de Dios, quiere decirse que, si los caracteres transcendentales conciernen al hecho puro y formal de la ab-aliedad, entonces el orden transcendental es concluso y fijo.

Ahora bien, ¿es esto evidente? Esos enunciados, más que proposiciones *sobre* el orden transcendental, constituyen la textura misma del orden transcendental en el pensamiento de Santo Tomás, del mismo modo que las proposiciones homólogas, que enunciamos a propósito de Aristóteles, constituyeron la textura interna de su concepción del ὄν ἢ ὄν, del *ens qua ens*. Por esto, son esencial y formalmente los problemas internos de la metafísica, los cuales son mucho más que las consecuencias y los problemas que aparecen dentro de

<sup>1</sup> «Quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi: quia solus Deus est suum esse»: *S.Th.* q. 45, a. 5 ad 1.

estas concepciones; son, ante todo, los problemas que constituyen el cañamazo y la textura formal del orden transcendental en cuanto tal.

Tenemos que preguntar a Santo Tomás: ¿ese orden transcendental cómo es inteligido en verdad?

Santo Tomás nos dirá que, por un lado, esta verdad es una coincidencia del intelecto y de las cosas y, por otro lado, esta verdad es transcendental.

¿Qué entiende Santo Tomás por esa *conveniencia entre el intelecto y las cosas*?

Como es obvio, se trata de una conveniencia entre el intelecto y las cosas, pero ese intelecto es doble y aquí reside la dificultad. Por un lado, es el intelecto divino; por otro lado, es el intelecto humano, no precisamente en lo que tiene de humano, sino en lo que tiene de finito y daría igual otro intelecto, aunque fuese el angélico.

Respecto del intelecto divino hay una verdad que, para Santo Tomás, está inscrita en el horizonte de la Creación y de la nihilidad, interpretado entitativamente. Para Santo Tomás, Dios no solamente sabe lo que crea, sino que nos llega a decir que, si Dios no fuese un ser inteligente, la Creación tendría razón de entidad (*ratio entitatis*), pero no tendría nunca razón de verdad. Dios sabe lo que crea; pero hay una afirmación ulterior y mucho más grave: que lo que crea Dios es justamente lo que ya sabe. Es decir, toda cosa es la realización de una idea preexistente en la mente divina; que esa preexistencia se entienda de una manera o de otra, que sea dentro de la mente divina una emergencia de un acto de voluntad —como pensaba Scotus— o que sea la imitabilidad intrínseca de la esencia divina, es algo que no importa para el caso; siempre se trata de una idea, que se encuentra realizada *ad extra* y cuya realización son las cosas. Dios es en este sen-

tido un *intellectus originarius* porque (conjuntamente con un acto de voluntad) es el que produce las cosas conforme a su interna intelección. De ahí que exista una conveniencia entre el intelecto divino y las cosas, conveniencia que no es extrínseca, sino intrínseca ya que toda cosa creada, por serlo, es ya una cosa pre-intelecta. De esta suerte, la verdad radical de las cosas consistirá en su conformidad con la idea divina; es lo que más tarde se ha llamado de modo formalista la *verdad ontológica*: no la conformidad entre el entendimiento y las cosas, sino la conformidad entre las cosas y el entendimiento, en este caso el entendimiento divino.

Pero, junto con el entendimiento divino, está el pobre intelecto finito, el intelecto humano. ¿Qué sucede en este aspecto? Repitiendo a Aristóteles, Santo Tomás dice que el hombre fabrica muchas cosas con toda su *ποίησις* y toda su *τέχνη*; son las cosas artificiales, cuya entidad consiste en que las cosas estén de acuerdo con lo que él tenía en su cabeza. Pero esta no es la condición general de las cosas; las *res naturales* (*φύσει ὄντα*) no están producidas por el hombre y lo único que el entendimiento humano puede hacer es estar de acuerdo con ellas. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás dirá que todas las cosas, en tanto que son término de una intelección, están llamadas en principio a conformar la mente intelectiva y, en este sentido, su entidad posee un *verum* que no es un *verum logicum*, sino el supuesto primario para que pueda haber *verum logicum*. La condición primaria para que un enunciado de un juicio esté de acuerdo con la realidad es que las cosas, conforme a sus propias estructuras, hayan conformado al intelecto que enuncia algo sobre ellas. Por eso, las cosas en tanto que «escibles» envuelven una referencia a ese ente llamado alma y Santo Tomás repite aquí la frase de Aristóteles de que el alma en cierto modo es todas las cosas.

Pero Santo Tomás no despacha la cuestión tan rápidamente y nos dice: «La cosa natural está constituida entre dos intelectos, el divino y el humano. Y, por su adecuación con ambos, se dice que es verdadera»<sup>1</sup>. Tienen una adecuación con el intelecto divino en tanto que realizan lo que está en la mente divina y, en ese sentido, decimos que son verdaderas. En cambio, por su adecuación al intelecto humano se dice que la cosa es verdadera en tanto que, por su propia índole, está destinada (*nata est*) a conformar una justa estimación de la mente. Al final del párrafo nos dice Santo Tomás: «La primera razón de verdad, a saber, su conformidad con el intelecto divino, es anterior a la segunda, que es la comparación con el intelecto humano»<sup>2</sup>. Por eso, aunque el intelecto humano no existiera, se diría siempre que las cosas son verdaderas en el orden del intelecto divino.

Ahora bien, esta constitución entre dos intelectos plantea el segundo punto, que trataremos rápidamente: *¿En qué sentido y en qué medida esta doble conveniencia es transcendental?*

La cuestión es obvia. Como las cosas primaria y radicalmente son entes, la inteligencia divina es una inteligencia que se expande en ideas de diversos entes, en participaciones de la propia entidad subsistente en que Dios consiste. El intelecto humano consiste pura y simplemente en la capacidad de dejarse formar y conformar por el ente en cuanto ente. Es decir, ambas verdades — la verdad de adecuación con el intelecto divino y la verdad de adecuación con el intelecto humano— son *transcendentales*: conciernen al ente en cuanto tal y

---

<sup>1</sup> «Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta... Et secundum adaequationem ad utrumque, vera dicitur»: *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1, a. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*

están vistas en el horizonte de la nihilidad. En el horizonte de la nihilidad, porque las cosas son algo creado por Dios y, por tanto, pre-intelectas; en el horizonte de la nihilidad, porque el hombre tiene que recibirlas, pero en tanto que entes. Por tanto, esta verdad transcendental para Santo Tomás, en primer lugar se funda en la entidad, en segundo lugar consiste en la intrínseca inteligibilidad de la entidad y, en tercer lugar, tiene dos dimensiones: una que da a Dios y otra que da al intelecto humano. En todo caso, por esta dimensión que da al intelecto humano, la inteligencia del hombre se ve posibilitada e incluso a veces forzada a tener que elaborar el concepto más abstracto de todos, el concepto del ente. Es el orto de la metafísica.

Por eso repito hasta la saciedad que la metafísica de Santo Tomás es una teoría entitativa de la Creación. Esto puede parecer obvio y el problema de la metafísica parecería que consistiese en aceptarla o dejarla. Como si la metafísica no fuese interna e intrínsecamente un formal problematismo que es menester desarrollar.

Frente a este problema, como frente a otros, podría repetirse la frase de Platón: «Desfallecí escudriñando las cosas»<sup>1</sup>. «Desfallecimiento», sí; pero no desánimo. Con nuevos ánimos la filosofía moderna, en manos de Descartes, va a afrontar problemas muy similares a los de Santo Tomás y va a hacernos ver que la metafísica constituye el camino de su interno problematismo.

---

<sup>1</sup> De nuevo, aparece la cita libre del *Phaidr.* 99 d, a la que ya había recurrido al final del capítulo anterior.

### CAPITULO III

## LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (2): DESCARTES

Recuerdo una vez más que no es mi intención hacer un resumen de las filosofías que nos van saliendo al paso, ya que esto no tiene interés ninguno, ni aporta nada nuevo. Se trata únicamente de acudir a unos cuantos filósofos, por cierto bien representativos en la historia del pensamiento occidental, y tomar su paso, su desfile histórico, como una especie de revelador que nos ponga ante los ojos la textura y problemática interna de lo que hemos llamado el *orden transcendental*.

El capítulo anterior lo he dedicado a Santo Tomás, sobre todo —aparte del valor intrínseco que las ideas merecen— para poner ante nuestros ojos unos cuantos conceptos que son fundamentales para todo lo que vamos a ir viendo. Al final de ese capítulo, recordaba que Santo Tomás daba, en primer lugar, una interpretación entitativa de la creacionalidad en el orden transcendental. El orden del *ens qua ens* es el orden del *ens* creacionalmente considerado, bien sea este *ens* el Dios creador, bien sea la realidad creada. En segundo lugar, tratábamos de la necesidad intrínseca de este orden. En tercer lugar, de la necesidad antecedente de dicho orden. Y citaba el párrafo de Santo Tomás, donde nos decía que precisamente la Creación consiste en participar —*ut ita dixerim*—, por así

decirlo, de la naturaleza de «lo que es», *naturam essendi*. Precisamente por esto, es evidente que este orden es intrínsecamente necesario, con la misma necesidad del *esse divinum*; y además, necesariamente antecedente. Es decir, que en cierto modo, dicho antropomórficamente, si Dios se pone a crear, lo primero que tiene que hacer es pensar que lo que va a crear sea un ente y, por consiguiente, algo que entra dentro de la estructura transcendental. En cuarto lugar, este orden transcendental tiene un principio transcendente, que es Dios, considerado como *ens*, el *Summum Ens*, *Ens a-se*. En quinto lugar, en las cosas creadas este orden es conclusivo y fijo, porque concierne justamente a la naturaleza de lo *ab-alio*, es decir, a la *abalidad* del ente creado en tanto que tal.

Además, decía que en esto hay una interna inflexión del pensamiento de Aristóteles en manos de Santo Tomás. Una inflexión que, como vamos a ver, es enormemente decisiva para la historia de la metafísica. De esta inflexión, que procede de la metafísica de Aristóteles, *nace* dentro de la filosofía medieval de finales del siglo xv y principios del xvi la filosofía moderna y, congénere con ella, la ciencia moderna. Esta Ciencia recae sobre el mundo y sobre el hombre. Y, como es natural, se puede plantear el problema —es lo que preocupa a Descartes, de quien ahora vamos a tratar— de fundamentar estos saberes con un fundamento inconcuso y cierto.

Para ello, Descartes se instala de plano en el horizonte de la filosofía anterior: Dios y la Creación. Es, por consiguiente, el horizonte de la nihilidad.

Ahora bien, en este horizonte de la nihilidad Descartes va a destacar en primer plano algo muy distinto de lo que en dicho plano destacó Santo Tomás. A Santo Tomás el horizonte de la nihilidad le hace poner en primer plano la finitud intrínseca del ente; sin embargo, para Descartes se trata de algo

completamente distinto a primera vista: la incertidumbre radical de la inteligencia. En el horizonte de la nihilidad, la inteligencia humana se muestra intrínseca y constitutivamente incierta.

Es una inflexión, como puede verse, enormemente importante, pero siempre dentro del horizonte de la nihilidad. En ella vamos a asistir al despliegue del pensamiento de Descartes en dos partes:

En primer lugar: Cuál es el problema que Descartes plantea.

En segundo lugar: Cuáles son algunos de los pasos de la marcha de este problema para la cuestión que a nosotros nos importa.



## § 1

### EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD: LA INCERTIDUMBRE

Dicho rápidamente: *En qué consiste el problema de Descartes.*

Descartes nos dice en las *Regulae ad directionem ingenii*, que todas las ciencias humanas constituyen una sola cosa, que es la sabiduría, la σοφία<sup>1</sup>. Precisamente recordando que Aristóteles había dicho que creaba la *Prima Philosophia*, esta *sophía* se le convierte a Descartes en tema primario y radical de su reflexión. Por esto, dicha reflexión es una *meditación*, o una serie de *Meditationes De Prima Philosophia*. Como esta *sophía* recae sobre todo lo que se quiere saber, y parcialmente se sabe, acerca del mundo y de las cosas, es decir, todo lo que llamamos ciencia, esta meditación tiene que recaer ante todo y sobre todo en el carácter de esta ciencia.

Descartes nos dirá que no se trata aquí de tomar esta ciencia, y por consiguiente la creación de las cosas por Dios, como un dato de fe, como un objeto de revelación, sino que su problema está en averiguar la intrínseca condición de la ciencia y de su objeto —de sus objetos— partiendo, no de otras razones, sino de las razones sacadas de nuestra propia

<sup>1</sup> Sin duda, se refiere aquí Zubiri a un importante pasaje de la I Regla: «En efecto, todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, la cual permanece siendo una e idéntica consigo misma por diferentes que sean los objetos a que se aplica, sin que reciba de ellos más diversidad que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina»: *Regulae ad directionem ingenii*, en R. Descartes, *Oeuvres* (Ed. Adam-Tannery), X, p. 360.

mente (*rationibus non aliunde petitis, quam ab ipsa et nostra mente*)<sup>1</sup>.

De ahí que lo primero que necesita Descartes es decirnos qué entiende él por ciencia. Pero Descartes no lo hace: lo da por supuesto. Lo da por supuesto porque recibe de la filosofía anterior una idea bastante precisa de lo que es ciencia, entendida no como un «cuerpo de verdades» científicas, sino como un «modo de conocimiento», como un modo de saber de ellas.

Así, por ejemplo, nos decía Ockam: «Ciencia es un conocimiento verdadero, pero dubitable, hecho por su propia naturaleza para ser evidenciado por un razonamiento» (*Scientia est cognitio vera sed dubitabilis, nata fieri evidens per discursum*). En primer lugar, se trata de una *cognitio vera*. Aquí, la verdad se refiere a que efectivamente las cosas sean como el intelecto afirma que son. En segundo lugar, se nos dice que es *dubitabilis*; efectivamente, la inmensa mayoría de las verdades que llamamos científicas, que forman el cuerpo de la ciencia, son verdades que, en principio por lo menos, son dubitables; dubitables al menos mientras no se dé una razón de ellas; hay, pues, un momento de interna dubitabilidad, que es la orla que acompaña a todos los conocimientos, cuyo cuerpo constituye la ciencia. Y, en tercer lugar, nos dice Ockam que esta verdad es verdadera, pero dubitable (es decir, que no basta que sea verdadera para que haya ciencia, sino que ha de ser de alguna manera cierta) y está hecha, por su naturaleza, para ser evidenciada por un discurso. Con lo cual su duda queda traspuesta en certeza.

Aparecen aquí los tres momentos esenciales que van a constituir el problema de Descartes: la verdad, la duda, la cer-

<sup>1</sup> «nationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente posse ostendi» (AT, VII, 2).

teza por evidencia. Mientras para la filosofía anterior el punto de arranque de toda la especulación era una meditación acerca del ente, para Descartes el comienzo de la filosofía —más que «comienzo», como veremos inmediatamente— es una meditación sobre la inteligencia, sobre esta inteligencia, que, desde el punto de vista de la filosofía anterior, sería una realidad difícil de aprehender, pero de la que Descartes, en cambio, nos dice que es lo más fácil de conocer. Entendiendo aquí que «fácil» significa «inmediato». La inmediatez de la inteligencia a sí misma es lo que confiere justamente su rango preeminente a la inteligencia en la estructura misma de la filosofía.

De ahí que esa ultimidad que la filosofía busca, es por lo pronto la ultimidad de una certeza que sea incommovible. Encontrar justamente este orden de fundamentación de certezas verdaderas que sean incommovibles: he ahí el problema de Descartes.

## § 2

### LA MARCHA DEL PROBLEMA

En esta segunda parte vamos a distinguir tres pasos distintos:

En primer lugar: duda y certeza.

En segundo lugar: certeza y evidencia.

En tercer lugar: evidencia y verdad.

#### I. Duda y certeza

En la concepción de Ockham, como en general en cualquier otra más o menos afín a lo que se venía diciendo desde los tiempos de los griegos, la incertidumbre, la inseguridad es una orla casi universal del conocimiento, en el sentido de que hay pocas verdades que sean evidentes por sí mismas; es la orla de inseguridad que acompaña a los conocimientos.

Pero para Descartes esa dubitabilidad, esa incertidumbre es una cosa más honda y más profunda. Es más honda y más profunda porque para él se convierte en algo distinto: es justamente «método». Método no significa aquí una operación lógica, sino poco más o menos lo que significaba para el propio Parménides cuando hablaba justamente del *ὁδὸς τῆς ἀληθείας*, del camino que conduce a la verdad.

Para Descartes, ese camino es estrictamente *la duda*, no sólo porque todo sea dubitable, sino por algo distinto. No se trata de que haya que poner todas las cosas en duda, sino de algo más. Descartes va a la duda, no para quedarse en ella,

sino para ver si hay algo que sea resistente a ella. Y precisamente en esta intención estriba el carácter de método que tiene la duda.

«Duda metódica» no significa que, por lo pronto, nos las arreglemos para ponerlo todo en duda, sino que intentamos una duda acerca de todo para ver si efectivamente hay algo que resista a la duda misma. De ahí que, empleando este método, Descartes, con su inteligencia y con su pensar, se encuentre recluido en sí mismo y en sus pensamientos. Decía Descartes: «Me separo y me quedo en soledad» (*solus secedo*)<sup>1</sup>. Una soledad intrínsecamente definida por la acción que acabamos de describir, porque decir que el hombre se queda solo en sus pensamientos, es algo tan viejo como la humanidad; recuerdo, por ejemplo, que Esquilo, en el verso 757 del *Agamenon*, ponía en boca del coro la frase: «Separado de todos, me encuentro pensando a solas por mi cuenta»; él hablaba de los oráculos, de los diversos oráculos que se contradecían en torno al asunto que allí se debatía. Siglos más tarde dirá San Agustín: «No quieras marchar fuera: en el hombre interior habita la verdad» (*Noli foras ire, in interiori homine habitat veritas*); pero, añade San Agustín en otro párrafo: «Dudaría más fácilmente de que vivo que de que existe la verdad» (*faciliusque dubitare me vivere quam non esse veritatem*).

Ahora Descartes va a hacer una operación más grave. No consiste únicamente en esa soledad que el hombre en su interior, por la razón que fuere (las razones de San Agustín son distintas a las de Descartes), quiere tener para encontrar la verdad que habita en él; es algo más. Es el camino estricto y riguroso para encontrar algo formalmente irresistible y resis-

<sup>1</sup> AT, VII, 18.

tente a la duda, algo que no sea dudoso, sino incommoviblemente cierto.

Pues bien, es sabido que para Descartes el hecho inconcuso, el hecho donde se encuentra justamente esa certeza inconcusa es el hecho mismo de la duda: «Pienso, luego existo». Estoy efectivamente dudando de todo, pero no puedo dudar del hecho de que existo; de ahí, *cogito, ergo sum*<sup>1</sup>. La filosofía de Descartes, a partir de este momento, va a ser una *egología*.

Sin embargo, Descartes no se da por satisfecho con esto que acaba de decir, que es bastante grave. Descartes tiene que dar un segundo paso.

## II. Certeza y evidencia

¿Por qué este hecho inconcuso es indubitablemente verdadero?

Descartes nos dirá: porque percibo con claridad y distinción que, si pienso, es que existo.

Sin embargo, a lo largo de todas sus *Meditaciones*, no se cansa de repetir que podría haber un genio maligno que, ante sus evidencias más evidentes, le engañara.

Ahora bien, Descartes hace una excepción radical a ese posible engaño en el *ego cogito*. Porque ese *ego cogito* no es un razonamiento parecido al que dijera: todo lo que piensa existe; es así que yo pienso, luego existo... No, este no es el sentido de Descartes. El sentido que da Descartes al *cogito, ergo sum* es que ese *ergo* forma parte de la *cogitatio* en cuan-

<sup>1</sup> AT, VIII-1, 8.

to tal. Tengo el *intuitus*<sup>1</sup> de que, efectivamente, pienso, y por tanto —dice Descartes más precisamente— cuando digo *cogito, ergo sum*, lo que estoy diciendo es *cogito me cogitare*: pienso que pienso. Ahí es donde justamente va a afincarse el punto de vista de Descartes. La presunta verdad de la premisa «todo lo que piensa es existente» está fundada en este *intuitus* (y no al revés) que es inconmoviblemente resistente a todo intento de duda.

En la frase: *cogito me cogitare* —yo pienso que yo pienso—, interviene el yo dos veces y este es un grave problema. Sobre este grave problema no ha meditado largamente Descartes, pues, para él, es evidente el *cogito me cogitare* —yo pienso que yo pienso.

Si a lo que viene en la proposición subordinada («que yo pienso») llamamos el *pensamiento pensado*, entonces el «yo pienso» con que empieza la frase es lo que llamaríamos un *pensamiento pensante*: el pensamiento pensante que piensa justamente el propio pensamiento en tanto que pensado. Y de esto, de este pensamiento pensante, es del que Descartes nos dice que tiene una certeza inconcusa.

Podría ser absolutamente falso el «yo pienso», que constituye la oración de relativo, desde el punto de vista del pensamiento pensado; sin embargo, desde el punto de vista del pensamiento pensante sería una verdad inconcusa, porque esa falsedad y ese error lo estoy viendo y pensando. Ni la omnipotencia divina podría hacer para Descartes que ese *intuitus* fallara. La inconcusa realidad de que Descartes nos habla a propósito del pensamiento no es la inconcusa realidad del pensamiento pensado, sino justamente del pensamiento pensante. Esta es la cuestión.

<sup>1</sup> «simplici mentis intuitu» (AT, VII, 140).

De este pensamiento nos dice Descartes que es un *intuitus*, aquello en que «veo» con toda claridad (veremos inmediatamente qué es esto de la «claridad» para Descartes) que ese pensamiento es un pensamiento que envuelve en sí la existencia. Por eso, nos dirá Descartes que el *ego cogito* no es solamente un hecho y un hecho además inconcuso, sino que precisamente su inconcusión nos revela que es por lo pronto, en el exordio de la filosofía, la esencia misma del hombre. No solamente *cogito, ergo sum*, sino *ego sum res cogitans*: «Soy precisamente algo que piensa, una esencia pensante»<sup>1</sup>.

No pueden por menos de asaltarle a uno algunas reflexiones sobre este punto de vista cartesiano. Descartes dice hasta la saciedad que no se mueve más que en el orden de las verdades ciertas, de las certezas verdaderas. Esto es lo que dice, pero ¿es esto lo que pasa en Descartes? Esta es la cuestión. Llamemos certeza, *a potiori*, al punto de partida de la duda, y, entonces, Descartes nos diría que está moviéndose en el orden de la verdad cierta, es decir, de una egología cuyo carácter formal es la certeza inconmovible de su propio *ego*. Aquí es donde surgen algunas reflexiones. No pregunto si esto que dice Descartes es verdad en una filosofía determinada (esto no nos interesa aquí), sino que pregunto: ¿es verdad que realmente lo hace Descartes?

En efecto, tomemos el pensamiento pensado: yo pienso que yo pienso. En este «que yo pienso», ¿de qué pensamiento trata Descartes? No de todo el pensar en general o del intelecto en general, como los medievales; Descartes entiende que en su intento de duda es «yo pienso», que yo soy *actualmente* pensante. En esa actualidad es donde estriba el carácter del «que yo pienso». Ahora bien, esa actualidad es lo que

<sup>1</sup> AT, VII, 34.

decimos en español *estoy pensando*. Decir «yo pienso que yo pienso» es en manos de Descartes —diga él lo que dijere— «yo pienso que estoy pensando». Pero, ¿quién no ve entonces que toda la fuerza del *ergo* radica, no precisamente en el hecho de que *estoy pensando*, sino en el carácter mismo del «estoy», en la actualidad misma? El carácter pensante pasa a segundo plano y lo que nos queda en primer plano es ese «estar»: yo pienso que *estoy pensando*. Justamente en el «estar» es donde estriba la actualidad del pensamiento, y por consiguiente, su carácter mismo de realidad. La realidad del pensamiento, y no solamente su dimensión de verdad, es lo que constituye la fuerza inicial y radical del *cogito*.

Contra lo que Descartes pretende, el pensamiento con que él opera no es precisamente el pensamiento en tanto que cierto o dudoso, sino el pensamiento en tanto que actual, es decir, en tanto que realidad.

Si tomamos ahora el pensamiento pensante («pienso que estoy pensando»), ¿de dónde saca su carácter inconcuso el *intuitus*, este pienso radical, este *cogito me cogitare*, el *cogito* primero? Ciertamente, Descartes insiste en que es una intuición, *intueri*: veo que efectivamente es así. Pero esa visión no es una visión propia, por ejemplo, de la evidencia de un teorema de matemáticas. Para abreviar diré lo mismo: es que estoy viendo que estoy pensando. Es en el *estoy*, a saber, en el carácter en cierto modo atingente que tiene esa intención respecto de su objeto, donde estriba la fuerza del *cogito*; no precisamente en su presunto carácter de certeza. Al revés, su presunto carácter de certeza no queda fundado más que en ese carácter radical de realidad que tiene el acto intuitivo, no en lo que tiene de intuitivo, sino en lo que tiene de *real*. El *cogito me cogitare* no es, por consiguiente, «yo pienso que yo pienso», sino yo estoy viendo que estoy pensando.

Ahora uno se pregunta qué relación hay entre estos dos momentos de la frase: «yo estoy viendo que yo estoy pensando». Uno pensaría que es la identidad lógica del sujeto «yo» lo que destaca Descartes; pero esto no es verdad porque, como sujeto lógico de la frase, los dos *ego* son distintos: uno es el *ego* que forma parte del pensamiento pensado, otro el *ego* que lo piensa, y así podríamos seguir hasta el infinito. No se trata de una identidad lógica; se trata precisamente de la identidad del estar: real y efectivamente es *estando* como «estoy» pensando y como «estoy» viendo que «estoy» pensando. El acceso del hombre a sí mismo no es una cuestión de intuición; es la condición de una realidad —cualquiera que ella sea, no vamos a entrar en este problema—, de un estar, que no puede estar —en este caso pensando— más que estando intuyendo y viendo que efectivamente está pensando. Es justamente el tema de la *reflexividad*; pero, entonces, la reflexividad no es simplemente cuestión de juicio, sino la condición real de la propia inteligencia humana en tanto que realidad. Porque ¿cómo alcanza la intuición su objeto? Ciertamente no lo alcanza por azar, sino que lo alcanza *por sí misma*, por su propia, por su intrínseca condición; de lo contrario, sería dubitable hasta el infinito. La identidad, es decir, mi estar en la realidad alcanza su objeto porque se trata de una misma y única realidad, que expresamos en español con el verbo *estar*.

Descartes con la idea del ser ha llevado el asunto a una dimensión meramente lógica. Y si en la metafísica de Santo Tomás hemos asistido a la entificación de la realidad, aquí asistimos a algo distinto, igualmente grave: a la «verificación de la entidad».

El ente entra dentro de la verdad, por lo menos para nosotros hombres. Lo primero que Descartes ha descubierto en

la inteligencia es justamente que sea *verum* y ha resbalado sobre el momento de la realidad de la propia inteligencia y del propio acto pensante.

Ahora bien, en esta «verificación» de la realidad («verificación» no en el sentido de comprobación, sino de que subsume la entidad y la realidad dentro del *verum*) hay dos direcciones. Hay una que da al *ego*, que es la única realidad cuya realidad envuelve inconcusamente la verdad; es lo que para Descartes es el primer principio de la filosofía.

Pero hay un segundo caso en que la verdad envuelve inconcusamente la realidad de su objeto, que es Dios. La idea del ente infinito —nos dice Descartes— no puede venir de mí mismo; al revés: yo sé que soy finito y limitado precisamente porque tengo la idea del ente infinito<sup>1</sup>. Esa idea me tiene que venir de una realidad; es la versión cartesiana del célebre argumento ontológico.

Como quiera que sea, nos encontramos entre una verdad que emerge inconcusamente de la realidad del yo, y una realidad que emerge inconcusamente de la verdad de la idea de Dios. Se encuentra Descartes en una tensión, dentro de la cual va a inscribir lo que él tiene que decirnos acerca de la verdad.

«Verificación» de la realidad y de la entidad; pero es imprescindible que se nos diga: ¿qué entiende Descartes por verdad?

### III. Evidencia y verdad

Descartes maneja entreveradamente cuatro conceptos distintos de verdad, cada uno de los cuales, sin embargo, está

<sup>1</sup> «Nec putare debeo me non percipere infinitum»... (AT, VII, 45-46).

fundado en el anterior. Es menester que reposadamente tratemos de ver cuáles son esos cuatro estratos distintos del problema de la verdad en Descartes.

#### 1. La verdad como firmeza

En primer lugar, lo que acabamos de decir: Descartes busca una verdad que sea una certeza inconmovible. Aquí verdad significa «firmeza», firmeza intelectual frente a toda duda o frente a toda incertidumbre. No es algo que fuera ajeno a la Filosofía desde sus orígenes. Cuando Parménides nos habla en el comienzo de su *Poema* de lo que es la verdad, nos habla precisamente del «corazón inconmovible de la verdad rotunda» (ἐνκυκλῆος ἀληθείης ἀρτεμῆς ἦτορ). Ese momento del ἀρτεμῆς, de lo inconmovible, pertenece en una o en otra forma a la verdad desde los comienzos de la filosofía. Cuando Aristóteles, más lógicamente, quiere encontrar cuál sea el principio primero del logos —el principio de contradicción—, nos dice que va a buscar un principio que sea βεβαιωτάτη, el más seguro, el más inflexible. La idea, pues, de que la verdad es lo inconmovible pertenece en una o en otra forma a un concepto primario y primigenio de la verdad. Ciertamente, aquí no se trata de una verdad fundada en evidencias, sino de una verdad que sea inconmovible en sí misma, por su interna estructura, en tanto que verdad. La verdad es en este sentido *firmeza*, la verdad es firmeza por sí misma.

#### 2. La verdad como manifestación

En segundo lugar, tenemos que señalar un concepto distinto de verdad en Descartes. La verdad, nos dice Descartes,

es atributo de una *perceptio clara ac distincta*<sup>1</sup>, de una percepción clara y distinta. Aquí ya no se trata de certezas inmovibles; se trata de una *manifestación*. Aquí la verdad es manifestación, no simplemente firmeza. Dicho de otra manera, solamente es verdad aquello que es firmemente sabido, «firmemente manifiesto», y justamente esta *perceptio clara ac distincta* es la evidencia para Descartes. También es claro para Descartes que esto pertenece al orbe de la verdad; al fin y al cabo, la evidencia es la incardinación de lo verdadero en lo cierto. Es un segundo concepto de verdad.

Pero, ¿es este el concepto definitivo de verdad para Descartes? El nos dice expresamente que no.

### 3. La verdad como transcendental

Hay un tercer estrato, que es mucho más radical y, en definitiva, mucho más problemático que los dos primeros, pero al que Descartes apela expresamente.

Descartes nos dice que todo lo que veo con una percepción clara y distinta es *procul dubio* (sin duda ninguna) *aliquid*, es «algo». Cuando pienso objetivamente una serie de verdades evidentes, aquello en que pienso, objetivamente, *procul dubio* —sin duda ninguna, dice Descartes— es algo, es *aliquid*<sup>2</sup>. Ahora bien, aquí es donde interviene la tradición de la metafísica anterior. Este *aliquid*, justamente se convierte con el *ens*: es la conversión de los transcendentales. De ahí que, para Descartes, la verdad así entendida, como término de una *perceptio clara ac distincta*, es *ens*, pero *ens precisa-*

<sup>1</sup> «clara quaedam et distincta perceptio» (AT, VII, 35 y 62).

<sup>2</sup> «omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid» (AT, VII, 62).

mente porque es verdad<sup>1</sup>. Es la «verificación» transcendental de la entidad. Todo lo clara y distintamente percibido es *aliquid* y, por ser *aliquid*, es una *res* que se convierte con el *ens*. Por esta conversión que es transcendental, evidente, es por lo que este tercer concepto de verdad es el concepto de una verdad, rigurosamente hablando, *transcendental*. «Transcendental» porque se convierte con el *ens*, pero partiendo de la inteligencia. Y aquí está la grave, la decisiva inflexión a que Descartes ha sometido a toda la filosofía anterior.

Cuando la filosofía anterior ha hablado de la conversión del *ens* con el *verum*, ha apelado y partido siempre de la entidad; es el ente en tanto que ente lo que conviene con la inteligencia divina y lo que está llamado a convenir, en una o en otra forma, con la inteligencia humana. Pero Santo Tomás hace algo más; funde esas dos dimensiones de la verdad —volveré inmediatamente sobre esta idea—; las funde precisamente en la entidad intrínseca de lo real. Lo real, el *ens*, es inteligible por sí mismo. Esto significa que para la filosofía anterior el problema del *verum transcendental* ha ido orientado al *ens*. Pues bien, Descartes no lo orienta al *ens*, lo orienta hacia la inteligencia. Esta es la grave, la decisiva inflexión, con que va a nacer la filosofía moderna.

La verdad es el transcendental primero. El transcendental primero no es el *ens*; para mí, inteligencia pensante, lo que llamamos *ens* es aquello que cumple con las condiciones transcendentales de lo que es el *verum*, de lo que es la verdad. El transcendental primero es ser un *aliquid verum*, pero es *aliquid* en tanto que *verum*, es decir, en tanto que clara y distintamente percibido. Es, en el orden transcendental, la comunicación perfecta de la verificación de la entidad.

<sup>1</sup> «ideoque proculdubio est vera» (AT, VII, 62).

Mientras para la filosofía anterior la entidad ha consistido en la entificación de lo real, que luego se transfunde a la inteligencia que conoce lo real, aquí tenemos exactamente la posición inversa: es el *verum transcendentale*, en tanto que *verum*, aquel que envuelve precisamente la entidad de un *aliquid*, que se convierte con la *res*. De ahí que la filosofía de Descartes no sea solamente una egología; será algo más profundo y radical: una egología transcendental. «Transcendental» porque la verdad queda inscrita en la certeza y la entidad queda, a su vez, inscrita en la verdad. El resultado es que la certeza del *ego cogitans* es el fundamento último y radical del orden transcendental para mí. El orden transcendental no se apoya sobre el ente; se apoya sobre el *ego*, en tanto que tiene certezas y percepciones claras y distintas de algo. Por supuesto que esto es para mí, para mi *ego*, que soy pensante; pero quedan las cosas. La verdad no consiste únicamente en que yo piense con verdad contenidos objetivos de un concepto, sino que consiste en algo más: consiste en que las cosas sean realmente lo que yo digo de ellas.

#### 4. La verdad como transcendente

Nos falta un cuarto concepto de verdad, que es menester analizar cuidadosamente. Descartes no emplea la expresión que yo voy a emplear, pero no importa. Llamémosla «verdad transcendente», porque significa no solamente la verdad de unos contenidos objetivos, clara y distintamente percibidos en la mente, sino que significa que esos contenidos objetivos, clara y distintamente percibidos por mi mente (es decir, el orden transcendental entero), expresan la realidad de las cosas que están allende este orden. Al fin y al cabo, la razón, el

pensamiento y la inteligencia con todos sus conceptos, se mueve *primo et per se* en el orden de lo objetivo. Lo real, en cuanto tal, queda en principio allende la razón. Si la razón ha de alcanzar lo real, tendrá que ser de una manera distinta a lo que acabamos de decir.

Esta verdad transcendente es la que más importa a Descartes. Descartes quiere fundamentar un saber como ciencia, no solamente de Dios, sino del hombre y de las cosas; es una verdad transcendente. Es lo que más le importa, pero es también lo más complejo.

En efecto, pensemos un poco detenidamente sobre lo que nos va a decir Descartes. Descartes se está moviendo *a limine* en el horizonte de la nihilidad. De él nace, no solamente en primer plano la incertidumbre de mi propia razón, sino sobre todo la incertidumbre radical de lo que son las cosas que a esta razón se le ofrecen. Naturalmente, Descartes ha probado ya por su argumento ontológico la existencia de Dios (no vamos a entrar en sus demás atributos) y estima —con razón, hasta cierto punto— que la Creación es un acto libérrimo de Dios. Ahora bien, esta libertad, tal como Descartes la entiende, afecta radicalmente a mi razón y a las cosas.

En primer lugar, afecta a mi razón. No se trata de que Dios ha sido libre de crear seres que tengan inteligencia; esto, por supuesto, es una trivialidad en la que no hace falta insistir. Descartes nos dice algo mucho más grave; el *orden objetivo* entero de la razón, no mi facultad de pensar, sino el orden objetivo del pensamiento y de la razón podía haber sido distinto a como objetivamente es. El orden entero objetivo de mi razón, el orden transcendental entero, pende de un acto de libérrima voluntad de Dios, que ha querido que haya una razón que tenga *este* orden objetivo. Probablemente aquí, Descartes (con una exageración muy lógica por otra parte) ha



continuado la tradición de la filosofía anterior; al fin y al cabo, para Ockham, todo, menos el principio de contradicción, podía haber sido radicalmente distinto a como es. Descartes estima que incluso la contradicción —no se hace cuestión de ello— es un acto de libérrima voluntad de Dios.

Ahora bien, supuesto que haya creado el orden objetivo de mi razón, Descartes dice que eso es *procul dubio aliquid*, que es algo y, precisamente por ser algo, ha sido creado por Dios, tiene a Dios como autor. Nos dice literalmente: «*est aliquid, et a nihilo esse non potest et necessarium Deum auctorem habet*»<sup>1</sup>. El orden transcendental, el orden objetivo de mi razón, es una creación de Dios. Precisamente por ser positivo, tiene a Dios como última causa creadora. Dios es, desde este punto de vista, el principio transcendente del orden transcendental.

En segundo lugar, está el mundo real. Dejemos ahora de lado la razón. Este mundo real, también lo ha creado Dios tan libremente como ha creado mi razón razonante y mi razón objetiva. Si queremos seguir un cierto orden, primero habría que decir que Descartes estima —y es la razón de por qué el orden objetivo de la razón, en definitiva, es para él algo libremente querido por Dios— que Dios ha creado el mundo conforme a unas ideas que El tenía en su mente. Pero, además, Descartes probablemente estima que estas ideas son, dentro de Dios, un acto de su libérrima voluntad. Ahí, Descartes se separa abismáticamente de la filosofía de Santo Tomás y acepta la influencia decisiva de Duns Escoto.

Para Santo Tomás, la esencia de Dios considerada como ser subsistente envuelve en sí, formalmente, una intrínseca

<sup>1</sup> «est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum auctorem habet» (AT, VII, 62).

imitabilidad *ad extra*; esta imitabilidad es precisamente cada una de esas imitaciones posibles: es justamente una idea. De suerte que con la misma necesidad con que Dios es el Ente Supremo, es también el Ente que hace posible por sus ideas aquello que no es El mismo, lo imitable *ad extra*. Las ideas preexisten en cierto modo en la esencia divina, y sólo por eso Dios las entiende como se entiende a sí mismo.

El punto de vista de Escoto es completamente distinto. Escoto nos dirá que dentro de la esencia divina hay un acto de voluntad *fontanal*, por así decirlo, interno a la mente divina y este acto de voluntad interna consiste precisamente en crear, dentro de su mente, las propias ideas. Las ideas son un acto de libérrima creación de Dios, dentro de su propia mente; de ahí que las ideas no preexistan a la inteligencia, sino que, en definitiva, la inteligencia las ve como término de una voluntad interna creadora de Dios. Es un punto de vista completamente distinto. Escoto, sobre todo en manos de Descartes, ha llevado la libertad y la contingencia de la realidad al seno mismo de la esencia divina; en su acto de libre voluntad interna, es como Dios ha creado las ideas, ha producido las ideas dentro de sí, conforme a las cuales va a crear el mundo real.

Un segundo punto a tener en cuenta sería que este mundo, que Dios va a crear, es conforme a sus ideas, y Descartes no se apartará de este punto de vista. En este sentido, en tanto que la realidad es pre-intelecta —aunque sea consecutiva a un acto de voluntad—, tiene un *verum transcendentale*. En efecto, está adecuada a la idea que Dios ha tenido de la realidad, cuando El ha creado, o ha querido crear, y ha creado efectivamente la realidad en cuestión. Posee, pues, por su parte, un *verum transcendentale*.

En tercer lugar, hay que tener en cuenta la absoluta inde-

pendencia de estos dos *vera transcendentalia*: la transcendentalidad en el orden objetivo de mis conceptos, y la transcendentalidad conforme a la cual la realidad está de acuerdo con las ideas divinas. Esta es la grave cuestión. Son, pues, dos verdades transcendentales absolutamente independientes.

Dios podría haber creado un mundo que nada tuviera que ver con las verdades más evidentes y más transcendentales de mi propia razón. En este caso, no habría verdad transcendente; el mundo no sería, ni tendría nada que ver con lo que dicen mis conceptos objetivos. El de mi mente es un *verum transcendentale*, que no tiene por qué coincidir con el *verum transcendentale* de la realidad.

Pero, además, Descartes no se queda aquí. Dice que Dios los hace coincidir libremente, ¿por qué?

Uno pensaría en atributos entitativos de Dios. Pero no es así. Descartes sigue con su idea fiel de la verificación de la realidad y, en este caso, de la realidad divina; sólo que la verdad del ente divino, de la realidad divina, reviste aquí un carácter especial, que la teología clásica llamaría la *potentia Dei ordinata* no absoluta, y que Descartes llama la «veracidad». Dios efectivamente es veraz y, precisamente por ser veraz, no puede engañarme; por consiguiente, aunque ha hecho un orden real que podría no tener nada que ver con el orden transcendental, de hecho, sin embargo, en virtud de su veracidad los ha hecho coincidir. Ha hecho que el orden de la realidad coincida precisamente con el orden objetivo de los conceptos, que el *verum transcendentale* de la realidad coincida con el *verum transcendentale* del entendimiento.

En Santo Tomás, —aquí está la diferencia— hay una coincidencia necesaria entre los dos órdenes. La entidad es, para Santo Tomás, intrínsecamente inteligible porque ha sido pre-intelecta por Dios y porque, como tal, se ofrece a mi mente.

Para Descartes, la entidad, así como mi razón, queda referida a un libre acto de voluntad divina; de ahí que su coincidencia no se funde en la intrínseca inteligibilidad de lo real. Que lo real sea inteligible para mi mente, no es un carácter intrínseco de la realidad o del ente; es simplemente un hecho contingente: la voluntad veraz de Dios. No existe *a parte rei* una inteligibilidad intrínseca y *a priori* de lo real. La unidad del orden transcendental ha quedado con esto definitivamente quebrada. Es cierto que para Descartes se apoya en la veracidad divina, pero veremos qué pasa con esa veracidad divina en el curso de la historia.

En todo caso, si es verdad que en Descartes asistimos al orto del racionalismo, es, sin embargo, un racionalismo que muchas veces se ha solido denominar un *racionalismo voluntarista*. Todo el racionalismo cartesiano está fundado en un radical voluntarismo: es la *voluntad de razón*. «Voluntad» por parte de Dios libre para crear un orden objetivo en una razón finita y creada, como es la de cada uno de nosotros. Voluntad de «razón» libre al crear un mundo, cuyas estructuras internas coincidan efectivamente con las estructuras evidentes y transcendentales de mi razón.

Pero, ¿quién no ve que entonces las dos dimensiones del *verum transcendentale*, que nos había ofrecido la filosofía de Santo Tomás, han quedado internamente dissociadas? Para Santo Tomás, la misma realidad, en su intrínseca condición en tanto que ente, es por un lado sujeto, por así decirlo, de un *verum transcendentale* referido a Dios —esa entidad, en efecto, es la realidad pre-intelecta por parte del intelecto divino— y es, por otra parte, el orden transcendental referido a las inteligencias finitas, porque es la capacidad que tiene la entidad de informar a toda inteligencia que se acerque a la realidad. Descartes no considera las cosas desde este punto

de vista. Para él, hay una estricta disociación entre estas dos dimensiones, porque el transcendental primero para Descartes no es el *ens* sino el *verum* y, como verdad, esta verdad como emergencia de un acto libre de Dios es completamente distinta (o en principio, podría serlo) para las cosas reales y para la mente humana. Si efectivamente las cosas son inteligibles, lo son de hecho por un acto de libérrima voluntad, pero no por la condición intrínseca de su entidad. Las dos dimensiones del *verum transcendental* han quedado definitivamente disociadas. Lo que va a ocurrir en la filosofía posterior es, justamente, la quiebra de la unidad del orden transcendental, y la disociación radical de las dos dimensiones de este *verum transcendental*.

La verificación de la realidad es una operación tan grave como ha sido la entificación de la realidad. Descartes había resbalado sobre el carácter real del pensamiento en tanto que realidad que está, y se ha visto llevado inexorablemente a disociar las dos vertientes del *verum transcendental*, referidas a un acto de libérrima voluntad divina. Esa voluntad divina, por un lado, crea unas cosas y, por otro lado, mi razón y, si las pone de acuerdo, es precisamente por el principio de intrínseca veracidad; en definitiva, por un atributo que podríamos llamar transcendental, pero de orden puramente moral: Dios no puede engañarme.

De ahí que, en definitiva, encontramos: 1) El transcendental primero no es el ser sino que para Descartes es el *verum*; sea tratándose del hombre, que se mueve precisamente en el orden de las evidencias objetivas, sea tratándose de Dios, como término precisamente de su *veracitas*, de su veracidad.

2) La verdad transcendente no está fundada en la intrínseca inteligibilidad del ente, sino que es un carácter libremente querido por Dios; si las cosas son inteligibles, es por-

que Dios ha querido libremente que lo sean, no por un carácter interno e intrínseco de su entidad.

3) La verdad transcendente es una *veritas facti*, es una verdad de hecho: el hecho de la creación libérrima por parte de Dios.

4) Esto significa, enunciado metafísicamente, que, contra lo que Santo Tomás pretendía hablando del orden necesario, del carácter necesario del orden transcendental, aquí el orden transcendental está perforado de una contingencia radical: es la contingencia radical del orden transcendental. El orden transcendental carece de una unidad necesaria tomado integralmente; es pura y simplemente un hecho contingente. Subrayar esto es lo que me importa en esta visión de Descartes.

Contra lo que se dice, la filosofía de Descartes no se mueve simplemente en un juego de certezas y de inseguridades; cala mucho más hondo, cala justamente el carácter transcendental del ego y el carácter transcendental de la libre voluntad divina. De ahí sus cuatro conceptos fundamentales de verdad: firmeza, manifestación, transcendentalidad y transcendencia. La manifestación se funda en la firmeza; la transcendentalidad se funda en la manifestación objetiva, y la transcendencia es un carácter libérrimamente querido por Dios. De ahí que Descartes se mueve *a limine* precisamente en el horizonte de la nihilidad.

Esto que he dicho no es algo que yo me invente. Descartes, al final de su Cuarta Meditación (*De vero et de falso*), nos dice que no habrá error —ahora expresaremos por qué— mientras la voluntad «al emitir sus juicios se limita a lo que clara y distintamente se manifiesta al intelecto». Será inmoviblemente verdad —es el primer concepto de verdad— en tanto en cuanto se limite precisamente a la percepción clara y

distinta, «porque —añade y aquí aparece el tercer concepto de verdad— toda percepción clara y distinta es, sin duda alguna, algo, y por tanto no puede venir de la nada, sino que necesariamente tiene a Dios por autor» (*in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur [fieri plane non potest ut errem], quia omnis clara et distincta perceptio procul dubio est aliquid ac proinde a nihilo esse non potest sed necessarium Deum autorem habet*)<sup>1</sup>.

Aparece precisamente aquí la dimensión transcendental de la verdad, donde la verdad no se convierte con el ente por ser la expresión intrínseca de su inteligibilidad, sino justamente al revés, porque el ente libremente verifica lo que es la verdad objetiva de la razón, que Dios ha querido otorgarme, «Dios, ese ente sumamente perfecto al que repugna ser falaz» (*Deum inquam illum sumum perfectum quam fallacem esse repugnat*). Aquí aparece el cuarto concepto de verdad: «ideoque procul dubio est vera»: es, por tanto, sin duda ninguna verdadera<sup>2</sup>.

Estos cuatro conceptos de verdad aparecen, pues, entrecruzados en Descartes. Pero era menester verlos uno después de otro, en su interna estructura, para ver la textura metafísica del pensamiento de Descartes. Contra todas las apariencias, el pensamiento de Descartes no se mueve en un juego de certezas y de dudas, de evidencias e inevidencias, sino que toca

<sup>1</sup> AT, VII, 62.

<sup>2</sup> «Nam quoties voluntatem in judiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem, quia omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum autorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera»: AT, VII, p. 62.

a los más graves problemas y dimensiones de la textura misma del orden transcendental.

En efecto, estos cuatro conceptos se mueven a *limine* en el horizonte de la nihilidad. Descartes nos dice expresamente: «Yo soy algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el Sumo Ente y el no ente, en la medida en que estoy creado por el Ente Sumo, por el Ente Supremo» (*me tamquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter Sumum Ens et non ens [ita esse constitutum, ut,] quatenus a Summo Ente sum creatus*)<sup>1</sup>.

De ahí, nos dirá Descartes, que el asentimiento que la voluntad otorga a las ideas (y en lo que para él consiste formalmente el juicio) tiene dos posibilidades: o atenerse a lo que las evidencias claras y distintas nos dicen, y con ellas no solamente a mi verdad transcendental sino a la verdad transcendente de las cosas, a como Dios, libremente, ha querido que sean. La segunda posibilidad es la contraria: si la voluntad antecede al orden de sus evidencias, en ese caso —nos dice— no solamente yerro, o puedo errar, sino que tengo algo más grave: es que entonces falseo la esencia de la voluntad, por lo menos el acto de voluntad en orden a la razón. Por esto, para Descartes, lo contrario de la verdad no es simplemente un error, sino que es un *falsum*, es decir, un pecado contra la razón. No solamente ha verificado la verdad, sino que por lo que afecta al juicio —por decirlo de alguna manera— ha moralizado, en un sentido transcendental, la estructura misma del juicio.

El horizonte de nihilidad es, de esta manera, no solamente el resultado sino el principio mismo de la filosofía cartesiana. Estoy inseguro e incierto porque soy esta singular unidad

<sup>1</sup> AT, VII, 54.

de la nada y de Dios, porque soy una libre creatura de Dios. La incertidumbre no es sólo, como en Ockham, una orla de inseguridad que acompaña a la mayoría de nuestros conocimientos; es algo más grave. Es algo que constituye la condición misma del *ego*, es la intrínseca condición del *ego* en tanto que pensante. La nihilidad coloca en primer plano, como vemos, no la finitud del ente como para Santo Tomás, sino la incertidumbre y, con ella, el carácter esencialmente contingente del orden transcendental en cuanto tal.

En este horizonte de nihilidad, la filosofía primera es una marcha desde la nada a Dios, llena de incertidumbre, y ansiosa de evidencias.

La filosofía, entonces, ya no es teología, ni tan siquiera teoría entitativa de la Creación, sino una antropología abierta a la teología. Pero la inflexión está consumada. A partir de este momento, la filosofía será vertiginosamente antropología transcendental y no teología.

#### CAPITULO IV

### LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (3): LEIBNIZ

#### § 1

#### EL PROBLEMA DE LEIBNIZ. EL HORIZONTE DE NIHILIDAD: LA POSIBILIDAD

Leibniz se coloca también en el horizonte de la nihilidad. Santo Tomás había visto dentro de este horizonte, en primer plano, la finitud intrínseca del ente. Descartes ve, en primer plano, la incertidumbre del hombre que busca ideas claras y distintas, que busca evidencias acerca de la verdad y del ser. Leibniz se coloca en este mismo horizonte, pero su marcha es bastante distinta.

Leibniz nos dice gráficamente que «el cartesianismo, en lo que tiene de bueno, está en la antecámara de la verdad». Esto significa que, para Leibniz, no es que el cartesianismo no sea verdad, pero no es más que la antecámara de la verdad. Por tanto, al cartesianismo debe faltarle algo que, para Leibniz, es decisivo.

En efecto; para Descartes toda la filosofía está montada, de una o de otra manera, sobre el concepto de unas ideas claras y distintas. Pero, para Leibniz, Descartes pasa por alto

algo que es decisivo en esas ideas claras y distintas. Las ideas claras y distintas son más, pero, por muy más que sean, son ideas de algo y ese «algo», como es obvio, no es más. Es cierto que ese «algo» no es sin más la cosa real, pues hay muchas ideas de cosas que no son reales: pero en el término objetivo de una idea, si no está una cosa real, está, sin embargo, aquello que hace posible que la cosa sea real.

Por consiguiente, en primer lugar, el contenido de una idea representa lo objetivo de la cosa. En segundo lugar, esto objetivo de una cosa es lo posible de ella. La idea de un vaso de agua no es realmente un vaso de agua, pero la idea de un vaso de agua contiene la posibilidad objetiva de eso que llamamos en la realidad un vaso de agua. Por tanto, en la idea hay un momento en virtud del cual su término es el objeto posible, en tanto que posible. Según Leibniz, Descartes ha olvidado esto, apoyar toda la filosofía en ideas significa apoyar lo real sobre lo posible como fundamento suyo.

Mientras que esto no se aplique más que a las cosas que rodean al hombre, no parece que sea una verdad de mucho alcance; desde que el mundo es mundo podemos saber que las cosas que llegan a ser, llegaron a ser porque eran posibles. Pero Leibniz, influido por la metafísica anterior, va a realizar una operación de mucho mayor alcance: no unas cuantas cosas o muchas de ellas, sino el universo real entero es posible antes que real. Esto es lo que aparece en el horizonte de la nihilidad.

Para Santo Tomás, el horizonte de la nihilidad destaca, en primer plano, la finitud intrínseca del ente. Para Descartes, la nihilidad destaca, en primer plano, la incertidumbre del hombre en medio de su búsqueda de verdades. Para Leibniz,

se trata de algo distinto; en el horizonte de la nihilidad destaca, en primer plano, lo posible como fundamento antecedente de lo real. Esto es lo que ahora es menester considerar con alguna precisión.

## § 2

### LA MARCHA DEL PROBLEMA

Para ello, vamos a dividir el análisis del pensamiento de Leibniz en tres pasos:

*Primero:* Qué es el contenido objetivo de una idea como posibilidad de lo real.

*Segundo:* Qué consecuencias tiene esta concepción del contenido objetivo de una idea como posibilidad para la visión de las cosas.

*Tercero:* Cómo ve la filosofía de Leibniz el orden transcendental.

#### I. *Idea y posibilidad*

La idea como posibilidad tiene dos momentos.

En primer lugar, el momento específicamente cartesiano: las ideas han de ser claras y distintas. Todo lo demás no sería moverse entre ideas, sino entre confusiones. Pero Leibniz entiende que esa claridad y distinción deben tener un carácter sumamente preciso. Las ideas no se limitan a contener unas cuantas notas claras y distintas, sino que esas notas han de ser precisamente los requisitos (*requisita*) que competen a la cosa de la cual la idea es un concepto; ahora bien, estos requisitos deben estar definidos con rigor. La idea es clara y distinta cuando está rigurosamente definida. Lo que le faltaba a Descartes era una definición, que no es simplemente un enunciado lógico, sino el carácter objetivo de una cosa que

está limitada en su intrínseca condición de nota y que, sólo en tanto está definida, merece el nombre de clara y distinta. Como a veces se ha dicho, el criterio de evidencia de Descartes no tiene nada de evidente y ello se debe a que le falta este momento. Leibniz entiende que es menester que la claridad y la distinción sean las de una idea rigurosamente definida.

Pero esto, que es necesario, no es suficiente para Leibniz, pues hay un segundo momento esencial. No todas las notas, cualesquiera que sean y aunque estén rigurosamente definidas y combinadas entre sí, son idea de un término objetivo. Para ello es menester que esas notas sean rigurosamente compatibles entre sí. La compatibilidad es algo que, según Leibniz, escapó por completo a la perspicacia de Descartes. No todas las notas clara y distintamente percibidas —ni tan siquiera rigurosamente definidas— constituyen el término objetivo de una idea si no son compatibles entre sí. Esto no es sólo cuestión de definiciones.

¿Qué entiende aquí Leibniz por «compatibilidad»? La compatibilidad significa la posibilidad intrínseca de un objeto. Las notas compatibles hacen de aquello que son notas compatibles un objeto intrínsecamente posible. Pero es preciso insistir ahora en qué entiende Leibniz por «posibilidad».

La filosofía clásica, desde los tiempos de Aristóteles, había hablado del ente en potencia (*δυνάμει ὄν*), pero esa *δύναμις* tenía nada más que dos vertientes: la capacidad de producir algo, por ejemplo en una semilla está el árbol que va a nacer de ella en forma de «fuerza» (*δύναμις*); en segundo lugar, puede tener una acepción distinta: que el mismo árbol tiene una especie de existencia precontenida en la semilla y a esa existencia la llamamos *δυνάμει ὄν*: el árbol es nada más que potencial o virtual.

Aquí no se trata de eso. Leibniz, bajo la influencia decisiva de Suárez, estima que la compatibilidad es algo más y que la posibilidad es intrínseca. Esto quiere decir que el objeto, él en sí mismo, es intrínsecamente posible en cuanto tal. No se trata sólo de que haya una δύναμις capaz de producirlo ni, por consiguiente, que el término de esa δύναμις sea virtualmente preexistente, sino que es preciso que en sí mismo tenga una posibilidad intrínseca.

¿Cuál es esa posibilidad intrínseca para Leibniz? Leibniz, fiel seguidor de Suárez, nos dirá terminantemente: intrínsecamente posible es todo y sólo aquello que intrínsecamente no es contradictorio. Que las notas no sean contradictorias entre sí es lo que hace que algo sea intrínsecamente posible. Bien entendido que la ausencia de contradicción no significa ahí un atributo del juicio; no se trata de que cuando prediquemos algo de una cosa nuestro pensamiento no se contradiga, pues esto es algo derivado. Para Leibniz —lo mismo que para Suárez— se trata de que las notas entre sí excluyan el momento de no-ser por el cual serían incompatibles entre sí. La no-contradicción, el *no* que afecta a la posibilidad intrínseca es el *no* imposible y eso imposible es lo contradictorio. De ahí que la no-contradicción sea lo que constituye lo posible en cuanto tal.

Ahora bien, según Leibniz la idea que contiene notas que son compatibles, en el sentido que acabamos de expresar, es lo que rigurosamente constituye un concepto. Aquí Leibniz hace una distinción, tomada —al menos en el vocabulario— de Suárez. Si tenemos una idea que cumpla las condiciones que acabamos de exponer, entonces tenemos un concepto apto (*conceptus aptus*)... ¿para qué? Precisamente para tener realidad. Esto es lo que hace del término objetivo un posible. Un concepto que no respondiera a estas condiciones, que

por un deficiente análisis intelectual creyéramos que es apto, pero que en el fondo no lo es por contradictorio, sería un concepto inepto. Aquí se ve claramente cómo el término de la posibilidad es antecedente de la cosa real dentro de la filosofía de Leibniz, como lo fue en la de Suárez.

Se trata de que el ser, el ente de que se ocupa la metafísica, no es el ente actual en su realidad, sino aquello que aptitudinalmente puede tener realidad, puede existir. El término primario sobre el que recae la metafísica es lo posible en tanto que posible, es decir, aprehendido en un concepto apto o, si se quiere, el término objetivo de un concepto apto. Es cierto que entre los conceptos aptos y los ineptos Leibniz hará intervenir una tercera categoría; por ejemplo, las cosas que percibimos o imaginamos; pero no nos detendremos aquí en este problema. Así Leibniz, de un plumazo bien característico de su modo de pensar, dirá que la sensibilidad es pura y simplemente intelección confusa. Es esta una afirmación tremenda, que en su momento habrá que discutir, pero en la que ahora no entramos.

El concepto definido con rigor, el concepto apto, es lo que constituye el *ens possibile*. Esto quiere decir que las cosas que son existentes, en virtud de ese posible, realizan lo que está contenido en lo posible en cuanto tal. El posible contiene la respuesta a lo que es una cosa: es una *essentia*. Incardinar toda la realidad en una idea es no sólo incardinar lo existente en lo posible, sino hacer de lo posible la esencia misma de lo existente; es colocar la esencia antes de todas las cosas existentes y como fundamento de esa existencia. La ecuación entre objeto posible y esencia es lo que confiere su última precisión en este punto al pensamiento de Leibniz.

Leibniz, sin embargo, no puede por menos de preguntarse: ¿Cómo se llega a formar un concepto objetivo de notas



compatibles en estas condiciones? Leibniz responderá: simplemente por demostración. Como se trata de notas rigurosamente definidas, ha de ser una demostración por definiciones. Por tanto, la prioridad de lo posible sobre lo existente es la prioridad de la idea sobre lo real y, por consiguiente, la prioridad de la esencia sobre la existencia. Esto es absolutamente decisivo para el modo en que Leibniz va a entender lo real respecto de lo posible.

Antes de entrar en ello, debemos detenernos en algunas reflexiones que suscita esta exposición de la metafísica de Leibniz.

En primer lugar, por lo que se refiere a la idea de la contradicción. El principio de contradicción es un principio que con razón rueda por la metafísica desde los tiempos de Aristóteles, que lo enunció explícitamente. Pero Aristóteles se refería con el principio de contradicción a un principio de «dicción»; es decir, que el logos no puede contradecirse a sí mismo. Ahora bien, aquí se dice algo más; se dice que la contradicción —o la no-contradicción— es una estructura de la realidad misma, lo cual no sería sostenible si no se dijera también que el ente —real o posible— tiene la misma estructura que el logos. Ahora bien, ¿es esto exacto? Porque, si no lo fuera, la contradicción no serviría para cualificar la cosa real. La cosa real, en el rigor de los términos, no es contradictoria ni no-contradictoria; es lo que es, y nada más. La contradicción va por cuenta del logos, que enuncia o afirma algo de esa cosa que es; pero el momento del *no* no tiene ninguna realidad positiva en las cosas. Como quiera que sea, este horizonte de nihilidad ha ido penetrando y empapando todas las cosas y encontramos como lo más natural el decir que las cosas tienen un aspecto de ser y un aspecto de no-ser. Pero las cosas son efectivamente lo que son y ahí termina su fun-

ción. Tanto en Leibniz como en Suárez resulta difícil mantener la contradicción como algo que pertenece al ser.

En segundo lugar, se nos dice que esa no-contradicción es la posibilidad interna de una cosa. Pero ¿qué se entiende aquí por «posibilidad interna»? Ya lo hemos visto: lo que no es imposible. ¿Qué significa ese «imposible»? ¿Que no puede ser realizado por una potencia? Pero, en este caso, la posibilidad abierta a la dimensión de contradicción y no-contradicción es la posibilidad de una potencia intelectual, capaz de conocer y producir la cosa; no pertenece a la estructura interna de esta. En efecto; la posibilidad de algo, la esencia de una cosa, no está compuesta tan sólo por notas que no son incompatibles, sino que posee una unidad intrínseca e interna en virtud de la cual esta cosa tiene una posibilidad suya propia y, cuando se realiza, una entidad suya propia. Es esta una idea que nos aparecerá más tarde, dentro de la propia filosofía de Leibniz, pero que ahora queda eliminada totalmente en su consideración de las esencias: la unidad interna y primaria es algo positivo, no meramente negativo. ¿Dónde está dicho que esa unidad primaria y positiva esté intrínsecamente calificada por una no-contradicción o, de manera más sencilla, por una dicción, por un λέγειν, cualquiera que fuese?

No sólo esto. Como la filosofía desde el siglo XIV, Leibniz ha deslizado una sobre la otra dos nociones que, sin embargo, son distintas. Es evidente que se puede hablar de la posibilidad objetiva de algo. Pero «posibilidad objetiva» de algo ¿significa un «objeto posible»? Esta es otra cuestión. La posibilidad de que haya un objeto no quiere decir que haya un objeto posible respecto al cual el objeto real no es más que la adición de una existencia a eso que es el objeto posible en tanto que posible. Una cosa es la «posibilidad» de un objeto, otra cosa distinta es un «objeto» posible. Todo lo que de in-

concurso tiene el decir que antes de la realidad —por lo menos, coetáneamente a ella— tiene que haber una posibilidad objetiva, eso mismo tiene de problemático hablar de un «objeto» posible que, en cuanto tal objeto, fuese anterior a la realidad. Probablemente gravita sobre la filosofía de Leibniz toda la metafísica de Enrique de Gante. Crear no es añadir una existencia a una esencia, sino colocar de plano en la realidad una esencia existente, con toda su esencia y su existencia. Lo otro es una ficción que, en definitiva, es un tanto antropomórfica. La prueba está en que, cuando Leibniz nos pide que la compatibilidad de las notas ha de ser demostrada, ¿es posible semejante demostración?

El célebre teorema de Gödel demostró que en la matemática con un cuerpo finito de axiomas jamás podremos demostrar que sus conclusiones no serán contradictorias. Se dirá que esta demostración es rigurosa y, por tanto basada en el principio de contradicción; pero es un principio de contradicción que se refiere al λέγειν, es decir, a la mente que lo demuestra. Desde el punto de vista objetivo, no hay posibilidad de demostrar la no-contradicción de un cuerpo finito de axiomas. De ahí que la compatibilidad no se funda en la contradicción, sino que, al revés, es la no-contradicción la que se funda en la compatibilidad.

## II. Posibilidad y realidad

Como quiera que sea, con esta idea en la mano Leibniz tiene que decirnos cómo ve, entonces, las cosas reales. Es el segundo paso <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «En algún sitio: aludir a la contingencia: aquello cuyo contradictorio es posible».

En primer lugar, ¿cómo ve Leibniz la existencia? Leibniz recuerda el argumento ontológico de Descartes: en la idea del ente infinito va incluida su existencia. Leibniz ataca este argumento; pero, después de lo dicho, no nos extrañará que lo que ataca sea el punto de partida. ¿Es verdad que tenemos un concepto apto de Dios? Decir que un ente es infinito no es tener un concepto apto de Dios. Leibniz tiene que emprender la tarea de demostrar que un concepto apto de Dios es intrínsecamente posible. Ahí se percibe la influencia decisiva de la teología de Duns Escoto.

Escoto prueba primero a Dios como posible y, a continuación, el argumento ontológico presenta una forma nueva: Si Dios es posible, es *eo ipso* real, existente. Pero, aun en ese caso, se ve cómo ha concebido Leibniz la *res divina*: no es que Dios haya pasado de la posibilidad a la existencia, sino que en el seno del ente divino su propia posibilidad es el fundamento de su existencia. Leibniz es fiel a la anterioridad, por lo menos metafísica, del orden de lo posible sobre el orden de lo real.

Lo mismo acontece con la creación. La creación envuelve un momento de voluntad, un *fiat* y en eso consiste formalmente. Pero Leibniz dirá que ese *fiat* está pronunciado precisamente sobre algo que el intelecto le presenta a la propia voluntad divina; ese algo que presenta es, precisamente, el orbe de los posibles, lo que la teología clásica había llamado la ciencia de simple inteligencia. Por ello, también la creación es vista desde la posibilidad. Crear es conferir existencia a algo que preexiste como posible, conferir existencia a una esencia; en definitiva, es realizar un posible.

Algo similar acontece en lo concerniente al hombre. El hombre —nos dice Leibniz— es «animal racional», con lo que repite la definición clásica, insistiendo en que la razón es lo

que lo distingue de los animales. ¿Qué entiende aquí Leibniz por «razón»? Entiende que la razón consiste en la capacidad de resolver lo que las cosas son esencialmente, los requisitos primarios que las hacen posibles. Esta resolución es lo que llama «análisis»; por ello, la razón en Leibniz es constitutivamente una *razón analítica*: consiste en analizar en sus últimos elementos, hasta llegar a sus últimos requisitos, aquello que constituye la complejidad de lo que hay y de todo lo que es. Ahora bien; en virtud de esa razón, el hombre posee lo que se llaman «verdades eternas». Efectivamente, el hombre en su resolución ha descubierto verdades matemáticas y otro tipo de verdades, todas ellas verdades eternas; por ello, decimos que el hombre es un espíritu.

El espíritu está caracterizado por la reflexividad. Consiste no sólo en ejecutar unos actos, por ejemplo de conocimiento, sino también en que, al conocer, está conociéndose *a sí mismo*. Tiene ese momento que Leibniz llama *apercepción* pues toda percepción humana es *aperceptiva* y, al percibir lo demás, se percibe a sí misma.

Como en la intelección están aquellas verdades eternas, esto quiere decir que, de una o de otra forma, el espíritu humano tiene algo así como un movimiento interno y constitutivo hacia esas verdades eternas, las cuales son innatas; no precisamente en el sentido de que el hombre nazca pensando en ellas, sino en el sentido de que pensar en ellas es algo que sólo procede del desarrollo interno de su razón. Por ello, en virtud de la *apercepción*, al pensar en mí mismo y en mi propia razón, en el yo que es razón, estoy pensando en todo lo objetivamente posible; estoy pensando en el ser y en todas las verdades necesarias. El yo racional es, de esta suerte, la posibilidad misma del conocimiento del ser. Con ello, de nuevo aparece la posibilidad antes que la cosa real.

Pero nos encontramos aquí con dos «razones»: la razón humana y la razón divina, la razón divina que ha creado y la razón humana que, mediante esa resolución analítica, llega a unas verdades eternas. ¿Cómo? Pensando en sí misma. ¿Qué acontece, entonces, en la relación de esta razón humana con la razón divina? Es el problema del orden transcendental.

### III. Estructura del orden transcendental

Leibniz criticará enérgicamente a Descartes y afirmará que el orden transcendental no es contingente, sino intrínsecamente necesario. Lo es «intrínsecamente» porque no se funda en la veracidad divina; Leibniz afirmará que nuestros pensamientos acerca del ser y lo que la intelección divina piensa no pueden separarse, sino que están esencialmente conjuntos, no por un acto de veracidad divina, sino por una condición intrínseca. El orden transcendental es intrínsecamente uno puesto que es intrínsecamente necesario en sí mismo. ¿Por qué? Porque la razón humana es una imagen de la razón divina.

Esta idea le había faltado a Descartes. Como fiel heredero de la filosofía de los siglos XIV y XV, Descartes había visto que la razón humana es un efecto contingente de la voluntad divina. Para Leibniz, esto es inadmisibile; la razón humana es intrínsecamente una imagen de la divina. Con ello, los dos órdenes —el orden de la verdad transcendental concerniente a mi intelecto y el orden de la verdad transcendental concerniente al intelecto divino— son un solo y mismo orden intrínsecamente necesario, como necesario es el ser mismo de Dios. Por consiguiente, este orden no es otro sino el orden de la razón *simpliciter*.

Hemos visto, en primer lugar, lo que es el orden de lo posible en cuanto tal. En segundo lugar, que lo posible es justamente el orden del concepto. Pues bien; afirmar que el orden de mi razón es idéntico con el orden de la inteligencia divina significa afirmar pura y simplemente que el orden único y unitario —que es el orden del ser— es intrínsecamente un orden de racionalidad. Aquí la entidad queda inscrita en la racionalidad. Por ello, mientras en Descartes asistimos a un racionalismo que es voluntarista —Descartes es la «voluntad de razón»—, en Leibniz tenemos todavía un esfuerzo más profundo desde el punto de vista del racionalismo; es el intento de un *racionalismo racionalista*: una razón que reposa intrínseca y necesariamente sobre sí misma, en tanto que razón.

Pero esto no pasa de ser una afirmación general. Es preciso analizar con más detención cómo entiende Leibniz ese orden transcendental de la racionalidad. La respuesta a esta cuestión puede articularse en tres puntos.

### 1. La transcendentalidad en cuanto tal

Ese orden transcendental es el orden acerca de la verdad de las cosas, de la verdad del ente. Aparentemente, aquí sigue Leibniz la ruta de Descartes e incardina de plano la entidad dentro de la verdad: las cosas son justamente lo que es su verdad intrínseca.

Pero en un segundo momento aparece una diferencia profunda y radical. Porque ¿hacia dónde orienta Descartes la verdad? Hacia la evidencia, hacia la manifestación. Leibniz —aquí aparece la gran diferencia con Descartes— va a orientarla hacia algo totalmente distinto. En efecto, ¿qué es lo que se entiende por verdad? Para Leibniz, un juicio es verdadero

cuando en el predicado están contenidos todos los requisitos del sujeto; en ese caso —nos dirá Leibniz— toda verdad es una identidad, no en el sentido de una identidad vacía como  $A = A$ , sino en el sentido de una implicación intrínseca y necesaria, en virtud de la cual lo enunciado en el predicado está precontenido en los requisitos que constituyen la índole propia del sujeto. No se trata, por tanto, de una identidad formal, sino de algo mucho más radical y profundo: la unidad intrínseca del objeto sobre el que el recae el juicio.

Esto es justamente lo que decide el pensamiento de Leibniz. Descartes ha orientado la verdad hacia la evidencia y ha encontrado esa evidencia en un *aliquid* que —como vimos en el capítulo anterior—, por ser *aliquid*, se convierte con el *ens*. Ahora nos encontramos con una solución distinta. Leibniz orienta la verdad hacia la unidad y recuerda precisamente que el *unum* se convierte con el *ens*. Esto es lo que constituye la gran novedad de la metafísica de Leibniz. La entidad ha quedado incardinada en la racionalidad de una forma muy concreta porque el orden racional es el orden de la unidad. El *ens* queda incardinado en el *verum*, pero este queda incardinado en el *unum*; ahí es donde la verdad adquiere carácter transcendental.

En virtud de esto, Leibniz se encuentra forzado a una precisión más rigurosa respecto a lo que entiende por razón. ¿Qué es esa racionalidad que constituye el orden transcendental? Si no se tratara más que de cosas simples, como decía Aristóteles, con lo dicho sería suficiente; pero las cosas son enormemente complejas y Leibniz no se arredra ante esa complejidad. Fiel a su idea de que lo posible es siempre anterior a la existente, nos dice que nada de lo que es real sería real si no fuese porque lo posible, en tanto que posible, está determinado a ser existente tal como es, y en ninguna otra

forma. Esto es justamente lo que Leibniz llama *razón suficiente*. «Razón suficiente» no significa aquí que, supuesta una cosa, haya una razón suficiente para que esta cosa exista; para Leibniz, es algo mucho más hondo: que lo posible, en tanto que posible —la esencia, en tanto que esencia—, está desde sí misma determinada a tener una cierta forma de existencia.

Este principio de razón suficiente es *principio*, pero en una forma sumamente especial. Para Aristóteles, principio es aquello «de dónde» la cosa se nos presenta como inteligible. Aquí «principio» es algo distinto; es una serie de primeras verdades de razón, juicios inquebrantablemente verdaderos porque se refieren a los últimos elementos más simples en los que se resuelve analíticamente todo el complejo de las cosas que existen. Esto es así hasta el punto de que Leibniz ha consumado la absorción del principio de causalidad dentro del principio de razón; lo primario es el carácter principial de la racionalidad y la causalidad es un modo de razón.

Ahora bien, esto es esencialmente problemático. ¿Se puede pensar que se pueda subsumir la causalidad en un orden de principialidad racional? La interrogante queda en el aire.

En virtud de los tres caracteres que hemos apuntado —el orden transcendental es un orden de verdad; esta verdad está constituida por un *unum*; este *unum* es el orden de la razón suficiente—, el orden transcendental completo es, para Leibniz, un orden de estricta racionalidad, de estricta fundamentación racional.

Si volvemos la vista a las cosas y a Dios, esto es lo que permite una aprehensión más rigurosa de lo que Leibniz entiende por lo transcendental de Dios y lo transcendental de las cosas. Antes hemos hablado de este tema desde el punto de vista de la posibilidad; ahora tenemos que abordarlo en su

estrato más hondo: la unidad constitutiva del orden transcendental.

¿En qué medida se aplica esto a Dios? Ya vimos que Dios es su propia posibilidad, pero ahora sabemos que la posibilidad es la razón suficiente o, por lo menos, forma parte de ella. Decir que Dios es su propia posibilidad significa, para Leibniz, que Dios es su propia razón de ser. De la misma manera que en Dios su realidad está montada sobre su intrínseca posibilidad, asimismo la realidad de Dios está montada sobre su intrínseca razón; su propio ser es su propia razón, pero es «razón». Que el hombre no perciba la estructura de esa razón no obsta para que Dios sea razón de sí mismo, según Leibniz; que sea su propia razón de ser.

## 2. La unidad transcendental del mundo: el optimismo

Este Dios ha creado el mundo, pero Dios no ha creado el mundo sin razón: ¿de qué «razón» se trata? Insistíamos antes en que, bien mirado, es preciso subrayar que el principio de razón suficiente no consiste en dar razón de lo que es la existencia, sino en saber en virtud de qué lo posible está determinado a ser real en una forma más bien que en otra. Es un carácter que hay que apoyar en la condición intrínseca de lo posible. Leibniz nos dirá que lo posible para la mente divina no es sólo un sistema de notas compatibles entre sí por no-contradictorias, sino una especie de permanente candidato a la existencia. Todo posible en su unidad positiva es un «conato» de existencia, un *conatus existendi*; precisamente por eso, Leibniz va a poder decir que Dios no crea sin razón. ¿De qué «razón» se trata con este concepto de lo posible?

Si la Creación no hubiera consistido más que en una sola cosa, la pregunta ya estaría contestada. Pero hay muchísimas cosas, hay un universo entero. Entonces Leibniz, en virtud de los principios que ha establecido, coloca lo posible antes de lo existente, es decir, quiere hacer ver que cada una de las cosas que componen el universo es un posible realizado, esto es, la concesión de existencia a la candidatura que constituye la intrínseca condición de lo posible. Precisamente por eso Leibniz puede decir algo que, aunque ha pasado a la historia de la metafísica, a muchos oídos nos suena como una monstruosidad: *Dum Deus calculat fit mundus* («Dios hace el mundo calculando»). Calculando... ¿qué? Precisamente esas posibilidades, la compatibilidad de las candidaturas a la existencia. Todo posible tiene un conato propio, en virtud del cual es una esencia capaz de ser realizada; pero esa esencia tiene que ser compatible, no en sus notas internas, sino con otras esencias. Pues bien; Leibniz realiza una operación teológico-metafísica que sólo la podía realizar el fundador de la mecánica analítica; se trata de considerar que, dentro del infinito número de los posibles presentes ante la mente divina, solamente hay un número muy amplio, pero finito, de esencias que son compatibles entre sí. Este es el mundo existente; es el mundo que tiene mayor posibilidad y, si bien Dios seguramente podía haber hecho muchos mundos más pobres, no podía haber hecho ninguno más rico en entidad. Para Leibniz, este es el mundo que tiene mayor entidad posible y Dios no podía haber hecho mundo más rico en entidad.

Ahora bien; como el *ens* y el *bonum* en la metafísica tradicional se convierten, lo que tiene mayor entidad es lo que tiene mayor bondad. Es el principio del optimismo metafísico de Leibniz, un optimismo —entiéndase bien— puramente me-

tafísico<sup>1</sup>. El propio Leibniz dio a su optimismo resonancias morales y psicológicas que, incluso desde su punto de vista, serían difícilmente sostenibles. Un siglo después, el terremoto de Lisboa puso en conmoción todo el pensamiento de Leibniz y obligó a Kant a escribir un folleto sobre el optimismo (*Über den Optimismus*). No obstante, el optimismo de Leibniz es este optimismo puramente transcendental: este mundo es el que tiene mayor entidad posible, es el mundo en que se realiza el mayor conjunto de esencias compatibles entre sí. Si consideramos que cada esencia es como una especie de fuerza que tiende a la existencia, la resultante máxima de las infinitas fuerzas es este mundo real. Esta es la razón por la que Dios lo ha querido. Este es «el principio de lo mejor»; Dios no puede querer sino el ente; entre diversos entes no puede elegir sino el que tiene máxima entidad y, al querer esta máxima entidad, ha querido lo mejor. Por esto, este mundo es para Leibniz el mejor mundo.

El orden transcendental del mundo, visto desde Dios, es un *unum* construido de esta manera: el *unum* de la racionalidad, aquél *unum* en virtud del cual, según la razón, son compatibles el mayor número de esencias. El optimismo es la estructura de la unidad transcendental del mundo.

### 3. La unidad transcendental del ente: la mónada

Quedan aún las cosas creadas. También aquí Leibniz será inflexible en su pensamiento: *Omne ens est unum*, frase que

---

<sup>1</sup> Nota de Zubiri al margen: «VX,D nihil sunt quam possibilium optima», etc. Cf. otros pasajes importantes en H., Leibniz, p. 242.

rueda por la historia de la metafísica desde los días de Parménides: «Uno es el ente» (ἓν τὸ ὄν). El tema de la unidad figura entre los transcendentales de la metafísica clásica.

Leibniz, gran matemático, tiene una concepto sumamente preciso del *unum*. Es *unum* de manera tan radical que, no sólo es indiviso en el sentido de la filosofía clásica, sino que, además, consiste en una unidad primaria que se expande en su interno detalle. Como diría Leibniz, es un punto metafísico, es *monás*, mónada. La unidad transcendental del ser es mónada y, recíprocamente, la monadología es la teoría de la unidad transcendental del ser en cuanto tal. Este punto metafísico que es la mónada realiza en su realidad lo que estaba pasando en la mente divina. El conato a la existencia, que era en la mente divina, es en la mónada real y efectiva un *nisus*, un apetito hacia su propio despliegue interno.

Este apetito es esencial en la filosofía transcendental de Leibniz, pues es un «apetito transcendental». «Transcendental» porque no se trata aquí de algo *consecutivo* a la estructura del ente, como acontecía en la filosofía de Aristóteles, en la Edad Media y en la propia filosofía cartesiana; es algo que *constituye* precisamente el ente en cuanto tal. Pero es un apetito y una tendencia.

Sin embargo, la reflexión se pregunta: ¿es lo mismo una actividad que una tendencia? Leibniz lo dijo muy de prisa, pero merecería la pena pensar en el problema.

Como quiera que esto sea, este impulso y apetito interno es el apetito al despliegue de lo que es ya radical y previamente una mónada; es decir, lo que ese *nisus* produce es el despliegue interno de detalles. De ahí que cada mónada, por mucha actividad y apetito que tenga, no actúa jamás sobre las restantes. Cada una de las mónadas, para Leibniz, está obturada en sí misma; es una obturación transcendental. Ob-

turación en sí misma no quiere decir que no tenga ninguna relación con las demás mónadas. Pero es una relación sumamente curiosa. Cada mónada en su detalle interno es un poco como son las demás mónadas que hay en el universo; Dios las ha puesto de acuerdo con una armonía preestablecida, de tal suerte que cada mónada, sin salir de sí misma y no produciendo más que su interno detalle, es en cierto modo un «espejo» de las demás mónadas. Como dice Leibniz, es una representación del universo desde su punto de vista. La expresión ha tenido fortuna, pero no todas las cosas que tienen fortuna son siempre las más exactas.

Leibniz ha tenido una influencia decisiva en la historia; pero curiosamente no ha tenido influencia en la historia por esta filosofía transcendental, sino por algo distinto, por la aplicación que de esa filosofía transcendental se hizo a temas científicos. Leibniz es el genial, el gigantesco creador, no de una ciencia, sino de varias, precisamente por esta idea del punto metafísico y la precisión de construir el despliegue interno de una mónada partiendo de su unidad intrínseca. Así descubrió el cálculo infinitesimal. Por otro camino, por la vía de las fluxiones, lo había descubierto también Newton; pero, en todo caso, Leibniz es uno de los descubridores del cálculo infinitesimal.

Más aún; la ciencia del mundo físico era mecánica para Descartes, pero esa mecánica era puramente cinemática, era geometría de los movimientos. En cambio, para Leibniz se convierte en algo distinto, se convierte en dinámica. Introduce la noción de fuerza mecánica, con lo que ha creado la dinámica analítica que, pasando por Lagrange y llegando a Hamilton, constituye el culmen de la mecánica analítica de los siglos XIX y XX.

Ha creado también otras cosas. En su polémica del espa-

cio —en la que aquí no vamos a entrar— Leibniz entiende que el espacio es el respecto de unas mónadas a otras. Es un poco la idea que, más tarde, surgirá en matemáticas como teoría de los conjuntos. Ciertamente es que Leibniz no pensó en la teoría de los conjuntos, pero, no obstante, pensó que había lugar para hacer un análisis del espacio que no fuera métrico, sino lo que él llamó topología. Probablemente no pasó de crear el nombre, pero esto fue decisivo. Kant, que no entendió lo que esta palabra podía significar, pensó que la topología era algo así como el problema que plantea un guante de la mano derecha y uno de la mano izquierda, los cuales, siendo idénticos, no se pueden superponer. Esto fue una limitación del pensamiento de Kant porque, casi coetáneamente, el genial matemático suizo Euler había resuelto el primer problema estrictamente riguroso de topología, no de topología de conjuntos, sino de topología combinatoria. El célebre problema de los puentes de Königsberg consistía en saber si se podía ir de un lado de la ciudad al otro pasando por todos los puentes (una sola vez por cada uno) y volver al punto de partida. Se consumieron multitud de premios, pero nadie podía resolver este problema hasta que Euler demostró que era insoluble y, además, las condiciones por las que este problema es insoluble y otros son resolubles. Fue uno de las primeras grandes creaciones de la topología combinatoria.

Todavía Leibniz creó otras ciencias, por ejemplo, la idea de una lógica matemática. Descubrió la cuarta figura del silogismo, que hasta entonces no tenía lugar dentro de la lógica, y creó la idea de esa *ars combinatoria*; quizá los eruditos digan que venía rodando desde los tiempos de Raimundo Lulio, pero sólo adquirió cuerpo con Leibniz.

Sin embargo, su idea transcendental de las mónadas no tuvo consecuencia filosófica ninguna si no es en el caso de

dos jesuitas. Uno de ellos, Palmieri dio hace un siglo con la idea de las mónadas una interpretación metafísica distinta de la Transubstanciación, idea perfectamente ortodoxa, como defendió el propio Franzelin, nada sospechoso de no ser escolástico. La otra de las repercusiones la representa en nuestros días Teilhard de Chardin; al fin y al cabo, su idea de que las partículas elementales del universo tienen una especie de psiquismo larvado, que por un *enroulement* de partículas —como él dice— va apareciendo por evolución, es simplemente un monadologismo. Naturalmente, es difícil admitir que en el seno del electrón haya un psiquismo larvado.

Leibniz ha tenido, pues, mucha más influencia científica que filosófica. Ahora bien; por lo que hace al hombre, esta concepción transcendental de que el hombre es imagen de Dios es de enorme importancia. Leibniz, colocado en el punto de vista de la posibilidad anterior a la realidad, había dicho que pensando en mí mismo, pienso en el ser y en todas las verdades necesarias. La mónada humana está tan obturada como todas las demás mónadas pero, como este orden necesario de las verdades eternas es el contenido mismo de la mente divina, el hombre es con ello imagen de Dios. Dios es el mismo para todos; de ahí que, al pensarme a mí mismo y descubrir mi propia apercepción transcendental del orden del ser, estoy descubriendo un orden de verdades, que está idénticamente pensado por todas las demás razones. Precisamente por ello, la mónada humana no es simplemente un espejo, sino que es «imagen» de Dios. Como diría Leibniz, las mónadas intelectuales son *des petits dieux*, pequeños dioses. Con esto Leibniz viene a decir que vemos todas las cosas en Dios, afirmación que también hacía en otro sentido Malebranche. Esta especie de visión de todas las cosas en Dios es enormemente problemática; quizá en el otro mundo sea verdad, Pero ¿en este?



Como quiera que sea, la unidad del orden transcendental es en Leibniz la unicidad y la identidad del orden transcendental, incluido precisamente en el orden de la razón.

Comprendemos ahora: 1.º Que el orden transcendental no es contingente, sino necesario. 2.º Que el orden transcendental es el orden de la entidad, en tanto que objetivamente posible. 3.º Que ese orden de la entidad, en tanto que objetivamente posible, es un orden de racionalidad. 4.º Que este orden de racionalidad está formalmente constituido por la unidad en que la verdad racional consiste.

#### IV. *La filosofía como ciencia de los principios de la razón*

Es por ello que los discípulos de Leibniz —los discípulos son siempre cosa terrible en filosofía— pudieron decir con Wolff que la filosofía es *scientia prima cognitionis humanae principia continens*; es decir, que la metafísica general —la «ontología», como la llamaba Wolff— es la ciencia que contiene los primeros principios de la razón humana. Bien entendido: se trata de este principio de identidad, del principio de razón suficiente y todo lo que analíticamente se derive de ellos. Probablemente ahí Wolff, a través de Leibniz, sufrió una influencia decisiva de Suárez.

Suárez tiene la virtud de ser un gran argumentador. Cuando a los suarecianos se les dice algo con lo que no están de acuerdo, no se limitan a decir por qué no están de acuerdo, sino que arman un silogismo. Esto viene de Suárez y Leibniz tuvo mucho de Suárez, dicho sea sin la menor ironía, pues tengo una gran admiración por Suárez, pero cada cual es como es.

Esa filosofía tiene, además, unas partes especiales. Una

ciencia que trata del cosmos, una «cosmología», a la que por consiguiente se llamará natural. Hay asimismo una psicología, que también es natural y trata del hombre. Y también hay una ciencia acerca de Dios, que es una teología natural. Claro está: aquí la palabra «natural» significa que no procede de razones sobrenaturales y de fe, sino que procede sólo del orden de la razón. Por ello, la cosmología natural, la psicología natural y la teología natural se vendrán llamando también cosmología racional, psicología racional y teología racional. El racionalismo «racionalista» de Leibniz, seguido por Wolff y Baumgarten, ha sido decisivo en toda la filosofía del siglo XVIII.

A primera vista, esta filosofía parece que no tiene nada que ver con lo que decíamos al hablar de Descartes. La filosofía de Descartes era una antropología abierta a la teología, pero vertiginosamente iba a convertirse en una antropología transcendental. ¿Es este el caso de Leibniz?

Aparentemente nada más opuesto. Leibniz nos dice que el hombre es imagen de Dios, que la razón humana es imagen de la divina. Pero pensemos un momento en lo que dice de la razón divina, no vaya a ser que Leibniz en el fondo haya conceptualizado la razón divina como una razón humana potenciada hasta el infinito. Leibniz hace que la razón divina esté calculando con los posibles como calcularía uno que conociese el análisis infinito exhaustivo de las fuerzas mecánicas que componen el universo. Pero ¿es un cálculo este que pueda atribuirse a la razón divina? Sólo lo es hipostasiando con el adjetivo «infinito» aquello que constituye la peculiar condición de la razón humana. Según Leibniz, Dios calcula con los posibles como un pobre matemático en esta tierra puede calcular con los datos que se le ofrecen para un problema.

En segundo lugar, Leibniz dice que la voluntad divina está ordenada por el intelecto divino, lo cual hasta cierto es verdad, por lo menos lo ha sido en casi todas las teologías y metafísicas, si se exceptúan la de Descartes y alguna otra. ¿Significa esto, sin embargo, que la voluntad está *constreñida* por aquello que le ofrece el intelecto? Esto no pasa más que en la voluntad humana. Concebir que la ciencia de inteligencia en Dios es una especie de orden que constriñe a la voluntad divina para su *fiat* creador es pensar que la ciencia de visión en Dios es una especie de visión de una voluntad determinada por una ciencia de simple inteligencia. Pero esto es pura y simplemente antropomorfismo.

Esto se hace más claro cuando —en tercer lugar— Leibniz dice con énfasis que Dios no crea el mundo sin razón. ¿Qué se entiende ahí por «razón»? Esto es un antropomorfismo de enorme calibre puesto que, para Leibniz, es una razón determinada por el ente posible en cuanto posible, en virtud de su conato de existencia. En definitiva, Dios no habría hecho en la Creación más que dar aquiescencia volitiva al máximo de entidad posible. Dios se sometería inexorablemente al principio de lo mejor, lo cual no es verdad ni tan siquiera en el caso de la voluntad humana. Contra lo que se dice, la voluntad humana no se decide por lo mejor —no digamos ya en sentido moral, sino aquí y ahora—, sino que el *fiat* de la voluntad humana consiste precisamente en que declara lo mejor aquello que en efecto está queriendo; lo demás es un racionalismo que no puede aplicarse ni al hombre ni a Dios.

Precisamente por lo opuesto, por haber hecho de la inteligencia divina una especie de cálculo de posibles; por haber hecho de la razón divina algo tan pendiente intrínsecamente de esta simple inteligencia de Dios y, sobre todo, por considerarla determinada por el ente posible en tanto que posible,

descubrimos en el fondo de toda la metafísica de Leibniz un larvado antropomorfismo. Esto es lo que hace que la metafísica de Leibniz sea una antropología hiper-transcendental. Tan «hiper-transcendental» que, en definitiva, ha concebido a Dios a imagen del hombre, en lugar de concebir al hombre como imagen de Dios.

Se ve el contraste entre las filosofías que hasta ahora hemos visto desfilar. En el horizonte de la nihilidad, aparece para Santo Tomás la finitud intrínseca del ente. Para Descartes, lo que aparece es la incertidumbre de la verdad, el hombre incierto. En Leibniz, dentro del horizonte de la nihilidad aparece lo posible antes que lo existente. Realmente se asiste en estas grandes cimas del pensamiento al espectáculo de que esos filósofos no están de acuerdo y sería quimérico ponerlos de acuerdo. Pero esto no es nunca lo más esencial; porque estos hombres, que no están de acuerdo, sin embargo se entienden y esto es lo verdaderamente decisivo.

\* \* \*

En los capítulos anteriores hemos tratado de esclarecer un poco la textura del problema metafísico en la metafísica occidental. Hemos visto que la metafísica occidental se mueve *a limine* en un horizonte de nihilidad, motivado sin duda por la idea de Creación, aunque no limitado a ella de modo exclusivo. Las cosas empiezan por ser «no-nada» que han llegado a ser, no sólo unas respecto de otras, sino que la totalidad del universo ha llegado a ser.

Santo Tomás —lo tomamos como ejemplo de la filosofía medieval— aloja en ese horizonte de nihilidad las ideas de Aristóteles. Este alojamiento, cuyos detalles habría que discutir, consiste fundamentalmente en introducir la idea del ente

de Aristóteles en este nuevo horizonte de la nihilidad, para, desde ese horizonte y con conceptos aristotélicos, interpretar entitativamente la creación entera y el mismo ente creador. Veíamos que, para Santo Tomás, este ente tiene una entidad propia pues, en caso contrario, el acto que lo produce no sería un acto creador. Esta entidad es *ex nihilo sui et subjecti* o, como dice Santo Tomás, *ex non ente quod est nihil*; por consiguiente, la misma idea del ente intrínsecamente finito y separado constituye la expresión aristotélica de la creacionalidad del ente en cuanto tal, del ente creado como creado. Este ente creado tiene unos caracteres transcendentales: la unidad, la quiddidad, la aliquididad, el *verum* y el *bonum*; esos caracteres se *fundan* en la intrínseca entidad del ente como tal, *expresan* la entidad del ente como tal y, por consiguiente, se *convierten* con ese ente. Este ente con todos sus caracteres está colocado entre dos inteligencias. Por un lado, la inteligencia creadora que ha puesto en la existencia lo que estaba ya en la inteligencia divina; no sólo Dios sabe lo que crea, sino que crea lo que sabe; es decir, la realidad, entitativamente considerada, es la realización *ad extra* respecto de Dios de lo que es la intelección divina de ese ente. Por otro lado, está la inteligencia humana con su intrínseca finitud, que también se dirige a ese ente, no para producirlo, sino para comprender y entender lo que es, para inteligir lo que sea ese ente. Por consiguiente, la cosa creada —*res naturalis*, dice Santo Tomás— está constituida entre dos intelectos, el divino y el humano y en ambos respectos es intrínsecamente inteligible; respecto al entendimiento divino, porque el ente creado es la realización *ad extra* de lo que es una intelección previa de Dios; respecto del intelecto finito, porque ese intelecto está hecho de por sí para convenir con todo en la línea del ente. De ahí que esa verdad que se refiere al ente en cuanto tal sea y deba llamar-

se *verum transcendentale*, fundado, claro está, en la intrínseca entidad de las cosas.

A partir de Descartes, las cosas cambian de aspecto. Descartes se mueve en ese mismo horizonte de nihilidad; de ello no hay duda y él mismo afirma expresamente: «soy un medio entre Dios y la nada». Lo que sucede es que Descartes ve en primera línea que ese intelecto finito —que tan rápidamente despachó Santo Tomás diciendo que está hecho para conocer intrínsecamente al ente en cuanto tal— se encuentra desorientado e incierto. La incertidumbre de la intelección finita es lo que la creacionalidad coloca en primer plano para Descartes. El sale lentamente de esa incertidumbre mediante unos pasos que ahora no vamos a repetir y que, en definitiva, se reducen a pensar que en la percepción clara y distinta de las ideas —ese *intuitus*, de que habla Descartes— tenemos en efecto un *aliquid* que, según la doctrina medieval de los transcendentales, se convierte con el ente. Esta entidad debe llamarse en algún sentido transcendental desde el momento en que se convierte con el ente, que es transcendental. Pero al orden de la razón primariamente le es ajeno el orden de las cosas y Dios podría haber hecho que las cosas no tuviesen nada que ver con ese orden de mi razón, que es una libre criatura de Dios, como criatura de Dios son también las cosas. De ahí que la adecuación del orden transcendental con las cosas está perforada por una intrínseca contingencia. Descartes salva la dificultad diciendo que Dios es infinitamente veraz; por tanto es por una verdad, si no transcendental en el sentido que acabamos de explicar, sí por lo menos por una especie de transcendentalismo moral —*potentia Dei ordinata*, decían los teólogos medievales— por lo que Dios ha creado una realidad que tiene las mismas estructuras que tiene mi razón en sus evidencias racionales y transcendentales.

De este modo, la filosofía, que había comenzado por implantarse en una egología, por lo menos se ha abierto hacia Dios y en esa apertura a Dios ha encontrado el camino para las cosas reales. Pero la inflexión está consumada. A partir de ese momento, la filosofía se va a lanzar cada vez más fundada en la índole de este *ego*.

En efecto; Leibniz encuentra que todos los pasos de la filosofía cartesiana son problemáticos porque, en definitiva, Descartes está moviéndose en la antecámara de la verdad. «Antecámara», no porque para Leibniz no sea verdad que las ideas hayan de ser claras y distintas, sino porque la claridad y distinción tal como aparecen en la filosofía cartesiana no ofrecen suficiente punto de arranque para el montaje de la filosofía. No lo ofrecen porque, según Leibniz, Descartes resbala sobre la condición propia de la idea, que es contener la posibilidad objetiva de la cosa. Así como para Descartes lo que el horizonte de la nihilidad coloca en primer plano es el incertidumbre del yo, aquí lo que nos aparece en primer plano es que las cosas, antes de ser reales, son efectivamente posibles, no sólo por lo que toca a una cosa concreta sino respecto del universo entero. Querer entender el universo con ideas —Leibniz recoge la herencia de Descartes— es entender lo existente sobre el fondo de lo posible.

Tres son, a mi modo de ver, las ideas fundamentales de Leibniz: posibilidad, existencia y transcendentalidad. En primer lugar, la posibilidad, que está constituida por la compatibilidad de las notas entre sí, lo cual sucede cuando no son contradictorias; siguiendo a Suárez, Leibniz estima que la posibilidad intrínseca del ente es su interna no-contradicción. En segundo lugar, la existencia; las cosas reales aparecen ahora como algo que tiene una existencia montada sobre su propia posibilidad y esto sucede, en primer lugar, en el caso de Dios.

En la exposición del argumento ontológico, este argumento tiene en Leibniz una forma distinta a la que tuvo en Descartes pues tiene que probar que la idea de Dios es una idea objetivamente posible y entonces el argumento tiene otro carácter: si Dios es posible, *eo ipso* es existente, con lo que Dios aparece como razón de ser de su propia posibilidad interna y, por tanto, la propia existencia divina está montada sobre su intrínseca posibilidad. Lo mismo acontece en una o en otra forma para el espíritu del hombre; si no fuera más que por los elementos que componen su intrínseco espíritu, sería una cosa entre las varias que hay en el universo, pero ese ente que es el hombre posee la razón y con ella va pensando no sólo las cosas que encuentra, sino el ser y todas las verdades necesarias; de esta suerte, el yo aparece como el fundamento para la posibilidad de mi intelección del ser en cuanto tal. Con estas prenociones, en tercer lugar, Leibniz tendrá que decirnos lo que entiende por carácter transcendental de las cosas, lo cual para Leibniz se concentra en dos respuestas: primeramente, la unidad del ente, su unidad transcendental es *mónada* y, por tanto, la monadología es la teoría de la unidad transcendental del ente; además, el universo entero en cuanto tal tiene una intrínseca unidad, que es la compatibilidad máxima de los posibles, la máxima entidad y, con ello, la máxima bondad; el optimismo metafísico de Leibniz es la teoría de la unidad transcendental del mundo. De esta suerte, nos encontramos con que el hombre, por ser imagen de Dios, posee en sí el interno movimiento hacia la comprensión del ser; pensando en sí mismo, piensa en el ser porque en sí mismo está descubriendo la imagen —finita, pero auténtica— de lo que es la propia divinidad, la propia razón divina.

CAPITULO V

LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (4):  
KANT

§ 1

INTRODUCCION: EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD:  
LA OBJETUALIDAD

Kant no se da por satisfecho con esta conceptualización de la metafísica de Leibniz. Y esta es la cuestión.

Pero por lo pronto se inscribe en el mismo horizonte en que se ha movido formalmente la filosofía de Leibniz y de Wolff. En primer lugar, ese horizonte es el de la creación, el horizonte de la nihilidad. Para Kant, Dios aparece como creador —jamás se ha apeado Kant de esa idea, a lo largo de toda su Filosofía—, un Dios creador, que ciertamente tiene un intelecto —*intuitus originarius* lo llama Kant—. Aquí «originario» no es originario únicamente respecto del intelecto humano, que sería derivativo (veremos pronto en qué sentido es derivativo) Ahí «originario» quiere decir que es originante. La intelección divina, necesitada de un *fiat* creador —esto Kant tampoco lo discute—, es un *intuitus originarius*, *originarius* en el sentido de *originans*. Precisamente las cosas en tanto que producidas por un acto de la voluntad divina, pero en la línea de esa

intelección originante, son justamente las cosas en sí mismas, las cosas tales como son en sí mismas; son «*Dinge an sich*».

Nos lo dice expresamente en la *Crítica de la Razón Pura*<sup>1</sup>: Las cosas en sí son precisamente el término del *intuitus originarius*. Anticipando ideas, hay otro párrafo muy significativo de Kant, escrito pocos años antes de morir, en el que nos dice: «Dios es el creador del mundo como cosa en sí misma, pero tal como nos aparece, es creación de nuestra sensibilidad»<sup>2</sup>. Dejemos de lado la segunda parte de la afirmación y atengámonos a la primera. Las cosas en sí mismas son precisamente las cosas en tanto que término originado de un *intuitus originans, originarius*. Hasta ahí, eso es lo que literalmente diría Leibniz.

En segundo lugar, en este horizonte el hombre, la razón finita, ejercita un cierto tipo de conocimiento; adquiere unos conocimientos acerca del ser, del ente. Estos conocimientos son los que constituyen la metafísica. Efectivamente, Kant no duda en decir que la Metafísica es esto: «El conocimiento filosófico, por razón pura (*aus reiner Vernunft*), en su conexión sistemática, es lo que se llama metafísica»<sup>3</sup>. Es exactamente lo mismo que habían dicho Wolff y Leibniz al afirmar que la metafísica es la ciencia de los primeros principios de la razón humana. Aunque dicho de otro modo, Kant reproduce exactamente la idea de Leibniz.

Esta Metafísica, según Kant, tiene cuatro partes<sup>4</sup>.

Primera Parte: Ontología

Segunda Parte: Psicología racional

Tercera Parte: Cosmología racional

<sup>1</sup> KrV B 72.

<sup>2</sup> *Metaphysik. Vorlesungen* (Kowalewsky), p. 183.

<sup>3</sup> KrV A 841, B 869.

<sup>4</sup> KrV A 846, B 874.

Cuarta Parte: Teología racional.

Esta es exactamente la división propia de la enciclopedia filosófica de Leibniz y Wolff. Pero, aquí es donde comienza la dificultad de Kant.

Estas dos cosas: que el *intuitus originarius* haya producido cosas, que tienen una cierta índole, que son las cosas en sí mismas, y lo que la razón humana por conceptos conozca de ellas, ¿en qué relación están? Esta es la cuestión: la relación de las cosas en sí y el conocimiento que de ellas se pueda obtener por ese sistema de conceptos. Es decir, la relación entre la metafísica y las cosas en sí.

Kant expone esta gran dificultad, en primer lugar, de una manera, pudiéramos decir, extrínseca, que es la más llamativa, desde el punto de vista de la historia, haciendo ver qué es lo que ha pasado con la metafísica, con esa presunta ciencia estricta de la razón.

Así, en el primer párrafo del «Prólogo» a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, nos dice Kant: «La razón humana tiene un destino especial en una cierta clase de conocimientos suyos: que está cargada de cuestiones (*dass sie durch Fragen belästigt wird*) que no puede eliminar porque están planteadas precisamente por la naturaleza misma de la razón, pero a las que no puede responder porque trascienden (*übersteigen*) a todo poder de la razón humana»<sup>1</sup>.

Aparece otra vez aquí el término «perplejidad» (*Verlegenheit*) con que Aristóteles designaba a la Metafísica; es la versión kantiana de la aporía aristotélica, que reaparecerá nuevamente en Hegel, como veremos. En esta aporía se encuentra precisamente la razón, sin culpa ninguna por su parte (*ohne ihre Schuld*). A continuación hace una exposición de por qué

<sup>1</sup> KrV A VII.

ha caído en eso la razón, que ha tenido que echar mano de principios que trascienden a la experiencia, los cuales son inseguros. Es lo que ha dado origen a toda clase de discusiones y disputas; dice Kant: «La palestra de esas interminables discusiones es lo que se llama metafísica (*der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik*)»<sup>1</sup>. Lo cual significa para Kant —nos lo dice a continuación y en el «Prólogo» a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*— que la Metafísica, con todo su presunto conocimiento de las cosas por pura razón, no hace más que dar vueltas a la noria, sin avanzar nada, es un *blosses Herumtappen*<sup>2</sup>, que, como dice Kant, todavía no ha entrado, no ha emprendido el seguro camino de la ciencia (*den sicheren Gang einer Wissenschaft*). Como constatación histórica, es innegable; ¿quién afirmaría que Kant ha dicho algo que no sea verdad? Lo que ahora nos importa es ver en qué está para Kant lo que ha producido esta situación, en dónde está el problema kantiano. Ahí es donde reside la dificultad.

En efecto, si pensamos en lo que han dicho Descartes y Leibniz, la cosa parece obvia. De una forma o de otra, tanto para Descartes como para Leibniz, la razón humana conoce precisamente las cosas; ¿cuales? Las que son en sí mismas, no hay duda alguna. Ciertamente esto no está libre de dificultades, pero la dificultad está resuelta por Descartes diciendo que existe la veracidad divina que ha puesto de acuerdo las cosas con la intelección humana, no que ha puesto la intelección humana de acuerdo con las cosas, sino, al revés, las cosas con la intelección humana; el mundo tiene estructura racional; no quiere decir, pues, que la razón tenga estructura

<sup>1</sup> KrV A VIII.

<sup>2</sup> KrV B VII, XV, XIX, X.

cósmica, sino que el mundo tiene estructura racional; naturalmente, el paradigma —si se quiere— creacional de Dios es justamente el orden de la razón, el orden transcendental. En el caso de Leibniz, la cosa es todavía más clara; conocemos las cosas en sí simplemente por la índole misma de nuestra razón, la cual, contra lo que Descartes pretende, es una razón semejante a la divina, imagen de la razón divina y, por consiguiente, por su propia índole está hecha para conocer limitadamente lo que de una manera ilimitada e infinita conoce la razón divina: las cosas tal como son en sí mismas.

Ahora bien; la dificultad para Kant empieza aquí. Porque, para Kant, la razón humana es esencialmente distinta de la razón divina; sin embargo, es intrínsecamente necesaria. Ahí es donde está la dificultad. La razón humana es esencialmente distinta de la razón divina. En primer lugar, la razón divina hace las cosas; la razón humana no hace las cosas, las tiene frente a sí, y tiene que conocerlas, se propone conocerlas. La razón humana tiene una intrínseca finitud, cosa que no le parecería mal —volveremos inmediatamente sobre este tema— ni a Descartes ni a Leibniz.

En segundo lugar, la razón tiene que recibir las cosas que le son dadas para poder conocerlas. Aquí aparece un momento no sólo de finitud, sino, si se quiere, de dato, de donación.

En tercer lugar, no basta con esto; tiene que hacerse de lo dado objeto de conocimiento, objeto de pensamiento.

Esos tres momentos: la finitud, la receptividad, y la objetualidad (con la pensabilidad) son los que a una constituyen lo que esencialmente diferencia a la razón humana de la razón divina. Naturalmente cada uno de estos momentos está dirigido al otro. Así, la finitud —vamos a verlo inmediatamente— está expresada en términos de receptividad; la receptividad en

términos de ser un candidato a la objetualidad. Por consiguiente, denominando *a posteriori* esta estructura esencial de la razón humana, diríamos que la razón humana es la razón que está constituida por la objetualidad.

Pues bien, el horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí. Aquí es donde Kant va a anclar toda su reflexión en torno a la metafísica y al orden transcendental.

Es preciso que entremos un poco en estas consideraciones kantianas y vamos a dividir las en dos partes:

En primer lugar: La posición del problema para Kant.

En segundo lugar: la marcha de este problema.

Con ello, queda dicho de antemano —aunque volveré inmediatamente sobre la idea— que todo eso que se ha pretendido decir respecto a que la filosofía kantiana es una teoría de la ciencia es totalmente falso. Por supuesto que algo tiene que hacer la ciencia en la filosofía kantiana, pero la filosofía kantiana no es una teoría de la ciencia, sino una filosofía transcendental, como lo dice él de manera expresa.

## § 2

### EL PROBLEMA DE KANT

¿Cuál es el problema de Kant? Esto hay que verlo con un poco de concreción, tanto por lo que se refiere a la índole de las cosas, como por lo que se refiere a la índole de la razón humana que las conoce.

En primer lugar, respecto a la índole de las cosas. Son los tres momentos que acabamos de enunciar. Por razón de su versión a los objetos la razón humana es intrínsecamente finita, se mueve entre respectividades, y hace de lo recibido un objeto suyo. Es necesario precisar adecuadamente esos tres términos, hecho que no es tan sencillo como a primera vista parece.

¿Qué entiende Kant por finitud (*Endlichkeit*)? El nos lo dice: que la razón humana no produce las cosas sino que las conoce. Lo cual es verdad, pero la intención de Kant es mucho más honda. Trata de decirnos en qué consiste la propia finitud de la razón humana, que también es finita para Descartes, para Leibniz, y para Santo Tomás. Esta finitud ¿consiste simplemente en que no tiene tanto alcance como la divina?; es decir, ¿en qué conoce menos cosas y las conoce peor? Esto es evidente y es lo que hasta ahora se dijo, pero la posición de Kant es completamente distinta. No es solamente que conozca menos y que conozca peor que la razón divina; es que aquello que conoce, lo conoce de otra manera. Aquí empieza la cuestión: que lo conoce de otra manera quiere decir que lo conoce finitamente. Es, pues, un modo interno e intrínseco de finitud. La manera de conocer, y no precisa-



mente el ámbito de lo conocido, es lo que para Kant constituye la radical finitud de la razón humana.

¿En qué consiste esa radical finitud como manera de conocer? Aquí aparece la segunda nota. Conoce de una manera finita porque necesita que los objetos le sean dados: es la receptividad. Hasta aquí tampoco discreparían esencialmente de Kant Descartes y Leibniz; efectivamente, en una o en otra forma también para Descartes y para Leibniz las cosas están dadas, no se las saca de la cabeza la razón humana.

Todo esto es verdad, pero la diferencia es más grande en Kant. Porque para Kant, aunque los objetos nos sean dados en su perfecta concreción individual dentro de lo que él llamó con mucha razón, como casi toda la filosofía anterior, *intuitus*, intuición, esa intuición no es originante, no es originaria, como ya hemos visto. Pero hay que hacer la salvedad que allí «originario» no se oponía a «derivativo»; aquí, en cambio, lo originario se opone a lo derivativo; no es que la intuición humana esté derivada de la intuición divina, sino que está derivada de las cosas, en tanto que la intuición divina produce las cosas. Frente al *hervorbringen*, hay el *empfangen*; es una receptividad; lo dado significa exacta y formalmente lo recibido. Como es natural, no todo lo dado tendría que ser forzosamente recibido. Así, dicho en abstracto, el haber confundido lo dado y lo recibido ha sido uno de los grandes argumentos con que guerrilleramente los tomistas han arremetido contra Molina, pensando que la ciencia media supedita el conocimiento de Dios a las cosas. Si por supeditar se entiende que tiene que haber cosas para que Dios las conozca, no cabe duda; pero eso no quiere decir que el intelecto divino sea receptivo; significa que es *a posteriori*, que es cosa distinta. Como quiera que sea, el momento de receptividad es aquí absolutamente necesario; la intuición en tanto que receptiva es justa-

mente lo que constituye la afección sensible. El hombre tiene por lo pronto una intuición (muestra de su intrínseca finitud) en la que los objetos no solamente le son dados, sino que le son dados por una intuición en afección, es decir, en impresión, interna o externa, poco importa: intuición sensible. Con lo cual Kant elimina de raíz algo que era caro a la Filosofía de Leibniz: la intuición intelectual. Leibniz estimaba que había una intuición inteligible, la intuición del ser, y que intuyéndose el espíritu a sí mismo estaba más o menos intuyendo el ser. Para Kant, en cambio, no hay más intuición que la intuición sensible.

Lo que sucede es que esta intuición sensible no es un conocimiento en ningún orden. Intuir un objeto no es conocerlo, ni en este mundo ni en el otro; ver a la Santísima Trinidad cara a cara en la gloria no es comprenderla, cosa que no lo puede hacer nadie, ni tan siquiera la inteligencia finita, humana, de Cristo; eso no lo puede hacer más que Dios, que es el Verbo. No basta tener intuición para que haya conocimiento. Son cosas distintas.

Por eso, el hombre tiene que volver sobre esto que le es dado en forma de afección de la sensibilidad; el hombre no sólo tiene que recibirlo pasivamente, sino hacer de ello objeto de pensamiento. Tiene que proponerse conocerlo: hacerlo objeto de pensamiento.

Lo intuido como objeto es precisamente el tercer carácter de la diferencia de la razón humana y la divina, y el segundo carácter de la finitud de la inteligencia humana. La razón es finita porque conoce de otra manera, que consiste en conocer algo que es recibido en una intuición sensible y, además, porque esto que es recibido tiene que ser hecho objeto de pensamiento. Hasta aquí parece que tampoco habría dificultad mayor con Descartes y con Leibniz, pero la diferencia es radical y esencial.

Kant distingue radicalmente —volvemos al punto de partida— las cosas, tales como han sido producidas por el intelecto originario, y las cosas que el hombre se propone conocer porque le son dadas por la sensibilidad en intuición sensible. Lo cual quiere decir que, para Kant, son dos dimensiones completamente distintas ser cosa y ser objeto. Hay muchas cosas que no son (no solamente de hecho, sino que jamás podrán ser) objeto de la intelección humana; esto puede ocurrir. Pero, en segundo lugar y lo que es más grave, en aquellas que son objeto las condiciones que las hacen posibles como cosas no son iguales a las condiciones que las hacen posibles como objetos. Las condiciones que las han hecho posibles como cosas, están cumplidas puesto que ahí está la cosa; en cambio, yo tengo que hacer de esa cosa objeto y el ser objeto no está dado. Aquí es donde es menester parar la atención para desentrañar un poco el problema kantiano.

Desde los tiempos de Aristóteles, había venido calificada la realidad, la entidad primaria de la realidad, como un ὑποκείμενον, como un *sub-jectum*, una sustancia, algo que está bajo las propiedades, las cuales, como tales, no pueden tener una existencia separada; si la tuvieran no serían propiedades, sino que serían sustancias independientes. Como es natural, ahí el *sub-jectum* es un «sub» respecto de las propiedades que posee. Y fue en una forma más o menos igual a lo largo de toda la filosofía medieval; por eso, para un medieval decir que algo es *sub-jectivum* significa que tiene el máximo de realidad. No «subjetivo» en nuestro sentido moderno, sino que es un sujeto real y efectivo, un ὑποκείμενον, en el sentido aristotélico del vocablo. Pero esta realidad, que es un *sub-jectum*, ha sufrido una enorme vicisitud a lo largo de la filosofía desde Descartes hasta Kant.

En efecto, lo primero que nos preguntamos de ella es có-

mo la razón humana puede conocerla. Y entonces esa diferencia del *sub-jectum* y de sus propiedades pasa completamente a segundo plano; lo que queda en primer plano es que eso, a lo que va dirigida la mente humana, es ciertamente un *jectum*, pero un *jectum* que no está «sub», sino que está «ob», que está delante de mí, un *objectum*. Ahí el *objectum* no se opone a unas propiedades bajo las cuales estuviera; esto no tiene sentido. Lo único que merecería el nombre de sujeto y que estaría por debajo no de unas propiedades sino del carácter mismo del *objectum*, es justamente el *subjectum* humano. Con lo cual la palabra *subjectum* ha dejado de significar la realidad física del sujeto de todos los entes del universo para significar pura y simplemente el único, auténtico y real sujeto en esta filosofía, que es el *subjectum* humano. Es precisamente a ese *subjectum* humano al que le está presente un *objectum*. El carácter primario de las cosas, para Kant, es justamente ser *objecta*, no ser *subjecta*. En alemán la cosa es clara, *objectum* es *Gegen-stand*, lo que está enfrente de mí. El no haber distinguido esas dos dimensiones del problema, la objetualidad de las cosas y la subjetualidad en el sentido aristotélico y clásico de la palabra, es lo que constituye para Kant el dogmatismo de la metafísica anterior. No se trata de dogmatismo en el sentido de críticas incondicionadas o de críticas mal hechas; significa pura y simplemente haber tomado sin más el «objeto» del pensamiento por un *subjectum reale*. Este es el dogmatismo para Kant: no haber distinguido el *objectum* y la cosa en sí.

Así comprenderemos qué significa el que pase a primer plano en el horizonte de la nihilidad la objetualidad. Porque, en efecto, el hombre, abandonado a su intrínseca finitud en el horizonte de la nihilidad, se encuentra precisamente con *objecta*. Lo primero que tiene que averiguar es qué son esos ob-

jetos con los que la mente humana tiene que habérselas. He ahí, pues, el problema kantiano por la vertiente que da a las cosas.

Veamos ahora el problema kantiano respecto a la vertiente que da a la índole misma de la razón. La razón tiene que hacer de las cosas «objetos» para averiguar lo que ellas son, para conocerlas, puesto que la intuición no es en sí misma un conocimiento. Ahora bien, ¿qué es ese hacérselas y ese pensar? La contestación de Kant es terminante y clara: pensar en este caso es juzgar (*Urteilen*). La razón humana, en la medida en que ejercita esta función de juzgar, es lo que Kant llama entendimiento<sup>1</sup>. ¿Qué es juzgar? En manos de Leibniz, juzgar había significado referir un concepto a otro por medio de un análisis exhaustivo de los conceptos del sujeto y del predicado, para ver cómo los requisitos del uno están incluidos en los requisitos del otro; el juicio sería en esta forma un proceso, una función de la razón esencialmente analítica; consistiría en descomponer las cosas en sus últimos elementos y en ver desde ellos cómo por una razón suficiente emerge la complejidad de las cosas.

Pero esto no es lo que Kant entiende por juzgar. Kant entiende que juzgar —no olvidemos que no puede dejar de lado su intuición sensible— es una función de conceptos. Esto significa referir un concepto a algo dado, a algo que está, por consiguiente, antes del concepto y que en este sentido está allende él. De ahí que la función de juzgar no consista en analizar conceptos, sino en ir de un concepto a algo que no está en el concepto mismo, que es la cara que da a lo que son las cosas. Dicho en términos kantianos, la estructura for-

<sup>1</sup> Nota de Zubiri: Si no distingo terminológicamente a lo largo de esta exposición entre razón y entendimiento, es por simplificar la exposición. Por lo tanto, mientras no diga lo contrario, tomémoslos como sinónimos.

mal y radical de la razón no es analítica sino sintética; síntesis consiste en ir precisamente del concepto a la cosa.

La razón, contra Leibniz, es para Kant esencialmente sintética<sup>1</sup>. Lo es precisamente por lo que acabamos de ver, porque en su intrínseca finitud tiene que hacerse «objeto», pero de algo que le está dado. De ahí que forzosamente la razón necesite volver a lo dado —a la intuición— para poder conocer lo que es el objeto.

La razón es sintética. Pero ¿cuál es el carácter de esta síntesis? No se trata únicamente de una síntesis que llamaríamos psicológica, es decir, que yo asocio mis representaciones unas con otras; no se trata de una síntesis subjetiva de representaciones, lo cual no tendría interés ninguno. Tampoco se trata de una síntesis meramente lógica; es decir, no se trata de que, objetivamente considerado, el contenido de un concepto —que sería un predicado— esté en el concepto del sujeto. Se trata de que el orden entero de los conceptos esté referido a algo que le está precisamente dado, es decir, se trata de una síntesis objetiva, de que lo que los conceptos enuncian esté efectivamente en lo dado. No se trata de una síntesis psicológica, ni de una síntesis lógica, sino de una síntesis que contiene, o por lo menos pretende contener, la verdad, a saber: que los conceptos estén en las cosas dadas.

Esta verdad es la conformidad del pensamiento con las cosas. Kant jamás ha puesto en duda que la verdad sea esto; ¿cómo se va a decir que lo pone en duda si afirma expresamente lo contrario? Lo que sucede es que resulta muy frecuente presentar la filosofía de Kant desde ángulos completamente quiméricos y fantásticos.

Además, esta verdad es una verdad sintética. Por consi-

<sup>1</sup> Cf. KrV A 77, B 103.

guiente, unifica los conceptos y la realidad. ¿De qué clase de unidad se trata? Esta es la cuestión. Leibniz pensaba que se trataba de la unidad del concepto predicado y del concepto sujeto. Para Kant esto no es así; es la unidad entre un orden de conceptos y algo que nos está dado; es una síntesis completamente distinta. Aquí el tema de la verdad conduce a la unidad, igual que para Leibniz; pero la vía de la unidad va a ser completamente distinta en Kant de aquella que fue en Leibniz. En efecto, si la unidad de que se trata es esta que acabamos de decir, la unidad del concepto con lo que nos es dado, entonces tenemos que volvernos a las cosas para encontrar la verdad. Si no fuera más que esto, todas nuestras verdades y, por consiguiente, toda la síntesis y todas las unidades serían empíricas, serían verdades de hecho. El hombre haría un catálogo de verdades y, en la medida en que son verdad, estarían justamente cumplidas en las cosas; serían unidades y verdades de hecho. Pero, el hombre, la mente humana —nos dirá Kant— posee naturalmente unas verdades que son necesarias y universales. Es decir, que no solamente son de hecho verdades en las cosas que efectivamente nos están dadas, sino que por la razón que sea —habría que averiguarlo— estas verdades son verdades válidas para toda clase de posibles objetos y en toda clase de posibles circunstancias. Este valer universal y necesariamente absoluto es lo que Kant llama *a priori*. Por consiguiente, quiere decir que, junto a las verdades empíricas que serían síntesis unitarias de hecho, aquí nos encontramos con una síntesis, rigurosamente hablando, *a priori* porque es la necesidad intrínseca con que ciertas verdades nos presentan, desde el punto de vista de los conceptos, algo que no puede dejar de estar cumplido en algún objeto posible. La unidad de los conceptos y de las cosas es por lo pronto una unidad sintética *a priori*.

Como es natural, Kant alega ahí lo que decíamos antes: el *factum* de la ciencia. Bien entendido, a Kant no le importa ahí la mecánica de Newton como tal mecánica de Newton, aunque se inspire ampliamente en ella; a él le interesa la ciencia no tanto por lo que tiene de ciencia en nuestro sentido positivo del vocablo, sino por lo que tiene de verdad. Lo que le importa a Kant es una teoría de la verdad, por supuesto ejemplificada en la ciencia. No es una teoría del saber científico al modo de las ciencias positivas, sino algo distinto: una teoría de la verdad en cuanto tal. Kant nos dice, temática y expresamente, que negar que el conocimiento humano posea ese tipo de verdades sería radicalmente escepticismo. Es la crítica que ha dirigido a toda la filosofía de Hume.

Ahora bien, que estas verdades enuncien algo que se refiera a todo posible objeto en cuanto tal, es lo que Kant mismo diría que es un trascender (*Übersteigen*): son juicios trascendentales. «Juicios sintéticos a priori» lo único que quiere decir es, pura y simplemente, el orden de la verdad transcendental en cuanto tal. Esto es lo que le importa a Kant: la verdad de todo posible objeto es transcendental. Por lo cual, preguntarse cómo son posibles los juicios sintéticos a priori es (en bronca terminología kantiana, muy de su época) preguntarse por cómo es posible el orden transcendental.

Por eso, cuando Kant habla de ciencia (*Wissenschaft*), no se refiere a la ciencia que se ha creado a partir de la segunda mitad del siglo xvii, la ciencia positiva, sino que entiende por Ciencia un «saber» (*Wissen*) en cierto modo absoluto y radical. De igual modo, años más tarde, cuando Fichte escribe las varias ediciones de su *Wissenschaftslehre*, ahí no significa «teoría de la ciencia», algo así como una metodología de las ciencias; por el contrario, el significado que tiene «ciencia» es el de una ciencia de la verdad transcendental, una ciencia ab-

solata; es un saber transcendental. De esto es de lo que se trata. De ahí la formulación pura y simple del problema kantiano.

El problema kantiano, al hilo de estas consideraciones históricas y discusiones lógicas y críticas con Leibniz y con Wolff, se reduce a esa fórmula sencilla: ¿Cómo es posible el orden transcendental? Un orden transcendental que está dirigido a unos objetos que, como tales, no se identifican con las cosas en sí y que, sin embargo, es necesario, es decir, es transcendental. La contestación a la pregunta ¿cómo es esto posible? es justamente la segunda parte de nuestras consideraciones.

### § 3

#### LA MARCHA DEL PROBLEMA

¿Cómo va a contestar Kant a esa pregunta sobre la posibilidad del orden transcendental? Sin olvidar lo antes dicho acerca de los objetos, vamos a ver la respuesta que da Kant a esta pregunta en tres pasos:

*Primero.* El principio mismo de la transcendentalidad.

*Segundo.* La constitución interna de esta transcendentalidad.

*Tercero.*Cuál es la índole de este saber de la transcendentalidad que se llama Metafísica.

##### I. *El principio de la transcendentalidad*

El principio mismo de la transcendentalidad ha quedado enfocado, como hemos visto, por la unidad en que la verdad consiste. Esta verdad es una unidad que el hombre no se encuentra hecha. Tan no se la encuentra hecha, que el hombre tiene que hacerse de las cosas objeto de su propio pensamiento en orden a la posesión de la verdad. Aquí el problema de la unidad objetiva es estricta y formalmente el problema de un «hacer».

Kant nos dice que la unidad, la síntesis es un hacer (*Tun*), una acción (*Handlung*). La síntesis no es algo que se ve y se recibe, pues en ese caso no tendría carácter transcendental para Kant, sino que es algo que se hace; no es, pues, algo que se ve sino algo que se hace y, como todo hecho, está de-

terminado por el hacer que lo hace. La unidad, la síntesis unitaria, como dice Kant, es una facultad ciega (*ein blindes Vermögen*). Lo que aquí nos importa no es que sea ciega o no, sino lo que a Kant verdaderamente le interesa y eso es, como ya hemos dicho, que dicha síntesis no es algo que se ve sino algo que se hace. Hace falta que Kant nos diga qué es lo que hace y cómo lo hace. Esta es la cuestión.

¿Qué es lo que hace el entendimiento cuando hace de algo objeto suyo? Por de pronto, el entendimiento no hace lo que llamaríamos el contenido del objeto. Esto es una perfecta quimera, no tan sólo en el orden de la razón pura sino también en el orden de la sensibilidad, una quimera que no se le ha pasado a Kant por la cabeza; es una de las innumerables inocentadas que se han colgado a la filosofía de Kant. Para Kant, la síntesis no «hace» el contenido del objeto; lo que hace es de ese contenido objeto mío, es decir, hace la objetualidad; no hace el contenido del objeto sino que hace su propia objetualidad. Es necesario que Kant nos diga, un poco más detenidamente, en qué consiste ese hacer la objetualidad. ¿Qué es lo que eso quiere decir?

No olvidemos que el pensar sobre el cual Kant va a operar es el pensar del entendimiento, el pensar que juzga. Hacerme de algo objeto es proponérmelo como término de un juicio, que va a intentar decirnos con verdad lo que es eso que constituye su objeto propio. Ahora bien, que algo sea término de un juicio —Kant es lo menos subjetivista que cabe— significa que sea algo inteligible. Es evidente que si no fuera inteligible eso no sería un pensamiento, sería una imaginación, una fantasía. Por tratarse del término de un juicio, que va a decir que A es B, se entiende naturalmente que la síntesis abre el ámbito de la inteligibilidad, naturalmente de la A. Precisamente porque pensar es hacerme objeto de algo, se

trata de una función del inteligir bajo la forma concreta de un juicio.

Ahora bien, ¿qué significa esto de hacer de algo que sea inteligible? Esto puede significar dos cosas. Puede significar que sea inteligible para mí, y esto se puede hacer de millones de maneras distintas. Pero a Kant no le basta que sea inteligible para mí; necesita que sea inteligible el objeto, en tanto que objeto. Como es natural, Kant no duda de que las condiciones que hacen posible la inteligibilidad son las mismas que hacen posible la inteligibilidad para mí.

¿Por qué y en qué consiste esta mismidad? Simplemente, en que soy yo quien hago de la cosa objeto para mi inteligencia; precisamente porque soy yo quien en cierto modo define el ámbito y el área de la inteligibilidad con mi función de juzgar, por eso es inteligible el objeto. Es decir, ¿habría objetos que no son inteligibles? No; no serían objetos, serían tal vez «cosas» y lo menos que habría que decir de ellas es que no serían jamás objetos. Un objeto ininteligible es una especie de imposible transcendental para Kant. Lo que hace el «yo pienso» en la síntesis es la inteligibilidad del objeto; no es sólo que yo no puedo entenderlo más que de una cierta manera, es que él no sería inteligible si fuera de otra manera. El objeto es objeto porque es inteligible y en esto consiste el hacer propio de la razón; hace en lo dado que sea inteligible y, por ello mismo, ese inteligible es objeto del pensamiento.

Ahora bien, hacer que algo sea intrínsecamente inteligible es, desde la vieja fórmula de Santo Tomás, convertible con aquello que es inteligible. Para Santo Tomás se trata del ente. Kant diría que no son las cosas en sí, sino que se trata pura y simplemente del objeto. En la medida en que la inteligibilidad se convierte con la objetualidad, es el primer y el radical carácter transcendental. El objeto es objeto porque es inteligible

y la inteligibilidad consiste en su propia transcendentalidad. El hacer propio de la mente humana consiste en hacer la transcendentalidad. Dado que esta inteligibilidad es lo que desde Santo Tomás se ha llamado verdad, Kant no duda en decir que esto es un *verum transcendentale*; es una verdad que afecta precisamente a las cosas. Nos dice el propio Kant: «La relación de nuestros conocimientos a los objetos empíricamente dados es verdad transcendental (*transcendentale Wahrheit*). Y aquella relación hace posible la verdad transcendental, que precede a toda Metafísica»<sup>1</sup>. En tanto puede haber verdad lógica y verdad científica, en cuanto que hay verdad transcendental, es decir, en cuanto que el objeto es inteligible para la inteligencia humana. La inteligibilidad de este objeto es lo que hace la inteligencia humana, simplemente con dirigirse a él en forma de juicio.

Nos encontramos con que para Kant en el pensar judicante hacemos la unidad, una unidad no de contenido del objeto —esto lo tiene la cosa por sí misma—, sino que hacemos la unidad en que la objetualidad consiste. Lo hacemos, porque lo que realmente hacemos es la inteligibilidad de lo dado. Esta inteligibilidad es el carácter intrínsecamente *verum y transcendentale* de esto dado y, en su virtud, esto dado reviste el carácter de objeto. Así, decir que el entendimiento humano hace la objetualidad es decir que hace la inteligibilidad. Es objeto todo lo que es inteligible; todo lo ininteligible no sería objeto. El orden transcendental es para Kant el orden de la inteligibilidad objetual. Este orden transcendental, por lo tanto, no reposa sobre sí mismo, como, por ejemplo, en el caso de Aristóteles; tampoco reposa sobre Dios, como pretendían, bien que en forma distinta, Descartes y Leibniz; Descar-

<sup>1</sup> KrV A 146 B 185 (La cita de Zubiri en este caso no es literal).

tes, pensando que es la veracidad divina la que confiere a la realidad una estructura racional conforme con la transcendentalidad de mi propio entendimiento, criatura libre de Dios; Leibniz, haciendo de la inteligencia humana una imagen de la divina. Para Kant, la humana y la divina son dos razones esencialmente distintas. El orden transcendental ni reposa sobre sí mismo, ni reposa sobre Dios; reposa sobre mí. Es mi propia subjetividad, en tanto que principio del orden transcendental, lo que debe llamarse la subjetividad transcendental. Subjetividad transcendental es pura y simplemente la subjetividad en el sentido de un *subjectum* opuesto a un *objectum*, a un *Gegenstand*, la subjetividad como principio del orden transcendental. Aquí «principio» no significa lo que entendían Suárez y Leibniz, es decir, que sea no-contradictorio; esto, diría Kant, es un mero pensar (*blosses Denken*); se pueden pensar muchas cosas que no sean contradictorias, pero esto no quiere decir que sean objetos. Para Kant «principio» significa principio de la posibilidad del objeto en tanto que objeto (*Grund der Möglichkeit des Gegenstandes*); en tanto que objeto dado, bien entendido, y en tanto que lo dado tenga la inteligibilidad para ser pensado por el entendimiento que juzga acerca de lo dado; es principio de lo dado como objeto inteligible. La acción sintética del entendimiento es principio de la inteligibilidad de lo dado.

Ahora podrá comprenderse el sentido que tenía el párrafo aducido al principio, ya que anticipaba lo que acabamos de decir: «Dios es el creador del mundo como cosa en sí misma, pero tal como nos aparece, es creación de nuestra sensibilidad»<sup>1</sup>.

Esta marcha gigantesca del pensamiento kantiano no es

<sup>1</sup> *Metaphysik. Vorlesungen* (Ed. Kowalewsky), p. 183.

propriadamente una «marcha», es un programa. Ahora necesitamos que Kant nos diga concretamente: ¿En qué consiste eso de hacer la inteligibilidad del orden objetual? Es decir, ¿cuál es la interna constitución del orden transcendental? En segundo lugar, ¿cuál es nuestro posible saber de ese orden transcendental? Es decir, ¿qué es la Metafísica? Es lo que tenemos que analizar.

La citada marcha la dividíamos en tres pasos. En primer lugar, ¿cuál es el principio o el fundamento del orden transcendental, es decir, de esas verdades universales y necesarias que constituyen el *verum transcendental* de los objetos? En segundo lugar, ¿cuál es la constitución interna de este orden transcendental? En tercer lugar, ¿cuál es la presunta unidad de ese orden transcendental —es decir— la unidad de la Metafísica?

Pero antes resumamos brevemente el camino recorrido. Nos preguntábamos cómo se hace este orden transcendental. Kant dirá que esto es una acción del yo. Esta acción del yo es justamente lo que se llama pensar; *Ich denke*: tengo que pensar.

Pensar —nos dirá Kant— es unir unas representaciones con otras. Dejamos de lado que la definición sea más o menos exacta *in re*; Kant dice hasta la saciedad: pensar es unir representaciones. Estas representaciones, ¿dónde están unidas? Kant no se refiere a que estén unidas en mi conciencia, ya que esto sería una unidad meramente psicológica; tampoco se refiere a que estén unidas desde el punto de vista lógico, por ejemplo, de Leibniz —una especie de inclusión de las notas que constituyen los requisitos del predicado con las notas que constituyen los requisitos del sujeto—. Kant nos dirá que es una unión objetiva en virtud de la cual lo múltiple, la multiplicidad de las cosas no puede ser pensada si no es siendo unificada por un sujeto con una intención objetiva. El

«yo pienso» —dice por esto Kant— es algo que debe poder acompañar a todas mis representaciones. Así, «yo pienso» acompaña en principio como posibilidad a todas mis representaciones.

Aquí transparece en una dimensión que es transcendental la noción que había introducido la metafísica de Leibniz: la apercepción. El entendimiento, al juzgar, no solamente percibe o aprehende que A es B, sino que se co-aprehende a sí mismo en forma de sujeto pensante, de yo pensante. Esta apercepción es transcendental por lo que acabamos de indicar: porque no es una unidad subjetiva sino una unidad rigurosamente objetiva. Al unir unas representaciones con otras, lo que quiero es justamente poner el que la A es efectivamente la B; no simplemente que a mí se me ocurra que lo sea o que me parezca que lo sea, sino que lo sea real y efectivamente. La apercepción es, en este sentido, transcendental.

De ahí que cuando decimos que pensar es juzgar, Kant dirá: lo que subyace en la función de juzgar es la función radical de un pensar en virtud del cual lo dado está colocado dentro de la perspectiva de las estructuras propias del pensar, en tanto pensar del «yo pienso». Entonces resulta claro que someter lo múltiple a la unidad de la apercepción significa que todo lo múltiple está sometido *a priori* a la estructura objetiva del juzgar. Nada es inteligible como objeto si no es hecho inteligible por mí; nada es hecho inteligible por mí si no es conforme a la estructura de mi propia función de juzgar. De ahí que el principio supremo del entendimiento es el «yo pienso», en cuanto principio de toda posible inteligibilidad del objeto; por lo tanto, el «yo pienso» es el principio mismo del orden transcendental. El orden transcendental, formalmente, consiste en la inteligibilidad objetiva; pero principalmente consiste en el «yo pienso» que lo hace posible.



El objeto tiene que presentarse así al entendimiento para ser inteligible y, por consiguiente, para ser objeto. No pensemos —estamos aquí moviéndonos en el orden del puro entendimiento— que Kant se pudiera encontrar en la situación de un objeto que no resultara inteligible; según Kant, eso no puede presentarse, es un imposible transcendental. Respecto a las cosas en sí, la inmensa mayoría no serán inteligibles para mí; pero no se trata de eso; se trata de que, si algo es objeto, lo es precisamente bajo estas condiciones porque ser objeto significa tener estas condiciones de inteligibilidad. De ahí que si no fuera inteligible empezaría por no ser objeto.

Es justamente lo que caracteriza en este punto la filosofía de Kant: el imposible transcendental de un objeto ininteligible pende esencialmente de que la inteligibilidad está hecha por mi propia función de juzgar. Esta inteligibilidad es la que constituye el carácter objetual del objeto, justamente de lo dado.

Todo esto resulta bastante abstracto y necesitado de aclaraciones, lo cual es lógico ya que el mismo Kant para aclararlo necesitó escribir esa gran obra que es la *Crítica de la Razón Pura*, de la cual echaremos mano para entrar en el segundo paso que, al mismo tiempo, sirve de aclaración de lo dicho en este paso que hemos concluido.

## II. Constitución del orden transcendental

El orden transcendental es ante todo y sobre todo el orden del *verum transcendentale*, de la verdad transcendental; bien entendido que la verdad transcendental es justamente en su transcendentalidad algo hecho por el propio «yo pienso» en su dimensión judicante.

Kant tiene con eso la impresión de haber creado una ciencia nueva hasta ahora insospechada; se lo dice el propio Kant a Ch. Garve. Según Kant, él ha hecho una ciencia que «no es Metafísica de ninguna manera, sino que es una ciencia completamente nueva, y que hasta ahora no ha sido intentada (*eine ganz neue und bisher unersuchte Wissenschaft*), a saber: la crítica de una razón, que juzga *a priori*»<sup>1</sup>. Dice que esa nueva ciencia no es metafísica, aunque poco antes había escrito que esta ciencia suya «contiene la metafísica de la metafísica» (*enthalt die Metaphysik von der Metaphysik*)<sup>2</sup>. Es una metafísica —si se quiere— de segunda potencia.

Esta metafísica es una filosofía del orden transcendental. En otra carta también escrita a Herz, Kant dice: «yo estaré muy contento, cuando haya llevado a su término mi filosofía transcendental, la cual es propiamente una Crítica de la Razón Pura»<sup>3</sup>. Añade que después entrará en la metafísica propiamente dicha.

En resumen, Kant nos dice lo siguiente: que se trata de una filosofía transcendental; que eso es la *Crítica de la Razón Pura*; que esta filosofía transcendental, en el sentido en que Kant la enfoca, es una ciencia completamente nueva, ya que Kant la fundamenta *a priori* en la estructura misma del entendimiento humano. Por tanto, es forzoso preguntarnos en qué consiste la interna textura de esa verdad transcendental de que Kant nos habla.

Esa textura está constituida por dos momentos:

El primero es *el momento de la objetualidad*.

<sup>1</sup> An Garve, *Briefe*, 110.

<sup>2</sup> An Markus Herz, *Briefe*, 96.

<sup>3</sup> An Markus Herz, *Briefe*, 48.

## 1. Momento de la objetualidad: lo categorial

Según hemos dicho, las cosas, los objetos son aquello sobre lo cual el entendimiento humano va a juzgar. Ahora bien, el juicio, precisamente en cuanto determinante de la inteligibilidad intrínseca del orden transcendental, tiene una estructura propia que es la que permite contestar a la pregunta que rondará por sus cabezas como ha rondado muchos años por la mía: ¿pero qué es eso de hacer una cosa inteligible? Ahora Kant va a intentar contestar a esto mediante una consideración relativamente simple.

Imaginemos que tomo un objeto prescindiendo de que sea o no real y digo que tiene tal color, por ejemplo, blanco; cuando digo que es blanco, es verdad, pero en el fondo estoy sobreentendiendo algo más. Se recordará que esto es lo que le pasó a Aristóteles; así, cuando digo de A que es blanco, no solamente digo que es blanco, sino que va sobreentendido el modo real y efectivo como la cosa es blanca, es decir, su sercualidad. En toda afirmación, además de lo que se dice, hay la acusación, se acusan en ella los caracteres del modo de ser del predicado, es decir, la cualidad enunciada en el predicado acusa el modo de ser en el sujeto. Como acusar se dice en griego *κατηγορεῖν*, Aristóteles introdujo la idea de las categorías.

Pues bien, Kant hará la misma operación, pero en una dimensión distinta. Es cierto que cuando digo que esto es blanco se acusa... pero ¿se acusa qué? ¿El modo de ser? Por supuesto que no; se acusa el modo de ser verdad, el modo de inteligibilidad. En efecto, las categorías son eso, las formas en que se acusa la inteligibilidad del objeto para la mente humana. Por ejemplo, la idea de causalidad no es una propiedad que pertenece a las cosas, es una propiedad de la inteligibili-

dad, a la que pertenece *primo et per se*; si no fuera por vía causal, nada me sería inteligible; pero la causalidad no enuncia algo real y efectivo de las cosas, sino que enuncia simplemente la inteligibilidad de ellas.

Aunque no vamos a recorrer la lista de las categorías, sí vamos a recordar tan sólo que Kant enuncia doce (Aristóteles enumeraba diez) y que las saca de la estructura del juicio. El juicio, nos dice Kant, tiene cualidad, cantidad, relación y modalidad. Cada una de estas cuatro cosas se subdivide en tres, etc. Así Kant tiene la tabla de las categorías, que son los doce aspectos que tienen que darse en el juicio para que el objeto sea inteligible. Hacer inteligible una cosa consiste precisamente en representárnosla desde el punto de vista de las doce dimensiones que posee el juicio. Esto es concretamente lo que Kant pretendía. De ahí, que de esta filosofía transcendental que nos ha dicho Kant que es la metafísica de la metafísica, nos dirá que sus axiomas «son simples principios de la exposición de los fenómenos (*sind blossse Prinzipien der Exposition der Erscheinungen*) y —lo que nos importa— el pomposo nombre de una ontología, que se propone tener conocimientos sintéticos a priori respecto a las cosas en sí mismas tiene que ceder ante algo más modesto, ante una pura, una mera analítica del entendimiento humano (*muss dem bescheidenen, einer blossen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen*)»<sup>1</sup>.

La ontología es, en efecto, la ciencia de estas categorías, y estas categorías no son sino dimensiones de la inteligibilidad misma del objeto. Los conceptos que constituyen el principio de la inteligibilidad de las cosas no proceden de las cosas, como se pretende, no solamente en el empirismo sino en todas las filosofías, por ejemplo, en Descartes o en la filo-

<sup>1</sup> KrV A 247, B 303.

sofía medieval especialmente; no proceden de las cosas, proceden de mi «yo pienso». Tampoco *producen* las cosas, únicamente *las hacen inteligibles*. Hacerlas inteligibles, ahora podemos verlo, significa hacerlas transcendentamente verdaderas; es decir, que sean representables como substancias, como cualidades, etc. Ahora bien, como la inteligibilidad se convierte con el objeto, hacer inteligible algo es justamente hacerlo como objeto. Gracias a estas doce categorías, aquello que la acción sintética del juzgar hace es el objeto en cuanto tal.

Sin embargo —dice Kant— aquí es donde se puede enerrar un grave equívoco, que para él es esencial disipar. En efecto, dicho así, parece que Kant podría decir perfectamente: ahora puedo razonar sobre un objeto determinado en virtud de las doce categorías y mi razonamiento me llevará a una serie de conclusiones o consecuencias, que constituyen otros tantos conocimientos de ese objeto. Pero Kant dice que esto es perfectamente ilusorio porque es verdad que las categorías y la capacidad que la mente humana, que el «yo pienso», tiene de hacer inteligibles las cosas determina los caracteres de inteligibilidad de estas cosas; pero, si se prefiere usar una terminología que Kant no empleaba para expresar con más exactitud el pensamiento de Kant, lo que las categorías determinan es el carácter (Kant dice: «la forma») de todo objeto, es decir, la objetualidad del objeto. Ahora bien, la objetualidad de un objeto no es un objeto más. Por muchas vueltas que se den a las categorías, por muchas vueltas que se den a los conceptos puros del entendimiento, lo único que sacaremos serán precisiones, todo lo ricas que se quiera, que en definitiva vendrán a significar lo siguiente: si hay un objeto, tiene que tener tales y cuales condiciones. Pero la objetualidad de un objeto no es un objeto más, es el carácter que tiene que

tener todo objeto, si es que efectivamente es objeto, pero no es un objeto real y positivo.

Por ello dirá Kant que las categorías tienen una significación transcendental; es decir, las categorías no consisten en representaciones subjetivas mías, sino que consisten en armar y estructurar algo que pertenece al mundo del objeto, justamente su objetualidad. En manera alguna tienen *uso transcendental*, es decir, no permiten determinar por pura razón la índole de un objeto determinado; lo único que determinarán será el carácter que tiene que tener un objeto para ser objeto, pero en manera alguna el contenido ni la realidad de ese objeto.

Las categorías tienen un sentido transcendental, pero carecen por completo de uso transcendental. Para que tengan un uso transcendental es preciso algo distinto. Es preciso que al entendimiento, que tiene esta estructura y que en virtud de esta estructura hace inteligible un objeto, le sea dado algo que constituye precisamente ese objeto.

Esto es precisamente lo que corresponde al segundo momento del orden transcendental: *lo dado*

## 2. Momento de dato

Lo dado y lo que acabamos de decir de las categorías constituyen unitariamente algo, y ese algo será precisamente un objeto real y efectivo. La síntesis de lo categorial y de lo dado es justamente lo que Kant llama la deducción transcendental. Con lo cual, de antemano, comprendemos que el orden transcendental kantiano no es una expresión de la entidad de las cosas, ni tan siquiera es una *expresión* de la inteligibilidad del objeto, sino que es una *constitución* positiva

de la inteligibilidad del objeto; es el orden hecho por el hombre y por la inteligencia humana. El orden transcendental no expresa, por consiguiente, el objeto, sino que lo constituye; y lo constituye, porque la inteligencia constituye la inteligibilidad y la inteligibilidad se convierte justamente con la objetualidad.

1.º En definitiva, el orden transcendental es para Kant, partiendo de la inteligencia, el orden de la inteligibilidad objetiva de algo dado.

2.º Es un orden constituido por el entendimiento sobre lo dado.

3.º Es un orden necesario *a priori*. Y en esto Kant será inflexible.

4.º Es un orden fundado en un principio: el «Yo pienso».

Pero para que tengamos el orden transcendental en su perfecta concreción, es menester que se nos explique lo dado y la síntesis de lo categorial y lo dado; de lo contrario, no tendríamos una contestación plenaria a lo que es el orden transcendental en Kant.

Pues bien, la síntesis depende precisamente de la índole de lo dado. Y lo dado puede ser de dos tipos. Es ahí donde empieza la gran obra y la gran especulación kantiana. Procedo aquí en un orden distinto: lo dado después de lo categorial; parece que con eso no hago más que invertir el índice mismo de la obra kantiana, pero no es verdad. Después de que la *Crítica de la Razón Pura* ha mostrado, en primer lugar, que las categorías, los conceptos puros del entendimiento, no son de origen empírico, sino que tienen su fuente y su sede *a priori*, en el puro entendimiento; y que, en segundo lugar, estas categorías se pueden aplicar a los objetos independientemente de toda intuición de esos objetos, y que sin embargo sólo pueden

conducir a un conocimiento teórico cuando estos objetos nos están empíricamente dados, entonces es cuando la razón práctica nos ofrece un objeto dado —en el orden moral— que conduce a un conocimiento, a una intelección y a un pensamiento de lo supra-sensible en cuanto tal<sup>1</sup>. Es decir, Kant explica ahí la marcha de su pensamiento: en primer lugar, la constitución del orden transcendental, que son las categorías y, en segundo lugar, los dos tipos de lo dado; según los dos tipos de lo dado, así también será el resultado del orden transcendental. Con lo cual, se nos presentará como tercera cuestión: ¿en qué consiste su unidad transcendental?

#### A) *El dato empírico: síntesis de lo categorial y lo fenoménico*

En primer lugar, Kant tendrá que decirnos qué es el orden transcendental, tratándose precisamente de lo dado en una intuición empírica. Aquí no vamos a hacer un resumen de la *Crítica de la Razón Pura*, sino sólo a indicar la idea central.

Lo dado en la intuición sensible es para Kant un grave

---

<sup>1</sup> « Ahora bien, la crítica... demostró *primariamente* que [las categorías] no son de origen empírico, sino que tienen su asiento y fuente *a priori* en el entendimiento puro; y en *segundo lugar* también, que, puesto que ellas son referidas a *objetos en general*, independientemente de la intuición de las mismas, producen el *conocimiento teórico* sólo cuando se aplican a objetos *empíricos*; pero, sin embargo, aplicadas a un objeto dado por la razón práctica, sirven para el *pensar determinado de lo suprasensible*, aunque sólo en cuanto este suprasensible queda determinado nuevamente por predicados, que pertenecen necesariamente al *propósito práctico* puro, dado *a priori*, y a la posibilidad del mismo» (E. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Trad. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 3.ª ed., 1984, p. 196).

problema. Las cosas tienen que ser dadas; pero al hombre, en este orden al que aquí estamos refiriéndonos ahora, lo dado le está dado por vía de una intuición sensible, de una intuición empírica. Dicho en otros términos, eso significa que para Kant el hombre no puede tener un conocimiento de las cosas más que si las cosas se nos hacen ver. Pero hacérsenos ver es lo que en griego se dice φαίνεσθαι; es decir, las cosas han de ser «fenómenos».

«Fenómeno» no significa para Kant ni una mera apariencia subjetiva, ni una cosa extraordinaria como cuando se dice que fulano es un hombre fenomenal; no se trata de eso; se trata aquí de φαίνεσθαι, de «hacerse ver». El objeto es el que se hace ver. Pero, como a quien tiene que hacerse ver es a mí, no podrá hacérseme ver más que si cumple las condiciones que tengo yo para que algo pueda manifestárseme. Estas condiciones —dice Kant— son el espacio y el tiempo.

El espacio y el tiempo —dice Kant— no son *entia*, no son entes, son pura y simplemente las condiciones de la posibilidad de que los objetos se nos hagan ver sensiblemente. Por esto llama a esta parte de su *Crítica de la Razón Pura* «Estética Transcendental», donde «Estética» significa que es el dominio de la αἴσθησις, del sentir; es la *Teoría Transcendental de la Sensibilidad*. La Teoría Transcendental de la Sensibilidad no es otra cosa que la teoría transcendental de la manifestación de un objeto por vía sensitiva, por vía sensible.

Uno se pregunta ahora: ¿cómo es posible la síntesis con el orden categorial? Porque, al fin y al cabo, a lo que las cosas son le tiene sin cuidado mi pobre cabeza o mi capacidad de juzgar con las estructuras de mis categorías puramente subjetivas.

Pero esto no es tan sencillo. Porque, en efecto, estas condiciones para que las cosas se nos manifiesten, que se llaman

tiempo y espacio, son *a priori*, es decir, de antemano, como condición transcendental de toda manifestación sensible. El espacio y el tiempo son propiedades del sujeto, son *a priori*. Ahora bien, el orden de las categorías es también un orden *a priori*. De ahí que haya un momento común: «la aprioridad» de los dos órdenes que constituye el punto de inserción o la síntesis del orden categorial y del orden de las manifestaciones sensibles. En efecto, consideremos cualquier cosa, por ejemplo el sol. El sol del que habla la astronomía no es un sistema de sensaciones luminosas o de percepciones luminosas que tengo; al astrónomo le tienen sin cuidado mis sensaciones y percepciones; lo que quiere son las leyes del sol. Por supuesto que del sol nada se puede saber si de alguna manera no se ve, sin percepción (en placas fotográficas, por una inspección directa, o de cualquier otra forma). ¿En qué está la diferencia? La diferencia está en que aquello que yo percibo lo veo como una serie de propiedades de un objeto, de algo que está ahí. Y eso es justamente el sol, y lo percibo así, como un objeto precisamente porque está en el tiempo y el espacio. Ahora bien, esta segunda operación, el verlo como objeto pende de mí; de ahí que en la más modesta de las percepciones está dada la síntesis transcendental de lo categorial y de lo fenoménico.

En esta síntesis unitaria de lo categorial y de lo fenoménico es en lo que consiste, para Kant, la idea transcendental de la experiencia. Experiencia no significa para Kant simplemente la experiencia sensible o, como se dice vulgarmente, las sensaciones o las percepciones sensibles; experiencia significa el sistema de objetos sensibles.

El orden transcendental, por lo que se refiere a estos objetos cuya unidad constituye la naturaleza, es experiencia transcendental, esto es, la síntesis de lo categorial y de lo fe-

noménico. Solamente entonces, cuando tengamos un objeto así constituido como tal objeto, es cuando rigurosamente —según Kant— puede haber ciencia. La astronomía, la mecánica celeste de Newton se constituyen como ciencias precisamente por eso. No es un sistema de percepciones; es un sistema de objetos, dotados de unas ciertas leyes, pero el objeto en su objetualidad está hecho por mí. Ciertamente, yo no hago el sol, pero hago que sea inteligible el conjunto de sensaciones y de percepciones que el sol me da como manifestaciones de un objeto que está ahí, en tal lugar del espacio, del tiempo y que se llama el sol.

Este conocimiento de los objetos es la ciencia. Lo cual significa que la ciencia se hace *con* conceptos y esto es lo que estamos glosando desde hace tiempo. Se trata de una síntesis de lo concebido con lo dado.

Pero el hombre puede intentar una cosa más; puede intentar no solamente conocer las cosas con conceptos y con lo dado, sino conocer lo dado «por» puros conceptos, y esto es una faena distinta. A esta faena es a la que Kant llama metafísica. ¿Es esto posible? Kant se manifestará fiel a su idea de que no hay ciencia —y en este caso ni puede haber metafísica— si no hay efectivamente algo dado. Ahora bien —dice Kant—, lo que ocurre es que esto que me está dado, sea en la sensibilidad interna o sea en la sensibilidad externa, yo puedo reducirlo al *minimum* para que haya algo dado sin entrar en toda la riqueza de detalles de lo dado. Si entrara en la riqueza de detalles de lo dado, tendría por la sensibilidad externa la riqueza insondable de la física; por la sensibilidad interna, la riqueza del Yo y de toda la psique. Pero, si tomo nada más que el mínimo estrictamente necesario y suficiente para que haya algo dado sin ningún detalle, entonces tendríamos dos datos: en el orden de la sensibilidad externa, la *res corporea*;

en el orden de la sensibilidad interna, la *res cogitans*. Es justamente la vía cartesiana. Como la corporeidad y la cogitación están dadas, es posible tener una metafísica, es decir, un conocimiento de la naturaleza y del espíritu humano por puros conceptos porque estos conceptos no hacen sino determinar algo que real y efectivamente me está dado. Por esto, dice Kant que esta metafísica es estrictamente hablando una *metafísica inmanente*, que mediante conceptos que son constitutivos de las cosas, nos da determinaciones de ellas que no nos hacen exceder del dominio de lo dado, bien que nos lo manifiestan, y que nos hacen conocer en una dimensión metafísica completamente distinta a la dimensión de la física o de la psicología.

Hasta ahí, la cosa es clara. Pero, el entendimiento humano —dice Kant— ha tenido siempre la pretensión de prolongar el dominio de sus conocimientos (y tendrá que darnos más adelante la contestación a la pregunta de por qué ha tenido siempre que hacer esto) allende lo dado para conducirnos, mediante el razonamiento y el sistema de conceptos, a objetos que no están dados en la experiencia, a objetos transcendentales. Con lo cual el «metá-» de la metafísica ya no significa simplemente *trans* en sentido transcendental; significa transcendente, es decir, lo suprasensible.

Dice Kant que esos objetos son el objeto de «la metafísica propiamente dicha» (*eigentliche Metaphysik*). Pesada herencia de Leibniz. Pero, en fin, Kant así lo dice. ¿Cómo se las ha compuesto el entendimiento humano para eso? Se las ha compuesto de una manera no simple, pero plausible.

Nadie ha visto todas las cosas que hay en el universo; pero veo unas cosas, percibo unas cosas, enteliijo unas cosas que son condicionadas, que dependen de una condición, y esta de otra, etc. Entonces, por mi razón me elevo a la consideración de todo lo condicionado, en tanto en cuanto pende

naturalmente de algo absolutamente incondicionado. Justamente esto sería la idea del mundo, la idea de una totalidad incondicionada.

Análogamente —aunque el razonamiento tal como vamos a aludir a él en su homología sea un poco simple—, por abreviar las cosas, si hago lo mismo con lo que se refiere a mis estados anímicos, me veré conducido a la idea de un alma.

Finalmente, si tomo la totalidad de estas dos totalidades incondicionadas —mundo y alma— en una totalidad única, tengo la idea de Dios.

La metafísica, la filosofía clásica ha pretendido ir al mundo, al alma y a Dios como a entidades sin las cuales no sería posible aquello que nos está dado. Pero es aquí, precisamente, donde entra la acerada e irrefutable crítica de Kant.

*En primer lugar, se dice «lo que nos está dado».* A nadie le está dada la totalidad condicionada de la experiencia; nos están dados fragmentos de experiencia. Si alguien tuviera ante sus ojos la totalidad condicionada de todo lo que acontece en el mundo, entonces quizá se podría aplicar aquel razonamiento, pero de esto está destituido el hombre. El hombre posee una experiencia, más o menos rica, más o menos amplia y voluminosa, puede sumar a sus experiencias las experiencias de los demás hombres; pero en manera alguna, ni individual ni colectiva ni históricamente tomada, la totalidad de la experiencia externa es algo dado. *A fortiori* pasa lo mismo con la totalidad de la experiencia interna. Esa totalidad no está jamás dada. El hombre tiene una experiencia sobre estados internos —y volvemos a repetir el mismo razonamiento que antes—, pero ese todo no está nunca dado en tanto que todo; es algo que está colegido por el hombre, pero de todos modos es un círculo vicioso.

*En segundo lugar, dirá Kant, la prueba de que esas totali-*

dades empíricas no son nunca totales sino fragmentarias, está en que todo intento de aplicar un razonamiento transcendental a ellas conduce a antinomias inexorables. Puesto que son conocidas, sólo vamos a hacer alusión a ellas brevemente. Si la realidad es divisible o indivisible hasta el infinito; si hay un primer término en la serie de estos acontecimientos, etc. Ahí siempre se producen con igual evidencia razonamientos a favor de la tesis y a favor de la antítesis; son razonamientos estrictamente antinómicos y lo son porque la totalidad no está dada nunca en la experiencia.

*En tercer lugar, porque, a falta de estar dado en la experiencia, se tiene la impresión subsidiaria —y ahí está el error, dice Kant— de que con el sistema de conceptos estamos refiriéndonos a cosas en sí, cuando en realidad los conceptos no pueden trascender el orden de los objetos y de la objetualidad. Precisamente dentro de ese orden de objetos es cuando es absolutamente imposible pasar a cosas que están fuera del mundo de esos objetos; nos tenemos que mover dentro del mundo de los objetos. Esas tres ideas, el mundo, el alma y Dios, son ciertamente inmanentes, pero inmanentes ¿a qué? No a lo dado, puesto que no están dadas las totalidades de la experiencia; son inmanentes al conocimiento, constitutivas del conocimiento. Para lo que sirven es para hacer que la ciencia del conocimiento humano no sea una simple acumulación de verdades aisladas, sino que constituyan verdaderamente un sistema. Son ideas regulativas de la razón, son el fundamento de que los conocimientos tengan forma de sistema. Pero en manera alguna son objetos a los que se llega por una conclusión inexorable de la totalidad de la experiencia, sometida a sistema de categorías. Son —dice Kant— ideas regulativas; no son constitutivas de las cosas, sino regulativas del conocimiento e inmanentes a él.*

Esto no quiere decir para Kant que esos objetos no sean posibles, lo cual es otro problema; pero no son más que posibles. Si esos objetos cumplieran las condiciones de que fuesen algo dado y de que, en efecto, eso algo dado hiciese posible la aplicación de las categorías, entonces estaríamos perfectamente en orden. Pero eso no acontece jamás en la razón especulativa. La teología especulativa, la cosmología especulativa, y la psicología especulativa son para Kant el sueño de la razón. No se trata de ninguna metáfora. Kant escribió un folleto contra Swedenborg, un célebre visionario, y el título que llevaba era este: *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*<sup>1</sup>. La metafísica, así entendida, es para Kant el sueño de la razón. Pretender mediante la sucesión de los datos experienciales, tanto de la experiencia interna como externa, llegar a algo que trasciende de este mundo de los objetos sensibles, a la realidad de esas tres grandes ideas de Dios, alma y mundo, es completamente quimérico. Ese es pura y simplemente el sueño de la razón. Nunca tendremos ciencia ni verdadero conocimiento a no ser que los conceptos se apoyen y se apliquen a algo dado, que esos conceptos constituyan unos momentos inmanentes de los objetos y de las cosas; fuera de esto, es imposible que tengamos conocimientos. Tendremos —dice Kant— «pensamiento». Por supuesto que podemos pensar cuanto queramos, con tal de no caer en contradicción; pero eso no quiere decir que lo que pensemos sea un objeto, un objeto que está dado en el mundo. Pretender llegar por pura prolongación de la constitución intelectual y transcendental del orden de la experiencia a

<sup>1</sup> *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, obra publicada por Kant en 1766 (Königsberg, J. J. Kanter).

un ente transcendente, a Dios, al alma y al mundo, esto para Kant es el sueño de la razón (*der Traum der Vernunft*).

¿Por qué? Porque la experiencia sobre la cual está montada toda la ciencia y todo este presunto intento de metafísica transcendente es lo dado en forma de intuición empírica, es decir, como algo que se nos hace ver en el tiempo y el espacio. Entonces —dice Kant— no habrá nunca nada que nos permita salir de esos límites del tiempo y el espacio y en esos límites no está dada la totalidad de la experiencia interna, ni de la experiencia externa, ni mucho menos la totalidad de las dos totalidades, que es Dios.

Antes de pasar a otro tipo de lo dado, uno no puede evitar detener un poco la reflexión sobre esta vigorosa construcción de la metafísica inmanente y de la crítica de la metafísica especulativa que acaba de hacernos Kant.

Kant parte en toda su construcción de que todo el conocimiento humano comienza por la experiencia. Esto está fuera de toda duda para Kant, ya que ¿cómo podría ponerse en juego la capacidad de conocer si no fuera por los objetos de los sentidos, que nos impresionan, que nos producen impresiones? Eso es verdad y no hace falta el genio de Kant para afirmarlo. Pero ¿qué entiende Kant ahí por «impresión»? Esta es la cuestión ¿Se entiende por impresión pura y simplemente lo que entendía el empirismo? Al fin y al cabo el racionalismo, cuando se oponía a toda filosofía empirista, se oponía precisamente a eso. ¿Significa ahí pura y simplemente que impresión es la mera afección de un sujeto? En este caso, estaríamos perdidos. Porque, la verdad sea dicha, cualquier impresión, aun la más trivial, en tanto en cuanto es impresión, hace que aparezca, de una o de otra forma, delante del sujeto afectado aquello que le afecta; hay un momento de «alteridad».



Ahora bien, esa alteridad en el hombre, a diferencia del animal, tiene una dimensión específica y suya: el hombre siente en impresión no solamente los contenidos sensibles, cualesquiera que ellos sean y con toda su riqueza, sino que siente también algo distinto: siente su propio carácter de realidad; siente el contenido con una formalidad especial suya: la impresión de realidad. En este caso, la reflexión hubiera ido por rutas muy distintas a aquellas que ha seguido la metafísica de Kant.

La primera de estas diferencias consiste en que Kant nos dice de una manera evidentemente plausible y verdadera que el entendimiento humano tiene que hacerse objeto de las cosas para saber lo que son; esto es evidente. Pero la cuestión es siempre esta: Cuando yo hago de algo objeto, aun suponiendo que yo haga la objetualidad del objeto, ¿conozco la *res objecta qua objecta o qua res*? ¿La conozco en tanto que objeto o en tanto que cosa? La respuesta para Kant es clara: no sería más que como objeto porque en la impresión no ha habido el momento de realidad. Pero si lo hubiera, la cuestión tomaría un sesgo completamente distinto.

En segundo lugar, Kant hace ver que la verdad del conocimiento y de la razón es primaria y radicalmente un *verum logicum*, una conformidad del entendimiento con las cosas que pende esencialmente de un *verum transcendentale*, a saber, de la manera como el hombre se comporta respecto de sus impresiones primeras. Pero esto supone que la verdad transcendental en ese sentido es la verdad primaria. ¿Y si la verdad primaria no fuera eso? ¿Si fuera simplemente la nuda presencia de la realidad en el acto intelectual? ¿Si la intelección del hombre fuera intelección sentiente? Entonces tendríamos una verdad «real» y, si la verdad real existe, entonces no es el juicio el que determina la inteligibilidad de las cosas, si-

no que es la realidad la que determina la estructura capaz de inteligir que el juicio posee.

Por esto, la meditación kantiana da lugar a otras meditaciones. Aparte de algunas cuestiones que pueden parecer de detalle, pero que, en definitiva, para Kant son muy importantes. Por ejemplo, Kant insiste en que la ciencia sería imposible sin juicios sintéticos *a priori* (prescindamos de lo que eso tiene de sintético), es decir, sin verdades absolutamente necesarias y universales; el ejemplo inmediato que pone Kant es la causalidad; en efecto, si uno no tuviese una visión causal del mundo, si los objetos no estuviesen en conexión causal, serían ininteligibles. Kant entiende que la causalidad es que «todo lo que está en el tiempo tiene un antecedente, que le determina rigurosamente en el tiempo». Enunciada así la causalidad, ¿es verdad este juicio de Kant? ¿Es verdad que todo lo que está en el tiempo, intrínseca y necesariamente está determinado por un antecedente temporal? Pudiera no ser verdad. ¿De dónde surge esta identificación de la causalidad y de la determinación temporal? La propia física actual, tenga o no tenga razón en haber eliminado la idea de la causalidad determinista en la consideración de sus partículas elementales y en haber introducido una física indeterminista, estaría un poco en la línea de la reflexión que acabo de indicar. Con lo cual no quiero asociar ambas reflexiones ¡Allá se las haya la suerte de la física indeterminista! Lo único que quiero decir es que no es lo mismo la idea de la causalidad que la idea de la determinación temporal; que podrá ser verdad que una cosa que aparezca en el tiempo tenga una causa. Pero esto ¿quiere decir que esa causa sea un antecedente que se da en el tiempo? ¿Y si no fuera así?

Como quiera que sea, hay nieblas en torno a esta vigorosa construcción del kantismo. Ahora a Kant le queda pen-

diente una cuestión. La intuición empírica, incluso con sus condiciones transcendentales del tiempo y del espacio ¿es la única manera como algo es dado al entendimiento humano? Kant contestará que hay otra manera completamente distinta.

### B) *El dato moral*

Se trata de la manera como nos está dada la ley moral, la conciencia moral. Eso también dirá Kant que es un *factum*. Pero es un *factum* que no entra en el orden del tiempo y del espacio; por el contrario, como veremos más adelante, la ley moral impera por encima de las condiciones del tiempo y del espacio; es algo absoluto.

Entonces se le abre a Kant, no solamente la posibilidad, sino la necesidad de hacer entrar nuevamente el juego de las categorías en ese orden, en el orden de la conciencia moral. Parece con esto —y este parecer ha sido repetido en la mayoría de los libros que hablan de Kant— como si hubiera una especie de gigantesco dualismo dentro de la filosofía kantiana: por un lado, su limitación al orden sensitivo, con lo cual es incapaz la mente humana de elevarse a un orden estrictamente trascendente; por otro lado, una pobre razón práctica que lo único que puede hacer es llevar al hombre a una moralidad más o menos ciega e irracional, yuxtapuesta a su ciencia. Ahora bien, esto es absolutamente falso. Kant ha escrito expresamente lo contrario; no se trata de una dualidad en el conocimiento, ni de una dualidad en las condiciones intelectuales de las categorías. Hemos aludido al párrafo de la *Crítica de la Razón Práctica* donde Kant nos dice que la diferencia está en el modo distinto de sernos dada la ley moral y de sernos dados los fenómenos de la naturaleza. Olvidemos ahora,

de momento, cuanto acabamos de decir de lo fenoménico y digamos que esto dado tiene que entrar en una o en otra forma dentro de las categorías si ha de pertenecer al orden trascendental, y constituir una síntesis *a priori* con estas categorías.

Para Kant la razón —nos lo dice textualmente— determina a la voluntad y esto es la moral. Por consiguiente, Kant empieza por decirnos que la moral no es un *sentimiento* de deber, ni es una serie de mandatos más o menos extrínsecos, sino que la moral es primaria y fundamentalmente *una determinación de la voluntad por la razón*.

Precisamente en la medida en que esta voluntad pertenece al dominio de una *praxis*, es decir a algo que tiene la finalidad en sí mismo, Kant dirá que la razón en esa función es una razón práctica; «práctica» porque concierne a la *praxis*, no porque quiera decir que eso sea una cosa muy práctica, en el sentido vulgar de la palabra. La moral no es un sentimiento, ni es una inclinación, sino que es el *dictado objetivo de la razón a la voluntad*. Ese dictado objetivo es justamente lo que llamamos deber. El orden de la moral es para Kant formalmente el orden del deber.

Así determinado lo que Kant entiende por moralidad, es preciso preguntarnos:

*En primer lugar, cuál es el carácter de este dato.*

*En segundo lugar, cuál es la inteligibilidad propia de él.*

#### a) *Su carácter absoluto: la libertad transcendental y la persona*

¿Cuál es el carácter de este dato? Lo primero que hay que decir es, con Kant, que esto es un *dato*; no es una cons-

trucción. Kant insistirá mucho en el *factum* de la moral; unas veces lo llama experiencia, otras dice que no es experiencia, sino que es más que experiencia; el vocablo poco importa. Es algo justamente dado (*etwas Gegebenes*). Efectivamente, el hombre se encuentra, como dirá al final de la *Crítica de la Razón Práctica*, no solamente con el cielo estrellado sobre su frente, sino con la ley moral en su conciencia. Esto es para Kant un dato, un *factum*, el *factum* de la moral. Es algo rigurosamente dado, tan rigurosamente como puedan serlo los colores de esta habitación o el movimiento de los astros.

Lo segundo es que este dato que está rigurosamente dado no es, sin embargo, un dato empírico. ¿Qué entiende Kant al decir que no es un dato empírico? Que esta determinación moral de la voluntad, el «deber-ser», es algo que se refiere al hombre, pero no al hombre en tanto que un ser que aparece en el tiempo y en el espacio, que tuvo unos padres, que ha tenido un nacimiento, que tiene una biografía, que tendrá una muerte. Se refiere al hombre en tanto que está absolutamente sometido a algo que es incondicionado: el deber. El deber no manda en forma biográfica; el deber manda en absoluto; hay que hacerlo *porque se debe hacer*, hay que ser así *porque se debe ser así*.

En definitiva, el *factum* de la moral es un *factum* incondicionado, absolutamente incondicionado y, por esto, no es empírico. Llama Kant «empírico» a lo que aparece en el tiempo y el espacio. Ahora bien, la ley moral no aparece en el tiempo y en el espacio; ciertamente vincula —tendremos que verlo inmediatamente— a lo que está en el tiempo y en el espacio pero es, como diría Kant en su terminología, un «imperativo categórico». Como dato, pues, no es un dato empírico sino un dato incondicionado, categórico.

Ahora bien, ¿cómo determina la razón a la voluntad en

esta forma categórica? Por lo pronto, dicho negativamente, la razón no impera constituyendo un antecedente del que han de seguirse acciones. El contenido de la ley moral no consiste, en absoluto, en dar unos antecedentes, de los cuales el hombre tendrá que sacar unos consiguientes. En efecto, el hombre en la ejecución de sus acciones en el tiempo y en el espacio tiene que hacer eso; pero el carácter formal de la ley moral —su deber— no consiste en imperar en forma de antecedente. ¿Cómo impera, pues, dicho de una manera positiva? Acabamos de decirlo: el imperativo de la moral es para Kant un imperativo categórico. Por consiguiente, eso quiere decir que la voluntad, considerada como la facultad de los fines, si está naturalmente imperada de una manera absoluta, es que se le impone una *finalidad absoluta*.

Ahora bien, que una realidad tenga una determinación y una finalidad absoluta en este sentido significa, para Kant, que es una determinación inteligible, que no es una determinación empírica o sensible. La finalidad absoluta, precisamente porque es absoluta, determina la voluntad en un plano inteligible, en manera alguna en un plano meramente empírico. De aquí que el dato de que estamos tratando —el dato moral— es el dato de algo que es inteligible «en sí», no en la forma del tiempo y el espacio; es un dato respecto de la voluntad humana considerada como una entidad que pertenece al mundo inteligible. Esto significa —volviendo a la terminología kantiana— que se considera al hombre en su voluntad como «cosa en sí», no como fenómeno que aparece en el tiempo y el espacio. Como cosa en sí, esta determinación consiste en que por su finalidad es absoluta; la voluntad recibe su carácter de voluntad y de organon de la moralidad precisamente de esa propia determinación. Es decir, la determinación absoluta, la finalidad absoluta, es una determinación que podemos

considerar pura, que constituye la voluntad moral en sí misma en tanto que moral. Eso es lo que Kant llama «la autonomía». No que la voluntad se dicte a sí misma su moral, cosa que no le pasó nunca por la cabeza a Kant, sino que, desde el punto de vista de la moralidad de la voluntad, es la moralidad de la voluntad la que constituye la voluntad misma. Para Kant, la voluntad no es una facultad psicológica, sino que es primaria y formalmente la determinación moral del hombre. Es, por consiguiente, una finalidad absoluta; es una voluntad que se está determinando a sí misma, en tanto que finalidad absoluta.

Como cosa en sí, la voluntad es, en este sentido, algo que pertenece perfectamente al mundo inteligible. No es nada que se parezca a las determinaciones que transcurren en el tiempo, en las cuales una cosa está determinada por otras que le han precedido anteriormente; aquí, antes de que acontezca nada, nos encontramos con una voluntad que en el plano de lo inteligible está determinada de una manera rigurosamente inteligible a ser lo que ella es por sí misma. Esto es, la voluntad y el hombre que la posee son cosas en sí, no fenómenos.

Ahora bien, si esto es así, consideremos dos cosas. Por un lado, que esto es un dato; como dato que es, es perfectamente legítimo —y no solamente legítimo sino incluso necesario— que se le apliquen las categorías de que hemos hablado: los conceptos. Estos conceptos no nos servían especulativamente para un conocimiento teórico porque no se aplicaban a algo dado; aplicados a algo dado, no podían pasar de las fronteras de la sucesión temporal y de la determinación espacial. Pero aquí nos encontramos con un dato de un carácter curioso: es un dato y en este sentido no sólo permite sino que exige la aplicación de las categorías con todo rigor. Pero, por otro lado, es el dato no de un fenómeno, sino de

una cosa en sí; de ahí que la síntesis trascendental en esta dimensión va a conducirnos a rutas completamente ajenas a la razón especulativa.

La razón especulativa había visto en la causalidad la determinación temporal; aquí nos encontramos con algo distinto: con una determinación en el mundo inteligible, pero una estricta causalidad, sólo que una causalidad en el orden inteligible. Por esto, lo que para la razón pura era simplemente una posibilidad, para la razón práctica es una realidad objetiva. ¿Por qué? Porque la razón práctica tiene un dato del que carece en absoluto la razón teórica, a saber: el dato absoluto de la moralidad, el dato de la voluntad. Como determinación de la voluntad en y por sí misma, la determinación es el deber por el deber. La moral existe únicamente cuando se hace algo porque se debe hacer, independientemente de toda otra consideración empírica: el deber por el deber. De ahí que la autodeterminación de la voluntad, que envuelve la fórmula del deber por el deber, consista pura y simplemente en ser una libertad. Es decir, libertad es para Kant no el arbitrio de romper una sucesión temporal, sino de estar determinado a sí mismo y por sí mismo en el orden inteligible; es una *libertad trascendental*.

Entonces, Kant nos puede dar una definición más rigurosa de lo que entiende por práctico. Kant nos dice que es «práctico» todo aquello que es posible por la libertad. La libertad, dice Kant, es una forma de causalidad, es la forma de causalidad inteligible, que está rigurosamente demostrada por los conceptos puros del entendimiento, apoyados sobre este dato inconcuso que es el imperativo categórico, constitutivo de la moral. Aquí no se trata de un razonamiento especulativo que nos lleva del decurso de la voluntad a unas causas, que no sabemos cuáles serían, sino de algo completamente

distinto: se trata simplemente de conceptuar, por ejemplo con el concepto de causalidad (que pertenece al orden de la inteligibilidad en cuanto tal) un dato que no es el dato de la sucesión temporal, sino el dato de la determinación absoluta de la voluntad moral.

Es natural intercalar, antes de seguir, unas reflexiones.

Así, es indudable que Kant entiende que moralidad es deber; es decir, no hay moralidad más que donde hay deber. Pero ahí es donde empieza lo más problemático. ¿Es esto verdad hablando rigurosamente? ¿El hombre es moral porque tiene deberes? ¿No será al revés, que es capaz de tener y tiene efectivamente deberes porque, antes de esos deberes, es una entidad moral? Si se opone lo moral a lo físico, entonces lo constitutivo de la moral no está precisamente en que no acontezca en el tiempo y en el espacio, como pretende Kant, sino en algo distinto: en que las determinaciones que constituyen desde este nuevo punto de vista al hombre son determinaciones que no proceden de una concatenación causal, determinada en el tiempo y en el espacio, sino de un acto de apropiación de la propia voluntad. Nadie tiene ciencia ni virtud por el encadenamiento de las causas que se suceden en el tiempo y el espacio; podrán ser condiciones, pero no son causas. El hombre tiene ciencia y virtud cuando realmente acepta y hace suyas las posibilidades de la virtud o de la ciencia. En la medida en que el hombre tiene propiedades que le pertenecen real y efectivamente, físicamente, pero en virtud de una apropiación, en ese sentido decimos que el hombre es moral. ¿Quién no ve entonces que el deber está fundado sobre la moral, y no la moral sobre el deber? En el rigor de los términos la moral no es el dominio del *deber-ser*, sino que es el dominio del *ser-debido*, que es otra cosa; pero siempre dentro del ser.

Hechas estas observaciones marginales, volvamos de nuevo a Kant.

Kant entiende que la libertad, es decir, que el hombre como entidad determinada inteligiblemente en forma de libertad transcendental, con causalidad libre pero en el orden inteligible, es justamente lo que constituye la persona. Para Kant, la persona es la dimensión transcendental del hombre, como cosa en sí, como cosa absoluta. De ahí que a la división cartesiana de las cosas en *res cogitans* y *res extensa*, Kant sustituya la diferencia transcendental entre *res* y persona. Para Kant, pues, el hombre como cosa en sí es persona.

Ahora bien, ¿contradice esto en alguna forma a lo que nos ha dicho en la razón pura acerca de la incompetencia de esa razón para aplicar las categorías al orden de la realidad? Lo haría si el concepto de causalidad aplicado a la voluntad fuera una aplicación de tal orden que se dijera: aquí tengo un *objeto* que es la voluntad y aquí tengo una categoría que es la causa; pero Kant dirá que la voluntad no es un «objeto». Esa es la cuestión. La voluntad no es un objeto, sino que es pura y simplemente el orden de lo debido, de lo que debe ser; no es nunca un objeto, algo que está definido por el orden de lo que «es»; de ahí que de la voluntad como organon de la moralidad no tengamos intuición. Tenemos el *factum* del imperativo que nos impera; pero en manera alguna tenemos una intuición de la voluntad como objeto. Por eso el uso transcendental de las categorías es no sólo perfectamente lícito, sino necesario en el orden de la libertad, de la libertad entendida como autodeterminación en el orden de la moral; pero no lo sería en manera alguna de la libertad como si fuese una propiedad física de un ente que se llama la moral. Es, como diría Kant, una síntesis transcendental de las categorías y de la moralidad en los límites y en la línea de la moralidad

misma, es decir, en el orden de la praxis, en el orden de la razón práctica. En cambio, la razón especulativa nos había colocado en el orden de la razón teórica, en el orden de lo que es, no de lo que debe ser.

El problema que Kant se plantea consiste en saber cuál es la inteligibilidad propia del orden de la libertad transcendental.

#### b) Su inteligibilidad propia

¿Cuál es la inteligibilidad propia del dato moral? No vamos a exponer con detalle este punto, ya que esto implicaría hacer un resumen de la filosofía de Kant, de todos conocida. Por lo tanto, sólo vamos a recordar las dos ideas centrales de Kant.

Según Kant, la moral impera absolutamente, categóricamente, con todo rigor, por encima de todas las condiciones del tiempo y del espacio. Pero nadie en el tiempo y en el espacio, por muy moral que sea, puede realizar la moral en toda su plenitud y en toda su integridad; de ahí que sería imposible el imperativo moral si uno no contase con un «progreso infinito», y no simplemente con el movimiento finito en que consiste la vida del hombre. Es decir, la inteligibilidad propia del orden moral, que es lo que Kant llama santidad (*Heiligkeit*), exige la inmortalidad.

Por otro lado, el logro de la moralidad —dice Kant— es una *eudaimonía*, una felicidad (*Glückseligkeit*); lo que sucede es que nadie es feliz. La felicidad consiste en que a uno le vaya bien todo, en la inteligencia y en la voluntad; pero nadie es completamente feliz, nadie realiza ese sumo bien. Por eso es menester que el sumo bien de la voluntad tenga una causa, inteligible y real, que es Dios.

La inmortalidad del alma y la existencia de Dios son las dos condiciones que no pueden demostrarse especulativamente. Lo único que se demuestra es la existencia de la libertad. Pero aquellas dos verdades están incluidas —vamos a ver inmediatamente en qué forma— en la propia libertad transcendental.

En efecto, preguntémosnos en primer lugar, qué son estas condiciones de inteligibilidad, y en segundo lugar, cuál es el carácter que estas condiciones poseen.

¿Qué son, pues, estas condiciones de inteligibilidad de la libertad transcendental, que acabamos de enunciar: la inmortalidad y Dios? Ya lo hemos indicado: no son proposiciones que se pueden demostrar; en este sentido, Kant les llama *postulados*. ¿Qué entiende Kant por «postulados»? No son postulados en el sentido del postulado de las paralelas de Euclides; son ciertamente proposiciones que no se pueden demostrar en el sentido de la razón especulativa, pero que están objetivamente incluidas y exigidas en aquello de que son postulados, es decir, en la inteligibilidad misma de la libertad; son *exigencias objetivas de la libertad*. Kant se refiere en una nota de la *Crítica de la Razón Práctica* al ingenioso Wizenmann<sup>1</sup>, quien le dijo que su argumento era semejante al de aquel que estando muy enamorado cree que las imaginaciones de su amor tienen realidad en el mundo. Kant contestó a semejante argumento que, si él hablase ahí de exigencias que derivan de una inclinación (*Neigung*), entonces tendría razón su objetante; pero que no se trata de esto. El imperativo moral es un imperativo *objetivo*; de ahí que lo que exige está también in-

<sup>1</sup> KpV, 143, nota. (*Kritik der praktischen Vernunft*. La edición utilizada por Zubiri es la publicada por la conocida «Philosophische Bibliothek» de la Ed. Meiner, Leipzig [ahora Hamburgo] que cuenta con múltiples reimpressiones.)

cluido en el mundo objetivo. No se trata, por consiguiente, de un postulado que satisfaga unos sentimientos, porque la moral no es un sentimiento, sino un imperativo de la razón y, por consiguiente, la objetividad de la moral incluye, aunque no sea en forma de demostración, pero sí en forma de exigencia intrínseca de inteligibilidad, Dios y la inmortalidad del alma. Como dirá Kant, la libertad es «la clave de bóveda» de toda la metafísica.

En segundo lugar, ¿cuál es el carácter último y radical de esta moralidad o de estas condiciones de inteligibilidad? Piénsese en lo que acabamos de indicar: la inmortalidad del alma procede de que la moral, que es puramente moral, no podría ser ejecutada físicamente en el transcurso de una vida finita y necesita una vida infinita, que la felicidad de que el hombre es capaz no la lograría perfectamente si no hay una causa distinta de él. ¿Por qué razón? Ahí vemos que aparece el conflicto entre la naturaleza y la moralidad. Pues bien, lo que nos dice Kant es que ese conflicto no puede existir. Los postulados de la razón práctica, es decir, las condiciones de inteligibilidad del imperativo moral son la coincidencia real y formal entre lo moral y lo natural, entre la naturaleza y la moralidad. La inmortalidad es lo exigido por el deber en orden a la naturaleza; Dios es algo exigido para el logro de la felicidad. Precisamente por ser imperativo objetivo, tienen que existir estas condiciones de coincidencia: tú debes, luego tú puedes (*Du sollst, also du kannst*). De lo contrario ¿de dónde iba a salir un imperativo categórico, si no fuese que ese imperativo tiene un objetivo adecuado, objetivamente adecuado y objetivamente imperado? De aquí que lo que la razón pura ha declarado como meramente posible —lo transcendente— la razón práctica lo alcanza realmente; en este sentido, en manos de la razón práctica hemos logrado una

metafísica transcendente, que la razón especulativa fue radicalmente incapaz de lograr.

¿Qué caracteres tiene esta Metafísica? Lo primero que hay que decir es que, para Kant, es en el fondo una metafísica inmanente. Pasa lo que a la consideración de la *res corporea* o de la *res cogitans*. Es «inmanente» en el sentido de que lo que esta metafísica descubre y alcanza está en lo dado; está determinado inteligiblemente por el entendimiento; pero es algo inmanente, tan inmanente como, desde otro punto de vista, puedan serlo las propiedades de la extensión o de la *res cogitans*, considerada por la metafísica de Leibniz.

Se dirá que el paralelismo es falso, puesto que allí se trata —en la *res corporea* y en la *res cogitans*— de una metafísica inmanente y aquí de una metafísica transcendente ¿Cómo es posible que afirmemos ahora que la metafísica de Kant es inmanente? Para ello es imprescindible no olvidar lo que pasa con el dato de la moral: es el «dato de una cosa en sí», lo cual equivale a decir que, en definitiva, eso transcendente a que llega la razón práctica, es algo que está inmanentemente dado en ella. Precisamente *la persona es el dato inmanente de algo transcendente*, es el dato de la realidad como «cosa en sí». De ahí que esta atingencia de lo transcendente por la voluntad del hombre es algo que, rigurosamente hablando, sea inmanente. En última instancia, la metafísica transcendente de Kant es la metafísica transcendente de algo inmanente: la metafísica transcendente de la persona.

En segundo lugar, es una Metafísica en que la razón, por medio de los conceptos, alcanza la realidad objetiva de la cosa en sí, a saber: la inmortalidad y Dios. ¿Cómo se va a pretender lo contrario, que Kant haya dicho una cosa completamente opuesta a lo que acabamos de decir?

Kant nos ha dicho que se aplican los conceptos; pero,

¿qué son esos conceptos? La inteligibilidad conceptual de la libertad transcendental es lo que hace que el hombre tenga que afirmar intelectivamente la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Lo que pasa es que esos dos términos, la inmortalidad (y la propia libertad inclusive), y la existencia de Dios, cuya realidad viene asegurada objetiva, real y efectivamente por la razón práctica —en la forma que acabamos de decir—, sin embargo no están aprehendidos por conceptos representativos, aunque sí constitutivos. Esta es otra cuestión. No están aprehendidos por conceptos representativos, pero, como dice Kant, nos aseguran la realidad, una realidad de la cual no podemos hacernos ningún concepto (*uns keinen Begriff machen können*).

En todo caso, lo que es claro es lo que hemos dicho antes: se trata de una metafísica inmanente, entendida como la metafísica de algo que es inmanente y transcendente a un tiempo como es la persona; y, en segundo lugar, es una atinencia al orden transcendente mediante conceptos. Por consiguiente, cualesquiera que sean los recortes que estos conceptos merezcan, es algo rigurosamente inteligido. La metafísica de la razón práctica es todo menos un ciego sentimiento irracional.

En tercer lugar, ¿por qué, sin embargo, estos conceptos son constitutivos y, no obstante, no pueden parangonarse a los de la razón especulativa? Simplemente porque aquí el dato no es un objeto, sino algo que debe ser; es algo de orden práctico, no un dato de orden representativo; de ahí que los conceptos no sean representativos. La síntesis transcendental pende —decíamos— de la índole de lo dado; y aquí lo dado no es un sujeto, sino una determinación libre; pero es rigurosamente inteligible, lo cual quiere decir que tiene predicados intelectivos.

En efecto, el propio Kant dice en la *Crítica de la Razón Práctica*: tenemos «un conocimiento, pero solamente en un respecto práctico (*eine Erkenntnis, aber nur im praktischer Beziehung*)»<sup>1</sup> —sobre el alma y Dios, se entiende. Porque si hacemos el intento de pensar con conceptos lo que puede ser, por ejemplo Dios, dice Kant que nos encontraremos reducidos a dos predicados: la inteligencia y la voluntad, de las cuales tenemos que decir que la inteligencia es una inteligencia «que no piensa, sino que intuye» (*der nicht denkt, sondern anschaut*); y que la voluntad está dirigida a objetos de cuya existencia esa voluntad misma no depende. De ahí que Kant escriba: «propiedades todas estas de las cuales no tenemos ningún concepto»; es decir, que sirvan para representarnos su objeto. En efecto, ¿quién tiene una representación de lo que es la inteligencia divina o de lo que es la voluntad divina? Naturalmente, esta interrogante puede parecer que es una especie de salvavidas que lanzamos a la filosofía kantiana; sin embargo, habría que pensar, por ejemplo, en las toneladas de salvavidas que se han lanzado para la exégesis de Santo Tomás o de Escoto; por lo visto, esto con Kant no se puede hacer. Pero dejando esto de lado, atengámonos a los datos mismos de Kant. Kant dice que, desde el punto de vista de lo práctico, de estas propiedades de la razón y de la voluntad nos queda únicamente como residuo el concepto de una «relación», que determina la ley práctica y, por consiguiente, la objetiva realidad. Ahora bien, Kant aquí distingue bien claramente entre lo que es un *concepto representativo* y lo que es la *mera intelección*. ¿Cómo va a decir Kant que esta relación es ininteligible? Es perfectamente un acto de la inteligencia, está inteligido; lo que pasa es que no conduce a una repre-

<sup>1</sup> KpV 137.



sentación. ¿Dónde está la representación adecuada de lo que pueda ser la voluntad divina o de lo que pueda ser la inteligencia divina en cualquier teología, empezando por el propio Antiguo y Nuevo Testamento? En ningún lado. Pero cuando Kant nos dice que es algo intelectual, algo inteligible, nos quiere decir que nos queda justamente «el concepto de una relación» (*der Begriff eines Verhältnisses*)<sup>1</sup>. ¿Qué otra cosa ha podido suministrar jamás la teología de todos los tiempos, sino eso? Si Kant niega el carácter cognoscitivo, si Kant niega que tengamos conceptos de eso, se refiere a conceptos representativos, es decir, a que tengamos un conocimiento teórico y especulativo; ¿qué duda cabe que en eso ha habido un abuso ingente! ¿Cómo se va a admitir que pertenecen a la teología en sí misma, por ejemplo, la masa de argumentos meramente conceptivos que constituyen tantísimos infolios que llenan las bibliotecas? Si Kant niega eso, es justamente para decir que no tenemos una representación adecuada más que de lo dado en una intuición, en un fenómeno; por consiguiente, lo único que tenemos ahí es una especie de residuo intelectual, en virtud del cual no puede ser inteligido objetivamente lo que es el imperativo categórico sin la inmortalidad del alma y sin la existencia de un Dios inteligente y volente. Esto Kant lo presenta como término de un acto intelectual.

### III. *La unidad de la metafísica kantiana*

Entramos, pues, en un tercer paso. El primer paso fue determinar el problema de la Filosofía kantiana. El segundo tra-

<sup>1</sup> KpV 138.

tó de la constitución del orden transcendental. Este tercer paso va a tratar de la unidad de la metafísica kantiana.

¿Es que Kant admite dos metafísicas: la metafísica especulativa, referente a las cosas que son, y otra metafísica, más o menos amputada, que sería la metafísica práctica del orden inteligible? Siempre he pensado que eso no es verdad; la metafísica kantiana tiene una estricta, una rigurosa unidad:

*Primero*, por su modo de concepción.

*Segundo*, por su objeto.

*Tercero*, por su principio.

#### 1. Por su modo de concepción

Los conceptos de la metafísica que se refieren a la filosofía que llamamos «especial», esto es, la que trata el mundo de la naturaleza o el mundo del espíritu (la *res corporea* y la *res cogitans*) tienen tres momentos, como ya hemos señalado. En primer lugar, son inmanentes; no salen, por lo menos en su pretensión, del objeto mismo que está dado. En segundo lugar, son constitutivos; nos dan propiedades constitutivas de esos objetos. En tercer lugar, son representativos; representan adecuadamente aquello que nos está dado en la experiencia.

Pero los conceptos de la metafísica transcendente no son representativos; ya hemos visto por qué y en qué medida no lo son. El hecho de que no sean representativos no quiere decir en absoluto que estén destituidos de toda inteligibilidad, como ya hemos visto; porque esos conceptos son, sin embargo, inmanentes y constitutivos. Kant lo dice expresamente. Mientras, desde el punto de vista especulativo, las ideas Dios, alma y mundo no son nada más que ideas regulativas de la razón, son en la razón práctica momentos constitutivos de la

inteligibilidad misma de los objetos que hacen posible el imperativo moral: Dios y la inmortalidad. Precisamente, en el empleo de conceptos inmanentes y constitutivos es donde está, desde el punto de vista de la conceptualización, la unidad conceptiva de toda la metafísica kantiana. El hecho de que estos conceptos en un caso sean representativos, adecuadamente representativos, y en el otro no lo sean, es una diferencia que no afecta a la unidad de la metafísica; si la afectara, ¿dónde quedaría la metafísica tradicional? Aquí se trata pura y simplemente de que sean conceptos inmanentes y constitutivos. En la medida en que tanto la metafísica inmanente de la naturaleza y la metafísica inmanente del espíritu, como la metafísica de la razón práctica se mueven en y por conceptos inmanentes y constitutivos, la metafísica es por su modo de conceptualización un sistema perfectamente unitario.

## 2. Por su objeto

En segundo lugar: unidad de la metafísica por razón de su objeto.

Esto puede parecer más problemático. Es, al fin y al cabo, donde uno siempre espera encontrar las vueltas a Kant. El objeto de la metafísica es para Kant siempre la realidad objetiva de aquello que es conocido por conceptos, y esta realidad objetiva está, por consiguiente, inscrita en la inteligibilidad, en el *verum transcendentale*, que es algo que está determinado por la estructura interna de la razón misma. Dejemos de lado esta determinación y atengámonos simplemente a la inteligibilidad.

Esta realidad inteligible, o *intelligenda* por lo menos, parece que es doble: de un lado, las cosas que son y, de otro

lado, el bien; es decir, correlativamente a los dos datos: a la intuición empírica y a la volición humana. Uno se pregunta: ¿Estos dos términos, la realidad de las cosas —las cosas reales naturales— y el bien, son irreductibles para Kant? En primer lugar, el objeto de la moral para Kant, es decir, aquello que hace inteligible la moral, no es el bien sumo; si fuera así, de un lado tendríamos el *bonum*, y de otro lado el *ens*, la *res*; pero esto no es verdad en absoluto. Lo que Kant pide a la existencia de Dios como causa del imperativo categórico, es decir, como causa del bien supremo, es justamente ser *causa*, es decir, no que Dios sea bueno, sino que esa bondad sea real: esto es justamente lo que constituye todo el pivote de la argumentación kantiana. Por consiguiente, no se trata de contraponer la realidad natural y la bondad, sino de algo completamente distinto: se trata justamente de hacer ver que en esa bondad hay en el fondo una *res*, una *res* de la que nos dice Kant que es inteligente y volente porque posee precisamente una causalidad dotada de moralidad. Es justamente el *organon* creador de la teleología del universo. Esta *res* —nos dice Kant— es necesaria porque sin ella no sería objetivamente inteligible la libertad transcendental. En última instancia, la transcendentalidad de Dios es para mí la inteligibilidad de Dios como realidad objetiva; es el *verum transcendentale* divino.

Por consiguiente, la pregunta de si son irreductibles el bien y las cosas, para Kant refluje en esta otra: ¿Son dos dimensiones distintas o dos órdenes transcendentales distintos el *verum transcendentale* de Dios y el *verum transcendentale* de las cosas? Kant nos dice en la *Crítica de la Razón Práctica* que «Dios es una suprema naturaleza, que posee causalidad conforme a la moralidad»<sup>1</sup>. Precisamente por esto puede im-

<sup>1</sup> KpV 125.

perar, puede constituir la causa que haga inteligible el imperativo moral categórico de la libertad transcendental.

Pero Kant dice algo más, no en la *Crítica de la Razón Práctica*, sino en la *Crítica de la Razón Pura*. Así, después de afirmar que Dios es la unidad sistemática, teleológica de todas las cosas, añade literalmente: «Y esta unidad, que (...) respecto del mundo sensible puede llamarse naturaleza y que respecto de la libertad puede llamarse mundo inteligible, esto es la moral, conduce inevitablemente a... leyes naturales y a leyes morales y, por tanto, unifica la razón práctica con la razón especulativa. El mundo tiene que ser representado como emergente de una idea... con lo cual la investigación de la naturaleza (...) se convierte en una fisicoteología... que lleva la finalidad de la naturaleza a fundamentos (*Gründe*) que *a priori* tienen que hallarse indisolublemente anudados (*unzertrennlich verknüpft*) a la interna posibilidad de las cosas, esto es, a una teología transcendental. Esta adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de la unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas mismas cosas proceden de un único ser primordial (*Urwesen*)»<sup>1</sup>.

Para Kant, en el concepto de Dios así logrado es justamente en donde se realiza la máxima coincidencia, la transcendente coincidencia entre el orden de la naturaleza y el orden de la moral. Por eso, precisamente, para Kant hay un objeto unitario de la metafísica. El orden transcendental referido a Dios es el mismo que el referido a las cosas. Este orden consiste en la realidad inscrita en la inteligibilidad, en el *verum*. Hay, pues, una estricta unidad. Pero, ¿cuál es esta unidad?

<sup>1</sup> KrV A 815-816 B 843-844.

Para Descartes, se trataba de dos órdenes unificados por un acto libre de la voluntad de Dios, por la veracidad divina. Para Leibniz, se trataba de que la razón humana fuese una imagen de la razón divina. Para la metafísica medieval, se trataba de que el ser de Dios, al crear las cosas, les ha impreso unos caracteres entitativos que son los mismos que Dios posee eminentemente en sí mismo.

Kant se rebela contra estas tres interpretaciones. Contra la de Descartes, es bien obvio: no se trata de veracidad. Contra Leibniz, porque la razón humana no es imagen de la razón divina, según vimos, sino esencialmente distinta de ella. Contra la interpretación medieval, porque todo este camino transcendente que conduce a Dios está fundado en la inteligibilidad que tiene para mí la moralidad; ahora bien, la inteligibilidad la hago yo, no la hace Dios; es justamente el carácter de mi razón.

Pero es absurdo pensar que Kant haya pretendido decir que yo sea el creador de Dios. Lo que Kant nos dice es que yo he creado o tengo en mí las condiciones que hacen posible que Dios sea un inteligible para mí. Yo me pregunto: ¿dónde está la heterodoxia? Yo hago las condiciones que hacen inteligible a Dios *para mí*, bien entendido, no *para El*, que sería otra faena. No es, por lo tanto, en el orden de la realidad, sino en el orden de la cognoscibilidad, de la inteligibilidad, en donde hay una estricta unidad.

Sin embargo, hay alguna diferencia entre el orden de la naturaleza y el orden de la moral; pero una diferencia que afecta, no a la realidad de las cosas ni a la realidad de Dios, sino a su capacidad de ser adecuadamente representadas por el hombre, que es asunto distinto. La unidad de verdad no significa una unidad de comprensividad intelectual. Y recíprocamente, la diversidad de representabilidad conceptual no sig-

nifica ruptura de la inteligibilidad. La unidad del *verum transcendente* es siempre la unidad de la inteligibilidad y esta inteligibilidad la hace justamente el yo, el «yo pienso».

Tiene, pues, la metafísica una unidad estricta por razón de su objeto; siempre que se nos diga, en último término, cuál es la unidad de la metafísica por razón de su principio.

### 3. Por su principio

Para Kant, la razón, el «yo pienso» como un pensar racional, es lo que hace que las cosas sean inteligibles para mí. De esto no hacen excepción ni las piedras, ni Dios.

Es cierto que la ascensión al orden transcendental sigue para Kant un camino distinto al tradicional. Tradicionalmente se ha pensado que, considerando las cosas que aparecen en el tiempo y en el espacio, por medio de una serie de sucesiones y de argumentos montados sobre la sucesión, uno llega a un ente, al que hay que llegar so pena de que el mundo sea inexplicable. Kant sigue una ruta completamente distinta. Kant asciende a Dios no por la vía del mundo físico, sino por la vía del mundo moral, en la forma en que acabamos de decir.

Pero una vez llegado a Dios, desciende al mundo físico y hace ver que ese mundo físico es una libre creación de aquel Dios a quien ha llegado por un camino de la moralidad. Como nos dice Kant, poca gente ha creído en Dios y admite su existencia por razonamientos especulativos; son millares y millones los que la han admitido por razonamientos morales. El camino de Kant es distinto del físico: la unicidad de Dios como causa es un segundo paso, que viene después de un primer paso, que es la ascensión a Dios por la vía de la voluntad. Y es que, en efecto, Dios no es, para Kant, un ente

que sea necesario para que la razón especulativamente conozca las cosas —esto la razón no lo lograría nunca—, sino que es un ente absolutamente necesario para la razón, precisamente para que la razón sea razón; de esto se trata: para que la razón sea razón<sup>1</sup>. Por esto, hay una unidad radical y formal entre la llamada razón práctica y la razón teórica. Lo dice expresamente Kant: «Son una y la misma razón» (*Sie sind eine und die selbe Vernunft*)<sup>2</sup>.

En la medida en que, por su vertiente práctica, la razón alcanza a lo transcendente, tiene primacía sobre la razón teórica, pero no la tiene en orden al conocimiento teórico. Por esto podemos comprender ahora el párrafo citado antes en que Kant nos dice, al final de la *Crítica de la Razón Práctica*<sup>3</sup>, que la *Crítica* ha demostrado, en primer lugar, que los conceptos puros del entendimiento —las categorías— no son de origen empírico, sino que tienen su fuente y su sede *a priori*, en la razón pura; y, en segundo lugar, que, aplicados por la razón práctica a algo dado, conducen a un pensar determinado de lo suprasensible. Ahora vemos cómo estas dos rutas, estos dos aspectos, son para Kant pura y simplemente dos vertientes de un único orden transcendental, orden transcendental constituido por la dimensión de inteligibilidad, determinado *por mi propia razón sobre la condición de inteligibilidad*.

El verdadero principio de inteligibilidad y la clave de la metafísica es la razón en su carácter absoluto; la libertad no es nada más que una manifestación de ella.

Cuando Leibniz —y siguiéndole Wolff— sienta que la metafísica es la ciencia que contiene los primeros principios de la

<sup>1</sup> KrV A 816, B 844.

<sup>2</sup> KpV 121.

<sup>3</sup> KpV 141.

razón humana, Kant no tendría objeción fundamental que oponer a eso, con tal que se nos hubiera aclarado qué son esos principios. Para Kant, es la estructura misma de la razón en tanto en cuanto es ella la que determina *a priori*, transcendentamente, la inteligibilidad de todo objeto posible, sea un objeto empírico, sea un objeto transcendente.

El ente verdadero, fundamento y principio de toda la metafísica, es mi razón. Por esto la filosofía de Kant no es un racionalismo; es algo que yo alguna vez he llamado el *razonismo*, que es cosa distinta. Es un «razonismo», es decir, es fundar toda la metafísica sobre el gozne de lo que es la razón. Por esto puede decir Kant, al final de la *Crítica de la Razón Pura*, que la Filosofía consta de tres cuestiones: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar? Y estas tres cuestiones —nos dice en otro escrito<sup>1</sup>— se reducen a una sola: ¿Qué es el hombre? Bien entendido, el hombre como razón, como sede de lo absoluto y de la inteligibilidad absoluta de todo.

Nada es inteligible si no es en la forma de estar determinada su inteligibilidad por la razón. Por eso, en la filosofía de Kant culmina la egología transcendental de Descartes; la de Kant es expresa y temáticamente filosofía transcendental, la versión antropológica de la filosofía primera.

---

<sup>1</sup> Alude aquí Zubiri al muy conocido texto que aparece en la «introducción» a las lecciones editadas con el título *Logik*, editadas en el año 1800 con poco rigor crítico por su discípulo G. B. Jäsche.

## CAPITULO VI

### LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (5): HEGEL

Vamos a repetir con Hegel la misma operación que con los filósofos anteriores. Inicialmente Hegel se mueve en el mismo horizonte de Descartes, Leibniz y Kant. Hegel dice de modo explícito que quiere obtener aprehensivamente la estructura radical de las cosas; y ve esa estructura radical en el hecho de que las cosas son creadas, en el horizonte de la creación. Después de todo, no debe olvidarse que la gran formación intelectual de Hegel fue la teología y que fue teólogo antes de ser puro filósofo. La teología, por un lado, y la filosofía de Kant, por otro, pesaron sobre su espíritu en proporciones muy distintas, siempre con ventaja para el peso de la teología.

Hegel se coloca, pues, en este horizonte de la creación. Desde ahí tenemos que preguntarnos, ante todo, cuál fue el problema de Hegel. Después nos preguntaremos cómo desarrolló Hegel ese problema.

## § 1

### EL PROBLEMA DE HEGEL: HORIZONTE DE LA NIHILIDAD: LO ABSOLUTO Y LA RAZON

En el horizonte de la creación, en el horizonte de la nihilidad la filosofía y teología medievales destacaron en primer plano la finitud intrínseca del ente. En Descartes vimos algo distinto: la incertidumbre del sujeto cognoscente. Poco después, Leibniz colocó la posibilidad antes que la realidad. Kant puso en primer plano la objetualidad frente a las cosas-en-sí.

Frente a este despliegue de la filosofía, que Hegel conoce con bastante precisión, no deja de observar que ese modo de enfrentarse con las cosas en el horizonte de la nihilidad es bastante inadecuado. Lo es, en primer lugar, porque en todas esas concepciones se atiende siempre al momento de producción de las cosas pues, en efecto, son las cosas las que han sido producidas por la divinidad desde la nada. Pero el momento mismo de producción queda siempre detrás, puesto que las cosas están ahí. Esto le parece a Hegel del todo impropio, tanto tratándose de las cosas como tratándose de Dios.

Por lo que a las cosas se refiere, porque éstas no son sólo lo que son. Hegel afirma sin más que a las cosas les pertenece formal e intrínsecamente su carácter de producidas, el venir de Dios. Uno pensaría que esto es una afirmación gratuita por parte de Hegel, pero quizá no lo sea tanto si se piensa que la teología tradicional, que Hegel conocía, ha contado con corrientes en las que se ha pensado que en el ser creado la relación de creación pertenece categorialmente al

ente creado en cuanto tal. Conociera o no esta situación, lo cierto es que Hegel piensa lo mismo: las cosas creadas no dejan a sus espaldas su momento de producción, sino que su ser creadas y, por consiguiente, el productor de esas cosas pertenece, en una o en otra forma, a la índole de la entidad misma de las cosas.

Lo mismo pensará Hegel respecto a Dios, cosa que es mucho más problemática. Para Hegel, Dios es principio de las cosas y, en cuanto tal, de una o de otra manera le pertenecen las cosas de las que es principio. No conocemos a Dios más que como Creador y, en cuanto tal, éste no recibe su concreción más que respecto de las cosas que ha creado. Por tanto, en un sentido a la vez distinto y unitario, a Dios le pertenecen las cosas tanto como a estas les pertenece el ser producidas por Dios. De ahí que, en el rigor de los términos, lo que Hegel ve en el horizonte de la Creación es la unidad de Dios y las cosas. Es lo que Hegel llama lo absoluto (*das Absolute*). Este es el horizonte de la finitud que ve Hegel.

Sin embargo, hay una diferencia. Mientras para las filosofías anteriores el horizonte de la nihilidad les descubrió algo —la finitud intrínseca del ente, la incertidumbre, etc.—, para Hegel el horizonte de la Creación no le descubre nada especial, sino que ese horizonte mismo es formalmente lo absoluto. De ahí que Hegel se instale en este horizonte con una radicalidad no igualada por las filosofías anteriores, al menos aparentemente.

Dicho en términos hegelianos: lo absoluto es a una principio y resultado. Si así no fuese, el principio sería una vaga generalidad. Nada es principio —y menos aún en el caso de Dios— si no es siendo el principio concreto de estas cosas determinadas; lo demás, como dice Hegel, sería una vaga generalidad, como si pretendiéramos haber escrito ya una zoología

cuando decimos «todos los animales». Lo absoluto es tanto principio como resultado y, por consiguiente, esto absoluto es el todo (*das Ganze*).

En segundo lugar, Hegel quiere aprehender ese todo en su verdad. Expresamente nos dice que la filosofía, al enfrentarse con lo absoluto, ha de huir de la tentación de querer ser edificante; la filosofía tiene que ser una aprehensión *racional* e intelectual de esto que es el absoluto y el todo. La verdad es el todo y el todo es la verdad.

Por consiguiente, *a limine* Hegel va a orientar el problema de la verdad hacia *el problema de la razón*. Mientras que la verdad en Descartes quedó orientada hacia la evidencia, en Leibniz hacia la unidad y en Kant hacia la objetualidad, Hegel va a orientar el problema de la verdad del todo hacia la razón. Por tanto, lo absoluto revierte sobre la verdad y la verdad revierte sobre la razón. Lo que Hegel quiere aprehender es el todo en su verdad racional; esta aprehensión del todo en su verdad racional constituye el problema entero de su filosofía.

Pero, naturalmente, esta es una fórmula bastante oscura. Aclararla es la marcha del problema de la filosofía de Hegel.

## § 2

### LA MARCHA DEL PROBLEMA

Hegel se verá forzado a explicarnos: 1) qué entiende por razón, eso hacia lo cual apunta la estructura misma de lo absoluto y del todo; 2) cuál es la estructura interna de esa razón; 3) cómo es la razón efectivamente principio de las cosas. La primera cuestión es el tema de la *Fenomenología del espíritu*. La segunda es el tema de *La ciencia de la lógica*. La tercera es la vía que emprende en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Sigamos, pues, este triple paso de Hegel, no para hacer un resumen de su filosofía, sino para buscar, de un manera muy sintética, los conceptos esenciales de la cuestión.

#### I. *El descubrimiento de la razón: de la conciencia al saber absoluto*

¿Qué es la razón? Hemos visto que la fórmula en la que Hegel encierra su problema es la de «todo en su verdad racional». Por tanto, si Hegel quiere decir qué es razón, deberá exponer en primer lugar qué es la verdad de lo absoluto. En segundo lugar, qué es la razón que posee esa verdad. En tercer lugar, cómo se llega a ese concepto de la razón.

Veamos, pues, el primer punto.

En su *Fenomenología del espíritu* Hegel dice que la respuesta es, a primera vista, sumamente sencilla. Al fin y al cabo, ha sido más o menos la forma en la que la filosofía tradicional, incluida la de Kant, ha planteado el problema del

conocimiento: por un lado, tenemos la cosa conocida; por otro lado, el sujeto que la conoce. De otra manera: por un lado, tenemos un absoluto; por otro lado, un acto de conocimiento —sea lo que se quiera— en el cual se conoce la verdad de eso que es absoluto; de un lado, pues, lo absoluto; de otro lado, la razón.

Ahora bien, Hegel entiende que esto es absolutamente falso. Lo es por una serie de razones, que básicamente se reducen a dos. En primer lugar, es falso por un motivo general: ningún acto de conocimiento, según Hegel, está estructurado por ese dualismo que acabamos de describir.

En el acto de conocimiento entran siempre aquellos dos factores: la cosa y el conocimiento (o la actividad intelectual, o como quiera llamarse). Según la preponderancia que se dé a uno o a otro, tendremos una filosofía idealista o una filosofía realista. Por ejemplo, Hegel no duda en calificar a la filosofía kantiana entera como un magno idealismo y, en su *Ciencia de la lógica* sobre todo, repite hasta la saciedad que la filosofía kantiana se mueve en la pura subjetividad (*Kantische Philosophie ist die reine Subjektivität*). La razón de ello es que la cosa en sí (*Ding an sich*), según dice expresamente Hegel, es un fantasma (*ist eine Gespenst*). Este carácter fantasmagórico de la cosa en sí es lo que Hegel quiere superar en toda su marcha filosófica. A la verdad compete no solamente la cosa, sino también mi saber de ella. No basta con que una cosa material y bruta sea verdad, sino que es menester que el entendimiento, que ha entendido algo con verdad, sepa que eso efectivamente es verdad. Por tanto, la verdad compete a una a las cosas y al saber de ellas y la verdad es a una —no sólo por algún acoplamiento externo— cosa y saber. Esto por lo que respecta a todo conocimiento, cualquiera que fuese.

Pero la cosa se agrava si aquello que se quiere conocer es precisamente lo absoluto. Entonces, Hegel tiene que rechazar dos conceptos del conocimiento de lo absoluto<sup>1</sup>.

Ante todo, nos dice Hegel que hay una concepción según la cual el que cree que puede conocer lo absoluto cree tener un *organon* mental con el que llegar a conocer ese absoluto; es un *organon*, es decir, un instrumento (*Werkzeug*) por el cual aprehendemos eso que está ahí: justamente lo absoluto. Según Hegel, esta teoría instrumentalista de la razón es del todo insuficiente en el caso de lo absoluto, mucho más que en el de cualquier otro conocimiento. Si se tratara de un *organon* que se adueña de lo absoluto y le extrae la verdad para los efectos de la razón, entonces ésta no tendría lo absoluto, sino sólo la elaboración de lo absoluto por ese instrumento que es mi razón. Se podrán poner en el resultado todas las notas que se quiera a cuenta de lo conocido; eso no será nunca lo absoluto, sino aquello que de absoluto ha elaborado la razón concebida como instrumento para conocer lo absoluto.

Hay otra concepción en virtud de la cual la razón no sería un instrumento, sino el *medio* en el que la cosa es conocida. Sería como una luz en la que uno ve las cosas y las conoce; en este caso concreto, la razón sería la luz en la cual conocemos lo absoluto. Pero Hegel replica que, en ese caso, no conoceríamos lo absoluto, sino esa luz; es decir, dejaría de ser lo absoluto.

Por donde quiera que se tome la cuestión, no se puede partir de una escisión entre la razón y lo absoluto, bien se

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrg. G. Lasson, 2.<sup>a</sup> ed. Leipzig, Meiner, 1921, pp. 52 ss. (Trad. esp. de X. Zubiri, Hegel, *Fenomenología del espíritu: Prólogo e Introducción. Saber absoluto*, Madrid, Rev. de Occidente, 1935, p. 104).



ofrezca de la razón una concepción instrumentalista, bien se dé de ella una concepción que podríamos llamar mediada. En ninguno de los dos casos llegaríamos al absoluto. La conclusión de Hegel podría haber sido: entonces, no conocemos lo absoluto. Pero lo que Hegel dice es lo contrario: lo que sucede es que no existe semejante dualismo, que el absoluto es su propia verdad. Todo lo absoluto es verdadero, por ser absoluto y en la medida en que lo es y, al mismo tiempo, sólo lo verdadero es absoluto. Tenemos aquí una conversión que no es la conversión de la inteligibilidad con el ente, ni la conversión de la verdad con la unidad o la aliquididad; es algo más: no es conversión, sino la constitución radical y unitaria, a una, de la cosa y de mi saber sobre ella. Si se quiere, el resultado será que mi conocimiento de lo absoluto —la verdad— no es una verdad sobre lo absoluto, sino que es lo absolutamente verdadero, la verdad en su índole absoluta.

Ello, con tal de que Hegel nos diga qué es este «a una». Es el segundo paso.

¿Qué es ese «a una»?

Para responder a esta pregunta, Hegel examina con brevedad y precisión el problema por dos lados. Por un lado, por parte de la cosa, es decir, de lo absoluto mismo; por otro lado, por parte de lo que son mis certezas y mis saberes ciertos respecto a eso absoluto.

Tomemos la cosa por el de lado de las certezas: ¿cuándo decimos que mi certeza es verdadera, es decir, que tengo un conocimiento o una certeza que sea auténtica, verdadera, que responda precisamente a lo que tiene que ser como conocimiento? La cosa es clara: cuando, en efecto, esa certeza responde en su interna estructura al concepto mismo que tenemos de lo que tiene que ser un conocimiento verdadero.

Examinemos la cuestión por parte de las cosas: ¿cuándo

poseemos o decimos poseer la verdad absoluta, lo absoluto de la verdad respecto de algo? Cuando aquella cosa efectivamente es auténtica en el sentido de que responde a su propia esencia. Ahora bien, la esencia en este caso es el concepto.

Por donde quiera que se la tome la cuestión, desembocamos en el mismo punto: la unidad intrínseca entre la certeza y la realidad; es decir, la estructura formal de la verdad como absoluto es el concepto. Los dos momentos son idénticos; en el concepto hay una identidad entre la certeza y la verdad (*zwischen Gewissheit und Wahrheit*), como Hegel se ha cansado de repetir en todos sus libros. La certeza verdadera es verdadera porque me da lo que me tiene que dar un objeto que se manifiesta a sí mismo en su verdad. El objeto es verdadero precisamente porque responde a su concepto. En ambos casos, la identidad unitaria de la verdad y la certeza es el concepto. Por ello, Hegel afirmará que decir que a las cosas pertenecen «a una» su verdad y su certeza equivale a decir que la verdad absoluta es el concepto. El concepto es formalmente para Hegel el *verum transcendentale*, la verdad transcendental. Precisamente por ese carácter transcendental, es «a una» la verdad de mi certeza y la verdad de la cosa. El concepto es la identidad de la certeza y la verdad y esta identidad en el concepto es lo que para Hegel define la razón.

Razón es a una razón de la identidad de la cosa y razón de mi saber sobre ella. No es un *organon*, sino la sede de la conceptualización, del concepto. De ahí que, para Hegel, la razón sea la propia verdad absoluta, el todo mismo en su verdad. No se trata aquí de la razón «de» lo absoluto, sino de «la» razón absoluta, que es una cosa distinta. Como dice en su *Fenomenología del espíritu*, el concepto es la certeza de

que la razón es toda la realidad<sup>1</sup>. Esta afirmación puede parecer desorbitada y, aunque quizá no lo sea tanto, necesita una aclaración.

Si Hegel nos dice, como acabamos de ver, que la razón es toda la realidad, es decir, que es a una el concepto de la cosa y mi verdad cierta sobre ella, será menester que Hegel nos diga qué entiende ahí por concepto. ¿De qué concepto se trata? Luego, tendrá que explicarnos qué significa que el concepto sea la realidad, tanto de la cosa como de mi certeza.

Después de lo dicho, a nadie extrañará que para Hegel un concepto *no es una representación*. Todavía hasta la filosofía de Kant circuló esta idea de que los conceptos son representaciones intelectuales de las cosas. Como es evidente, una representación es una segunda presentación de una cosa que, presente ya en una primera presentación, vuelve a estar presente en un segundo acto; de este modo, la re-presentación inteligible e intelectual de algo sería el concepto. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con la idea hegeliana de concepto puesto que no se trata de un saber *sobre* lo absoluto, sino del saber absoluto en sí mismo. De nuevo, pues, ¿qué entiende Hegel por concepto?

Orientémonos en la filosofía tradicional. La filosofía tradicional (sobre todo la medieval, pero no sólo ella) siempre había distinguido en los conceptos dos aspectos distintos y perfectamente separables. Por un lado, llamamos concepto, por ejemplo, a una circunferencia y decimos que tenemos el concepto de una circunferencia; ahí concepto significa «concepto objetivo», lo que es término del acto intelectual en que se concibe lo que es una circunferencia; como es obvio, este

<sup>1</sup> «Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 156.

concepto objetivo es idéntico en todos los hombres, en todos los que entiendan las palabras y se pongan de acuerdo sobre su pensamiento, de tal manera que todos los geómetras del planeta tienen en lo esencial el mismo concepto de circunferencia. Esto es lo que un escolástico llamaría *conceptus objectivus*, pero el término tiene otro sentido también en la filosofía tradicional. Conforme a este segundo sentido, concepto es el acto de concebir y, entonces, no se trata del concepto objetivo, sino del acto por el cual mi mente está concibiendo el concepto objetivo; es lo que los escolásticos llamaban el *concepto formal* que, como es obvio, se multiplica con cada una de las mentes y con cada una de las veces que una mente está obteniendo el mismo concepto objetivo. Son, pues, dos cosas totalmente distintas: una es el concepto formal, otra el concepto objetivo; la circunferencia no forma parte de mí, pero el acto de concebirla sí forma parte de mí. Así pues, ¿habla Hegel de conceptos objetivos o de conceptos formales?

La verdad es que no habla de los unos ni de los otros porque habla de los dos a una. Ahí reside la cuestión, algo que puede parecer muy artificioso y quizá no lo sea tanto. Suárez, que no es un hegeliano, al comienzo de su metafísica y al hablar del concepto de ente, distingue el concepto formal y el concepto objetivo y afirma que los hombres no conocemos las cosas más que por conceptos objetivos, si bien algunas podemos conocerlas por conceptos formales *porque* conocer las cosas por conceptos formales —y por un solo concepto formal— es algo exclusivo de Dios<sup>1</sup>. Pues bien, esta es la idea que va a dar unidad al pensamiento de Hegel. No se trata de

<sup>1</sup> F. Suárez, *Sobre el concepto de ente*, trad. X. Zubiri, Madrid, Rev. de Occidente, 1935, pp. 17 ss.

tomar de un lado el concepto formal y de otro el concepto objetivo, sino el concepto objetivo en tanto que emergiendo precisamente de la índole misma y del acto mismo del concepto formal; es lo que Hegel llama —por lo menos, así veo yo su frase— el pensar concipiente (*das begreifendes Denken*)<sup>1</sup>. El pensar concipiente es el pensar formal, no simplemente como acto de mi mente, sino como produciendo el término objetivo; lo objetivo saliendo de lo formal. El pensar concipiente es a una lo que nos va a acercar a Dios. Se trata del concepto objetivo, de lo que son los objetos, en tanto que salen de mi actividad concipiente. Por esto, concebir no es para Hegel simplemente un acto formal del sujeto, ni tampoco una creación *ex nihilo* de las cosas; «concebir —nos dice— es la actividad del concepto mismo»<sup>2</sup>. De esto se trata, no de que un sujeto tenga la actividad de concebir, sino de que el concepto, unitariamente tomado, es en sí mismo una cosa viva, cuya actividad es precisamente el concebir (*das begreifendes Denken*).

Los conceptos son, para Hegel, algo dotado de vida, cada uno de modo parcial pero auténtico. Hegel no es el hombre que se sumerge en las grandes abstracciones formales, en las supremas abstracciones; eso sería ver la filosofía de Hegel desde fuera, lo más triste que pueda acontecer con cualquier filosofía. Para Hegel, los conceptos son unidades vivas, momentos de un organismo que se va plasmando precisamente en su carácter concipiente, en su carácter de *begreifende*. Hegel es el maestro en haber dado vida a los conceptos,

<sup>1</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrg. G. Lasson. Erster Teil, Leipzig, Meiner, 1923, «Einleitung», p. 23.

<sup>2</sup> «Hier ist begreifen, die Tätigkeit des Begriffs selbst»: G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrg. G. Lasson, 3 Aufl., Leipzig, Meiner, 1930, p. 2.

en haber visto a los conceptos como vida, como unidades vitales.

El concepto, en esa su unidad, es justamente lo que Hegel entiende por razón. Razón es la vida del concepto, una vida que no consiste tan sólo en enunciar caracteres abstractos en el acto aprehensivo, sino en algo más radical y profundo que es lo que Hegel denomina «el esfuerzo del concepto» (*Die Anstrengung des Begriffes*). El concepto tiene un «esfuerzo» interno, ¿para llegar a qué?

Es el segundo momento de la cuestión. Hegel tendrá que decirnos no sólo qué entiende por concepto, sino qué entiende por es cuando decimos que el concepto «es» lo absoluto y la realidad. ¿Qué entiende Hegel por ser?

La lógica clásica diría que un juicio es algo que tiene una estructura clara. Tenemos el esquema clásico del juicio (prescindamos de sutilezas o complicaciones), que es sobre el que Hegel opera: S es P; cualquier juicio tiene un sujeto, un predicado y su unidad —cualquiera que sea la índole de esa unidad— está afirmada precisamente por la cópula *es*: A es B, S es P. Dicho así, la P del predicado (por ejemplo, el perro es viviente) representa una propiedad que tiene el sujeto y, precisamente por tenerla el sujeto, el entendimiento —que se coloca fuera del sujeto, fuera de la cosa y forma conceptos de ella— predica el contenido de ese concepto del sujeto; así, la vida es una propiedad todo lo honda y radical que se quiera del perro, una propiedad suya, tenida por él. Esta, dice Hegel, es la proposición lógica.

Sin embargo, esta es una verdad nada más que penúltima, pues la verdad última es más honda. La verdad última no es que el perro sea viviente, sino exactamente al revés: que el viviente, *hic et nunc*, es este perro. Es lo que Hegel llama proposición especulativa. Aquí los términos se invierten: no es

que el sujeto tenga un predicado, sino que el sujeto es lo que es gracias precisamente a que el predicado lo determina en sus caracteres internos. El sujeto no es algo que recibe externamente unas predicaciones y los contenidos objetivos de los conceptos, sino algo que justamente está conformado por el predicado, lo que la lógica clásica le atribuye desde fuera. La proposición especulativa, dice Hegel, es estrictamente inversa de la proposición lógica. Mientras la proposición lógica parte de un sujeto y le atribuye un predicado, la proposición especulativa se coloca de lleno en el predicado y trata de averiguar, por un movimiento interno de este —la vida del concepto—, cómo constituye el sujeto, el perro que tengo ahí delante.

Se pensará quizá que esta es una artificialidad notable. Ciertamente; pero los que no somos filósofos a lo Hegel y tenemos recuerdos de la historia (es lo único que podemos tener) pensamos, por ejemplo, que Santo Tomás dijo que los transcendentales no se dividen, sino que se contraen en cada una de las cosas. Para Hegel, ese sería el caso de todo concepto y no sólo de los transcendentales: se contrae por otros conceptos y por otras determinaciones a ser de modo determinado el objeto que tengo delante.

No vayamos a pensar que las filosofías son monstruosas. Las filosofías no están hechas por gentes que se equivocan en los razonamientos; si se equivocan, es en el punto de partida. Como quiera que sea, la proposición especulativa envuelve como sentido el decir que, mientras en la proposición lógica todas las propiedades físicas y transcendentales de un sujeto están reunidas en un predicado que se predica con verdad de ese sujeto, en la especulativa el llamado «sujeto» es la constitución de algo en virtud de sus predicados, los cuales no tienen el carácter de ser propiedad de un sujeto, sino de

ser la vida «conformada» de la realidad misma del sujeto. El orden transcendental, que en Santo Tomás aparece como el orden de los *magis communia*, de los caracteres más comunes del ente, en tanto que creado; que en Kant reviste el carácter del principio *constituyente* del objeto para mi intelección en cuanto tal, en Hegel es algo mucho más radical: el orden *conformador* de las cosas en cuanto cosas. Por tanto, el sujeto es el resultado del predicado. El sujeto no está *sub*-predicado, bajo el predicado, sino que está constituido por el predicado mismo.

A partir de ahí, Hegel podrá decirnos eso que siempre ha parecido una exageración: «La verdad de lo concreto es siempre lo general». Ahora lo comprendemos: Lo concreto está constituido precisamente por la vida interna de los conceptos, por su mutua síntesis y la verdad de esto concreto reside precisamente en eso que llamamos general. En definitiva, Hegel dirá que la verdad es siempre lo general.

Como puede verse, la razón no es otra cosa sino la vida del concepto y el concepto como *begreifendes Denken* es aquello que envuelve a una la realidad y la certeza de las cosas. Esto es precisamente la razón, hacia la cual Hegel orienta lo absoluto, para constituir en ella la verdad transcendental. No se trata de la razón como algo extrínseco a lo absoluto mismo, sino, al contrario, como la forma radical y última según la cual lo absoluto es tal, es decir, absolutamente verdadero.

Con ello, sólo hemos expuesto algo el término de la *Fenomenología del espíritu*. Pero uno debe preguntarse: ¿Cómo llega Hegel a este concepto de razón? Es el tercer punto.

Hegel —así lo afirma la primera línea de la *Fenomenología del espíritu*— parte de la conciencia; el hombre se da cuenta de algunas cosas: sabe, las tiene delante, las percibe y

se da cuenta (*ist bewust*); tiene conciencia (*Bewust-sein*). La conciencia es algo que tenemos todos y cada uno de nosotros y es lo primero de que va a echar mano Hegel para intentar averiguar lo que sea la razón. Digamos, pues, que conciencia significa más o menos el darse cuenta de algo, es decir, el saber en tanto que darse cuenta. Ciertamente esto no es tan fácil de decir y, sobre todo, en el caso de Hegel, puesto que él, contra toda la filosofía precedente desde Descartes, no sólo no identificará la conciencia y la razón, sino que las escindirá de manera radical. Pero por el momento vamos a emprender la vía de la conciencia para llegar a la razón.

La diferencia va a estar en que la razón, como sede o, si se quiere, como expresión de la verdad de lo que la cosa es, no aparece como tal en la conciencia; ésta aparece simplemente como conciencia que yo, individuo, tengo «de» la cosa y, precisamente porque no es el saber absoluto, la razón absoluta, sino la manera como ésta aparece a la conciencia, es por lo que Hegel la llama fenómeno, de cuyo análisis se ocupa la *Fenomenología*<sup>1</sup>. Es un fenómeno, un φαίνεσθαι, precisamente porque aparece en forma de conciencia<sup>2</sup>. Para serlo, esta conciencia va a someterse a una experiencia (*Erfahrung*), de la cual tenemos que preguntarnos cuál es su *objeto*, cuál es la *forma* en que esa experiencia se realiza, y cuál es el *proceso* de esta experiencia.

<sup>1</sup> *Nota de Zubiri*: No puedo olvidar que, hace cuarenta y cinco años, cuando opositaba como pobre principiante a mi malhadada Cátedra de Historia de la Filosofía, uno de los temas sobre los que hubiera tenido que escribir durante cuatro horas, si me hubiera salido en suerte, decía simplemente esto: «¿Qué entiende Hegel por fenómeno».

<sup>2</sup> *Nota de Zubiri al margen*: Aparece ¿quién? Es lo que hay que averiguar. Anticipando, el fenómeno es el manifestarse de la Razón en la conciencia.

En primer lugar, *el objeto* de la experiencia. Acabamos de indicarlo: en la conciencia tengo un saber acerca «de» las cosas que están ahí, en forma dual; mi saber de lo que ellas son aparece ahí radicalmente bajo la forma de conciencia. Pero el objeto que Hegel persigue no es la forma en que aparece este saber absoluto, sino llegar, a través de esa forma en que aparece, del φαινόμενον, del φαίνεσθαι, llegar a lo que el saber absoluto es él mismo, como verdadero saber absoluto. Se trata del ser y no del aparecer del saber absoluto, del saber del saber, el saber que no sólo envuelve como concepto la unidad de la cosa y la certeza, sino que además se sabe en esa unidad.

En segundo lugar, el camino que Hegel va a emprender para esto consiste en someter a la conciencia a una especie de desarrollo progresivo de lo que es ella misma en tanto que conciencia. A este sometimiento es a lo que Hegel denomina la «dialéctica de la experiencia» (*Dialektik der Erfahrung*), porque es la dialéctica de cómo ese saber absoluto va apareciendo en las distintas formas de conciencia, hasta llegar a saberse como tal saber absoluto. Ni que decir tiene que esa dialéctica no es la que va a aparecer en la *Lógica*, la cual no es dialéctica de cómo aparece el saber, sino la dialéctica interna y constitutiva de la razón misma y del saber en cuanto tal. En resumidas cuentas, Hegel hace aquí una experiencia: entender por experiencia la configuración que la conciencia entera, en tanto que conciencia, va adquiriendo como forma de manifestación del saber absoluto. Esta dialéctica interna, esta dialéctica de la experiencia no es una dialéctica de distintos actos de la conciencia, sino que es el desarrollo entero de la conciencia como una *Gestalt*, en su configuración total, con fases analíticas, y de cómo está conformada en formas distintas, saliendo las unas necesariamente de las otras. En

cada forma está siempre la conciencia entera, pero siempre en formas distintas <sup>1</sup>.

En tercer lugar, el *proceso* por el que salen unas formas de la conciencia de otras lo describe Hegel en seis puntos.

a) Partamos de lo más trivial, de la conciencia: tenemos «conciencia-de», por ejemplo, este vaso de agua. Aquí está el vaso de agua, me doy cuenta de que este vaso de agua existe, tengo una serie de objetos percibidos dotados de propiedades más o menos ricas, debidamente organizadas, etc. He aquí el objeto que tengo delante de la conciencia, y mi saber de él consiste por lo pronto en darme cuenta de que efectivamente está ahí y tiene determinadas propiedades.

b) Pero mediante un proceso interno esta configuración interna de la conciencia puede volverse sobre sí misma: es la reflexión (*Sebstbewusstsein*). La conciencia se descubre enton-

<sup>1</sup> «Diese dialektische Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an reinem Gegenstande ansübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich desjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem soeben erwähnten, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird». G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 61.

Zubiri traduce ahora: «El movimiento dialéctico que emprende la conciencia en sí misma, tanto por lo que concierne a su saber como por lo que concierne a su objeto, en cuanto para la conciencia surge prontamente de aquí al nuevo objeto verdadero, es propiamente aquello que se llama experiencia».

Traducción de Zubiri en 1935: «Este movimiento dialéctico que la conciencia ejercita en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, es propiamente lo que se llama *experiencia*, en cuanto de este movimiento brota para la conciencia el nuevo objeto verdadero» (*Fenomenología del espíritu*, trad. X. Zubiri citada, p. 118).

Es experiencia: 1.º porque se llega en cada etapa a un nuevo *Wissen*, que conlleva un nuevo objeto, y 2.º porque cada paso es «*die ganze Felde der Gestalten des Bewusstseins*».

ces como autoconciencia. En la autoconciencia no aparecen para nada las cosas, sólo aparecen mis pensamientos acerca de ellas, aquello de que la conciencia en la fase anterior se dio cuenta. Ahora aparezo yo con mis pensamientos, nada más que yo. Tal es el dominio de la autoconciencia, el dominio del yo en el que la filosofía, desde Descartes hasta Kant, había centrado todo el saber filosófico. Para Hegel, esto es algo de segundo o cuarto orden; porque, en efecto, ¿en qué consiste ese yo? En tenerse a sí mismo como objeto. Yo tengo mis pensamientos, soy un yo que tengo mis pensamientos, mis certezas, mis posibles dudas. Entonces el yo aparece como un objeto, excelente, pero como un objeto de la autoconciencia, del mismo modo que este vaso de agua aparece como un objeto de la conciencia directa. Es justamente la «cosificación» del yo. De este yo, así constituido como «objeto», ¿qué se puede decir? Todo lo que han dicho las filosofías montadas sobre la apercepción, por ejemplo Leibniz y Kant: que es un yo que acompaña todas las representaciones, que se mantiene idéntico en todas ellas. Si quitásemos de ese yo toda la concreción de los actos que están montados sobre él, ¿con qué nos quedaríamos? Pura y simplemente con la forma radical y general de la identidad del objeto en cuanto tal: es la filosofía de Fichte. Fichte hace arrancar toda su filosofía —según nos dice Hegel— de esa identidad: A es A, el yo es idéntico a sí mismo; lo que quiere Fichte, mediante un proceso muy largo que llena muchos tomos de su obra, es obtener desde ahí todo el mundo, cuando en realidad en cada una de las divisiones que va haciendo Fichte se va abriendo cada vez más la gran escisión, sin llegar nunca a reconquistar esa unidad postulada al principio, sencillamente porque esa unidad es vaga y formal; es una vaguedad formalista puesto que no puede olvidarse que desde el principio yo con mis pensamien-

tos no sólo tengo mis pensamientos, que son míos, sino que con ellos conozco la cosa y, en la medida en que conozco la cosa, son de ella, puesto que la conozco como verdad. En mi autoconciencia descubro que la certeza, que el yo, no solamente consiste en que las cosas sean en sí y que el yo sea una cosa en sí más, sino que, en la medida en que son conocidas por el yo, las cosas son para mí.

c) La conciencia se mostró como autoconciencia; ahora la conciencia se muestra como unidad de la certeza y de la verdad acerca de las cosas. Este es el tercer estadio: *Vernunft*. La razón es el modo de aparición del saber absoluto dentro de la autoconciencia o, mejor dicho, en la frontera de la autoconciencia. El pensar, la razón, no es la conciencia, sino que la conciencia es tan sólo un modo de manifestación de la razón. Esta identidad entre la certeza y la verdad —nos dice Hegel— es lo esencial de la razón.

d) Ahora bien, esta identidad no es una identidad muerta. No parece sino que de un lado tenemos el objeto —la cosa que es en sí— y de otro lado el yo —que sería en sí y para sí— y siempre habrá mentes capaces de crear un gran concepto abstracto que de una o de otra manera abarcase los dos términos. Pero no se trata de eso. Para Hegel, se trata de una unidad viva, de una vida real en que la posible dualidad entre la certeza y la verdad emerge de la índole unitaria del concepto y de lo que es su vida interna. Esto es precisamente la razón (*Vernunft*).

e) La razón, en cuanto aparece, da lugar a un quinto paso porque esa razón es la vida interna del concepto. En la medida en que es vida, es justamente espíritu (*Geist*). Este es el paso siguiente. De la conciencia sale la autoconciencia o, mejor dicho, en la autoconciencia se nos muestra el saber de una manera más plenaria; de la autoconciencia se nos ha ma-

nifestado el saber como algo que pertenece a la razón; ahora la razón aparece como espíritu. El espíritu es algo cuyo ser es solamente actividad propia (*ist nur Selbsttätigkeit*); su ser es «actuosidad»<sup>1</sup> y, por esto, su ser es un absoluto proceso<sup>2</sup>. El ser es actuosidad y, precisamente por ello, es por lo que la razón, en su esencia última, es espíritu.

f) Pero, ¿en qué consiste esa actuosidad del espíritu? Esa actuosidad consiste precisamente no sólo en recorrer los estadios que acabamos de recordar aquí, sino en que al final de estos estadios el espíritu que se descubre a sí mismo en forma de saber absoluto, va apareciendo en las distintas formas de la conciencia. Pero llega el momento en que la razón y el espíritu tienen que trascender en cierto modo estas formas de aparición y enfrentarse con lo que el espíritu es en realidad, con el saber absoluto; tienen que pasar del orden del fenómeno al orden del ser. En este estadio es cuando el espíritu es el concepto de sí mismo (*das Begreifen seiner Selbst*). Aquí no se trata de que el saber absoluto va ya apareciendo dentro de mi conciencia, sino que es el saber, la verdad que podríamos llamar «esciente» (*die wissende Wahrheit*). Para Hegel, pues, la verdad es lo absoluto; lo absoluto es el

<sup>1</sup> «Sein Sein ist Aktuosität»: *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. cit., p. 52.

<sup>2</sup> En la conciencia no se ha realizado aún plenamente la certeza de ser toda la realidad. «La razón es espíritu al quedar elevado a Verdad, que es la certeza de ser toda la realidad, al tener conciencia de que la Razón es ella misma el mundo, y que el mundo es suyo» («Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst ist»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 284). «El ente en sí y por sí que a la vez es real como conciencia y se representa a sí mismo, es el Espíritu» («Das an- und fürsichseiende als Bewusstsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist die Geist»: *Id.*, p. 285).

concepto y el concepto es el espíritu vivo mismo. Lo absoluto, en definitiva, es espíritu.

Se preguntará: ¿pero de qué espíritu y de qué razón se trata? Esto es lo que Hegel tendrá que decirnos en la tercera parte; por el momento, no planteemos este problema a Hegel. Lo absoluto es el todo (*das Wahre ist das Ganze*) y ese todo se va autoconformando, primero en forma de fenómeno en las distintas manifestaciones dentro de la conciencia, lo cual conduce precisamente a que ese todo se descubra en algo que consiste formalmente en su propia e interna concepción.

De aquí que, para Hegel, el orden transcendental 1.º, es formalmente un sistema de conceptos, y 2.º, es un orden principiado. Solamente que el principio del orden transcendental no es ni la verdad —por ejemplo, en el sentido de Leibniz— ni tampoco el «yo pienso» —en el sentido de Kant—, sino algo distinto: es la vida misma del espíritu. Tal es el principio del orden transcendental. La razón concipiente es la esencia misma, la estructura interna del orden transcendental y la razón que se sabe ser esto es el saber absoluto. Ahora comprendemos que no es un saber sobre lo absoluto, sino que es la forma misma, la forma absoluta del absoluto.

De ahí que Hegel, llegado al término de esta vía, que es la de la *Fenomenología del espíritu*, llegado al concepto de razón, puede enunciar unas cuantas expresiones que, tomadas aisladamente, pueden parecer tremendas, pero que deben tomarse en su contexto. Hegel nos dice, por ejemplo, que el ser es pensar, es decir, que ser significa ser pensado, ser conceptuado; nada es más que en la medida en que realiza un concepto que, como tal, es un acto del pensar concipiente. Por consiguiente, Hegel afirma que el concepto en cuanto tal es el ente en sí y por sí; no hay diferencia alguna

entre el concepto y el ser, pero aquí no se habla de un concepto abstracto, sino de ese momento o ese acto de pensar concipiente, un pensar que va determinando conceptivamente el sujeto, que es propiamente el objeto del que trata el entendimiento<sup>1</sup>. Por eso, afirma Hegel: «En realidad, las formas del concepto son el espíritu vivo de lo real»<sup>2</sup> y solamente es real aquello que es verdadero por la fuerza de estas formas; es decir, sólo es real aquello que está concebido en esta forma, pues lo demás sería sólo un caos, pero no algo real. Por ello, insistiendo en este tema, Hegel dice que «la razón lógica es lo sustancial o lo real»<sup>3</sup>. Se trata, pues, de una visión del ser y de la realidad tomada simplemente desde el pensar concipiente, desde aquello que concibe el ser y la realidad y en la cual lo real es lo concebido por la razón.

Una vez que hemos llegado aquí, una vez que hemos alcanzado este concepto de razón y hemos descubierto que el verdadero problema no está en cómo aparece en las formas de conciencia sino en algo más profundo en la estructura interna de ese saber absoluto, Hegel tendrá que responder a esta pregunta: ¿Cuál es la estructura interna de ese orden de la razón? Es el segundo paso en la marcha de Hegel.

## II. La estructura interna de la razón

El primer paso era la *Fenomenología del espíritu*, que nos ha conducido a la noción de razón absoluta. El segundo paso

<sup>1</sup> *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., «Einleitung», p. 31.

<sup>2</sup> *Enzyklopädie*, § 162. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. La edición que utiliza Zubiri es la preparada por G. Lanson [Meiner, Leipzig 1905].)

<sup>3</sup> «Die logische Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle»: *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., «Einleitung», p. 29.



debe determinar la estructura interna de la razón y es el tema de la *Ciencia de la lógica*.

Aquí es menester repetir algunas cosas, tal como nos sucedió antes. La primera de ellas, de las cuatro en que voy a cifrar mi análisis, es, a mi modo de ver, la estructura interna de la razón para Hegel.

Lo primero es lo que acabamos de decir: la razón es la unidad de lo objetivo y de lo subjetivo. Una unidad que, tal como Hegel nos ha hecho ver, no es muerta sino viva; no se trata de que continúen siendo dos (la cosa y el sujeto) y que se elabore un concepto más o menos universal que abarque tanto a la cosa como al sujeto. No se trata de eso; se trata de que es una unidad viva porque lo contrario —así Hegel se enfrenta a Schelling— sería la filosofía de la identidad, que consiste en decir que radicalmente naturaleza es lo mismo que espíritu, entendiendo por esa mismidad que es algo indiferente a la naturaleza y al espíritu. De ahí, dice Hegel, no saldrá nunca nada pues eso es como la noche en la que todos los gatos son pardos. No se trata de una identidad vacía y huera, sino de una unidad viva (*eine lebendig Einheit*) y en esa unidad los dos momentos son inseparables; no se trata de que no sean distintos, sino de que son inseparables, pues en la unidad abstracta los dos elementos continúan siendo cada uno por sí, mientras que aquí no es que sean iguales pues son distintos, pero su unidad, su diferencia es el producto interno de la unidad misma. Por tanto, esa diferencia no queda abolida sino contenida dentro de la unidad. La unidad misma es la que contiene su diferencia y su esencia consiste precisamente en di-ferir.

En un segundo momento habrá que preguntar a Hegel: ¿en qué consiste entonces esa vida del concepto? Hegel nos dirá que esa vida del concepto es *logos*, con lo cual piensa re-

coger la tradición griega. Hegel recuerda que Aristóteles nos había dicho —lo hemos visto más arriba— que en el acto del conocimiento verdadero, en la *ἐπιστήμη*, desde el principio son ταυτόν, son lo mismo la cosa y el cognoscente, el *logos*; la *ἐπιστήμη* y el *ἐπιστητόν* son ταυτόν. ¿Qué entendía Aristóteles por este ταυτόν? Aristóteles entendía que la actualidad perfecta del acto de conocimiento (*ἐντελέχεια*) es la presencia de la actualidad misma en que la cosa consiste en acto; es un ταυτόν en ese orden, no que sea un ταυτόν de la realidad de la inteligencia y de la realidad de las cosas; por el contrario, Aristóteles dice expresamente que el εἶναι de lo oído, el εἶναι de los ojos, el εἶναι del νοῦς es distinto de lo que es el εἶναι de una campana que suena. Cuando yo escucho una campana que suena, tengo un acto cuya *ἐντελέχεια* actual por parte mía es precisamente la misma que la *ἐντελέχεια* en que consiste la pura sonoridad de la cosa que suena. Pero Hegel va más lejos.

Hegel entiende rápidamente que ese ταυτόν de los griegos significa la unidad total del λέγειν y del ὄν y, por consiguiente, la lógica de Aristóteles es una lógica del ὄν y, recíprocamente, el ὄν de Aristóteles tiene que adoptar forzosamente la forma de un *logos*. No es que Aristóteles no tuviese ninguna responsabilidad en esta concepción de Hegel, pues ya vimos que el orden transcendental, el orden del ser, está visto desde el *logos* no como algo externo, sino que de una o de otra manera esa estructura del λέγειν pertenece a la estructura del ὄν. Es aquí, en Hegel, donde esta idea da uno de sus últimos frutos, en virtud del cual Hegel se ve posibilitado, por un lado, y forzado, por otro, a incorporar a la ontología, a la doctrina del ὄν, el momento del λόγος que, por esto, constituye para Hegel la vida misma del concepto, la estructura misma de la razón absoluta.

Pasamos, así, a un tercer momento. Esta vida de la razón, esta unidad viva en que consiste el logos es para Hegel un devenir (*eine Bewegung*). ¿Por qué y en qué consiste este movimiento del logos? Para Hegel, lo concebido —volvemos a colocarnos en el punto de vista de la frase especulativa— es lo que va determinando al sujeto, pero nunca lo determina adecuadamente. Este es el problema. De ahí que el resultado de la conceptualización más plenaria de algo es siempre inadecuada e insuficiente para la constitución de esa cosa. De ahí que también el logos tenga que volver sobre sí mismo, para de una manera o de otra ir rectificando sus primeras posiciones y adquiriendo otras nuevas. ¿Es esto un tejer o destejer? Hegel dirá que no. En todo este movimiento del logos hay algo que permanece idéntico. ¿Qué es eso idéntico? Hegel recurre a una comparación; tomo una bellota, la bellota es la encina, pero en forma distinta del árbol; es la encina, pero en forma germinal; en la bellota va floreciendo, va surgiendo de ella un pequeño arbusto; es lo mismo que la bellota, pero en otra forma, y de este modo llega la encina que, a primera vista, no se parece en nada a la bellota y, sin embargo, es la bellota misma en otra forma; no es que sea ahora y no fuera antes y no se puede sacrificar todo el proceso a la encina, pues la verdad es el todo. Precisamente eso que es lo mismo en sus diversas fases, aparentemente tan distintas y tan opuestas, es la unidad y mismidad del logos. Esta mismidad del logos es lo que más preocupa a Hegel; es el movimiento interno del concepto, que es siempre un movimiento insostenible. ¿Cuál es la razón de esta insostenibilidad y, sobre todo, por qué esa insostenibilidad constituye de una manera positiva la vida del concepto y de la razón?

Es el cuarto punto. Ese movimiento es dialéctico. ¿Qué entiende Hegel por dialéctica? Después de lo cual habrá dere-

cho a preguntarle: ¿cuál es la razón de que nos estamos ocupando? ¿De quién es esa razón? ¿Es la mía o es una razón absoluta, la razón divina? La verdad es que Hegel diría que es ambas cosas a la vez, no por el motivo que invocaba Leibniz de que la razón humana sea una imagen de la divina, sino porque en el fondo no se trata de una imagen, pues sustancialmente la razón humana es la razón divina y la razón divina es la razón humana. En cierto modo, es evidente que la razón divina es más que la razón humana, pues es infinita mientras que la humana es finita. Pero ¿en qué consiste para Hegel la finitud de algo? Esta es la cuestión.

Hegel nos dice temáticamente en un lugar perdido —Hegel siempre dice las cosas más importantes en lugares perdidos— de su *Ciencia de la lógica*: «Las cosas finitas son finitas en cuanto que no tienen en sí mismas la realidad plenaria de su concepto», sino que necesitan de otros conceptos. Pues bien, la finitud de la razón humana consistiría para Hegel en que efectivamente no es la plenitud de aquello que está envuelto en el concepto de razón. Pero en la medida en que la razón humana es una realización, aunque sea fragmentaria, de ese concepto es la misma que la razón divina.

Para Hegel, hay otra diferencia honda entre la razón humana y la razón divina. La razón humana es algo de lo que carece la razón divina porque no lo necesita; es «conciencia»; la razón divina no es conciencia, es razón absoluta que se sabe, cosa que en Hegel siempre es mucho más que conciencia. La conciencia es la manifestación de la razón absoluta y en este sentido la razón humana, en tanto en cuanto se manifiesta en su conciencia, es justamente la manifestación de la razón divina. De aquí que se trate de una misma razón, pero que tiene, por así decirlo, dos momentos: uno es el absoluto

## A) *Unidad viva*

que es la razón divina, otro, el no absoluto que es la razón humana; y tendremos que preguntar en otro contexto qué entiende Hegel por este no-absoluto. En todo caso, queda bien entendido que, en la medida en que la razón humana es razón, en esa medida una investigación acerca de la razón es real y efectivamente una atingencia de lo que es la razón absoluta, la razón divina.

He aquí lo que Hegel entendía por razón. Ahora Hegel tendrá que decirnos cuál es la estructura interna de la razón, para pasar luego a explicar cómo con esa estructura interna de la razón no ve las cosas simplemente como algo concebido por actos de la razón, sino que encuentra las cosas efectivamente reales.

Se trata, pues, de la estructura interna de la razón. Como esta razón, según nos dice Hegel, es una razón viviente, la respuesta habrá de centrarse en dos puntos. En primer lugar, Hegel nos debe decir en qué consiste la estructura formal de la razón en cuanto tal; en segundo lugar, en qué consiste la vida interna, la estructura de esa vida interna de la razón.

### 1. Caracteres formales de la razón

Naturalmente Hegel nos lo dice todo en bloque, pero es menester ir viendo los distintos estratos de su pensamiento, cosa tanto más necesaria cuanto que Hegel pretende que en él el Espíritu Absoluto ha adquirido su primera formulación en la historia. Por consiguiente, hay derecho a analizar minuciosamente qué entiende Hegel por Razón y cuál es su estructura interna.

El primer carácter que tiene esa razón es la unidad, la unidad de lo objetivo y lo subjetivo. Si así no fuese, habría una escisión entre verdades, por un lado, y certezas, por otro. Ahora bien, se nos dice que esta unidad no es una unidad muerta (*ist keine tote Einheit*), sino una unidad vida (*eine lebendige Einheit*). Entiende Hegel por unidad muerta la unidad de dos términos que, permaneciendo distintos uno y otro, pueden ser subsumidos por un acto de abstracción en un concepto más o menos general; por ejemplo, a propósito de los diversos hombres podemos elaborar el concepto general de hombre, a propósito de los diversos vivientes, podemos elaborar el concepto general de viviente, y así sucesivamente. Esto, dice Hegel, es una unidad muerta porque es la subsumición de unidades, *separadas* entre sí, bajo un concepto común. La unidad desde este punto de vista sería la unidad tan cara a Schelling: la unidad de indiferencia; sería decir que el espíritu y la naturaleza son uno, son unidad indiferenciada. Ahora bien, Hegel pretende que lo objetivo y lo subjetivo precisamente son diferenciados y que, en tanto que diferenciados, es como son uno.

En esto consiste la unidad viva. La unidad viva consiste en que la unidad, por su propia e interna índole, hace «diferir» desde ella, desde sí misma, los términos en que se distingue y en que se diferencia. Con lo cual esta unidad no es un concepto abstracto que se cierre sobre cada uno de los términos que quedan separados, sino que es justo al revés: es la unidad de los dos términos, que nunca quedarán separados, pero que son distintos, con una distinción lograda por un momento interno a la unidad misma de donde proceden y en la que se constituyen.

Pero, entonces, hay que preguntar a Hegel: ¿en qué consiste esa unidad? Es, a mi modo de ver, el segundo carácter de la razón.

### B) *Logicidad*

Hegel nos dirá de modo muy expreso que esa unidad es el logos. Para los modernos, el logos era ajeno a los contenidos, y la lógica, en tanto que ciencia del logos, era ciencia meramente formal. Hegel pensaba que la lógica moderna (en cierto modo tenía razón) trataba de las formas de logos, de las formas lógicas al margen de cuáles fueran sus contenidos. Digo que A es B, cualquiera que sea la A y cualquiera que sea la B; digo que una proposición es universal o particular, cualquiera que se la índole de esta universalidad y de esta particularidad.

Ahora bien, según Hegel, esto es quimérico y falso. En el mundo griego el logos no estaba vacío de contenido, sino exactamente al revés; el logos —por ejemplo de Platón y Aristóteles— piensa Hegel que de una o de otra manera forma parte de la realidad; en Grecia el logos era la razón de la cosa. Sin duda era así, salvo que —hago esta observación— en griego no hay una palabra *razón* distinta del *logos*. Pero admitamos, en éste como en tantos otros casos, la versión hegeliana de los conceptos griegos; al fin y al cabo, la filosofía del siglo XIX y del siglo XX es rica en traducciones de la filosofía griega a filosofías particulares. Hegel, pues, nos dice que la razón es el logos de las cosas y, en efecto, ese «de» había tenido una expresión formal en Parménides y Aristóteles: ταυτόν. En el acto de conocer, la actualidad del conocer en tanto que conozco este objeto y la actualidad de este objeto en tan-

to que objeto conocido por mi razón es justo la misma: son ταυτόν, y en esa mismidad consiste justamente su ἀλήθεια, su verdad. Naturalmente, Aristóteles dice que es un ταυτόν que se refiere a la ἐντελέχεια del acto de conocer y a la ἐντελέχεια de lo conocido en tanto que conocido y, por tanto, queda fuera del ταυτόν la realidad propia, el εἶναι del logos como tal logos y de la cosa como tal cosa. Ahora bien, Hegel invierte los términos de la cuestión. Parte precisamente de ese ταυτόν que ha establecido la lógica y la metafísica de Aristóteles y ve los dos términos —el *logos* en tanto que algo que me pertenecería a mí, y *la cosa* en tanto que tiene una realidad propia independiente de mí— como dos momentos cuya unidad es precisamente el ταυτόν, esa mismidad que poseen cuando una razón conoce (exhaustivamente, en el caso de Hegel; fragmentariamente, en el caso de Aristóteles) una cosa. De ahí que, en lugar de ir de las cosas y del logos a su ταυτόν en el que estuviera el contenido de la verdad, Hegel parte del ταυτόν y de la ἀλήθεια para ver cómo el desarrollo interno de esta ἀλήθεια y de esta razón es lo que constituye las diferencias entre el logos y las cosas. De ahí que la Lógica como ciencia del logos pertenezca formalmente a la Metafísica; es logos τοῦ ὄντος y ahora entendemos por qué: precisamente porque son ταυτόν en la medida en que hay verdad. Si no hay verdad, no hay nada que hacer ni con el logos ni con el ὄν puesto que no se pertenecerían mutuamente en un ταυτόν.

Por ello, la lógica no es una disciplina filosófica junto a las restantes disciplinas, sino que es un momento estructural de la realidad misma. Es el momento estructural del concepto, envolviendo en el concepto esas dos dimensiones: la razón subjetiva y la realidad objetiva. La Lógica es, a una, lógica de la cosa y lógica de mi propia razón, de mi propio logos. Esto

es justamente la verdad, es el ταυτόν. La unidad viviente de la razón es, para Hegel, la verdad como concepto, como ταυτόν.

### C) Movimiento

Uno puede urgir todavía al pensamiento de Hegel para preguntarle: ¿en qué consiste, no ya la unidad viviente en que eso consiste, sino su vivencialidad, su vida? Como se trata de un pensamiento muy central en toda su metafísica, las expresiones de Hegel se multiplican. La vida del logos no consiste en ser una combinación de λόγοι, no consiste en razonar. Con mucha razón, muestra prevenciones contra el exceso de razonamiento. La vida del logos es algo distinto porque, como lo hemos visto en la proposición especulativa que es para Hegel el pensar conceptivo (*begreifendes Denken*), se trata de ver cómo la actividad del concepto, que expresamos en un predicado, es realmente aquello que de una manera activa está constituyendo lo que es el sujeto; en el caso del perro, la vida tomada en abstracto (con los predicados que se tuvieran que añadir) constituiría esta realidad canina que tengo delante de mis ojos.

De ahí que la vida del logos es un movimiento, pero no el movimiento de combinar razonamientos, sino el movimiento interno de constituir y conformar la realidad, partiendo precisamente de determinaciones que, en la medida en que están en el predicado, son en alguna manera anteriores a la realidad de este. Por eso, el movimiento de que nos habla Hegel es aquello que constituye la vida propia y formal del logos.

Es un movimiento ¿de quién? ¿De mi pensar, en cuanto diferente del objeto, o del objeto, en cuanto diferente del pen-

sar? No, es un movimiento del concepto y, por tanto, es a una un movimiento del objeto y del propio logos. Es un movimiento del pensar concipiente.

Dentro de esa línea se puede urgir a Hegel: ¿por qué hay ese movimiento? ¿Es simplemente un postulado, una arbitrariedad? Hegel nos dirá que, si enuncio un predicado de un sujeto en la lógica corriente, resulta que ese predicado no basta para constituir al sujeto; decir que el viviente *hic et nunc* es un perro, resulta cierto con tal de que tenga millones de otros predicados entre el ser viviente y este perro que tengo ante mí. Por consiguiente, Hegel sería muy propenso a decir que, en definitiva, todo juicio, desde este punto de vista, envuelve una contradicción porque, de un lado, afirmo que el viviente *hic et nunc* es perro, pero, por otro lado, el perro es otras muchas cosas que no son el mero viviente y que en cierta manera negarían aquello que el perro es como viviente. ¿Se puede decir, entonces, como tantas veces se ha repetido, que aquello que constituye el motor interno del pensar, del movimiento concipiente, es la contradicción? Nunca he compartido esta opinión, y no porque Hegel no lo diga muchas veces y en muchos textos ampliamente aducidos que obligan gravemente a pensar en ello y que hacen pensar que en la filosofía de Hegel, temáticamente, por encima de todos los conceptos hay algo como el principio de contradicción. Ahora bien, Hegel no admitiría jamás esta circunstancia; todo concepto es necesariamente moviente, semoviente si se quiere, por su razón misma de conceptuación, en tanto que es concepto. ¿Por qué y cómo, si no es la contradicción?

La verdad es que, por debajo de la contradicción y antes de ella, está un momento del logos, del movimiento del logos que es el que constituye la motricidad, el movimiento interno del logos: es que, en definitiva, el logos es constitutivamente

inquieto, es la inquietud (*ist die Unruhe*) de la razón. ¿Por qué el concepto está inquieto? Sencillamente porque no realiza plenariamente aquello que es. Es decir, porque ningún sistema de predicados constituye adecuada y totalmente la realidad del sujeto desde el punto de vista de la proposición especulativa. Es por eso que la razón está en constante movimiento, porque es el pensamiento del pensar concipiente que nunca llega al término final de lo concebido y de su concepción.

Por ello, cuando Hegel dice que la vida de la razón es movimiento, no está hablando de los muchos conceptos, de cada uno de ellos por sí y cada uno como un ejemplo de un concepto. Ese no es el pensamiento de Hegel. El pensamiento de Hegel es que la multitud de conceptos no representan sino aspectos de una cosa única que es el concebir, *el* concepto en singular. Ese es el que es moviente. ¿En qué medida y en qué forma esto puede envolver una contradicción?

Envuelve una contradicción en el momento en que ese movimiento lo considerásemos como concluso, como fijo, llegando a un reposo. En este caso, tendríamos un viviente —aquí un perro— que no sería más que viviente, lo cual es una contradicción porque hay muchas cosas vivientes que no son perros, además del no viviente. Deja de haber contradicción en la medida en que el movimiento no cesa, pues la contradicción es la abstracción que un movimiento hace de sí mismo para fijar en términos estáticos aquello que intrínsecamente es: la unidad dinámica por la que el concepto concibe como pensar concipiente su propio sujeto. La realidad del concebir es un movimiento que constituye un proceso y en ese proceso hay unidad interna. Pongamos un ejemplo; poníamos antes el de la bellota y la encina. Hegel dirá —y esta es una idea muy metida en su cabeza— que, por ejemplo, la

encina refuta la bellota: hay la forma de bellota, hay la forma de flor, hay la forma de una encina, hay la forma de árbol y es verdad que cada una refuta a la anterior. Pero en el fondo de todo eso hay una sola cosa que es lo que he llamado, para exponer el pensamiento de Hegel, el «proceso encinil». Y ese proceso es el mismo que da lugar a la bellota, que da lugar a la flor y que da lugar al árbol. En esa unidad dinámica no hay refutación alguna y lo verdadero es el todo, es justamente su proceso; en ello consiste su pensar concipiente (*begreifendes Denken*). Realmente los términos en los que en apariencia hay contradicción no surgen más que cuando se los considera como términos resultantes y desglosados del movimiento en que existen y respecto del cual esos términos no serían más que abstracciones, como vamos a ver inmediatamente.

Con todo, uno puede no darse por satisfecho y querer preguntar aún a Hegel: ¿En qué consiste la estructura entera de ese movimiento?

#### D) Dialéctica

No basta con decir que hay un pensamiento concipiente, que concibe las cosas: ¿cómo las concibe?

Comencemos por un ejemplo, el ejemplo con el que comienza *La ciencia de la Lógica* de Hegel y veremos lo que debemos decir sobre él; de lo contrario, la cosa sería un poco fatigosa. Hegel dice que pienso con mi logos, con mi razón y tengo el concepto de ser; si yo pienso lo que es el ser, me encuentro con que no es esto, no es lo otro; que no es pesado, no es caliente, no es colorado, no es sonoro, no es triangular, no es bueno, no es malo... ¿Qué es? Es absoluta indetermina-

ción, es decir, pensar el ser equivale realmente a no pensar en nada. Por ello, Hegel dirá que el ser y la nada son lo mismo. Ahora bien, esto es imposible; lo cual quiere decir que el concepto en que he concebido el ser tiene que reasumir, en una o en otra forma, el momento que llamamos nada. El «resultado» de esta reasunción —empleemos el término «resultado» en este momento de ejemplificación para no complicar las cosas— es el devenir. Este movimiento es el que Hegel llama dialéctica; la estructura del movimiento concipiente es exactamente dialéctica.

Hegel tiene que decir ahora con precisión qué se entiende por tal dialéctica. La vida del logos es dialéctica. ¿Qué significa aquí dialéctica?

Por lo pronto, la dialéctica no es lo que fue, por ejemplo, la dialéctica durante toda la Edad Media y, en definitiva, hasta Kant. La dialéctica era una especie de discusión de razones (*διαλέγειν*) en la que cada uno exponía su punto de vista, sus razones y uno mantenía el «pro» y otro el «contra». Dicen que fue Abelardo quien introdujo la dialéctica en este sentido —*ut sic et non*— dentro de la filosofía tradicional de la Edad Media. Ahora bien, la dialéctica en Hegel no es contraposición de razones, no es contraposición del ser y la nada porque en toda contraposición siempre hay la posibilidad —suponiendo que haya una razón suficientemente potente— de hacer ver que sólo uno de los términos es la verdad; la intención de la dialéctica clásica supone que uno de los términos es verdad y el otro no y se trata de *suprimir* este último. Ahora bien, esto no acontece en la dialéctica de Hegel.

Un segundo concepto de dialéctica es el que Hegel ha heredado con todo el peso de la filosofía kantiana. Veíamos que en la filosofía kantiana el intento de la metafísica transcendente especulativa, no por la razón práctica sino, como di-

ce Kant, por un interés especulativo, conduce a antinomias que son insolubles, por ejemplo, acerca de si el mundo es finito o es infinito, si ha tenido comienzo en el tiempo o no ha tenido comienzo en el tiempo, si la materia es divisible hasta el infinito o no es divisible hasta el infinito. Esto es una dialéctica y, para Kant, la dialéctica es formalmente antinomia. Sin embargo, no es este el concepto que tiene Hegel de dialéctica porque, si en el ejemplo anterior y meramente formal de dialéctica, se tiene la idea subyacente de que uno de los términos es falso y debe ser eliminado a favor del otro que será el verdadero, con lo que la dialéctica sería algo para deshacerse de la contraposición de razones, la dialéctica kantiana, por el contrario, es una especie de actitud intelectual ante el resultado del logos, ante el resultado de la razón por puros conceptos, que llega a una contradicción, a una antinomia que no se puede resolver. La antinomia es algo para *quedarse* en ella.

Pero Hegel ni la suprime ni se queda en la antinomia y justamente ahí está el origen de la dialéctica hegeliana. No se queda en ella, sino que en cierto modo se sale de los términos. Se sale ¿hacia qué? Ya lo veremos. Ese «salir» es lo que puede expresarse en español cuando Hegel emplea la palabra *Aufhebung*. La contradicción es *aufgehoben*. ¿Qué significa aquí el *Aufheben* hegeliano? Para contestar a esta pregunta es menester hacerse tres interrogantes.

En primer lugar, cuál es el principio de ese salir.

En segundo lugar, cuáles son los momentos de esa salida.

En tercer lugar, cuál es la estructura interna de esa salida.

En primer lugar, *cuál es el principio de esa salida*. ¿Es la contradicción el principio de esa salida? Acabamos de verlo: sí y no. La contradicción es la expresión de lo insostenible de las determinaciones de la razón y es una insostenibilidad por inadecuación. Ahí interviene el momento del no-ser, del μή-

ὄν como lo llamaría Platón; esa negatividad de lo real, como lo llama Hegel, es lo que fuerza a la razón a continuar su proceso conceptivo. Es una negatividad que consiste en que la realidad no es nunca adecuadamente concebida por los predicados de la razón y a esto lo denomina Hegel «el monstruoso poder de lo negativo» (*Die ungeheure Macht des Negative*). La contradicción no es sino la expresión radical de esa inquietud, pero no es aquello que formalmente constituye el movimiento del pensamiento concipiente, como ya hemos visto. La contradicción sólo nace cuando los pasos se convierten en momentos estáticos y, por consiguiente, aparecen como realidades suficientes cada uno en sí mismo. Piénsese que eso es un poco lo que ocurrió con los paradojas de Zenón; Zenón estima que no se puede ir de aquí a allá en un continuo porque antes tengo que pasar por el punto medio y, como es un continuo, antes de pasar por el punto medio tengo que pasar por otro punto medio entre este y el punto inicial, y así sucesivamente; como el continuo es divisible hasta el infinito, nunca llegaría a dar el primer paso. Esto es cierto si se supone que el continuo es una serie de pilastras y supongo que doy un primer paso de aquí hasta allí; el segundo desde allí hasta allá, etc; pero el continuo no es eso, es justamente lo contrario: voy de un tirón y en el punto no se está, sino que se pasa. La paradoja de Zenón aparece cuando la continuidad del movimiento se convierte en la adición de cada uno de los puntos que constituyen esa trayectoria. Pues bien, aquí acontece lo mismo; la contradicción no aparece más que en el momento en que considero como términos quiescentes y estáticos lo que no son sino aspectos y momentos del movimiento.

Supuesto esto, uno se pregunta: ¿Cuáles son los momentos internos y estructurales de este salirse de la inquietud o la

contradicción? Podemos emplear la palabra «contradicción» para simplificar el problema pues, después de lo dicho, no hay confusión. Todos los manuales de Historia de la Filosofía dicen que Hegel «puso» como momentos la tesis, la antítesis y la síntesis; según esto, hay una tesis, luego viene una cosa contraria que es la antítesis y hay un tercer momento que es la síntesis. A esta síntesis es a lo que Hegel propiamente apunta con la palabra *aufheben*: «salirse de». Ahora es el momento de precisar este vocablo, que no tiene un sentido unívoco en alemán y ahí es donde reside la dificultad<sup>1</sup>. Hay en primer lugar un sentido conforme al cual *aufheben* consiste en eliminar o quitar de en medio aquello que estorba; eso es lo que sucede, por ejemplo, en la dialéctica lógica; si hay dos posturas, la tesis y la antítesis, se supone que el que tiene razón quita de en medio al otro y, en este sentido, *aufheben* significa *tollere*, quitar. Pero, como acabamos de ver, no es esto lo que Hegel pretende en su dialéctica.

La palabra *aufheben* tiene un segundo sentido que consiste en que si, por ejemplo, hay incompatibilidad entre dos funciones, *aufheben* consistiría en suprimir la incompatibilidad, con lo cual los dos términos quedan conservados en la nueva situación. En este caso *aufheben* no significa *tollere*, sino que significa *conservare*. Pero tampoco es este el sentido de la dialéctica hegeliana, la cual es algo más.

Aparece entonces el tercer sentido del verbo *aufheben*, que significa levantar, ir hacia, *heben auf*. Es justamente *eleuare*, el sentido de «elevar» y ahí es donde reside la «superación». Este es el momento de la dialéctica hegeliana: *aufheben* como «superar». Los dos términos, la tesis y la antítesis

<sup>1</sup> Cf. *Wissenschaft der Logik*, ed. cit. (Erstes Buch, Erstes Kapitel, Anmerkung: «Aufheben»), pp. 93-95.



no quedan eliminados en el sentido de *tollere*, no quedan conservados pura y simplemente en el sentido de la quiescente antinomia kantiana, sino que quedan «superados» ¿En qué? Justamente en la síntesis. *Aufheben* es superación, se sale de la antítesis con respecto a la síntesis por superación.

Surge entonces la tercera cuestión: es preciso que Hegel nos diga *qué entiende por esa síntesis*. Porque tampoco resulta tan sencillo decir qué es una síntesis. Es probable que a Hegel le haya venido esta idea de la filosofía kantiana; contra lo que Leibniz pretende, Kant ha usado hasta la saciedad la idea de que la razón es esencial y constitutivamente sintética. Sí, pero ¿qué entiende Hegel por síntesis y qué entendía Kant?

Independiente de Kant —volveremos inmediatamente sobre ello—, una cosa es clara: que la síntesis de Hegel no es una deducción. No se trata de establecer dos premisas —una tesis y una antítesis— y sacar de ellas una conclusión, la que fuese. Esto no sería *aufheben*, sino que sería deducir y la dialéctica hegeliana no es una síntesis deductiva, sino que en cierto modo es lo contrario.

Lo contrario está aclimatado en la filosofía desde los tiempos de Platón. Cuando hablaba del conocimiento de las ideas Platón entendía que las ideas separadas de las cosas se pueden estudiar intelectivamente de dos maneras. Una es tomando las ideas como los supuestos en que está apoyado el mundo real y tratando de ver —aquí aparece la deducción— cómo por un *διανοεῖν* y por una especie de paseo de la inteligencia a través de estas ideas, lo que es la estructura de las cosas reales que hay en el mundo, la estructura del mundo sensible. Aquí las ideas son justamente *ὑπόθεσις*, es decir, hipótesis, no en el sentido lógico de hipótesis científicas, sino en tanto que supuestos primarios desde los cuales

está entendido el mundo real. Sin embargo, problemas internos de la metafísica platónica —no es el momento de entrar en esto— obligan a Platón a un segundo punto de vista. Después de todo, ideas hay muchas, aunque Platón no diga cuántas ni cuáles, pero indudablemente son muchas. Entonces uno puede, no pensar en las cosas tomando las ideas como puntos de partida para entenderlas, sino al revés, pensar en las muchas ideas como términos problemáticos de su propia constitución ideal; entonces ya no se trata de bajar de las ideas a la cosas, sino de regresar o ascender desde las ideas a aquello que constituye la razón suprema de las ideas, a algo que será absoluto. En la *República* de Platón está la idea τοῦ ἀγαθοῦ, la idea del bien; en otros diálogos la cuestión aparece tratada de otra manera —poco importa para el caso—, pero se trata siempre de ascender desde las ideas a aquello que constituye la razón última de ese carácter absoluto que ellas poseen. Esto es lo que Platón llamaba la dialéctica, *διαλέγειν*; no es la dialéctica que desciende de las ideas a las cosas, sino el difícil proceso que, partiendo de unas ideas, nos conduce a través de esas ideas a aquello que es absoluto, que constituye su unidad primaria y radical. La dialéctica es aquí ascensional, no descendente.

Podría pensarse entonces que esto es la dialéctica hegeliana. Sí, pero siempre que no se nos atraviese la razón sintética de Kant. Porque, en efecto, Kant no sólo no negaría lo que acabamos de decir, sino que expresamente alude a ello en la última parte de la *Crítica de la Razón Pura*. Sin embargo, la síntesis de Kant, en buena medida, y sobre todo para los efectos que aquí nos importan, es exactamente lo que dice el vocablo síntesis: es una reunión; es decir, la unidad de la síntesis resulta de la reunión de las cosas sintetizadas. Ahora bien, la ascensión hegeliana no comparte este carácter, no es

una síntesis por asociación ni por reunión, sino que es una regresión de carácter completamente distinto, porque no es una síntesis *resultante* de los términos que sintetiza, sino la unidad larvada y *previa* que se ha expandido naturalmente en dos términos, que son los términos que, en quiescencia, nos aparecen como antitéticos. Es una síntesis *originaria y originante*. De ahí que la síntesis de Hegel no sea una síntesis resultante, sino una síntesis originaria y principiante. No se trata de una especie de truco por el que esta unidad está oculta bajo esos términos, sino que esos términos son absolutamente necesarios. ¿Para qué? Precisamente para que la unidad sintética originaria exista formalmente como tal unidad sintética y originaria; es decir, el pensamiento dialéctico es un «pensamiento circular» y aquí repetiría Hegel lo que nos dijo al comienzo de su filosofía: lo absoluto es al mismo tiempo principio y resultado. La síntesis es el principio primario de la diversidad de los términos de la tesis y la antítesis; es a través de la tesis y de la antítesis como vuelve la síntesis ¿a qué?, ¿a resultar una síntesis que antes no había? No, a ser más plenamente *lo que ya era*, a ser justamente *resultado de sí misma*. De ahí que la síntesis, movimiento dialéctico del pensamiento hegeliano que consiste en ser principio y resultado, sea una idea que, aunque no formulada de esta manera, realmente constituye la quintaesencia de toda la metafísica y de toda la filosofía de Hegel. El movimiento dialéctico es una autoconformación, una especie de gigantesco automorfismo en el cual una forma se va autoconformando y, por tanto, no resulta de aquellos términos en que se conforma; pero sin ellos no tendría la plenitud de lo que efectivamente es.

Por esto aplica aquí Hegel el concepto de ἐντελέχεια aristotélica; es el τέλος, pero es un τέλος que ya estaba incluido en el ἀρχή; por consiguiente, todo el movimiento no hace

sino explicitar y exponer el carácter entelético, el carácter de ἐντελέχεια que tiene precisamente la plenitud del origen de la síntesis. El pensamiento concipiente de Hegel no es un pensamiento lineal, sino esencialmente circular, cíclico y en eso reside el carácter automórfico de todo lo que el pensamiento contiene.

Por eso, la esencia de la dialéctica es la índole del movimiento de la razón absoluta, entendiendo que este movimiento de la razón absoluta es precisamente esa posición constante de los términos distintos que, por diferenciación de la unidad —aquí surge el primer carácter— van apareciendo en forma de tesis y de antítesis y quedan *aufgehoben*, es decir, quedan superados. Superados ¿en qué? En aquello de lo que nunca se separaron, es decir, en la unidad primaria y primigenia de que procedían. Es por esto por lo que Hegel nos dice que el ser y la nada son dos abstracciones; lo único concreto es el devenir. El movimiento mismo es el movimiento en que lo absoluto consiste.

Esto es un esfuerzo un poco monótono, pero que creo imprescindible para que nos demos cuenta de lo que quiso este hombre, uno de los pocos que ha habido en la historia que hayan sido capaces de vivir en puro pensamiento concipiente. Este hombre debió de vivir en un perpetuo festín porque en cada momento debía tener la íntima, la irrefragable fruición de inteligir y seguramente la tuvo; que se equivocase, es otra cuestión.

Dicho en que consiste el carácter estructural de la razón, uno tiene derecho a preguntar a Hegel: ¿En qué consiste la índole estructural del movimiento dialéctico?

## 2. Carácter procesual de la razón: del ser a la idea

La marcha estructural de la razón —nos dice Hegel— es la lógica, que para él no es una disciplina filosófica junto a las demás, sino la esencia misma del logos, la esencia de la razón en tanto que es precisamente razón absoluta. Por ello, la lógica no es una ciencia de lo absoluto, sino que es lo absolutamente absoluto, es la forma absoluta de lo absoluto. Lo absoluto, como vamos a ver, puede revestir formas muy diversas, pero siempre lo absoluto será absoluto, lo cual no significa que siempre lo haya sabido. Saber lo absoluto como absoluto no es tener delante de mí logos una cosa que fuera lo absoluto, sino que es que lo absoluto logre esa forma plenaria de identidad consigo mismo que es el «saber» absoluto. Por eso dirá Hegel que la lógica no es otra cosa sino la exposición del espíritu de Dios.

Por consiguiente, preguntar qué es lo absoluto, para Hegel no tiene más que una respuesta: es exponer *per longum et latum* la lógica. La lógica es justamente la exposición, la contestación a la pregunta de qué es lo absoluto. Naturalmente, esta lógica tiene que hacerse cuestión de un comienzo, tiene un decurso y tiene un punto de término.

¿En qué consiste el comienzo (*Anfang*)? El comienzo puede ser extrínseco a una cosa; pero Hegel nos dice que no se puede exponer algo como hacemos los que tenemos que explicar las cosas, cuando nos vemos obligados a tomar un punto de partida que a lo mejor es extrínseco a aquello de lo que estamos hablando. Por el contrario, Hegel entiende por principio aquel comienzo que es el que responde al carácter principal e intrínseco; se debe *empezar* por aquello que es el principio mismo de las cosas. Esto es más complicado que lo anterior: supone buscar el principio mismo del pensar, del

pensar concipiente (*des begreifenden Denkens*). Como lo lógico es algo que pertenece a ese pensar conceptual, es por ello un saber puro (*ein reines Wissen*)<sup>1</sup>. Entonces es menester preguntarse qué es, en qué consiste el primer paso de ese saber puro.

Hegel expone esta cuestión desde distintos ángulos. Por ejemplo, el primer paso, que es al que él se va a atener, consiste en decir que la razón (*Vernunft*), el pensamiento concipiente concibe algo que es: es justamente el ser. Ya hemos visto cómo esto en definitiva conduce a decir que el ser es lo mismo que la nada, no porque sean formalmente idénticos (esto Hegel no lo ha pensado nunca), sino porque son los dos motivos que quedan superados (*aufgehoben*) o que lo estaban justamente en su concreción que es el devenir. El ser y la nada son contradictorios tomados como términos separados, cosa que nunca sucede en el logos porque allí son tan sólo momentos de algo superior y primario, que es el devenir. Y, efectivamente, nos dice Hegel que basta pensar que el ser todavía no es ninguna determinación y en este sentido es la nada. También podría empezarse por la nada, pero entonces no sería la nada que simplemente no es, sino la nada de la Creación, una nada de la cual va a salir algo, de la que va a salir el ser; es decir, una nada ordenada al ser. En definitiva, por donde quiera que se tome la cuestión, nos encontramos con que el ser y la nada son los dos momentos concretos de algo único que es el devenir: «El devenir es el primer pensamiento concreto y, por consiguiente, el primer concepto respecto del cual el ser y la nada son vacías abstracciones»<sup>2</sup>. He-

<sup>1</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit. (Erstes Buch, «Die Lehre von Sein»), p. 53.

<sup>2</sup> Zubiri traduce muy libremente el siguiente pasaje de Hegel: «Das Werden ist die Ungetreuntheit des Seins und Nichts, nicht die Einheit, welche

gel se mantiene, pues, en la dialéctica del ser y del no ser, en la concreción interna y dialéctica del devenir, del cual va a sacar por el mismo procedimiento todo lo que se ha llamado la metafísica, la ontología, la metafísica clásica para la que Hegel emplea la expresión kantiana, bien que aplicada a objeto distinto: metafísica del concepto objetivo. Aquí la metafísica propiamente dicha no es la metafísica trascendente de Kant, sino la ontología. Por un decurso interno, que aquí no vamos a exponer, llega un momento en que el mundo entero, el ser, la esencia, la reflexión, ese conjunto de formas objetivas, de conceptos objetivos se presenta en forma subjetiva, en forma de concepto subjetivo. De ella se ha ocupado sólo la lógica formal, como algo distinto de la realidad.

¿Qué entiende Hegel desde el punto de vista de la dialéctica por ese aparecer del mundo subjetivo? Hegel es muy claro y muy temático, nunca parte de un dualismo, sino que sigue el movimiento dialéctico y, si aparece el concepto subjetivo, es por un movimiento interno y dialéctico del concepto objetivo. Este movimiento interno y dialéctico consiste en una cosa muy precisa y muy determinada: es interiorización; el concepto queda interiorizado. El proceso de «interiorización» es lo que se llama *Er-innerung*, lo que vulgarmente significa «recuerdo», pero que para Hegel no tiene el sentido de un recuerdo, sino el sentido etimológico de una interiorización. Precisamente en esa interiorización hay un momento de recuerdo y aquí Hegel podría apelar a la ἀνάμνησις platónica: saber es recordar; podría apelar a una ἀνάμνησις platónica porque en esta interiorización el concepto subjetivo se manifiesta como recuerdo, es decir, como algo que primitivamente

von Sein und Nichts abstrahiert»: *Wissenschaft der Logik* (Erstes Buch, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel, C. Werden, 2. Momente des Werdens. Entstehen und Vergehen), p. 92.

era y que el propio concepto subjetivo todavía no lo aprehende en su totalidad. Por ello, tiene que seguir el movimiento dialéctico hasta que este concepto llegue a su término final.

Ese término final es justamente el concepto que se sabe adecuadamente a sí mismo, que no sólo es identidad de la verdad y de la certeza, sino que se sabe adecuadamente que es esa identidad. El concepto que así se sabe es precisamente lo que Hegel llama idea. Llegados a este punto, pensemos lo que decíamos antes, al exponer la diferencia entre el concepto formal y el concepto objetivo y que entonces no explicamos, reservándolo para este momento. Suárez —me parece que repitiendo a Fonseca— dice que conocer todas las cosas posibles y reales por un solo concepto formal es exclusivo de la divinidad<sup>1</sup>. Exactamente esto es la razón absoluta de Hegel. La idea de Hegel es la razón que se sabe a sí misma como acto formal concipiente de la realidad de sí misma y de las cosas<sup>2</sup>. Desde este punto de vista, la metafísica de Hegel envuelve ciertamente un momento de identidad de la razón humana con la razón divina, pero también un momento de diversidad. La finitud de la razón humana está en que todavía no es la idea; llega a ella penosamente en un acto de intelección y, además, esa razón tiene una manifestación en forma de conciencia. El pensamiento absoluto no es conciencia, sino que es realidad plenaria y absoluta del pensar concipiente. De esta suerte, la metafísica general —*die eigentliche Metaphysik* como dice Hegel— es la metafísica que envuelve la estructura última y radical del ente y de la razón en su unidad absoluta,

<sup>1</sup> Cf. F. Suárez, *Sobre el concepto de ente*, trad. X. Zubiri, Madrid, Rev. de Occidente, 1935, p. 24.

<sup>2</sup> «Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre oder das Wahre als solches»: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit. (Drittes Buch, Dritter Abschnitt, «Die Idee»), II, p. 407.

que es lo que constituye el concepto. Esta es justamente la metafísica general que siempre ha pretendido constituirse como ciencia absoluta y siempre ha estado en aporía (*Verlegenheit*), con lo que de nuevo vuelve a aperecer, como ya hizo en Kant, la idea aristotélica de aporía. Hegel tiene la pretensión, renovada poco tiempo después de Kant, de que su lógica es justamente el saber absoluto; de modo mucho más modesto, Kant había querido algo parecido cuando escribió unos *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pretenda presentarse como ciencia*. Hegel piensa que esto se realizaba con el saber absoluto.

Más aún, Hegel apoya en la historia entera su concepción de la metafísica. Comienza con Tales de Mileto y va haciendo toda la historia de la filosofía; al fin y al cabo, Hegel es el primer filósofo que ha hecho una historia de la filosofía y que ha hecho de la historia de la filosofía parte de su propio sistema. Hegel nos dirá que la filosofía comenzó con el espíritu en Tales de Mileto y que, por fin (este *por fin* es su propia filosofía) el espíritu absoluto ha llegado a conocerse a sí mismo; dos mil quinientos años de trabajo le ha costado al espíritu absoluto pues: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*.

Como quiera que sea, esta ciencia rigurosa de que nos habla Hegel no es una ciencia acerca del absoluto, sino que es la forma absoluta del absoluto mismo, es su propio, su interno devenir.

De ahí que el orden transcendental para Hegel, según nos dice expresamente, «no es sino el espíritu mismo de Dios, en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y de cualquier espíritu finito»<sup>1</sup>. La lógica es pura y simplemente

<sup>1</sup> «Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich

metafísica y, con ello, teología, teología primaria y radical, aquella teología en que se constituye precisamente el orden transcendental mismo. En segundo lugar, ese orden transcendental es un sistema de conceptos, es precisamente el concepto como sistema. En tercer lugar, este orden transcendental como sistema conceptivo es formalmente moviente, y su movimiento consiste en dialéctica. En cuarto lugar, este orden transcendental, precisamente porque es el orden de lo absoluto, es algo anterior a las cosas determinadas. En quinto lugar, esas cosas determinadas no son sino algo conformado por ese orden absoluto, por ese orden primario y antecedente.

Mientras que, para Santo Tomás, el orden transcendental no hacía otra cosa que expresar los caracteres *más comunes* que tiene lo creado en tanto que creado; mientras que para Kant era algo más, era lo *constituyente* del objeto en cuanto tal objeto, en Hegel aparece como algo más profundo y también mucho más problemático. Aparece el orden transcendental como *conformador* interno de la realidad. Así hace acto de presencia nuevamente la idea de que el orden entero del ser y de la realidad es una autoconformación; esto es un gigantesco automorfismo y este automorfismo consiste en la realidad de la idea, la realidad del espíritu absoluto.

Es menester, claro está, que Hegel se haga cuestión no solamente de esta idea, sino también de esas dos cosas que acaba de decirnos: la creación de la naturaleza y del espíritu finito: ¿Qué es el orden transcendental como conformador de esas dos grandes zonas de la realidad? ¿Son realmente naturaleza y espíritu «dos» zonas de la realidad o son simplemente estadios de un solo proceso? ¿Acaso la naturaleza no sólo es

selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist:» *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., I, p. 31.

tá antes del espíritu, sino que además conduce forzosamente al espíritu?

La respuesta a esto surge en la vía que ha emprendido en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

### III. *La realización de la razón*

El propio Hegel nos dice que la determinación de la idea puede seguir tres caminos diferentes. Uno es el que acabamos de seguir, a saber: describir lo que es la idea, el espíritu absoluto, el espíritu que es idéntico y, además, sabe en su identidad que es idénticamente realidad y subjetividad; es la lógica *deviniendo*. En segundo lugar, la idea puede manifestarse como un devenir *hacia la concreción*: es justamente la creación. Y en tercer lugar, este devenir tiene una estructura dialéctica por la cual la producción de las cosas, que no son sino posibles en ese espíritu absoluto, revierte en su realidad a la estructura misma de ese espíritu, que es lo que habrá que descubrir.

Tenemos, pues, dos problemas:

En primer lugar, cuál es la estructura formal de la creación para Hegel.

En segundo lugar, cuál es la marcha concreta de la creación.

#### 1. La razón como actividad pensante: razón y creación

Lo primero que hay que tener ante los ojos para aprehender este difícil pensamiento hegeliano, que es toda su metafísica, es no perder de vista que, para Hegel, la creación no

es estrictamente hablando *producción*; ya veremos por qué. Por lo pronto, conviene anticipar la idea de que para Hegel crear no es producir, sino algo distinto que, sin duda, tiene alguna relación con la producción, pero que es —recogiendo una vieja terminología oriunda de Kant y Fichte— *posición*; la creación es posición. Veremos en qué consiste esa posición y qué relación guarda con la producción; ahora prescindimos de ello.

Partamos del momento que es la idea, el espíritu absoluto, tal como lo hemos encontrado al final de la lógica: ¿qué es lo que pone? Es el segundo concepto que es necesario tener en cuenta para comprender lo que Hegel entiende por creación.

Lo que pone es algo «fuera de sí». En este sentido, la creación es una exteriorización (*Entäusserung*), pero una exteriorización que tiene un carácter peculiar. En efecto, hasta aquí la palabra «posición» puede ser vaga y confusa, pero vaga y confusamente han sido empleadas las palabras cuando se habla de la creación incluso por eminentes teólogos, pues ¿no dice el propio Santo Tomás que la creación es *emanatio totius entis?* y, sin embargo, Santo Tomás no es emanatista, por lo que la palabra no puede ser menos propia, aunque todos sabemos lo que quiere decir. La palabra «posición» no es en este momento un término que pueda engendrar graves dificultades, sino que las complicaciones vendrán después. Se trata de una cosa que es poner algo fuera de Dios de una o de otra manera, lo cual no parece ser ninguna novedad. La dificultad procede de que esta exteriorización no es para Hegel una simple alteridad; la exteriorización significa por de pronto que algo, que es justamente el espíritu absoluto, pone precisamente «fuera de sí», no dejando de ser él quien es al poner fuera de sí. Como este espíritu absoluto y esta razón

absoluta, como esta posición que es la creación lo es de la razón y desde la razón, quiere decir esto que en definitiva para Hegel esta exteriorización no es simplemente alteridad. Alteridad absoluta y rigurosa no lo sería en ninguna teología de la creación, pues no puede sostenerse de ninguna manera ni en la teología más trascendente que Dios y el mundo sean numéricamente dos; esto sería absurdo, pues el que no sean idénticos no significa que sean «dos». El concepto de número no tiene aquí aplicación estricta.

Hasta aquí Hegel no parece decir nada grave ni dificultoso que vaya más allá de la dificultad interna del problema. Pero Hegel dice algo más. Que cuando hay ese término, aparentemente otro y en muchos sentidos realmente otro, es porque está puesto por el espíritu absoluto, es una especie de realización del espíritu absoluto. Creo que también esto es tradicional en la teología de la creación, en la cual hay muchas cosas reales, hay muchos «entes» más, pero no hay más «ser», pues Dios es el *Ipsum esse subsistens*. Pero Hegel dice algo más, dice que en esa «de-posición» del espíritu absoluto, en aquello que pone fuera de sí este espíritu absoluto, en esta acción, él mismo se convierte por este acto de posición en otro frente a él. Es el sentido de la «ex-teriorización», que no es simplemente estar fuera, sino algo más estricto y riguroso, una rigurosa *alienación*. Aquello que constituye la esencia misma del espíritu absoluto queda alienado en aquello que pone; por tanto, la creación es ante todo posición; en segundo lugar, es *Entäusserung* en el sentido de alienación.

Pero, entonces, hay derecho a preguntarle a Hegel: Con esta exteriorización ¿cómo es que el espíritu absoluto real y efectivamente sigue siendo absoluto, dada la concepción que de él nos ha descrito en su metafísica? Hegel nos dirá que ciertamente hay una alienación, pero que no se deja a espal-

das del espíritu absoluto, sino que es una acción que el espíritu absoluto ejecuta precisamente para poder entrar en sí mismo y ser sí mismo para sí mismo. La esencia de la alienación es una mediación (*Vermittlung*). Este es el tercer concepto. La creación es, en primer lugar, posición; en segundo lugar, alienación; en tercer lugar, mediación.

La mediación en Hegel no significa que sea un «intermedio». Por ejemplo, las cascadas de Plotino son viejas en la historia de la filosofía, reproducidas más o menos por Al-Farabi al comienzo de la filosofía musulmana. Pero en Hegel no se trata de que sea un «intermedio» dentro de la cascada, sino que es una «mediación». Una mediación que el espíritu absoluto tiene ¿para qué? Justamente para entrar en sí mismo. El espíritu absoluto, en su concreción, está mediado respecto de sí mismo; la manera como el espíritu absoluto llega a ser absoluto en su concreción es la mediación, el pasar por la mediación de lo otro, de lo alienado. Así, gracias a que la creación es dialéctica de la posición, gracias a que la dialéctica de la posición en el fondo es dialéctica de la alienación y a que la dialéctica de la alienación es esencialmente dialéctica de la mediación, resulta que el espíritu absoluto no hace con la creación más que entrar en sí mismo. No puede entrar en sí mismo sino desde fuera de sí mismo y, como no hay nada que no sea él, resulta que esto «otro» es mediación puesta por él para poder ser sí mismo, cosa que no sería, según Hegel, si no hubiese creado.

En este llegar a ser sí mismo es en lo que consiste su propia infinitud. La creación es en definitiva la dialéctica de la infinitud del espíritu absoluto. Naturalmente, la infinitud es inicial; si la idea no fuese absoluta, no habría lugar a este proceso, pero, no obstante, la creación pone algo: lo hace entrar en sí. Hegel diría aquí lo que dijo en el «Prólogo» a la *Fe-*

*nomenología del espíritu*: el principio, en tanto que principio, es resultado y en este carácter cíclico está el devenir en que consiste la entidad misma del espíritu absoluto. La dialéctica de la infinitud es la vida misma de la idea, es la vida misma del espíritu absoluto. Si desde el punto de vista de la lógica toda la metafísica de Hegel se cifra en el concepto de *idealismo*, en el sentido de que la última realidad es la idea, el proceso de la creación se resuelve en la única palabra de *panteísmo*, una palabra que necesita ser explicada. La identidad entre el idealismo y el panteísmo será la clave de la metafísica de Hegel.

## 2. Las etapas de la actividad pensante

Tenemos que preguntar a Hegel ahora en qué consiste esa marcha dialéctica de la idea en su acto creador. Una creación que, precisamente por ser mediación para el propio espíritu absoluto, en manera alguna es libre pues, si no hubiese esta creación mediadora, el espíritu absoluto no sería absoluto, no entraría en sí mismo. Nos preguntamos ahora, pues, cuál es la estructura concreta de esta dialéctica de la idea o del espíritu absoluto en Hegel.

Nos lo dice claramente: «La idea misma se muestra a sí misma como un pensamiento que es simplemente idéntico a sí mismo y que es, al mismo tiempo, una actividad según la cual, para poder ser para sí, necesita contraponerse poniendo algo enfrente de sí y, en eso otro que pone frente a sí, entrar en sí misma»<sup>1</sup>. Con ello, aparte de la Lógica que constituye la primera parte de esta explicación, el proceso de la creación

<sup>1</sup> *Enzyklopädie* § 18 (La traducción de Zubiri es aquí algo libre).

queda constituido en dos partes: la constitución de la naturaleza, que es justamente el ser otro (*Andersein*), y la entrada desde este otro en sí mismo, que es la filosofía del espíritu. Es preciso que veamos en dos pasos qué entiende Hegel por naturaleza y qué entiende por espíritu finito, para finalmente ver qué es lo que de esto revierte sobre el espíritu absoluto.

### A) La razón realizada «fuera de sí»: la naturaleza

Repetiremos muchas cosas, pero Hegel es la esencia de la repetición. La naturaleza es la idea en su ser otro; una pared, claro está, no es formalmente la razón divina, ni es mi razón, pero Hegel nos dirá que es la idea, el espíritu absoluto hecho otro, convertido en otro (*Anders-sein*). Esto significa que todo lo que llamamos exterioridad o naturaleza, por lo pronto está dominado y constituido dentro del ámbito de un *télos*, que no es otro sino el espíritu absoluto, de quien la naturaleza es una interna posición. Su ser otro es ser otro dentro del *télos* y, por consiguiente, la naturaleza está montada sobre ese *télos* que es el espíritu absoluto, en tanto que el ser otro es en una o en otra forma una alienación y una mediación.

Pero hay que urgir a Hegel que nos explique qué entiende por naturaleza; no vayamos a pensar que estas vaguedades puedan pasar por una deducción de lo que es la naturaleza. Lo cierto, sin embargo, es que Hegel no nos dice mucho más, pero habrá que exprimir su pensamiento. Ese ser otro hay que precisarlo en dos líneas.

Nos dice Hegel: «La idea que es para sí, considerada en esta su unidad consigo misma que produce lo otro, es intuir (*Anschauung*). La idea intuyente (*die anschauende Idee*) es na-



turalidad»<sup>1</sup>. Esto es un poco extraño; ¿qué tiene que ver la intuición con todo lo que llevamos dicho hasta ahora? Hegel no se limita a esto, sino que dice que ese ser otro, que por lo visto es término de una intuición, consiste formalmente en exterioridad (*Äusserlichkeit*). Es preciso que Hegel nos explique qué entiende aquí por intuición y por exterioridad.

En primer lugar, intuición. Puede parecer sumamente extraño que Hegel utilice aquí la palabra intuición, pero no lo es tanto si recordamos que Hegel tiene sobre sí la carga de la tradición teológica. La teología clásica había distinguido siempre en Dios dos tipos de ciencia o, como dicen los teólogos, dos tipos de intelección. Uno es el que llaman de simple inteligencia: Dios, al conocerse a sí mismo, conoce la infinitud de todas las cosas que podían haber sido, que están como posibles en la mente divina. Pero las cosas que ha querido crear dice la teología que, por lo menos terminativamente, son objeto de una ciencia distinta, la que los teólogos llaman *ciencia de visión*. Justamente esto es la intuición de Hegel, es un *videre*, por lo que decir que la naturaleza es idea intuyente (*anschauende Idee*) es decir en una frase con resonancias idealistas lo mismo que ha venido diciendo la teología clásica respecto a la creación: que es término de una *scientia visionis*. Pero con esto no queda todo resuelto.

Alguien dirá que toda intuición supone un objeto intuido y esto parece que descompone un poco todo lo que Hegel ha venido diciendo hasta ahora, lo cual hasta cierto punto es verdad. Hegel precisa entonces el concepto de naturaleza y dice: «La naturaleza no es solamente algo relativo a la idea del espíritu absoluto, sino que es también en sí misma una exterioridad (*Äusserlichkeit*). Y el serlo es lo que constituye la

<sup>1</sup> *Enzyklopädie* § 244.

determinación según la cual eso que llamamos naturaleza es naturaleza»<sup>1</sup>. Nos preguntamos ahora qué es esa exterioridad y qué tiene que ver eso con la intuición o ¿es que Hegel maneja los conceptos a la ligera? De ninguna manera, Hegel es un hombre muy riguroso y su pensar concipiente no deja de serlo en ningún momento. Para entender lo que significa esta exterioridad volvamos a recordar lo dicho de la intuición: es una intuición en el sentido de que es la idea, el espíritu absoluto, la razón absoluta de Dios viendo. ¿Viendo qué? ¿Un objeto que ha hecho? Sin duda que no y aquí es donde comienza el problema. No obstante, el objeto de la intuición tiene alguna entidad y a esa entidad es a la que Hegel denomina «exterioridad». ¿Cómo se compadece esta exterioridad con la idea de que es una ciencia que está *a priori* en la mente divina?

Hegel acusa aquí la influencia de la filosofía de Kant, quien nos dio una respuesta inicial a la pregunta. Cuando Kant se pregunta cómo intuimos las cosas del mundo sensible, nos dice que toda intuición tiene un momento en que se nos da algo que no es el que lo recibe; pero, para que esto pueda acontecer, para que esta intuición pueda tener lugar, es menester que la estructura intuyente del espíritu humano constituya *a priori* la forma del tiempo y del espacio, esto es, que haya un componente que él llama la intuición pura. Ahora bien, en la medida en que el espacio (dejemos de lado por el momento el tiempo) es espacio, envuelve una exterioridad del objeto respecto del sujeto y de las partes del espacio entre sí. En la medida en que es *a priori*, su unidad está «puesta» precisamente por el espíritu. El espacio es una especie de materia inteligible puesta *a priori* por el propio espíritu; he aquí

<sup>1</sup> *Enzyklopädie* § 247.

la exterioridad de Hegel. Hegel, habituado a los conceptos kantianos, entiende que la intuición pone desde sí misma la multiplicidad real en que consiste la exterioridad. Con lo cual Hegel reasume la totalidad de los datos de la intuición —no solamente el espacio— en este momento estructural del espíritu por el que la razón intuyente pone la multiplicidad, pone la materia como algo fuera del espíritu. Justamente eso es la naturaleza.

Por eso nos dice que la naturaleza puede ser considerada desde tres puntos de vista. En primer lugar, pura y simplemente en tanto que tiene ese momento de exterioridad de unas partes respecto de otras (*Auseinander*) y en este sentido la naturaleza es aislamiento (*Vereinzelung*), es un sistema de estas individuaciones, de estos *singuli*. En segundo lugar, cada uno de estos elementos tiene una peculiaridad interna y especial que es algo más que mera singularidad, es individualidad (*Individualität*) que sería para Hegel el objeto de la física, del mismo modo que lo primero era objeto de la mecánica. En tercer lugar, se puede considerar el aislamiento y la determinación entera como una actividad que revierte sobre sí misma y es la naturaleza como organismo, objeto de la física orgánica<sup>1</sup>. No nos interesa analizar ahora el proceso de estructuración de la naturaleza; lo que importa es perfilar cómo se ha ido precisando este concepto de naturaleza en la mente de Hegel.

A lo largo de la historia, la naturaleza se ha perfilado siempre oponiéndose a algo que no es natural. Por ejemplo, en el mundo griego naturaleza es la sustancia que está dotada de unas capacidades internas para tener una moción propia, es una φύσις y, en este sentido, los seres que la poseen son

<sup>1</sup> Cf. *Enzyklopädie* § 252.

φύσει ὄντα, seres naturales; pero la naturalidad de estos seres queda por lo menos extrínsecamente definida por su oposición a la τέχνη, a los entes que produce el hombre y que no gozan de aquella condición. Lo que va a ser una casa o un objeto artificial cualquiera para un griego es la realización de una idea que no está en la materia misma, sino en la mente del artífice y, por tanto, aunque eso sea una realidad, no es φύσει ὄν, sino que es τέχνη ὄν, es artificial. Lo natural es lo que no es artificial, aquello que nace y brota en sí mismo. ¿Es esto lo que Hegel entiende por naturaleza? Evidentemente no.

Siglos más tarde —más o menos desde los tiempos de Galileo, culminando la idea en Kant— se ha entendido por naturaleza el sistema de leyes cuyo sentido consiste en que, dados unos antecedentes, se puede enunciar cuáles van ser los consiguientes; son las leyes naturales, las *leges naturae*. En este sentido, la naturaleza se opone a algo que ya no es lo artificial, sino lo azaroso, lo fortuito. ¿Es este el caso de Hegel? Ciertamente no.

Hegel no opone la naturaleza a lo azaroso pues dice que, en efecto, lo azaroso puede ocurrir. Nos dice entonces que es necesidad (*Notwendigkeit*), en lo cual es heredero del pensamiento griego, porque esas casualidades que entran en el mundo son términos de la ἀνάγκη, una especie de *fatum* que necesariamente cae en las cosas. Como quiera que sea, el concepto hegeliano de naturaleza no está determinado desde las leyes, sino por algo distinto.

Ha habido un tercer concepto de naturaleza, más viejo que este de leyes y posterior al de los griegos, en virtud del cual se ha entendido que naturaleza es esa actividad total del mundo por la que se van produciendo cada una de las cosas naturales; es naturaleza en el sentido de *natura naturans*, a diferencia del conjunto de entes que serían *natura naturata*. En

este sentido, la naturaleza en cierto modo se opone a Dios a menos que, por una razón teológica más complicada, se haga de Dios la propia *natura naturans*, pero, en todo caso, alguna diferencia habrá entre Dios y la *natura naturans*, aunque sólo sea que Dios no es *natura naturans* más que si quiere serlo. El concepto de naturaleza en Hegel tampoco se opone aquí a Dios; tanto menos se opone cuanto en cierta medida es Dios mismo; ya Espinoza había dicho: *Deus sive natura*. Pero Hegel es muy anti-espinosiano y esto acaba de complicar la cuestión.

¿A qué se opone, pues, el concepto de naturaleza en Hegel? Hegel insiste en que la naturaleza es justamente exterioridad, es *ex-terioridad* en cuanto tal; a lo que aquí se opone es al espíritu que, en cuanto tal, es interioridad, por lo que la naturaleza está formalmente concebida por oposición al espíritu y esta oposición es la exterioridad. Parece entonces que hay una cierta contradicción entre esta oposición al espíritu y la tesis de que no hay más realidad que el espíritu absoluto; pero lo cierto es que no hay oposición ninguna, sino que ese es el carácter cíclico de la realidad dentro del pensamiento hegeliano: el resultado es el principio y el principio es el resultado porque esta real oposición al espíritu es justamente aquello de donde el espíritu entra en sí mismo. La exterioridad es mera alienación del espíritu.

B) *La razón «volviendo a sí»: el espíritu (del espíritu finito al espíritu absoluto)*

¿Qué entiende Hegel por espíritu? Ante todo, el espíritu es estar en sí mismo (*bei sich selbst sein*). Esto es lo que Hegel llama «libertad», libertad en el sentido de poseerse a sí

mismo y estar dentro de sí mismo. El que surja el espíritu finito es estrictamente un problema de mediación; es decir, esta libertad en que el espíritu existe no es algo que está *junto* a la naturaleza, sino algo que existe justamente *por* la naturaleza misma. No en el sentido de que el espíritu sea un producto de la naturaleza, sino en el sentido de que la naturaleza es la mediación para que pueda existir el espíritu. El espíritu existe primariamente como liberación, y como liberación de la naturaleza, de la exterioridad, y con ello aparece inmediatamente la entrada en sí mismo como interioridad. La libertad está mediada por la naturaleza, y la entrada del espíritu en sí mismo, en tanto que entrada, está también mediada por la naturaleza. Pero es preciso que Hegel nos diga con algo de precisión qué es eso que tan vagamente llama espíritu.

Dice Hegel que la evolución del espíritu se da en tres estadios. I. En la forma de una relación consigo mismo, que es lo que se llama el espíritu subjetivo. II. En la forma de la realidad que el espíritu tiene en el mundo y, por tanto, algo que es distinto y superior al espíritu subjetivo; es el espíritu objetivo. III. En la identidad en y por sí del espíritu que ha acabado de entrar en sí mismo y eternamente existe consigo mismo; es el espíritu absoluto<sup>1</sup>. Dejemos de lado por el momento el espíritu absoluto y preguntémonos por el espíritu finito, que son el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo; ¿qué género de entidad poseen para Hegel?

Seré muy breve en lo tocante al espíritu subjetivo ya que, después de todo, lo que dijimos antes sobre la *Fenomenología del espíritu* es la respuesta a la idea del espíritu subjetivo. Hegel nos dice que el espíritu subjetivo empieza a brotar en el seno de la naturaleza como una liberación de ella. Es lo que

<sup>1</sup> Cf. *Enzyklopädie* § 385.

llama «alma» (*Seele*). Este alma está caracterizada porque en su función suprema se da cuenta de lo que no es ella misma, aparece su propia realidad y la realidad de las cosas en eso que llamamos conciencia (*Bewusstsein*). Esto es el espíritu subjetivo.

Pero la gran creación de Hegel es el espíritu objetivo, respecto al cual tenemos que preguntarnos tres cosas: en primer lugar, qué es; en segundo lugar, cuál es su interna y estructural dialéctica; en tercer lugar, cuál es su relación con el espíritu subjetivo.

En primer lugar, ¿qué es el espíritu objetivo? Hegel no dirá nunca que el espíritu objetivo es una especie de conciencia social o de conciencia pública; de ninguna manera; «conciencia» es algo que sólo tienen los individuos. El espíritu objetivo no es una forma de conciencia, sino que tiene una realidad muy superior, tiene una realidad objetiva. Pero la conciencia es el dominio de lo subjetivo y no es que en el espíritu objetivo no haya conciencia, sino que la conciencia del espíritu objetivo la tiene cada uno de los sujetos, no la tiene el espíritu objetivo mismo. Hay una conciencia del espíritu objetivo, pero es propia de cada uno de los individuos que componen o están dentro de él; ciertamente, el espíritu objetivo no es independiente de esos individuos, no por razón de la conciencia, sino por otras razones distintas, por todas sus demás dimensiones. Esto quiere decir —Hegel lo afirma textualmente— que los individuos son el soporte del espíritu objetivo. Pero el espíritu objetivo no viene determinado por esa complicación de los individuos que lo componen, sino todo lo contrario. El espíritu objetivo, nos dice Hegel, es la idea absoluta, es decir, la idea a la que se le ha abstraído en cierto modo el momento del «para sí». El espíritu absoluto es en sí y para sí; piénsese que el espíritu absoluto no haya entrado todavía en su dimen-

sión del «para sí», que no haga más que existir «en sí»: la manifestación de esto es el espíritu objetivo. El espíritu objetivo no está fuera de los individuos, pero no emerge de ellos, sino que ellos dialécticamente hacen aparecer *ad extra* lo que es el espíritu objetivo; de ahí que los individuos que componen el espíritu objetivo como soportes suyos son los accidentes del espíritu objetivo, que es lo sustancial.

Esto puede parecer terrible, pero es el pivote de toda la filosofía del espíritu de Hegel. Los individuos son los accidentes del espíritu objetivo. Es cierto que existen las grandes individualidades históricas, pero esas individualidades son grandes y pertenecen a la historia en la medida en que encarnan el espíritu objetivo, no en la medida en que están dotadas de genialidad personal.

El espíritu objetivo así entendido es pura y simplemente la manifestación —si se quiere, por alienación y por mediación— del espíritu absoluto en que Dios consiste. Es el espíritu universal (*Weltgeist*). El espíritu objetivo es el concepto objetivo que Dios tiene de sí mismo. En la medida en que ese espíritu universal sufre determinaciones geográficas y temporales distintas, da lugar a lo que Hegel llama el «espíritu del pueblo» (*Volkgeist*): son determinaciones del espíritu objetivo, del espíritu universal que son distintas y múltiples según las regiones y según los momentos del tiempo.

En segundo lugar, si esto es el espíritu objetivo, hay que preguntar a Hegel: ¿en qué consiste la dialéctica interna del espíritu objetivo? ¿Se trata pura y exclusivamente de que el espíritu absoluto cobre una forma objetiva para volcarla sobre los individuos? Esta no es la dialéctica del espíritu objetivo de Hegel. El espíritu objetivo no son los individuos, pero tampoco es un resultado de los individuos. Aparece aquí lo que vimos antes al hablar de la síntesis: es una síntesis originaria. El

espíritu objetivo, en tanto que está realizado *ad extra* en cada uno de los individuos, hace que brote la forma objetiva del espíritu dentro de cada cual. Esta dialéctica es la que para Hegel constituye formalmente la historia.

La estructura dialéctica del espíritu objetivo es historia. ¿Qué entiende aquí Hegel por historia (*Geschichte*)? Ciertamente es el proceso temporal del espíritu objetivo, esto es evidente. Pero este espíritu temporal, esta dialéctica temporal está vaciada en tres grandes categorías.

En primer lugar, la categoría de «variación» (*Veränderung*). El espíritu objetivo está en continua inquietud (*Unruhe*); si estuviese en constante quietud no sería el espíritu objetivo, sino que sería simplemente naturaleza muerta.

Pero, en segundo lugar, esa variación a la que está sometido no es arbitraria. No es simplemente que las formas del espíritu objetivo, del espíritu de los pueblos, unas veces sean de una manera y al cabo de un tiempo se corrompan, se perfeccionen o se enriquezcan, y pasen a ser de otra manera. Hegel entiende que, si vamos —veremos inmediatamente lo que esto significa— al fondo de la cuestión, esto es algo completamente distinto: en todas esas variaciones el espíritu objetivo, que parece morir, renace de sí mismo en un proceso de «rejuvenecimiento» (*Verjüngung*). Hegel se pregunta, entonces, en qué consiste la muerte natural del espíritu de un pueblo y su respuesta se resume en dos palabras: en su nulidad política (*politische Nulität*). Pero, como el ave Fénix, renace de sus cenizas y la historia continúa su marcha, aunque sea en otro sitio. No sólo podrá ser que continúe en otro sitio, sino que Hegel dice expresamente que es imposible que un mismo pueblo llegue a constituir dos épocas distintas de la historia; si lo ha hecho una vez, no podrá volver a hacerlo una segunda vez.

Pero, en tercer lugar, hay otra categoría que es la que más importa a Hegel: la categoría de «razón» (*Vernunft*). La dialéctica histórica es la razón en el tiempo; la razón como él la ha concebido, como un pensar concipiente. Es el espíritu absoluto que, en forma de espíritu universal va dialécticamente constituyéndose desde sí mismo, por un lado, y, por otro lado, desde los individuos y los espíritus objetivos. En tanto que esta razón es para Hegel un pensar concipiente se ve que la razón en la historia no es para Hegel una razón que «desde fuera» gobierna el fondo de la historia. La razón desde luego «domina» la historia, pero no es un dominar desde fuera, sino que es una razón interna e intrínseca a la historia misma. Es la razón misma convertida en historia, en forma objetiva de historia. Se trata, por tanto, de la historia interna como la razón que se realiza temporalmente. En este concepto de razón en la historia Hegel se ha servido de dos tradiciones de mucho peso.

Una es la idea de la providencia; hay una razón providente, y esto lo aprendió Hegel en la teología clásica. La otra es la idea de la teleología: el curso de los acontecimientos humanos tiene una finalidad, está dirigido hacia algo. Hegel dice que está dirigido a la mayor gloria de Dios y que, en efecto, este es el fin auténtico del espíritu objetivo. Pero dejemos esto ahora de lado. La idea de la providencia y la idea de la teleología universal constituyen para Hegel la fuente de su razón en la historia: Con la única condición de que repensemos estos términos en forma hegeliana.

La providencia es una razón que gobierna el mundo, lo cual es evidente desde cierto punto de vista. Pero si nos limitamos a expresarlo así, esta sería una razón subjetiva: la razón que tiene Dios —el «sujeto» llamado Dios— para haber hecho el mundo y unos hombres dirigidos de una forma determinada. Esto no es lo que Hegel quiere; lo que busca es tomar esa

razón, que la teología clásica frecuentemente toma como providencia, como aquello que se plasma objetivamente. Esto es lo que importa a Hegel, la plasmación objetiva de la razón que gobierna el mundo, con lo cual no es una razón que gobierna el mundo, sino una razón inscrita en el seno mismo del mundo. Esta razón inscrita en el seno del mundo es su *télos*, en virtud del cual la dialéctica de su historia será el camino a la *ἐντελέχεια*, que es justamente el espíritu absoluto. Hegel toma a una la razón subjetiva y la razón objetiva, como la ha tomado en la lógica en tanto que pensar concipiente. Ahí tenemos la razón histórica, que es a un tiempo razón subjetiva y razón objetiva, porque es la razón del concepto del espíritu objetivo puesta en marcha en el tiempo.

Ahora es preciso que Hegel nos diga cuál es la estructura formal de esa historia, de esa dialéctica histórica. Hegel da una respuesta muy precisa: esta historia es evolución (*Entwicklung*). Parte de un núcleo germinal y consiste en evolución. Naturalmente Hegel no está apelando aquí a la evolución en el sentido biológico de la palabra; esto a Hegel le interesaba mucho en el momento en que esto comenzaba a agitarse en Europa, pero le importaba mucho más algo distinto: *la idea de que esta evolución es obra de la razón*. Ahora bien, por muy obra de razón que se quiera, es una evolución; pero lo es de la razón y de la razón dialécticamente constituida. Con lo cual, en definitiva, todas las grandes creaciones de la historia están para Hegel pre-incluidas en el germen del que dialécticamente salen; en este sentido, no se produce en la historia ninguna innovación radical: «En los primeros barruntos del espíritu se contiene ya *virtualiter* toda la historia»<sup>1</sup>. ¿Significa esto que la historia es la dialéctica de la vir-

<sup>1</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 39.

tualidad? Este es un grave problema que habría que plantear a Hegel: ¿y si la historia no fuese dialéctica de virtualidades y, por consiguiente de realidades, sino un sistema de creación y obturación de posibilidades? Entonces la historia sería otra cosa distinta, produciría justamente la posibilidad antes de la realidad, con lo cual sería una casi-creación. Pero dejemos esto de lado.

Hegel nos ofrece aquí una idea muy precisa de lo que él entiende por historia: la idea es la realidad, es el núcleo, el germen, como en la naturaleza la semilla lo es del árbol. Por esto es por lo que los primeros barruntos del espíritu contienen ya *virtualiter* la totalidad de la historia. Uno se pregunta: ¿estaba virtualmente la historia entera contenida en Adán?

La tercera cuestión que tenemos que plantear a Hegel a propósito del espíritu objetivo es la relación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Hegel no duda en estampar un par de afirmaciones que podrían haber hecho temblar a cualquier espíritu reflexivo. Así, se afirma que cuando el espíritu objetivo se pone en marcha, el espíritu subjetivo no tiene nada que hacer; los individuos se conservan simplemente como recuerdo en la historia, pero la historia no la hacen los individuos por sí mismos, sino los individuos transportados por la historia, por el espíritu objetivo. Son, como notábamos antes, accidentes, pero ahora vemos el sentido radical de esa accidentalidad. Hegel nos dice que la historia entera podría escribirse sin pronunciar un solo nombre propio, lo cual hasta cierto punto es verdad, pero, dicho así, obliga a reflexionar: ¿es verdad que los individuos se conservan en el espíritu objetivo sólo como recuerdo de lo que fueron y que su única realidad sea la contribución que tuvieron y que bajo forma de recuerdo pervive en el espíritu objetivo? Hegel no diría que los individuos no tienen nada que hacer en la historia, pero va a

dar una contestación que consiste en hacer de la listeza un momento intrínseco del espíritu objetivo; es lo que Hegel llama la treta, la añagaza de la razón (*Die List der Vernunft*). Esta añagaza consiste en que ciertamente la historia no puede ser hecha sino con los individuos y por los individuos, pero hace creer a esos individuos que trabajan por su propio interés individual cuando en realidad están trabajando por el espíritu objetivo. Pasa lo mismo que con el acto de generación individual en la que uno puede lanzarse a la generación por mil razones subjetivas, pero en realidad la naturaleza persigue una finalidad distinta, que es la conservación de la especie. Esta es la treta de la razón; todo lo que los individuos hagan es muy bueno subjetivamente para ellos, pero la treta consiste en hacer que esas cosas aparentemente subjetivas e individuales sirvan para algo que desborda la individualidad y que es el curso del espíritu objetivo. Los individuos se conservan como recuerdo, gracias precisamente a esta especie de listeza interna de la razón. Esto excluye a *limine* la posibilidad de que uno pueda poseer en sus manos el concepto del espíritu objetivo y el *télos* de la historia. Por eso, la filosofía de la historia no puede convertirse en profecía: «El filósofo nada tiene que hacer con el profetizar. Desde el punto de vista de la historia más bien esta se ocupa de aquello que ha sido y de aquello que es en este momento del tiempo. Pero la filosofía no se ocupa con lo que ha sido, ni con lo que solamente alguna vez ha llegado a ser, sino con aquello que es y que es eternamente, con la razón. Y con eso tenemos bastante que hacer»<sup>1</sup>. Como quiera que sea, es una visión grandiosa de la historia. En este concepto de historia en realidad dentro de la historia no pasa nada, sino que todo se conserva; la historia se ocu-

<sup>1</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 200.

pa del «es» en el sentido del presente absoluto: «En la idea aquello que parece que ha pasado queda eternamente no perdido. La idea es presente. El espíritu es inmortal»<sup>1</sup>.

Alguien se preguntará: ¿qué es esto? ¿Es que hay una especie de recuerdo por el cual está presente en la razón absoluta lo que los individuos hacen? Se trata de algo mucho más hondo y radical. No olvidemos que este proceso es dialéctico y, como sucede en toda dialéctica, el término segundo queda superado (*aufgehoben*) precisamente en la síntesis originaria, de la que la tesis y la antítesis no son sino abstracciones. Por ello, en el espíritu absoluto queda conservado el individuo, pero en forma de «superado» (*aufgehoben*), es decir, habiendo contribuido en una u otra forma a las determinaciones concretas del espíritu absoluto. Por esto, «el espíritu es el concepto que el espíritu se ha hecho ahora de sí mismo. Es el que mantiene y regula racionalmente el mundo y es el resultado de los esfuerzos de seis mil años, el trabajo del espíritu absoluto en la historia»<sup>2</sup> para producir esa historia y, desde ella, entrar en sí mismo. La conciencia de esta índole del espíritu absoluto es, primero, filosofía de la historia y, después, el paso al espíritu absoluto mismo.

El espíritu absoluto en Hegel es precisamente la idea en sí y por sí. Pero ahora ese espíritu absoluto es la idea cuya concreción está mediada por alienación en la creación entera. Por esto Hegel puede decirnos que la filosofía de la historia —aquí se opone a Leibniz— es la auténtica teodicea. Efectivamente, si la teodicea pretende justificar el mal, no hay más que un procedimiento para justificarlo: comprenderlo. Esto es la teodicea: la filosofía de la historia. ¿En qué relación está

<sup>1</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 165.

<sup>2</sup> *Ibid.*

este espíritu absoluto con cada uno de los individuos y con el propio espíritu objetivo? Con todos estos movimientos dialécticos se va pasando de una cosa a otra y se pierde un poco la idea de la unidad que, sin embargo, es lo que importa a Hegel: La verdad es el todo.

Por lo que respecta a Dios y cada hombre: «En cuanto Dios está presente en todas partes, está en cada uno de los hombres, aparece en la conciencia de cada cual, y este es el espíritu universal»<sup>1</sup>. «Si la esencia de Dios no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería justamente una esencia que no es nada»<sup>2</sup>. En definitiva, estamos ante la más rotunda afirmación de *panteísmo*. Habrá que aclarar este concepto y lo haremos inmediatamente. Pero, como quiera que sea, es claro que para Hegel, como el espíritu subjetivo consiste en conciencia, decir que Dios es la manifestación de su propio espíritu absoluto en la conciencia de cada cual consiste en decir que la conciencia de los hombres es la conciencia que Dios tiene de sí mismo. Dios no es conciencia, es razón absoluta; que esa razón absoluta tenga conciencia de sí es obra de los hombres pues los hombres son la conciencia de Dios.

La misma pregunta, dirigida al espíritu objetivo, va a tener una respuesta muy similar: «El proceso que procura al espíritu la entrada en sí mismo, en su propio concepto, es la historia»<sup>3</sup>. El resultado de esta marcha es que el espíritu, al objetivarse «fuera» y al pensar este su ser, logra una determinación interna y concreta suya. Más adelante, dice Hegel: «La historia universal es la representación del proceso absoluto divino del espíritu en sus supremas configuraciones, en esas gradaciones por las cuales ciertamente adquiere su verdad sobre sí

<sup>1</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 37.

<sup>2</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 38.

<sup>3</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 49.

mismo»<sup>1</sup>. Es justamente la afirmación más rotunda del *panteísmo*. Pero ¿qué significa aquí «panteísmo»?

Panteísta había sido, por ejemplo, Espinoza; había dicho que *Deus sive natura*, que Dios es la única sustancia de la cual son sus dos modos fundamentales la extensión y el pensamiento y que de esa sustancia se va desarrollando el complejo entero de la *res extensa* y de la *res cogitans* de Descartes. ¿Es este el panteísmo de Hegel? No; se trata de algo distinto porque el *substratum*, aquello que constituye la radical realidad, no es una sustancia, sino que es pura y simplemente un espíritu: el espíritu absoluto. Ahora bien, el espíritu absoluto es —nos dice— pura actuosidad, puro proceso, pura actividad. De ahí que no se trate de un panteísmo que consiste en una sustancia que tiene determinaciones distintas como propiedades suyas, sino que es una actividad; ¿una actividad de qué? Una actividad racional. ¿En qué consiste esa actividad racional? ¿Consiste en una actividad puramente subjetiva? Hegel dice desde el principio que no; consiste precisamente en *begreifendes Denken*, en poner en esa actividad subjetiva algo objetivo que, sin embargo, no tiene realidad más que por la posición del sujeto. En la medida en que no se considera más que la vertiente objetiva, la filosofía de Hegel no es panteísta. En la medida en que no se considera más que la vertiente subjetiva, la filosofía de Hegel tampoco sería en el rigor de los términos panteísta. Es panteísta en la medida en que se ve que lo objetivo es precisamente un producto racional del pensar subjetivo. En esto consiste el panteísmo de Hegel; es el panteísmo de la actividad racional. Esa actividad racional es justamente Dios; por eso, Dios es *fieri* y este *fieri* de Dios es un *autofieri*. Que sea «racional» es lo que defi-

<sup>1</sup> *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 52.



ne el idealismo de Hegel. Que sea toda la realidad, es lo que define el panteísmo de Hegel. La identidad entre idealismo y panteísmo es lo absoluto en Hegel. La historia entera es una autoconformación

Resumiendo. En primer lugar, el orden transcendental es el espíritu mismo de Dios en su eterna esencia, antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.

En segundo lugar, el orden transcendental es el concepto mismo como sistema.

En tercer lugar, este sistema es fundamental y formalmente dialéctico.

En cuarto lugar, es algo anterior a toda cosa determinada.

En quinto lugar, es conformación dialéctica de cada cosa.

En sexto lugar, la entidad de toda cosa es la conformación mediada de la concreción del espíritu absoluto.

En séptimo lugar, el espíritu absoluto es autoconformación.

En octavo lugar, esta autoconformación consiste en la autoconformación dialéctica de la infinitud de la razón.

En noveno lugar, así se ve concretamente cómo el principio es el resultado y este es es justamente lo absoluto.

El principio es el resultado y en ese es se encuentra la quintaesencia del Absoluto, esto es, el orden transcendental. En el horizonte de la nihilidad lo absoluto de Hegel, que es lo que a él se le aparece ante los ojos, es pura y simplemente el autoproceso de la razón, la autoconformación de la razón. La manera de no ser nada es ser absoluto, ser autoconformación concipiente. Por esto escribí hace treinta y cinco años: «Se tiene la impresión de que, mientras no llega a absorber todas las cosas en su filosofía, pasa por todas ellas como sobre peripecias que acontecieron a otro. “El” era lo que era su filosofía. Y su vida fue la historia de su filosofía. Lo demás, su con-

travida. Nada tuvo sentido personal, para él, que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La *Fenomenología* fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y ajeno al filosofar, por una parte, adquiere, por otra, rango filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, el pensar concipiente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por esto es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa.

Sea cualquiera nuestra posición última frente a él, toda iniciación intelectual a la filosofía ha de consistir, en buena parte, en una “experiencia”, en una inquisición, de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados»<sup>1</sup>.

Esto, que escribí hace treinta y cinco años, volvería a repetirlo hoy literalmente.

<sup>1</sup> *Naturaleza, Historia, Dios*. 9.ª ed. (Madrid, Alianza, 1987), pp. 181-182.

CONCLUSION

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL:  
EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA

En esta *Conclusión* vamos a reanudar el problema que planteábamos en la *Introducción*.

## § 1

### LA INTELIGENCIA COMO PROBLEMA

Tratábamos allí de los problemas fundamentales de la metafísica occidental y decíamos que lo primero que había que hacer es ponerse de acuerdo sobre lo que es la metafísica, pues la metafísica es la definición real de lo que es la filosofía. Si por filosofía se entiende la búsqueda de la ultimidad radical de las cosas, esa ultimidad es lo que, desde el punto de vista de su contenido, se ha llamado metafísica, siempre que nos pongamos de acuerdo sobre lo que quiere decir el «metá» de la meta-física. Veíamos que, rigurosamente hablando, es un «trans»; es decir, aquello que en cada cosa es lo que es, pero que trasciende por lo menos todas sus determinaciones particulares. La filosofía y la metafísica occidental es, pues, una filosofía de la trascendentalidad.

Pero decíamos que no íbamos a tratar los problemas internos a ese orden, sino que íbamos a tratar algo distinto. Íbamos a tratar de hacer ver que el orden trascendental tiene en sí una textura intrínsecamente problemática, y es desde esa textura problemática como se plantean los problemas que el orden trascendental encierra dentro de sí. El orden trascendental es un problema intrínseco en su propia interna contextura. Para hacerlo ver, apelábamos a la historia de la metafísica, que es la que nos ha ocupado a lo largo de los capítulos anteriores.

En esa historia se trataba no sólo de tener una información acerca de lo que algunos filósofos pensaron —elegimos seis, de un modo que siempre resultará arbitrario para algunos—, sino que tratamos de desentrañar a través de ellos la

textura intrínseca del orden trascendental. La apelación a la historia de la metafísica tenía como finalidad desentrañar la textura interna de esas metafísicas; a través de los grandes personajes de la historia de la metafísica se descubre que, por debajo de lo que dicen en metafísica, hay una textura interna, que es lo que interesaba desentrañar.

Nos hemos encontrado, en primer lugar, con Aristóteles —que es un poco el predecesor de la metafísica occidental— y con la idea del ente (ὄν). Luego hemos visto que en la metafísica occidental el orden trascendental ha venido montado sobre estructuras distintas; tal es la intrínseca finitud del ente en Santo Tomás. Nos encontrábamos a continuación con la importancia que en Descartes adquiere la incertidumbre de la inteligencia y de la razón por lo que respecta a la verdad de las cosas. En Leibniz todo el orden trascendental se apoya sobre la idea de lo posible. En Kant es la idea de lo objetual. Finalmente, en Hegel es la razón absoluta.

La reflexión sobre esas filosofías nos permite descubrir no sólo el interno problematismo del orden trascendental como tal, sino algo más: que en el fondo de toda esa metafísica hay una *unidad profunda*.

No se podría decir que esta unidad consiste en la sucesión de unos filósofos, pues en definitiva cada uno de ellos busca partir desde cero y eso sería demasiado poco. ¿Se puede decir, entonces, que se trata de una dialéctica interna y objetiva de la razón en su marcha hacia el orden trascendental? Esto, que es la tesis de Hegel, sería demasiado. Nos encontramos con algo distinto, con algo que, como puede palpase en la historia misma de la metafísica, es real y que es algo así como la incardinación del pensar filosófico en el orden trascendental, un orden que, como hemos repetido, es intrínsecamente problemático.

Ahora bien, en lugar de afrontar todos los problemas que este orden transcendental lleva consigo, a título de resumen vamos a dirigir la atención a uno de ellos. Se trata de uno que ciertamente es radical, en primer lugar, *de hecho*, puesto que subyace a todas las metafísicas que hemos visto hasta ahora. En efecto, si recorremos todo lo que nos ha dicho la metafísica desde Aristóteles a Hegel, nos encontramos con que la metafísica ha comenzado en Aristóteles hablando del *νοῦς*, inteligencia —si queremos pasar por Santo Tomás— concipiente; para Leibniz es el orden de la razón y para Hegel la razón absoluta. En definitiva, es una cierta estructura del «pensar filosófico» lo que subyace a todas estas metafísicas. Pero, además, esta es una cuestión *de derecho* porque, como vamos a ver, esa unidad interna de lo que es el pensar filosófico no sólo es así de hecho, sino que constituye la raíz misma de la conceptualización del orden transcendental.

#### I. *Ratio, intellectus concipiens, νοῦς*

*Ratio, intellectus, νοῦς* constituyen innegablemente la unidad primaria y radical de donde emerge todo el problematismo y toda la conceptualización del orden transcendental. Pero el problema está en averiguar cómo la metafísica occidental ha entendido esa unidad o, mejor dicho, cómo ha entendido la unidad radical del pensar filosófico. Comencemos por el final.

Hegel nos decía que el pensar filosófico es obra de la razón, entendiendo por razón precisamente el pensar concipiente (*das begreifendes Denken*). En este punto recoge en buena parte la herencia del propio Kant, para quien la metafísica es una consideración de los objetos mediante conceptos de la razón. Ahora bien, la razón —en Kant y en Hegel, pero sobre

todo en Hegel— está montada sobre sí misma; entonces uno se pregunta: ¿es esto admisible? ¿está realmente la razón montada sobre sí misma?

Consideremos, en primer lugar, lo que Hegel pretende, esa especie de generación dialéctica por conceptos... ¿de qué? ¿de un objeto? Pero el objeto no está ahí. Si el objeto estuviese delante, el problema sería totalmente distinto. No estando el objeto delante, ¿qué es lo que da su dirección, su marcha, su adecuación o inadecuación al movimiento dialéctico interno del pensar en la elaboración de sus conceptos? Si tenemos un perro delante, podemos hacer una dialéctica de lo que se quiera, por ejemplo, de las sustancias vivientes, y tener un pensar concipiente (*begreifendes Denken*) del perro. Pero, si no tenemos perro, ¿de dónde sale el término del movimiento dialéctico en el cual, sin embargo, Hegel dice que está la suprema concreción respecto a la cual todos los demás momentos son abstractos? Desde este punto de vista no resulta admisible.

Esto mismo le acontecía a Platón. Platón pretendía con su dialéctica de las ideas separadas llegar mediante divisiones y subdivisiones... ¿a dónde? No podía pasar de la última especie, del *ἄτομον, εἶδος*; pero, de ahí al individuo queda un gran trecho pues, como dirá Aristóteles, el individuo no se puede captar por medio de las ideas; está ahí delante a la vista. Es cuestión de preguntarse, entonces, si el procedimiento seguido por la dialéctica es o no suficiente partiendo de este supuesto. Mientras que para Platón había objeto, para Hegel no hay objeto anterior a la dialéctica y, por consiguiente, ésta quedaría esencialmente suspendida sobre sí misma.

Pero esto no basta, sino que la razón consiste en concebir el objeto «en tanto que concebir». A lo que la razón se opone directamente en Hegel es al entendimiento (*Verstand*). Admi-

tamos esta oposición; entonces es claro que en Hegel la razón produce el movimiento interno por sí mismo, por una especie de inquietud; sin embargo, ya hemos visto que esto no es concebible si no hay objeto delante. ¿En nombre de qué podría haber ese movimiento interno de la razón, esa inquietud que le conduce a superar las etapas dialécticas de sus determinaciones progresivas? Con el entendimiento el hombre «está» en las cosas, está entendiendo, del mismo modo que está viendo con los ojos y oyendo con los oídos. La razón es algo distinto, es algo que precisamente *va hacia*, es un ir, es una marcha. Kant —tendremos que volver sobre esta idea— había visto claramente algo de este problema cuando dijo que había que determinar el interés que movía a la razón a trascender el entendimiento; sea o no interés —de ello hablaremos más tarde—, lo cierto es que la razón es una *marcha hacia* el objeto; no es simplemente algo en que se está, sino algo en que uno *se mueve hacia* (por el momento, dejamos de lado lo que sea la razón objetiva). Pues bien, la razón es esencial, intrínseca y constitutivamente un pensar *quaerens*, un pensar que busca; la razón no es un pensar concipiente (*begreifendes Denken*), sino que es una inteligencia «*quaerente*». Lo cual quiere decir que la razón no reposa sobre sí misma y lo menos que se puede decir es que reposa sobre la inteligencia.

Esto nos lleva a la segunda determinación: el *intellectus*; ¿qué es el *intellectus*?

La filosofía clásica había entendido siempre que es un *intellectus concipiens*, que concibe ideas. Los sentidos nos dan las cosas y la inteligencia elabora, construye o concibe ideas acerca de ellas. Pero, independientemente de otro tipo de consideraciones, hay dos que deben hacerse a esta concepción. No es que sea falsa en absoluto, sino que me parece insuficiente, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque parece como si concebir fuese algo así como pasear la inteligencia delante de la realidad al modo de un espejo y entonces se obtienen unos conceptos, del mismo modo que la vista percibe unos colores o el oído percibe unos sonidos. Pero esto no es así. Los conceptos, aun los más rudimentarios, son algo que el hombre ha buscado y que va conquistando; es decir, son el decantado y el precipitado de esa razón «*quaerente*», de esa inteligencia «*quaerente*» en el propio *intellectus*. El concepto no es algo que sea primario, una dote primaria del inteligir, sino que es una de las maneras que tiene la razón para encontrar las cosas. Se podrá decir que la humanidad siempre ha utilizado conceptos, incluso sin saberlo. Pero entre la confianza en el concepto racional y la marcha progresiva dentro de él, que impera en el mundo desde la época de los griegos, y lo que podía ser un concepto en tiempos de Hammurabi hay un largo trecho. Es decir, la conceptualización es una de las maneras con las que se las ingenia razón para buscar las cosas en su función «*quaerente*».

Se dirá entonces —es el segundo punto— que al menos hay un concepto que no está forjado por la razón: el concepto del ente, el concepto de «que es». Pero este es un gran problema. Desde los tiempos de Aristóteles, el ente pasó por ser algo problemático; necesitaba la operación del *voûs*, necesitaba captar de alguna manera eso que es el ente, pues no es algo inmediatamente dado sobre lo que fácilmente pueda montarse una especulación filosófica. Lo cual nos obliga a retrotraer el problema del *intellectus* al problema del *voûs*.

La razón no reposa sobre sí misma, sino sobre una inteligencia concipiente; por tanto, sobre una *inteligencia*. La inteligencia en tanto que concipiente reposa sobre una inteligencia que no tiene que ser necesariamente concipiente, sino que,

como diría Aristóteles, es simplemente la aprehensión del ente por el νοῦς; y la parte esencial del νοῦς, según nos dice el propio Aristóteles, es el λόγος que dice aquello que está aprehendiendo. La razón remite esencialmente a la concepción, la cual, a su vez, está remitiendo a la inteligencia.

## II. La sensibilidad

Parece que así hayamos salido a flote en el problema, cuando en realidad no hemos hecho más que empezar. Si los objetos no estuviesen delante, nada de lo que aparece dentro del proceso de la razón tendría lugar. Ahora bien, ¿de dónde le llegan al hombre los objetos para estar delante? Se nos contesta que es desde los sentidos, los cuales son quienes dan las cosas y, luego, el *intellectus* pone en marcha su *conceptio*, su *ratio*. Esta es la cuestión. En el momento en que la inteligencia se nos ha convertido en problema, *eo ipso* y congéneremente se nos ha convertido en problema también la sensibilidad, aquello por lo que las cosas son dadas. Es preciso, pues, arrancar de esta convergencia entre sensibilidad e inteligencia para ver en qué consiste el problema radical que, en mi opinión, subyace a toda la metafísica.

## § 2

### LA IDEA DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

Comencemos recordando que en la sensibilidad las cosas nos son dadas. Esta es una teoría que gravita sobre la historia de la filosofía, al menos desde los tiempos de Platón (incluso quizá desde antes) hasta Hegel. Según ella, las cosas en la sensibilidad nos están «dadas» y lo que hace la inteligencia es «concebir las»; Hegel diría que lo que hace la inteligencia es engendrarlas conceptivamente, mientras que, por mi parte, preferiría decir que lo que hace es buscarlas; pero, en todo caso, sería una operación montada sobre unas cosas que están previamente dadas. Esto es inobjetable, con tal de que se nos diga qué es sentir y qué es lo dado en ese sentir. Esta es la cuestión.

#### I. El sentir y lo dado en el sentir

La idea del sentir, la función del sentir ha sido subsumida a lo largo de la historia de la filosofía en dos conceptos; cada uno de ellos ha oscilado en preponderancia respecto al otro a lo largo de esa historia. Esos dos conceptos son la intuición y la impresión.

En primer lugar, se dice del sentir que es una intuición, la intuición primera y elemental con la que las cosas se nos dan: *intueri*, ver. Es innegable que esto hay en la sensación, entendiendo por tal el acto de la αἴσθησις, el acto de sentir y no el sentido psicológico que tiene el término. Es indudable que

existe este momento de la intuición, pero ¿sirve para caracterizar formalmente eso que llamamos el que las cosas nos sean dadas en el sentir, en la sensibilidad? De ningún modo. Se deja de lado precisamente lo esencial de la cuestión: eso que estoy viendo lo estoy viendo sensiblemente: ¿en qué consiste el sentir? A fuerza de hacer de la percepción sensible una intuición, se la considera como si fuese una especie de conocimiento diminuto, respecto del cual la inteligencia posee el concepto plenario, tiene la intelección plenaria montada sobre esa sensación. ¿Es verdad esto? ¿Es el sentir una especie de disminución intelectual? No me refiero con esto a lo que podía aludir Leibniz cuando veía en la sensibilidad una intelección confusa, sino a algo mucho más trivial y radical: si la sensación no contuviese más que intuición, poco trabajo hubiese dado a la filosofía; sería el más modesto y el más trivial de los conocimientos, pero ya estaría en la línea de los conocimientos. Ahora bien, percibir no es sin más conocer, no es sin más inteligir.

Pero, en segundo lugar, está en la mente de todos lo que Kant respondería a esto: esa intuición nos da algo que es precisamente la impresión, la afección (*Eindruck*). Este es el segundo concepto; con tal de que ahora se nos diga qué es esa «impresión». ¿Se puede caracterizar la sensibilidad diciendo que es pura y simplemente intuición en impresión? Todo depende de lo que se entienda por impresión. ¿Es verdad que la impresión es lo que decían los empiristas y que Kant repite tomándolo como arranque de toda su filosofía en la «Estética trascendental», esto es, que la impresión es una afección del sujeto? Si así fuese, uno se pregunta cómo podría arreglárselas el propio Kant para componer todo el orden categorial para que de unas afecciones, que no son más que afecciones en impresión, pueda constituirse el mundo de los objetos, del

que vive el hombre en su vida cotidiana y sobre el cual está montada la ciencia. Esto resultaría difícil de explicar. Es que la impresión no sólo es afección, sino una afección tal que en ella se me hace presente un término (aquello que me afecta), se me hace presente la «alteridad». En la sensación del calor tengo presente en forma de una afección térmica el calor del objeto que me afecta. Hay, por tanto, ese segundo momento de alteridad, en virtud del cual la impresión no sólo es afección, sino que es afección o presentación de alteridad. Solamente cuando esta afección en presentación de alteridad reviste forma intuitiva podemos hablar de sentir. Lo cual exige que nos pongamos de acuerdo sobre qué es esa alteridad que nos presenta la impresión.

Aquí comienza la gravedad del problema. Sin duda, lo que se me presenta es algo como esta mesa, este micrófono, este vaso de agua; es decir, lo que se me presenta es un contenido. Esto es una verdad innegable, pero, con todas las diferencias psicológicas y fisiológicas propias del caso, también un perro podría ver esta mesa poco más o menos como la veo yo. ¿Es que mi percepción de esta mesa es igual a la del perro? Desde el punto de vista del contenido, puede serlo (en todo caso, no nos hagamos ulterior cuestión de ello). Lo que acontece, sin embargo, es que ningún contenido está presente en la sensibilidad si no es en un modo previo de enfrentarse con la cosa. Siempre en el animal, y en el hombre en el noventa y nueve por ciento de los casos, el viviente se está enfrentando en sus impresiones con la alteridad de una forma muy concreta: la estimulación, esto es, en forma estímulo. El puro sentir —y el hombre en la medida en que comparte esta condición con el animal— aprehende en impresión la alteridad que es el estímulo. El perro aprehende el palo del dueño, la cara del dueño, pero los aprehende como un estí-

mulo más, como un signo objetivo de las reacciones que pueda tener.

¿Es este el caso de la sensibilidad humana? Decíamos que en el noventa y nueve por ciento de los casos, es evidente que sí; el hombre tiene millones de células en su organismo, todas las cuales están estimuladas y, si el hombre tuviese que ejecutar una función como la que vamos a describir inmediatamente a propósito de la transmisión sináptica de una neurona en el cuerpo humano, la especie humana no habría podido surgir sobre la tierra. Como quiera que ello sea, en alguna minúscula zona, la propia de algunas dimensiones de los receptores sensoriales, no es que no aprehenda los estímulos y los aprehenda como tales estímulos, pero los aprehende como *realidades* estimulantes. Así estimulación y realidad son dos formalidades en las que son aprehendidas las cosas. Y el hombre, como es obvio, percibe un estímulo, pero como estímulo real, cosa que no acontece con el animal, el cual pura y simplemente sufre la estimulación y se mueve dentro de ella.

A este momento de alteridad, que es propio y específico del hombre, es al que he llamado *impresión de realidad*. He solido hablar de *impresión de realidad*, no para indicar que se trata de dos impresiones (una del contenido y otra de la realidad), sino para denominar *a potiori* a la totalidad de la impresión de alteridad que nos está presentada en una impresión sensible. En esa alteridad no nos está presente sólo el color, el sonido, la temperatura, etc., sino que nos está presente la realidad coloreada, la realidad sonora, la realidad térmica.

Esta es la deficiencia común tanto a la filosofía empirista como a la filosofía de Kant. Al hablarnos nada más que de afecciones, la filosofía empirista ha querido hacer una crítica de lo que es la sustancia y la causalidad y, si nos referimos

exclusivamente a lo que nos dan las impresiones sensibles: en tanto que afecciones del sujeto, esa crítica podría ser justa. Pero lo cierto es que las impresiones sensibles nos presentan la alteridad en forma de realidad. Esto cambia en su totalidad el problema. Por ejemplo, entonces no es verdad lo que dice Kant cuando afirma que la sensibilidad nos da primariamente una multiplicidad destinada a ser unificada por el «yo pienso»; la verdad es, por el contrario, que lo primero que nos da esa sensibilidad es realidad. Realidad no significa aquí cosa-en-sí en tanto que opuesta a «fenómeno», como pretendía Kant, sino que significa un carácter intrínseco y elemental de todas las percepciones sensibles.

Ahora bien, esto lleva consigo una pregunta inevitable: ¿qué es, entonces, la inteligencia? ¿Ejecuta el acto de inteligir sobre los objetos así dados?

## II. *La índole formal de la intelección*

La verdad es que la filosofía, arrancando de Aristóteles, ha entendido siempre que inteligir es formalmente concebir y juzgar. No es falso que la inteligencia concibe y juzga ni siquiera que sólo la inteligencia concibe y juzga. Pero la cuestión es otra distinta: ¿inteligir es formalmente concebir y juzgar? Esto es más que problemático, pues —lo diré aquí un poco dogmáticamente para no extenderme en exceso— la función formal y radical de la inteligencia consiste en aprehender las cosas como realidades, en forma de realidad.

En efecto; aprehender la realidad es el acto *elemental* de la inteligencia. Se concibe y se juzga cómo son las cosas en realidad, pero el aprehenderlas como realidad, el comportarse con ellas como realidad es justamente lo propio de la inteli-



gencia, su acto *elemental*. Es, además, un acto *exclusivo* de la inteligencia. La sensibilidad se mueve en el orden de los estímulos; por complicados que se quieran esos estímulos, jamás saldrá de ahí un adarme de lo que llamamos realidad. Pero, además, este es el acto *radical* de la inteligencia. Por un proceso que no vamos a analizar ahora para no extendernos indefinidamente, la inteligencia comienza a entrar en función cuando el hombre tiene que suspender sus respuestas adecuadas en el orden de las puras estimaciones; entonces actúa esa función que llamo «hacerse cargo de la realidad», que es justamente el orto de la inteligencia. La inteligencia interviene en su acto radical, en su acto elemental y exclusivo en la forma de aprehender la realidad como realidad.

Lo propio de la inteligencia no es concebir y juzgar, sino habérselas con las cosas como realidad, aprehenderlas como realidad. Sólo entonces puede conducir también a concebir y juzgar.

### III. *La inteligencia sentiente*

La dificultad reside en que aquí aparece algo ambiguo y oscuro. Cuando he hablado de la sensibilidad, he afirmado que la sensibilidad del hombre siente las cosas en forma de realidad, lo cual es cierto: no sólo sentimos el calor, la temperatura, los colores o la humedad, sino que sentimos su propio carácter de realidad. A mi modo de ver, esto es absolutamente esencial subrayarlo en el fenómeno del sentir. El hombre no siente simplemente *las cosas reales*, sino que siente formalmente su propio *carácter de realidad*. Ahora bien; acabamos de ver que esto es asimismo lo que hace la inteligencia. Lo que aquí sucede es que el sentir puro siente puras estimaciones

(tal es el caso del animal y el caso de la inmensa mayoría de las veces en el organismo humano); pero en ciertas zonas de los receptores el hombre siente la realidad, siente su propio carácter de realidad. Pues bien, esto no significa otra cosa sino que la inteligencia no es algo que esté separado y escindido del sentir y, a su vez, el sentir humano no está separado y escindido de la inteligencia. No hay más que un solo acto, que es el acto de *intelección sentiente*. ¿Qué es inteligencia sentiente?

#### 1. Su estructura esencial

La intelección sentiente no consiste en el hecho, bien trivial desde los tiempos de Aristóteles, de que la inteligencia y los sentidos tienen un mismo objeto pues, tanto Aristóteles como sus sucesores, han insistido en que sobre ese objeto hay dos actos, uno de sentir y otro de inteligir. Esto me parece asaz problemático: ¿Es verdad que existen dos actos, uno de sentir y otro de inteligir?

Puede pensarse que Kant rozó este problema cuando habló de la síntesis de lo categorial y lo fenoménico. Pero la síntesis de Kant es una síntesis objetiva de lo categorial y lo fenoménico. No se trata de esto en mi concepto de inteligencia sentiente; no se trata de una síntesis objetiva, de una síntesis en la verdad objetiva, ni siquiera de una «síntesis» de ninguna especie. Se trata de una *unidad en el acto mismo*. No hay más que un acto de intelección sentiente y, por tanto, no hay un acto completo de sentir y otro acto completo de inteligir, sino tan sólo la unidad del acto en cuanto tal. Por ello, el dualismo que desde los tiempos de Platón campea en la historia de la filosofía necesita ser superado, no porque no sea

cierto que existe una cierta dualidad entre los sentidos y la inteligencia, sino porque esa dualidad se refiere quizá a los contenidos específicos de la inteligencia y del sentir, lo cual es una cosa muy distinta. Pero en orden a aprehender la realidad, no se trata de dos actos, sino de un acto, única y exclusivamente de un acto que es precisamente el acto de impresión de realidad.

Ese acto de impresión de realidad, por lo que tiene de *impresión* es sensitivo; por lo que tiene de *realidad* es intelectual. En este acto unitario hay dos caracteres que es menester subrayar.

La filosofía de Husserl se ha montado sobre la idea de la intencionalidad. Pero la intelección sentiente no es primariamente intencionalidad, no consiste en dirigirse intencionalmente a las cosas. La inteligencia tomada *simpliciter*, en tanto que inteligencia sentiente —e incluso no sentiente— es pura y simple «actualización» de lo inteligido.

¿Qué se entiende aquí por «actualización»? Uno pensaría que es lo que venía diciendo Aristóteles al afirmar que son ταυτόν (mismos) la ἐπιστήμη y el ἐπιστητόν en el acto de conocimiento. No diré que esto no sea verdad, pero no es eso a lo que aludo de modo inmediato porque en esa mismidad Aristóteles entiende por acto la ἐντελέχεια, que es precisamente el acto de una potencia: la potencia del hombre para entender o sentir y, si se quiere hablar así, la capacidad de las cosas para ser conocidas. Al hablar de actualidad, no me refiero al «acto» de una potencia, sino simplemente a «actualidad», como cuando se dice que una noticia tiene mucha actualidad en una sociedad o en un momento determinado. Ahí no se trata del acto de una potencia, sino de ese carácter en virtud del cual decimos de una cosa que tiene actualidad, que es actual delante de la mente. La esencia del acto intelectual

es pura y simplemente actualización. La invocación de todos los demás caracteres, sean ἐντελέχεια o lo que se quiera, es una explicación de ese carácter primario de actualidad elemental, sin el que todo lo demás quedaría en el aire.

Hay una pregunta que nos asalta de modo inmediato: ¿Se puede decir, por ejemplo, que la aprehensión del calor sea una pura actualización? Al fin y al cabo, ¿cómo se va a negar que la temperatura que yo percibo depende en gran medida de condiciones mías, de la temperatura de mi propio cuerpo y de otras muchas circunstancias? Un mismo objeto puede ser sentido en forma térmica distinta por dos personas que lo toquen o lo palpen; ¿cómo decir, entonces, que es pura actualización? Habrá que entenderse porque, cuando se ha hecho la crítica de las cualidades secundarias, ¿qué se entiende cuando se afirma que las cualidades secundarias no son reales? Lo que se quiere decir es que, si yo me marchó, las cosas probablemente no tienen color, sino que tienen un chorro de fotones o unas ondas electromagnéticas de determinada amplitud. Probablemente esto es verdad; pero la cuestión es otra.

Conocer un objeto y la realidad en él conocida no es simplemente saber lo que una cosa es cuando no se me presenta a mí, sino lo que es mientras se me está presentando. Es decir, hay distintos «niveles» de realidad. Aquí insistimos en que dentro del acto aparentemente más subjetivo y más condicionado fisiológicamente, como puede ser la sensación, en la medida en que esa sensación se produce, y justamente en ese nivel de la sensación, lo que se me hace presente es real. Pasar de la realidad del color o de la temperatura a lo que es la realidad de los cuerpos térmicos o coloreados cuando están fuera del nivel de la percepción, ese es, entre otras cosas, el nivel de la ciencia. Pero es menester subrayar, aunque ello

suene a escándalo —y ese escándalo es para mí un verdadero escándalo en la filosofía— que en el orden de la percepción aquello que es percibido tiene realidad inmediatamente, pero sólo en orden al acto que estoy ejecutando. Este libro tiene este color, en tanto que color, precisamente cuando está percibido por mí. Se dirá que puede haber ilusiones, pero esas ilusiones siempre recaen sobre algo real; una ciencia completa tendrá que explicar cómo se producen las ilusiones, pero la ilusión no consiste en que no haya objeto, sino en que el objeto me parezca a mí de una manera distinta a la que pueda parecer a otro y, sobre todo, distinta de las condiciones del objeto cuanto este no se presenta en ninguna percepción. Pero este es asunto completamente distinto.

Cuando Schopenhauer nos decía alegremente que, si tuviésemos gafas verdes, veríamos el mundo entero de color verde, tenía razón. Pero eso es un fenómeno real; el color verde de unas gafas y las condiciones cromáticas de esa percepción son perfectamente reales. El error estaría en afirmar que lo son independientemente de las gafas y de los ojos, cosa que no mantengo de ninguna manera. El carácter de realidad es una formalidad intrínseca de lo percibido y pasar del nivel de realidad inmediata en el acto perceptivo a niveles más hondos —lo que serían las cosas cuando el hombre no tiene percepción de ellas— exige el largo y penoso camino de la ciencia.

La intelección sentiente es, pues, actualización pura y simple. Cualesquiera que sean los procesos que puede haber en la percepción para que esta se produzca son mecanismos para que haya una actualización, para que haya un acto de intelección sentiente.

Ahora bien; en esa actualización el objeto no adquiere nada, en el sentido de adquirir alguna propiedad nueva. No ad-

quiere más que actualidad. Una cosa que es muy actual —por ejemplo, el viaje del hombre a la Luna— no adquiere ninguna propiedad nueva porque sea actual, pero hay un cierto dualismo entre lo que la cosa es realmente y la dimensión de actualidad que tiene ante una mente que la entiende y en cuanto la entiende sentientemente. Esa dualidad es la que nos hace decir que en el acto de intelección sentiente no está pura y simplemente la nuda realidad.

En tanto que la realidad está actualizada, esa actualización constituye su radical, formal y primigenia verdad. Verdad no es primariamente la conformidad del pensamiento con las cosas; no es tampoco una verdad ontológica en el sentido de conformidad de las cosas con el entendimiento, por ejemplo, con el entendimiento divino; ni siquiera es, como pretende Heidegger, una mera desvelación. La verdad es primariamente la presentación de la realidad, la actualización de una realidad precisamente en su formal y constitutiva dimensión de realidad. Esto es la *verdad real*. «Real», porque se refiere a la cosa en tanto que real y esta es la vía por la que la verdad tendrá que entrar, de una o de otra manera, en el orden transcendental. Nunca por consideraciones conceptivas.

Este es un acto unitario. Lo cual quiere decir que podemos describir ese acto por dos vertientes: por la sensitiva y por la intelectual. Lo podemos describir por la sensitiva y entonces hay que decir que toda sensibilidad, toda percepción sensible, en una o en otra forma, es intelectual, puesto que en ella se siente la *realidad*. Recíprocamente, habrá que decir que todo acto intelectual aprehende la realidad, *aprehende* algo, es decir, lo aprehende en forma sentiente. Por el primer camino, el acto de intelección sentiente nos desvela el sentir como un sentir intelectual. Por el segundo, nos desvela el entender como un entender sentiente. Pensemos, aunque sólo sea

por un momento, en las dos vertientes para aclarar la unidad del acto constitutivo.

Fijémosnos en el sentir intelectual. El sentido del tacto, por ejemplo, envuelve la nuda presencia de una cosa; el tacto no es simplemente sentir la rugosidad o la suavidad de una superficie, sino que el tacto nos da de una manera, si se quiere, irrepresentativa, sin idea ninguna, sin εἶδος, la nuda realidad de una cosa. Ya San Juan de la Cruz decía que Dios está presente al alma en forma de llamada, sin que se manifieste lo que es en sí mismo: es la nuda presencia de la realidad. Pero en la medida en que es presencia *de realidad* se trata de un sentir intelectual.

Hay otra forma, que es la que ha tenido más fortuna en toda la filosofía. Se trata de que algo nos esté presente en tanto que realidad en la propia e interna figura, en lo que un griego llamaría el εἶδος intrínseco y constitutivo de ella. En la visión están presentes las cosas mismas en su εἶδος.

En el oído tenemos una cosa distinta. No cabe duda de que hay una presencia inmediata del sonido, pero este se nos presenta siempre (por lo menos, en una minúscula elaboración psicológica) como sonoridad de algo, algo que no está presente en el sonido mismo y este es precisamente el rasgo que lo distingue de la vista. En la visión tengo la figura, pero tengo en ella la cosa misma en su figura, mientras que en el oído percibo algo que es de la cosa misma, que es real, pero esa cosa no está presente al oído, pues éste sólo me notifica lo que está ahí. Es precisamente la realidad *en noticia*.

La cenestesia es una forma de aprehender la realidad en intimidad, de aprehenderla íntimamente.

Naturalmente, hay otros sentidos; por ejemplo, el sentido de la orientación y del equilibrio, la kinestesia. Vamos a tomarlos unitariamente. En estos sentidos la realidad se me pre-

senta de forma muy distinta; se me presenta en un acto de «ir hacia» algo, en «tensión-hacia». Ahora bien, esto es esencial en nuestra cuestión. Uno de los grandes prejuicios que han gravitado sobre la filosofía ha sido el de pensar que lo esencial de una percepción es tener el objeto «delante». Pero existen percepciones que son *en hacia*, en pura dirección y en las que su objeto no está delante. No se trata aquí de que yo ejecute arbitrariamente un acto mío de ir «hacia» una cosa, sino que la realidad misma, en tanto que realidad, es realidad en su forma de «hacia» y, si voy a ella, es porque la realidad en cuanto tal me lleva justamente «hacia» dimensiones tuyas más hondas. No voy hacia la realidad, sino que siento la «realidad-en-hacia».

Tenemos, pues, la nuda presencia, la figura, la noticia, la interioridad y el hacia, que son los modos de sentir intelectual porque son modos como la realidad es sentida en cada uno de esos sentires.

A la misma conclusión llegamos tomando las cosas por la vertiente de la inteligencia: es la *inteligencia* sentiente. La inteligencia aprehende la realidad, pero no de una manera conceptual, sino de una manera sentiente. En el caso del tacto, la inteligencia es *tanteo*. En el caso de la vista se ha entendido que la inteligencia aprehende precisamente las cosas como algo que está delante, lo que se ha llamado *representación*; pero es completamente falso que inteligir sea representar, aunque el hombre pueda legítimamente tener representaciones. Cuando el hombre intelige en el modo del oído, percibe las cosas reales como notificación, es decir, como la *manifestación*. Algo similar cabe decir en el caso de la interiorización propia del acto de cenestesia: inteligir es aprehender íntimamente algo y, sobre todo, en la versión del «hacia». Es absolutamente falso que la forma primaria en que la inteligencia

tiene y busca las cosas sea teniéndolas delante (*re-praesentare*); la mayoría de las veces la realidad le es presente al hombre en forma de dirección, en forma de «hacia». Y esto es esencial para nuestro problema.

Estos modos de realidad no están simplemente yuxtapuestos. Inteligencia sentiente y sentir intelectual son, en medio de toda su multiplicidad, manifestaciones de un solo fenómeno: el modo de aprehensión de la realidad. De ahí que la multiplicidad de sentidos y la multiplicidad de modos en que lo real se nos hace presente no es —como diría Kant— una base sobre la que sintéticamente haya que realizar la operación del «yo pienso», con la que concebimos, entendemos y juzgamos. No hay síntesis. Es exactamente al revés. Los sentidos se nos presentan como *analizadores* de esa unidad primaria que consiste en la versión del hombre a la realidad en cuanto tal. De ahí que esos diversos modos se recubran intrínsecamente entre sí. No vamos a revisar cada uno de los modos, sino aludir a uno que es esencial para nosotros: el «hacia». La realidad del modo «hacia» se recubre con la realidad en todos los demás modos de presencia. Las consecuencias de esto son importantes, ya que nada es percibido pura y simplemente como algo que está delante, incluso en el caso de la vista, sino como algo «en hacia». En este caso el «hacia» es precisamente la intelección «hacia» lo que hay dentro de lo que se ve, hacia su interior. Tampoco hay nada que sea percibido como mero sonido, sino que el sonido, en cuanto abierto por el «hacia», nos lleva hacia la cosa sonora. Nos encontramos siempre aquí con esta versión de la inteligencia a algo que está allende de lo inmediatamente presente, no como algo añadido al modo de presentación de lo real, sino como algo constitutivo de la manera misma en que la realidad está presente. Nada nos está presente en su pura presen-

cialidad, sino que todo nos está presente en una dimensión y en una orla de realidad «en hacia».

## 2. Inteligencia y razón

Ahora bien, la inteligencia situada en «hacia» es justamente la razón. De ahí que el orto de la razón sea la inteligencia sentiente. Es el orto de la razón porque razón es búsqueda, es ir hacia. La inteligencia no va hacia las cosas porque se proponga buscarlas; es al revés: la inteligencia se propone buscarlas precisamente porque está llevada por la realidad en el modo del «hacia». Por eso, cuando Kant nos decía que, a diferencia del interés especulativo que mueve a la razón, necesitaba buscar un interés fundado en la razón práctica, un interés práctico o pragmático, Kant partía siempre del supuesto de que se trata de un «interés», de algo que, por tanto, está por así decirlo inyectado a la inteligencia y a la razón. Esto no es verdad. Es el modo de presentación de la realidad lo que inexorablemente lleva consigo el que la inteligencia no solamente aprehenda el contenido de lo que está inmediatamente dado, sino que va a lo que está presente en forma de realidad y «hacia» lo que hay en el fondo de toda esa realidad. No es que la inteligencia vaya «hacia» algo por un interés de ella, sino que la realidad inteligida, por su modo mismo de presentación, la pone aquí y ahora en situación de buscar.

En esta ida «hacia» el objeto, en esta «quaerencia», en este *intellectus quaerens* que va hacia el objeto, la razón hace muchas cosas; concibe efectivamente cómo puedan ser las cosas, se ha inventado el procedimiento de los conceptos abstractos cuya eficacia no puede negarse, etc. Pero no es esto lo único que hace porque, al final de todo eso, la inteligencia

necesita confrontar todo lo que ha buscado con la realidad que está inmediata y primariamente presente. En ese momento las cosas dan o quitan la razón al hombre.

Aquí es donde aparece la razón objetiva. La razón, que hasta ahora no se ha presentado más que con un carácter de búsqueda, se nos presenta ahora como candidata a que las cosas le den o le quiten la razón. Contra lo que Hegel pretende, el estatuto primario de la razón no es la razón objetiva, sino justamente al revés: la razón objetiva está pendiente de que las cosas se la den o se la quiten. La razón objetiva no es el concepto; son las cosas dando razón al hombre.

Entonces la verdad adquiere un carácter sensiblemente distinto. No se trata ya simplemente de verdad real, es decir, de la presencia inmediata de una realidad meramente actualizada en el acto intelectual, sino de algo distinto como es la verdad de un «encuentro». Aquí es donde cabrá decidir si ese encuentro es *conformitas intellectus cum re*, o *conformitas rei cum intellectu divino*; pero lo primero es ese encuentro. La fruición intelectual es el calor de ese encuentro verdadero con las cosas en su realidad ya presentida.

#### IV. *La razón transcendental y el problema de la metafísica*

Cuando, dentro de esta estructura, la razón nos lleva por la vía de la impresión de realidad —y no simplemente por la vía de los contenidos específicos que esa realidad nos ofrece— es cuando la inteligencia sentiente constituye el orto, no solamente de la razón en general, sino de una forma muy concreta de la razón: la razón especulativa o la razón transcendental.

La transcendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad. El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es transcendental, a) porque está por encima o trasciende el contenido específico en que se nos presenta; b) pero, además, porque el momento de «hacia», que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de la realidad y hace que, precisamente por ese carácter de realidad y por lo menos en principio, pueda alojar a todas las demás cosas. Es la razón transcendental. «Transcendental» —repito— porque es algo que afecta a la impresión de realidad y, también, porque nos lleva al todo unitario y primario de lo real. De ahí que el orden transcendental no es un problema de conceptos, ni subjetivos ni objetivos, sino que es un momento físico de la realidad, todo lo «formal» que se quiera, pero real efectivamente en ellos.

La razón quaerente en esta línea transcendental es tan problemática como el carácter mismo de la realidad. Este «problema» habría que explicarlo, pero aquí sólo intentaba plantearlo y dejarlo enfocado. Se trataba de hacer ver que la historia de la metafísica nos lleva como problema primario y radical a este problema de la índole de la intelección, que a mí me parece que debe ser el de la intelección sentiente. Es en esa intelección sentiente donde debe *afincarse* el pensamiento filosófico, donde deben *explayarse* los caracteres del orden transcendental, y donde deben *medirse* los conceptos que constituyen el sistema de la metafísica. Por eso, la inteligencia sentiente es aquel elemento primario en que está instalada la consideración transcendental del mundo y de la realidad.

## ÍNDICE ANALÍTICO \*

- a Deo*: 109.  
*a posteriori*: 188, 190.  
*a priori*: 205, 242.  
  *a. p.* para Kant: 196.  
  conocimientos sintéticos *a. p.*: 209.  
  determinación *a. p.* de inteligibilidad: 246.  
  espacio y tiempo son *a. p.*: 215, 303.  
  fundamento *a. p.*: 207.  
  inteligibilidad *a. p.* de lo real: 145.  
  intuición *a. p.* de exterioridad: 303.  
  juicio *a. p.*: 207.  
  juicios sintéticos *a. p.*: 197, 223.  
  orden de categorías es *a. p.*: 215.  
  orden necesario *a. p.*: 212.  
  origen *a. p.* de categorías: 212, 213n, 245.  
  propósito práctico *a. p.*: 213n.  
  síntesis *a. p.* de lo dado y categorías: 225.  
  unidad sintética *a. p.*: 196.  
*a se*: 109, 124.  
*ab alio*: 109-110, 124.  
ab-aliedad  
  *a.* de cosas creadas: 117.  
  *a.* de ente creado: 110, 124.  
  caracteres transcendentales por *a.*: 117.  
Abelardo: 282.  
ab-sens: 25.
- absoluta/o  
  *a.* proceso de espíritu: 267.  
  aparecer de saber *a.* en distintas formas de conciencia: 263.  
  aprehensión racional e intelectual de lo *a.*: 250.  
  carácter *a.* de ideas: 287.  
  carácter *a.* de razón: 245.  
  certezas sobre lo *a.*: 254.  
  ciencia sobre lo *a.*: 294.  
  conceptos de conocimiento de lo *a.*: 253.  
  conciencia de espíritu *a.*: 315.  
  conciencia es manifestación de razón *a.*: 273.  
  concreción de espíritu *a.* por mediación: 299.  
  conformación mediada de concreción de espíritu *a.*: 318.  
  conocimiento de lo *a.* es verdad: 254.  
  cosa *a.*: 231.  
  dato *a.* de moralidad: 229.  
  determinaciones concretas de espíritu *a.*: 315.  
  dialéctica de infinitud de espíritu *a.*: 299.  
  entidad *a.*: 114.\*  
  esencia *a.* de espíritu: 319.  
  espíritu *a.*: 274, 294-303, 306-309, 311-312, 315-316, 319.  
  espíritu *a.* es pura actuosidad: 317.

\* Índice elaborado por José A. Martínez.





espíritu absoluto es pura a.: 317.  
 ser es a.: 267.  
*actus*: 91, 101.  
 acusar  
 a. distintos modos de ser: 58-9.  
 a. modo de inteligibilidad: 208.  
 Adán: 313.  
 adecuación  
 a. a intelecto humano: 120.  
 a. a movimiento dialéctico de pensar: 325.  
 a. con intelecto divino: 120.  
 a. de orden transcendental: 179.  
 a. entre pensamiento y realidad: 67.  
 verdad de a.: 120.  
 adición  
 a. de existencia a objeto posible: 159.  
 a. de puntos de trayectoria de movimiento: 284.  
 αεί: 64, 68.  
 ἀφαίρησις: 84.  
 afección  
 a. de alteridad: 331.  
 a. de sensibilidad: 191.  
 a. sensible: 191.  
 aa. en filosofía empirista: 332.  
 aa. en impresión: 330.  
 impresión como a. de sujeto: 221, 330, 333.  
 intuición en a.: 191.  
 afirmación  
 gigantomaquia por εἶναι en aa.: 51-2.  
*Agamemón*: 130.  
 ἀγαθός: 287.  
 αἴσθησις: 214, 329.  
 ἀκίνητον: 65, 72-73.  
 ἀκολουθεῖν: 96.  
*Aktuosität*: 267n.  
 ἀλεθές: 54n.  
 ἀλήθεια: 277.  
 Al-Farabi: 299.  
 álgebra  
 a. inventada por babilonios: 30.

algo  
 a. es cosa: 114, 139-140.  
 a. verdadero es transcendental primero: 139.  
 conversión de a. con ente: 138-140, 165, 179.  
 Dios no es a.: 114.  
 objetos con condiciones de ser a. dado: 220  
 orden objetivo es a. creado por Dios: 142, 148.  
 percepción clara y distinta es a.: 138-139, 148.  
 resultado de conceptualización de a.: 272.  
 ser a.: 52, 76, 90, 94, 100, 115, 142, 327.  
 ser a. es carácter transcendental de ente: 95.  
 ser a. es transcendental: 95, 114.  
 sujeto como constitución de a. por predicados: 260.  
 todo ente es a.: 94-95.  
 todo ente es a. otro: 94.  
 alienación  
 concreción de idea mediada por a.: 315.  
 dialéctica de a.: 299.  
 esencia de a. es mediación: 299.  
 exterioridad es a. de espíritu: 306.  
 exteriorización de espíritu absoluto es a.: 298.  
 manifestación por a. de espíritu absoluto: 309.  
 ser otro es a.: 301.  
*aliquid*: 94-95, 114, 138-140, 142, 148, 165, 179.  
 a. *verum*: 139.  
 aliquididad  
 a. es carácter transcendental de ente creado: 178.  
 conversión de verdad con a.: 254.  
*aliud*: 114.  
 a. *quid*: 114.  
 allende  
 a. como ultra: 19.

a. depuración de conceptos aristotélicos: 97.  
 a. es lo ultra-obvio: 18.  
 concepto a. algo dado: 194.  
 conocimientos a. lo dado: 217  
 cosas a. orden transcendental: 140.  
 diafanidad está a. evidencia: 20.  
 Dios está a. orden transcendental: 109.  
 Dios está a. toda criatura: 107.  
 estar a. cosas tales como son: 26.  
 estar a. es ir a lo diáfano: 19.  
 ir a. cosas tales como son: 26.  
 ir a. lo obvio: 18.  
 lo real queda a. razón: 141.  
*metá* como a.: 17.  
 metafísica como algo a. lo obvio: 24.  
 principio de cosas no está a. ellas: 43.  
 ser a. toda talidad: 26.  
*trans* como a.: 82.  
 transcendental como a. cosas obvias: 21.  
 versión de inteligencia a. lo presente: 342.  
 aima  
 a. como ente transcendente: 221.  
 a. como totalidad incondicionada: 218.  
 a. es todas las cosas: 95, 119.  
 conocimiento sobre a.: 237.  
 Dios en a.: 340.  
 espíritu subjetivo es a.: 307-8.  
 idea de a.: 218, 220, 239.  
 idea de a. es inmanente a conocimiento: 219.  
 inmortalidad de a.: 233-234, 236, 238.  
 intelecto de a.: 22.  
 alteración  
 creaciones son aa.: 76, 116.  
 posición de alteridad sin a.: 76.  
 alteridad  
 afección de a.: 331.

a. en forma de realidad: 333.  
 a. en hombre diferente de animal: 222.  
 exteriorización no es a.: 297-298.  
 impresión de a.: 332.  
 impresión de realidad en a.: 222.  
 momento de a. en impresión: 221, 331-332.  
 posición de a. sin alteración: 76.  
 presentación de a.: 331.  
 segundo momento de a.: 331.  
 amor  
 Dios mueve como objeto de a.: 62, 73.  
 ἀνάγκη: 305.  
 análisis  
 a. conceptual: 81.  
 a. de espacio: 172.  
 resolución es a.: 162.  
 analítica  
 a. de entendimiento humano: 209.  
 dinámica a.: 171.  
 fases aa.: 263.  
 fundador de mecánica a.: 168.  
 mecánica a.: 171.  
 razón a.: 162.  
 resolución a.: 163.  
 analogía  
 a. de atribución: 89, 110.  
 a. de ente: 89.  
 a. de proporción: 89.  
 a. de proporcionalidad: 110.  
 a. de ser: 58.  
 a. en Dios: 114.  
 idea de a.: 89.  
 unidad por a.: 58.  
 ἀναλογία τοῦ ὄντος: 58.  
 analógica/o  
 concepto de ente es a.: 109.  
 modo a.: 90.  
 unidad a.: 90.  
*Analytik des reinen Verstandes*: 209.  
 ἀνάμνεσις: 292.  
 ἀναρχον: 47.  
 Anaximandro: 14-5, 42-47, 50, 59, 61.

*Andersein*: 301.  
*Anfang*: 290.  
*anima quae est quoddammodo omnia*: 95.  
 animal  
 alteridad en hombre diferente de a.: 222.  
 aa. son tipo de vivientes: 88.  
 condición de puro sentir en a. y hombre: 331.  
 estimulación en a.: 331-332, 334-5.  
 generación y corrupción de aa.: 34.  
 hombre es a. racional: 161.  
 razón distingue hombre de aa.: 162.  
*Anschauen*: 301-302.  
*Anstrengung des Begriffes*: 259.  
 ante-ente  
 Dios es a.: 108.  
 anti-espinoziano  
 Hegel es a.: 306.  
 antigua/o  
 antinomia entre lo a. y lo moderno: 31.  
 mundo a.: 85.  
 pensamiento a.: 31.  
 sabiduría a.: 65.  
 Antiguo Testamento: 75.  
 Antiguo y Nuevo Testamento: 238.  
 antinomia  
 a. entre lo antiguo y lo moderno: 31.  
 aa. de razón: 219, 283.  
 dialéctica es a. para Kant: 283.  
 quiescente a. kantiana: 286.  
 antítesis  
 a. como momento de contradicción: 285.  
 diferenciación de unidad en tesis y a.: 289.  
 razonamientos para tesis y a.: 219.  
 síntesis de tesis y a.: 288.  
 superación de tesis y a.: 285-6, 289.  
 tesis y a. son abstracciones: 315.  
 antropología  
 filosofía como a. abierta a teología: 150, 175.  
 filosofía como a. transcendental: 150, 175.  
 metafísica como a. hiper-transcendental: 177.  
 aparecer  
 a. de espíritu objetivo: 309.  
 a. de mundo subjetivo: 292.  
 a. de razón en formas de conciencia: 269.  
 a. de saber absoluto en distintas formas de conciencia: 263.  
 ἀπειρον: 42-43.  
 apercepción  
 a. de percepción humana: 162.  
 a. en filosofías de Leibniz y Kant: 265.  
 a. transcendental de orden de ser: 173.  
 a. transcendental en metafísica de Leibniz: 205.  
 unidad de a.: 205.  
 Apologistas: 111.  
 ἀπορία: 40.  
 aporía  
 a. ante qué es ente: 40, 51-2.  
 a. según Aristóteles: 51.  
 a. sobre ser: 51.  
 Aristóteles ante a. de Parménides: 60.  
 idea aristotélica de a. en Hegel: 294.  
 versión kantiana de a. aristotélica: 185.  
 aprehensión  
 a. de cosas como realidades por inteligencia: 334.  
 a. de ente por inteligencia: 328.  
 a. de ente por ser: 94.  
 a. de pensamiento hegeliano: 296.  
 a. de realidad en intimidad por cenestesia: 340-341.

a. de realidad por acto de inteligencia: 334, 336.  
 a. de todo en verdad: 250.  
 a. intelectual de cosas: 27.  
 a. intelectual de diafanidad: 27.  
 a. racional e intelectual de absoluto: 250.  
 a. racional e intelectual de todo: 250.  
 difícil a. de inteligencia: 128.  
 modo de a. de realidad: 342.  
 apto  
 concepto a. de Dios: 161.  
 concepto a. está definido con rigor: 157.  
 concepto a. para tener realidad: 156.  
 conceptos aa. e ineptos: 157.  
 condiciones de idea para concepto a.: 156.  
 Areopagita: 108n.  
 ἀρετή: 63.  
 argumento  
 aa. conceptivos en teología: 238.  
 aa. sobre sucesión para explicar mundo: 244.  
 ataque de Leibniz a a. ontológico de Descartes: 161.  
 distinción en a. ontológico entre Leibniz y Descartes: 181.  
 existencia de Dios probada por a. ontológico: 141.  
 versión cartesiana de a. ontológico: 136.  
 Aristóteles: 15, 22-24, 27, 30, 34-36, 39-69, 71-74, 77-84, 88-91, 93-99, 102, 105-106, 110, 112, 117, 119, 124, 126, 137, 155, 158, 165-166, 170, 177-178, 185, 192, 202, 208-209, 271, 276-277, 323-325, 327-328, 333, 335-336.  
 aristotélica/o  
 allende depuración de conceptos aa.: 97.  
 concepto de ἐντελέχεια a.: 288.  
 conceptos aa. en Santo Tomás: 101, 178.  
 conceptualización de metafísica a.: 65.  
 idea a. de aporía en Hegel: 294.  
 metafísica a.: 65.  
 pensamiento a.: 81, 89.  
 versión kantiana de aporía a.: 185.  
 ἀρχή: 27, 42-44, 288.  
 ἁρμονία: 44.  
*ars combinatoria*: 172.  
 artificial  
 cosas aa.: 119.  
 objeto a.: 305.  
 realidad a.: 305.  
 ascensión  
 a. a Dios: 244.  
 a. a orden transcendental: 244.  
 a. hegeliana no es síntesis: 287.  
 aspecto  
 a. de no-ser de cosas: 158.  
 a. de ser de cosas: 158.  
 aa. y momentos de movimiento: 284.  
 astronomía  
 a. de Newton como ciencia: 216.  
 influencia de a. en Aristóteles: 74.  
 atingencia  
 a. a orden transcendente por conceptos: 236.  
 a. de lo transcendente por voluntad de hombre: 235.  
 investigación sobre razón es a. de razón absoluta: 274.  
 átomo  
 aa. de Demócrito: 34, 48-49, 63, 74.  
 cosas son conglomerados de aa.: 34.  
 ἄτομον: 325.  
 atributo  
 a. de multiplicación: 74.  
 a. transcendental de orden moral: 146.  
 aa. de Dios: 141.

aa. entitativos de Dios: 144.  
 ausencia de contradicción no es  
   a. de juicio: 156.  
 cosas desdoblables en sujetos y  
   aa.: 67.  
 «que es» no es a.: 57.  
 verdad es a. de percepción clara  
   y distinta: 137-8.  
*Aufhebung*: 283, 285-286, 289,  
   291, 315.  
*Auseinander*: 304.  
*Ausserlichkeit*: 302.  
 autoconciencia  
   conciencia como a.: 264-266.  
   dominio de a.: 265.  
   objeto de a.: 265.  
 autoconformación  
   a. concipiente: 318.  
   a. de todo en forma de fenóme-  
   no: 268.  
   a. dialéctica de infinitud de razón:  
   318.  
   movimiento dialéctico es a.: 288.  
   orden de ser y realidad es a.:  
   295.  
 autodeterminación  
   a. de voluntad: 229.  
   libertad como a.: 231.  
*autofieri*: 317.  
 automorfismo  
   a. consiste en realidad de idea:  
   295.  
   movimiento dialéctico es a.: 288.  
 autor  
   Dios como a. de lo percibido cla-  
   ra y distintamente: 148.  
   Dios como a. de orden objetivo  
   de razón: 142.  
 axioma  
   aa. de filosofía trascendental:  
   209.  
   cuerpo finito de aa.: 160.  
 באר (bârâ): 75.  
 Baumgarten: 175.  
 βεβαιότητα: 137.  
*Begreifen seiner Selbst*: 267.  
*begreifende*: 258.  
   *b/b. Denken*: 258, 261, 278, 281,  
   291, 317, 324-326.  
*Begriff*: 236, 293n.  
   *B. eines Verhältnisses*: 238.  
*bei sich selbst sein*: 306.  
*Bewegung*: 272.  
*Bewusstsein/s*: 256n, 261, 264n, 308.  
 bien  
   bb. como valores: 91.  
   causa de b. supremo: 241.  
   causa de sumo b. de voluntad:  
   232.  
   idea de b.: 287.  
   objeto de moral no es b. sumo:  
   241.  
   orden de b.: 95.  
 bondad  
   b. es carácter transcendental de  
   ente: 95  
   máxima b.: 181.  
   mayor entidad tiene mayor b.:  
   168, 181.  
   realidad de b.: 241.  
*bonum*: 94, 114, 168, 178, 241.  
 Brentano: 57n.  
*Briefe*: 207nn.  
 Brihadâranyaka: 12.  
 búsqueda  
   b. de causas últimas: 80.  
   b. de lo diáfano: 29.  
   b. de «que es»: 53.  
   b. de ultimidad radical de cosas:  
   322.  
   b. de verdades: 152.  
   carácter de b. de razón: 344.  
   razón es b.: 343.  
 cálculo  
   c. de posibles: 176.  
   c. infinitesimal: 171.  
 camino  
   c. de moralidad: 244.

c. de «que es»: 45.  
 c. de «que no es»: 45.  
 c. de verdad: 54.  
 c. falso: 45.  
 c. transcendente: 243.  
 seguro c. de ciencia: 186.  
 cantidad  
   aritmética no es ciencia de c. dis-  
   creta: 86.  
   c. como ente: 89.  
   c. de juicio: 209.  
   c. inteligible de matemática: 85.  
   c. sensible de física: 85.  
   geometría no es ciencia de c.  
   continua: 86.  
   matemática no es ciencia de c.:  
   85-6.  
 capacidad  
   c. de conocer: 221.  
   c. de cosas para ser conocidas:  
   336.  
 carácter  
   *aliquid* es c. transcendental de  
   ente: 95.  
   *aliquid* es c. transcendental de  
   ente creado: 178.  
   bondad es c. transcendental de  
   ente: 95.  
   *bonum* es c. transcendental de  
   ente creado: 178.  
   c. absoluto de ideas: 287.  
   c. absoluto de razón: 245.  
   c. automórfico de contenido de  
   pensamiento: 289.  
   c. cíclico de realidad: 306.  
   c. de búsqueda de razón: 344.  
   c. de certeza de «pienso»: 134.  
   c. de objeto de lo dado: 202.  
   c. de principio constituyente de  
   objeto: 261.  
   c. de producidas de cosas: 248.  
   c. de realidad de acto intuitivo:  
   134.  
   c. de realidad es formalidad in-  
   trínseca de lo percibido: 338.  
   c. entitativo de haber y decir: 104.  
   c. estructural de razón: 289.  
   c. fantasmagórico de cosa en sí:  
   252.  
   c. formal de egología: 133.  
   c. formal de ley moral: 227.  
   c. inconcuso de intuición de  
   «pienso»: 134.  
   c. necesario de orden transcen-  
   dental: 247.  
   c. objetivo de cosa limitada en su  
   intrínseca condición de nota:  
   154-5.  
   c. objetual de objeto: 206.  
   c. primario de actualidad elemen-  
   tal: 337.  
   c. principal de racionalidad: 166.  
   c. transcendental de concepto:  
   255.  
   c. transcendental de cosas: 181.  
   c. transcendental de inteligibili-  
   dad: 201.  
   c. transcendental de libre volun-  
   tad divina: 147.  
   c. transcendental de síntesis: 199.  
   c. transcendental de verdad: 165.  
   c. transcendental de yo: 147.  
   cc. abstractos en acto aprehensi-  
   vo: 259  
   cc. de ente: 81, 91.  
   cc. de inteligibilidad: 210.  
   cc. de orden transcendental: 345.  
   cc. entitativos: 101, 243.  
   cc. individuales: 84.  
   cc. más comunes de ente: 261.  
   cc. más comunes de lo creado:  
   295.  
   cc. transcendentales como expre-  
   sión: 97.  
   cc. transcendentales de ente: 95.  
   cc. transcendentales de ente crea-  
   do: 178.  
   cc. transcendentales de ser: 102.  
   cc. transcendentales fundados en  
   entidad: 96.  
   cc. transcendentales por abalie-  
   dad: 117.

cc. transfundentes de ente: 96.  
definición como c. objetivo: 154.  
determinación otorga c. de voluntad: 227.  
devenir por c. cíclico: 300.  
hombre siente c. de realidad: 222, 334-335.  
movimiento explícita c. *enteléjico*: 289.  
predicado determina a sujeto en cc. internos: 260.  
principio como comienzo con c. principal e intrínseco: 290.  
quiddidad es c. transcendental de ente: 95.  
quiddidad es c. transcendental de ente creado: 178.  
res es c. transcendental de ente: 95.  
ser algo es c. transcendental de ente: 95.  
transcendentalidad es c. de realidad: 345.  
unidad es c. transcendental de ente: 95.  
unidad es c. transcendental de ente creado: 178.  
uno es c. transcendental de ente: 93.  
verdad es c. transcendental de ente: 95.  
*verum* es c. transcendental de ente creado: 178.  
cartesiana/o  
filosofía c.: 149, 170, 180.  
momento c. de idea: 154.  
racionalismo c.: 145.  
versión c. de argumento ontológico: 136.  
vía c.: 217.  
cartesianismo  
c. está en antecámara de verdad: 151.  
categoría  
aplicación de cc. a dato: 228.  
aplicación de cc. a objetos: 220.  
c. de causa: 231.  
c. de espíritu temporal: 310-311.  
c. de razón: 311.  
c. de variación: 310.  
cc. determinan objetualidad de objeto: 210-211.  
cc. o modos de ser: 59, 63, 81.  
cc. son diversidad de seres: 88.  
cc. son formas de inteligibilidad de objeto: 208.  
cc. tienen significación transcendental: 211.  
dualidad en condiciones intelectuales de cc.: 224.  
juego de cc.: 224.  
orden de cc. es *a priori*: 215.  
origen *a priori* de cc.: 212, 213n, 245.  
ser de especie o c.: 57n.  
síntesis *a priori* de lo dado y cc.: 225.  
síntesis transcendental de cc. y moralidad: 231.  
tabla de cc. en Kant: 209.  
totalidad de experiencia sometida a sistema de cc.: 219.  
uso transcendental de cc.: 231.  
categorial  
orden c.: 214-215, 330.  
síntesis de lo c. y lo fenoménico: 213, 335.  
categórica/o  
causa de imperativo c.: 241-242.  
forma c.: 227.  
imperativo c.: 227, 234, 238.  
imperativo c. apoyado en dato inconcuso: 229.  
imperativo c. es constitutivo de moral: 229.  
imperativo c. es dato incondicionado: 226.  
imperativo moral c.: 242.  
causa  
búsqueda de cc. últimas: 80.  
categoría de c.: 231.  
c. como antecedente: 223.

c. de bien supremo: 241.  
c. de felicidad: 234.  
c. de imperativo categórico: 241-242.  
c. de sumo bien de voluntad: 232.  
c. primera de cosas creadas: 105.  
c. primera en sí misma: 108.  
c. primera es Dios Creador: 83.  
«c. sónica»: 25.  
cc. primeras de entidad: 102.  
cc. últimas de entidad: 102.  
condiciones no son cc.: 230.  
Dios como c. de orden transcendental: 107, 109.  
Dios como c. eficiente: 73.  
Dios como c. primera es hiperente: 111.  
Dios como última c. creadora: 142.  
Dios es c. primera *profundens*: 96.  
Dios es c. productora: 106.  
Dios es c. que transfunde ente y diferencias: 104.  
Dios es c. última y suprema: 98.  
Dios es c. universal primera: 103.  
encadenamiento de cc. en tiempo y espacio: 230.  
filosofía primera considera cc. primeras: 82.  
interpretación entitativa de c. creadora: 105.  
orden de ente referido a c. primera: 97.  
primera c. eficiente: 76.  
última c. final: 76.  
unicidad de Dios como c.: 244.  
causal  
conexión c. de objetos: 223.  
vía c.: 209.  
visión c. de mundo: 223.  
causalidad  
c. como determinación temporal: 229.  
c. creadora de Dios: 106.  
c. determinista: 223.  
c. divina: 103.  
c. dotada de moralidad: 241.  
c. eficiente y final: 76.  
c. en orden inteligible: 229.  
c. es modo de razón: 166.  
c. libre en orden inteligible constituye persona: 231.  
concepción entitativa de c. creadora: 111.  
concepto de c. aplicado a voluntad: 231.  
concepto de c. pertenece a orden de inteligibilidad: 230.  
crítica de c. por filosofía empirista: 332.  
entificación de c. creadora: 111.  
idea de c.: 223.  
idea de c. es propiedad de inteligibilidad: 208-209.  
idea transfundente de c. creadora: 105.  
libertad es forma de c. inteligible: 229.  
momento de c. en participación: 116.  
principio de c. en principio de razón: 166.  
Cayetano: 107, 110, 115.  
cenestesia  
aprehensión de realidad en intimidad por c.: 340-341.  
certeza  
carácter de c. de «pienso»: 134.  
c. de ser toda realidad: 267n.  
c. de yo pensante como fundamento: 140.  
c. inconcusa en hecho de duda: 131.  
c. inconcusa sobre pensamiento pensante: 132.  
c. incommovible de propio yo: 133.  
c. por evidencia: 127-8.  
c. respecto a concepto: 254.  
c. verdadera dada por objeto: 255.

cc. de yo: 265.  
 cc. inmovibles: 138.  
 cc. respecto a lo absoluto: 254.  
 cc. y percepciones claras y distintas: 140.  
 concepto de cosa y c.: 256.  
 concepto envuelve realidad y c. de cosas: 261.  
 concepto es realidad de c.: 256.  
 duda traspuesta en c.: 127.  
 escisión entre verdades y cc.: 275.  
 identidad entre c. y verdad: 255, 266, 293.  
 no sólo cc. e inseguridades en filosofía de Descartes: 147.  
 no sólo cc. y dudas en pensamiento de Descartes: 148.  
 orden de cc. verdaderas: 133.  
 orden de fundamentación de cc. verdaderas inmovibles: 128.  
 unidad de c. y verdad en conciencia: 266.  
 unidad de cosa y c. en concepto: 263.  
 verdad como c. inmovible: 137.  
 verdad de c.: 255.

Chândogya: 12.  
 Cicerón: 20, 84.  
 cíclico  
 carácter c. de realidad: 306.  
 devenir por carácter c.: 300.  
 pensamiento concipiente de Hegel es c.: 289.  
 tiempo c.: 64.

ciencia  
 aritmética no es c. de cantidad discreta: 86.  
 astronomía de Newton como c.: 216.  
 c. de conocimiento humano: 219.  
 c. de ente en cuanto tal: 79, 105.  
 c. de ente móvil: 85.  
 c. de estructuras de conjuntos abstractos: 86.  
 c. de lo diáfano: 19-20.  
 c. de mundo físico: 171.

c. de primeros principios de razón: 184.  
 c. de simple inteligencia: 161, 176.  
 c. de verdad transcendental: 197.  
 c. de visión en Dios: 176, 302.  
 c. es conocimiento verdadero: 127.  
 c. rigurosa en Hegel: 294.  
 c. sobre lo absoluto: 294.  
 cc. humanas constituyen sabiduría: 126.  
 creación de c. nueva por Kant: 207.  
 cuerpo de c.: 127.  
*factum* de c.: 197.  
 geometría no es c. de cantidad continua: 86.  
 intrínseca condición de c. y objeto: 126.  
 Kant no se refiere a c. positiva: 197.  
 lógica como c. de logos: 276-277.  
 matemática no es c. de cantidad: 85-6.  
 metafísica como c. estricta de razón: 185.  
 metafísica general como c. absoluta: 294.  
 metodología de cc.: 197.  
 nacimiento de c. moderna: 124.  
 nivel de c.: 337.  
 por claridad a metafísica como c.: 29.  
 seguro camino de c.: 186.  
 teología como c. divina: 80.  
 teoría de c.: 188, 197.  
 tipos de c.: 302.

*Ciencia de la lógica*: 251-252, 263, 270, 273, 281.

científica/o  
 hipótesis cc.: 286.  
 influencia c. de Leibniz: 173.  
 teoría de saber c.: 197.  
 verdad c. por verdad transcendental: 202.

verdades cc. son dubitables: 127.

cierta/o  
 orden de verdad c.: 133.  
 saberes cc.: 254.  
 verdad c.: 256.

circular  
 pensamiento concipiente de Hegel es c.: 289.  
 pensamiento dialéctico es pensamiento c.: 288.

*circumeunt omne ens qua ens*: 96.

clara  
 certezas y percepciones cc. y distintas: 140.  
 Dios como autor de lo percibido c. y distintamente: 148.  
 evidencias cc. y distintas: 149.  
 ideas cc. y distintas: 151-152.  
 notas cc. y distintas: 154.  
 percepción c. y distinta: 179.  
 percepción c. y distinta es algo: 138-139, 148.  
 verdad es atributo de percepción c. y distinta: 137-8.  
 visión c.: 21.

claridad  
 c. y distinción de idea para Leibniz: 154-155, 180.  
 diafanidad es unidad entre inteligencia y c.: 28.  
 metafísica es visión de c.: 21.  
 momento de c. es transcendental: 21.  
 pensamiento intuido con c.: 133.  
 por c. a metafísica como ciencia: 29.  
 ver c.: 23.  
 verdadero por c. y distinción: 131.  
 evidencia de c. constituye dificultad de metafísica: 21.  
 visión de c. desde lo diáfano: 27.  
 violencia de c.: 22-23.

clásica/o  
 dialéctica c.: 282.  
 esquema c. de juicio: 259.

filosofía c.: 155, 170, 218, 326.  
 lógica c.: 259-260.  
 metafísica/s c/c.: 114, 170, 292.  
 teología c.: 144, 161, 302, 311-312.

*cogitatio*: 131.  
*cogito*: 134.  
 c., *ergo sum*: 131-133.  
 c. *me cogitare*: 132, 134.  
*cognitio vera*: 127.

cognoscente  
 cosa y c. son lo mismo: 271.  
 incertidumbre de sujeto c.: 248.

coincidencia  
 c. de intelecto y cosas: 118.  
 c. entre lo moral y lo natural: 234.  
 c. entre orden de realidad y orden de conceptos: 144.  
 c. no fundada en inteligibilidad de lo real: 145.  
 condiciones de c. en imperativo objetivo: 234.  
 transcendente c. entre orden de naturaleza y orden de moral: 242.

comienzo  
 ἀρχή como c.: 42.  
 c. de filosofía: 128, 137, 299.  
 c. de lógica: 290.  
 c. de metafísica con Anaximandro: 13-4.  
 c. en tiempo de mundo: 283.  
 principio como c. con carácter principal e intrínseco: 290.  
 principio no como c.: 27.

*communissimus*: 103.

compatibilidad  
 c. de candidaturas a existencia: 168.  
 c. de notas: 155-156, 160, 180.  
 c. máxima de posibles: 181.

compatible  
 condiciones para formar concepto objetivo de notas cc.: 157-8.  
 esencia c. con esencias: 168.

mayor conjunto de esencias cc. entre sí: 169.  
 notas cc.: 155-156, 167.

común  
 caracteres más cc. de ente: 261.  
 caracteres más cc. de lo creado: 295.  
 subsunción de unidades bajo concepto c.: 275.

conato  
 c. a existencia de mónada: 170.  
 c. de existencia de lo posible: 167-168, 176.

*conatus existendi*: 167.

concebir  
 actividad de c.: 258.  
 acto de c.: 257.  
 realidad de c.: 280.

concepción  
 c. conceptiva de entendimiento humano: 83.  
 c. de filosofía primera: 82.  
 c. de metafísica: 294.  
 c. entitativa de causalidad creadora: 111.  
 c. instrumentalista de razón: 254.  
 c. transcendental de hombre como imagen de Dios: 173.  
 c. unitaria de universo: 45.

*conceptio*: 328.

conceptiva/o  
 argumentos cc. en teología: 238.  
 concepción c. de entendimiento humano: 83.  
 esencia c.: 115.  
 orden c.: 84, 91.  
 proceso c.: 284.  
 sistema c.: 295.  
 unidad c.: 240.

concepto  
 actividad de c.: 258, 278.  
 allende depuración de cc. aristotélicos: 97.  
 atingencia a orden transcendente por cc.: 236.  
 carácter transcendental de c.: 255.

certeza respecto a c.: 254.  
 coincidencia entre orden de realidad y orden de cc.: 144.  
 c. abstracto: 266, 269, 275.  
 c. allende algo dado: 194.  
 c. apto de Dios: 161.  
 c. apto está definido con rigor: 157.  
 c. apto para tener realidad: 156.  
 c. como sistema: 295.  
 c. de ἀρχή: 42.  
 c. de causalidad aplicado a voluntad: 231.  
 c. de causalidad pertenece a orden de inteligibilidad: 230.  
 c. de cosa y certeza: 256.  
 c. de Dios: 242.  
 c. de ente: 87-92, 95, 107, 109, 121, 257, 293, 327.  
 c. de ente es analógico: 109.  
 c. de ἐντελέχεια aristotélica: 288.  
 c. de espíritu objetivo: 312, 314.  
 c. de historia: 314.  
 c. de idealismo: 300.  
 c. de inteligencia sentiente: 335.  
 c. de metafísica: 81.  
 c. de naturaleza: 302, 304-306.  
 c. de posible: 167.  
 c. de «que es»: 327.  
 c. de razón: 251, 261, 268-269, 273, 311.  
 c. de ser: 281.  
 c. de verdad: 138-140, 147-148.  
 c. envuelve realidad y certeza de cosas: 261.  
 c. es moviente por conceptualización: 279.  
 c. es realidad de certeza: 256.  
 c. es realidad de cosa: 256.  
 c. formal: 257-258, 293.  
 c. objetivo: 157, 256-258, 292-293, 309.  
 c. racional: 327.  
 c. representativo: 237.  
 c. subjetivo: 292-293.  
 c. universal de ente: 89.

cc. aptos e ineptos: 157.  
 cc. aristotélicos en Santo Tomás: 101, 178.  
 cc. constitutivos: 236, 239-240.  
 cc. constitutivos de cosas: 217.  
 cc. de conocimiento de lo absoluto: 253.  
 cc. de entendimiento: 87, 90.  
 cc. de metafísica de Aristóteles: 79.  
 cc. de metafísica de filosofía especial: 239.  
 cc. de metafísica transcendente: 239.  
 cc. de razón: 324.  
 cc. entitativos no atribuibles a Dios: 108.  
 cc. formales: 257.  
 cc. kantianos en Hegel: 304.  
 cc. objetivos: 144, 257, 292.  
 cc. puros de entendimiento: 210, 212, 229, 245.  
 cc. representativos: 236, 238.

condiciones de idea para c. apto: 156.  
 condiciones para formar c. objetivo de notas compatibles: 157-8.  
 contenido de c. de sujeto: 195, 259.  
 contenidos objetivos de c.: 140, 260.  
 esfuerzo interno de c.: 259.  
 espíritu como c. de sí mismo: 267.  
 formas de c.: 269.  
 función de cc.: 194.  
 generación dialéctica por cc.: 325.  
 idea hegeliana de c.: 256.  
 juzgar no consiste en analizar cc.: 194.  
 metafísica de c. objetivo: 292.  
 modificaciones de cc. griegos en Occidente: 16.  
 momento estructural de c.: 277.

movimiento de c.: 279.  
 movimiento interno de c.: 272.  
 orden de c. de ente: 91.  
 orden de c/c.: 90, 164, 196.  
 orden objetivo de cc.: 144.  
 organon de cc.: 77-78.  
 puros cc.: 216-217, 283.  
 razón de c. de espíritu objetivo: 312.  
 realidad plenaria de c.: 273.  
 segundo c. de dialéctica: 282.  
 sistema de cc.: 104, 185, 217, 219, 268, 295.  
 subsunción de unidades bajo c. común: 275.  
 unidad de c.: 196.  
 unidad de cosa y certeza en c.: 263.  
 versión hegeliana de cc. griegos: 276.  
 vida de c.: 259-261, 270, 272.  
 vida interna de c/c.: 261, 266.

conceptuación  
 concepto es moviente por c.: 279.  
 c. de metafísica aristotélica: 65.  
 c. de metafísica de Leibniz: 183.  
 c. de ὄν ἢ ὄν por Aristóteles: 117.  
 c. de orden transcendental: 324.  
 c. de todo: 268.  
 c. es función «quaerente» de razón: 327.  
 c. es inadecuada e insuficiente para constitución: 272.  
 modo de c.: 239-240.  
 razón es sede de c.: 255.  
 razón remite a c.: 328.  
 resultado de c. de algo: 272.

conceptual  
 análisis c.: 81.  
 depuración c.: 83, 85.  
 diversidad de representabilidad c.: 243.  
 estructura c. de contracción: 89.  
 estructura c. de división: 89.  
 inteligibilidad c. de libertad: 236.  
 pensar c.: 291.

*conceptus*

c. *aptus*: 156.

c. *objectivus*: 257.

conciencia

aparecer de razón en formas de c.: 269.

aparecer de saber absoluto en distintas formas de c.: 263.

c. como autoconciencia: 264-266.

c. como *Gestalt*: 263.

c. como modo de manifestación de razón: 266.

c. de Dios: 316.

c. de espíritu absoluto: 315.

c. de espíritu objetivo: 308.

c. de hombres: 316.

c. en hombre: 261-2.

c. es manifestación de razón absoluta: 273.

c. moral: 224.

c. pública: 308.

c. social: 308.

c. significa darse cuenta de algo: 262, 264.

configuración interna de c.: 264.

desarrollo progresivo de c.: 263.

dialéctica de distintos actos de c.: 263.

escisión de c. y razón: 262.

espíritu aparece en distintas formas de c.: 267.

experiencia como configuración de c.: 263.

fenómeno es manifestarse de razón en c.: 262n.

forma de c.: 262, 308.

ley moral en c.: 226.

manifestación de razón humana en forma de c.: 293.

manifestaciones de todo en c.: 268.

movimiento dialéctico de c.: 264n.

objeto de c. directa: 265.

orden de c. moral: 224.

pensamiento absoluto no es c.: 293.

proceso de surgimiento de formas de c.: 264.

razón divina no es c.: 273.

razón humana es c.: 273.

representaciones no unidas en c.: 204.

saber sobre cosas bajo forma de c.: 263.

unidad de certeza y verdad en c.: 266.

vía de c.: 262.

conciencia

actividad c.: 258.

acto de pensar c.: 268-269.

acto formal c.: 293.

autoconformación c.: 318.

estructura de movimiento c. es dialéctica: 282.

inteligencia c.: 324.

movimiento c.: 279.

movimiento de pensamiento c.: 284.

movimiento de pensar c.: 279.

pensamiento c.: 284, 291.

pensamiento c. de cosas: 281.

pensamiento c. de Hegel es cíclico: 289.

pensamiento c. de Hegel es circular: 289.

pensamiento de pensar c.: 280.

pensar c.: 258, 293, 325.

pensar c. en Hegel: 319.

principio de pensar c.: 290-1.

proceso de pensar c.: 281.

puro pensamiento c.: 289.

razón como pensar c.: 311-312, 324.

razón c.: 268.

razón no es pensar c.: 326.

razón reposa sobre inteligencia c.: 327.

rigor en pensar c. de Hegel: 303.

sujeto de pensar c.: 280.

concluso

contradicción en movimiento c.: 280.

orden transcendental es c. y fijo: 117, 124.

concreción

c. de actos de yo: 265.

c. de Dios como Creador: 249.

c. de espíritu absoluto por mediación: 299.

c. de idea mediada por alienación: 315.

c. de orden transcendental: 212.

c. de pensamiento griego: 40.

c. de ser y nada en devenir: 291.

c. interna y dialéctica de devenir: 292.

conformación mediada de c. de espíritu absoluto: 318.

filosofía de Aristóteles es filosofía en c.: 53.

idea como devenir hacia c.: 296.

objetos dados en c. individual: 190.

suprema c. en Hegel: 325.

concreta/o

determinaciones cc. de espíritu absoluto: 315.

marcha c. de creación: 296.

primer pensamiento c.: 291.

verdad de lo c.: 261.

condición

acceso de hombre a sí mismo es c. de su realidad: 135.

carácter objetivo de cosa limitada en su intrínseca c. de nota: 154-5.

c. de inteligibilidad determinado por razón: 245.

c. de puro sentir en animal y hombre: 331.

c. intrínseca de pensamiento: 31.

c. transcendental de toda manifestación sensible: 215.

cc. de coincidencia en imperativo objetivo: 234.

cc. de cosas no son iguales a cc. de objetos: 192.

cc. de idea para concepto apto: 156.

cc. de importancia de cosa: 27.

cc. de inteligibilidad de imperativo moral: 234.

cc. de inteligibilidad de libertad transcendental: 233.

cc. de objeto de percepción: 338.

cc. no son causas: 230.

cc. para formar concepto objetivo de notas compatibles: 157-8.

cc. que hacen posible inteligibilidad de objeto: 201, 206, 210.

cc. que hacen que Dios sea inteligible: 243.

cc. transcendentales de tiempo y espacio: 224.

cosas de universo dependientes de c.: 217.

cosas son inteligibles no por c. intrínseca de entidad: 146.

Descartes resbala sobre c. propia de idea: 180.

dualidad en cc. intelectuales de categorías: 224.

*ens* cumple cc. transcendentales de *verum*: 139.

entes sin c. de naturales: 305.

espacio y tiempo son cc. de posibilidad para objeto: 214.

incertidumbre es intrínseca c. de *ego* pensante: 150.

interna c. de ἀκρίβειαν de Dios: 72.

interna c. de ciencia y objeto: 126.

intrínseca c. de lo posible: 167-168.

moral impera sobre cc. de espacio y tiempo: 224, 232.

objetos con cc. de ser algo dado: 220.

peculiar c. de razón humana: 175.

pensamientos conjuntos por c. intrínseca: 163.

realidad en su intrínseca c. de ente: 145.

configuración  
   c. interna de conciencia: 264.  
   experiencia como c. de conciencia: 263.  
   ideas como cc. últimas, radicales y esenciales de realidad: 49.  
   supremas cc. de espíritu: 316.

conformación  
   c. dialéctica de cada cosa: 318.  
   c. mediada de concreción de espíritu absoluto: 318.

conformador  
   orden c. de cosas: 261.  
   orden transcendental como c. interno de realidad: 295.

conformidad  
   c. con intelecto divino: 120.  
   c. de cosas con entendimiento: 339.  
   c. de entendimiento con cosas: 222.  
   c. de pensamiento con cosas: 195, 339.  
   c. entre cosas y entendimiento: 119.  
   c. entre entendimiento y cosas: 119.

conformitas  
   c. *intellectus cum re*: 344.  
   c. *rei cum intellectu divino*: 344.

conjunto  
   ciencia de estructuras de cc. abstractos: 86.  
   c. de entes como *natura naturata*: 305.  
   cc. de funciones: 86.  
   cc. de números: 86.  
   cc. de polinomios: 86.  
   criterio unívoco de c.: 86.  
   inteligibilidad de c. de sensaciones y percepciones: 216.  
   mayor c. de esencias compatibles entre sí: 169.  
   teoría de cc.: 172.  
   topología de cc.: 172.

conocer  
   acto de c.: 276.

  actualidad de acto de c.: 277.  
   actualidad de c.: 276.  
   manera de c.: 189-190.  
   capacidad de c.: 221.

conocida/o  
   actualidad de objeto c.: 276-7.  
   capacidad de cosas para ser cc.: 336.  
   cosa c.: 252.

conocimiento  
   acto de c.: 252, 336.  
   acto de c. verdadero: 271.  
   actualidad de acto de c.: 271.  
   ciencia de c. humano: 219.  
   ciencia es c. verdadero: 127.  
   conceptos de c. de lo absoluto: 253.  
   c. de cosas: 64, 186, 214.  
   c. de Dios: 190.  
   c. de ideas: 286.  
   c. de lo absoluto es verdad: 254.  
   c. de naturaleza: 217.  
   c. de objetos: 216.  
   c. de ser: 162.  
   c. filosófico: 184.  
   c. físico recae sobre ente móvil: 85.  
   c. metafísico de ente: 98.  
   c. sobre alma: 237.  
   c. teórico: 213, 228, 245.  
   c. teórico y especulativo: 238.  
   c. teórico: 213n.  
   c. verdadero: 254.  
   cc. allende lo dado: 217.  
   cc. intelectuales: 30.  
   cc. sintéticos *a priori*: 209.  
   cc. sobre ser: 184.  
   cc. verdaderos: 94.  
   dificultades de c.: 22.  
   idea de alma es inmanente a c.: 219.  
   metafísica de c.: 16.  
   objeto de c.: 187.  
   orden de c.: 83.  
   verdad de c.: 222.

*conservare*: 285.

consideración  
   c. transcendental de mundo y realidad: 345.  
   moral independiente de c. empírica: 229.

constitución  
   conceptuación es inadecuada e insuficiente para c.: 272.  
   c. de cosa natural entre dos intelectos: 120.  
   c. de naturaleza: 301.  
   c. de orden transcendental: 204, 213, 239.  
   c. radical y unitaria de cosa y saber: 254.  
   ideas como términos problemáticos de c. ideal: 287.  
   orden transcendental kantiano es c. de inteligibilidad de objeto: 211-2.  
   prolongación de c. intelectual y transcendental de orden de experiencia: 220.  
   sujeto como c. de algo por predicados: 260.

constitutiva/o  
   acto intelectual es acto c.: 340.  
   conceptos cc.: 236, 239-240.  
   conceptos cc. de cosas: 217.  
   ideas regulativas no son cc. de cosas: 219.  
   imperativo categórico es c. de moral: 229.  
   lo c. de moral: 230.  
   lo diáfano es c. de cosas: 21.  
   momentos cc. de inteligibilidad: 239-40.  
   movimiento interno y c. hacia verdades eternas: 162.  
   perteneciente al *τὸ ἔστιν* como c.: 56n.  
   propiedades cc. de objetos: 239.

contenido  
   carácter antropomórfico de c. de pensamiento: 289.

  c. con formalidad de impresión de realidad: 222.  
   c. de concepto de sujeto: 195, 259.  
   c. de idea representa lo objetivo de cosa: 152.  
   c. de ley moral: 227.  
   c. de mente divina: 173.  
   c. de verdad en *ταυτόν*: 277.  
   c. objetivo de idea: 154.  
   c. presente en sensibilidad: 331.  
   c. y realidad de objeto: 211.  
   cc. específicos de inteligencia y de sentir: 336.  
   cc. específicos de realidad: 344.  
   cc. objetivos de concepto: 140, 260.  
   cc. sensibles en impresión de hombre: 222.  
   entendimiento no hace c. de objeto: 200.  
   esencia como c. esencial de ente: 93.  
   fundamentalidad no consiste en c.: 32.  
   impresión de c.: 332.  
   impresión de realidad trasciende c. específico: 345.  
   inteligencia no sólo aprehende c.: 343.  
   logos ajeno a cc. en modernos: 276.  
   logos no vacío de c. en mundo griego: 276.  
   movimiento en filosofía de Aristóteles como c.: 64.  
   ultimidad es metafísica por c.: 322.  
   unidad no de c. de objeto: 202.

contingente  
   efecto c.: 163.  
   hecho c.: 33, 37, 46, 66, 145, 147, 185, 247-286, 288-319, 323-326, 329, 344.

continuidad  
   c. de campo de números: 86.



c. de movimiento: 284.  
c. histórica: 14.  
contradicción  
antítesis como momento de c.: 285.  
ausencia de c. no es atributo de juicio: 156.  
c. en movimiento concluso: 280.  
c. en movimiento fijo: 280.  
c. es abstracción: 280-281.  
no-c.: 156, 158-160, 180.  
principio de c.: 137, 142, 158, 160, 279.  
contraposición  
c. de razones: 282-283.  
c. de ser y nada: 282.  
*conversio*: 96.  
conversión  
c. de algo con ente: 138-140, 165, 179.  
c. de inteligibilidad con ente: 254.  
c. de transcendentales: 138.  
c. de verdad con aliquididad: 254.  
corrupción  
generación y c. de animales: 34.  
movimiento de generación y c.: 34.  
cosa  
abalidad de cc. creadas: 117.  
algo es c.: 114, 139-140.  
alma es todas cc.: 95, 119.  
aprehensión de cc. como realidades por inteligencia: 334.  
aprehensión intelectual de cc.: 27.  
aspecto de no ser de cc.: 158.  
aspecto de ser de cc.: 158.  
búsqueda de ultimidad radical de cc.: 322.  
capacidad de cc. para ser conocidas: 336.  
carácter de producidas de cc.: 248.  
carácter fantasmagórico de c. en sí: 252.  
carácter objetivo de c. limitada en su intrínseca condición de nota: 154-5.  
carácter transcendental de cc.: 181.  
causa primera de cc. creadas: 105.  
coincidencia de intelecto y cc.: 118.  
concepto de c. y certeza: 256.  
concepto envuelve realidad y certeza de cc.: 261.  
concepto es realidad de c.: 256.  
conceptos constitutivos de cc.: 217.  
condiciones de importancia de c.: 27.  
condiciones de cc. no son iguales a condiciones de objetos: 192.  
conformación dialéctica de cada c.: 318.  
conformidad de cc. con entendimiento: 339.  
conformidad de entendimiento con cc.: 222.  
conformidad de pensamiento con cc.: 195, 339.  
conformidad entre cc. y entendimiento: 119.  
conformidad entre entendimiento y cc.: 119.  
conocimiento de cc.: 64, 186, 214.  
constitución de c. natural entre dos intelectos: 120.  
constitución radical y unitaria de c. y saber: 254.  
contenido de idea representa lo objetivo de c.: 152.  
c. absoluta: 231.  
c. conocida: 252.  
c. creada: 119, 178.  
c. determinada: 27, 86, 318.  
c. y cognoscente son lo mismo: 271.  
c/c. en sí: 188, 193, 203, 227, 231, 248, 266.  
c/c. en sí misma/s: 184-5, 187, 198, 201, 206, 209, 219, 228.

c/c. obvia/s: 18-19, 23, 106.  
c/c. real/es: 45, 146, 152, 157-158, 160, 162, 241, 286, 298, 334, 341.  
cc. allende orden transcendental: 140.  
cc. artificiales: 119.  
cc. como algo terminado y delimitado: 43.  
cc. con fin en sí mismas: 55.  
cc. creadas: 100-104, 106, 113-114, 124, 169, 249.  
cc. dadas: 195.  
cc. de universo dependientes de condición: 217.  
cc. desdoblables en sujetos y atributos: 67.  
cc. finitas: 273.  
cc. naturales: 305.  
cc. por otro como entes: 110.  
cc. simples: 165.  
cc. son acto acabado: 55.  
cc. son conglomerados de átomos: 34.  
cc. son inteligibles no por condición intrínseca de entidad: 146.  
diferencias entre logos y cc.: 277.  
Dios es fin extrínseco a cc.: 106.  
entidad de c/c.: 90-91, 104, 109, 179, 211.  
entificación de cc.: 111, 113, 117.  
estar allende cc. tales como son: 26.  
estructura radical de cc.: 247.  
idea/s de cc.: 28, 152.  
ideas regulativas no son constitutivas de cc.: 219.  
inteligibilidad de cc.: 209, 222.  
ir allende cc. tales como son: 26.  
lo diáfano es constitutivo de cc.: 21.  
lo metafísico en cc.: 31.  
lo transcendental de cc.: 166.  
lógica de c.: 277.  
logos de cc.: 276.  
momento de cc.: 20, 24, 28.  
momento de producción de cc.: 248.  
orden conformador de cc.: 261.  
orden de cc.: 179.  
origen de cc.: 41, 107.  
pensamiento concipiente de cc.: 281.  
principio de cc.: 44, 47, 249, 251.  
principio de cc. no está allende ellas: 43.  
problema de principio de cc.: 42.  
razón de c.: 276.  
razón de identidad de c.: 255.  
realidad de cc.: 50, 140, 241, 243, 271, 308.  
realidad objetiva de c. en sí: 235.  
reunión de cc. sintetizadas: 287.  
saber sobre cc. bajo forma de conciencia: 263.  
sabiduría última y radical de vida y de cc.: 17.  
ser c.: 192.  
transcendental como allende cc. obvias: 21.  
ultimidad de cc.: 26.  
unidad de c. y certeza en concepto: 263.  
unidad de Dios y cc.: 249.  
verdad de c/c.: 164, 255, 323.  
*verum transcendente* de cc.: 241.  
cosmología  
c. especulativa: 220.  
c. natural: 175.  
c. racional: 175, 184.  
creación  
c. de ciencia nueva por Kant: 207.  
c. de Dios: 142-143.  
c. de idea de *ars combinatoria*: 172.  
c. de mundo: 114.  
c. de naturaleza: 294-295, 318.  
c. de nuestra sensibilidad: 184, 203.  
c. entera: 178, 315.

c. *ex nihilo*: 102, 258.  
 c. mediadora: 300.  
 cc. de historia: 312.  
 cc. son alteraciones: 76, 116.  
 estructura formal de c.: 296.  
 existencia de c.: 107.  
 horizonte de c.: 35, 118, 247-249.  
 idea de c.: 76, 100, 112, 177.  
 libre c.: 244.  
 marcha concreta de c.: 296.  
 nada de c.: 291.  
 nuda c.: 104.  
 proceso de c.: 300.  
 relación de c.: 248.  
 sistema de c. y obturación de posibilidades: 313.  
 teología de c.: 298.  
 teología metafísica de c.: 83.  
 teoría de Creador y de c.: 115.  
 teoría entitativa de c.: 105, 114, 121, 150.

creacional  
 orden c.: 114.  
 unidad c. de ente: 113.

creacionalidad  
 c. de ente: 178.  
 horizonte de c.: 99, 105, 112.  
 interpretación entitativa de c.: 116, 123.

creada/o  
 abaliedad de cosas cc.: 117.  
 abaliedad de ente c.: 110, 124.  
 aliquididad es carácter transcendental de ente c.: 178.  
*bonum* es carácter transcendental de ente c.: 178.  
 caracteres más comunes de lo c.: 295.  
 caracteres transcendentales de ente c.: 178.  
 causa primera de cosas cc.: 105.  
 cosas cc.: 100-104, 106, 113-114, 124, 169, 249.  
 ente/s c/c.: 99-100, 102, 249.  
 orden objetivo es algo c. por Dios: 142, 148.

quiddidad es carácter transcendental de ente c.: 178.  
 realidad c.: 104, 123.  
 ser cc.: 249.  
 ser c.: 77, 100, 116, 248.  
 teoría de ente c.: 115.  
 unidad es carácter transcendental de ente c.: 178.  
*verum* es carácter transcendental de ente c.: 178.

creador/a  
 acción c.: 75-76, 103-104, 116.  
 acto c.: 104, 114, 178, 300.  
 causa primera es Dios C.: 83.  
 causalidad c. de Dios: 106.  
 concepción entitativa de causalidad c.: 111.  
 concreción de Dios como C.: 249.  
 cosa c.: 119, 178.  
 c. de Dios: 243.  
 c. de mundo: 184, 203.  
*C. ex nihilo*: 76.  
 Dios como última causa c.: 142.  
 Dios C.: 83, 99, 111, 115, 123, 183.  
 ente c.: 178.  
 entificación de causalidad c.: 111.  
*fiat* c.: 176, 183.  
 idea transfundente de causalidad c.: 105.  
 interpretación entitativa de causa c.: 105.  
 inteligencia c.: 178.  
 teoría de C. y de creación: 115.  
 transcendencia c.: 106-107, 111.  
*Creatam esse est natura Deum non esse*: 100.

creaturidad  
 horizonte de c.: 99.

criatura  
 c. de Dios: 179.  
 c. libre de Dios: 203.  
 Dios está allende toda c.: 107.  
 entidad de c.: 116.  
 libre c. de Dios: 179.

Cristianismo: 12, 15, 74, 77, 80.  
 Cristo: 75, 95, 191.  
 criterio  
 c. de evidencia: 155.  
 c. unívoco de conjunto: 86.

crítica  
 c. de causalidad por filosofía empirista: 332.  
 c. de cualidades secundarias: 337.  
 c. de metafísica especulativa: 221.  
 c. de razón: 207.  
 fundamentación c. de metafísica: 31.  
 rehabilitación c. de metafísica: 32.  
*Crítica de la Razón Práctica*: 213n, 224, 226, 233, 237, 241-242, 245.  
*Crítica de la Razón Pura*: 184-186, 206-207, 212-214, 242, 246, 287.

cualidad  
 crítica de cc. secundarias: 337.  
 ser c.: 208.

cuerpo  
 c. de ciencia: 127.  
 c. finito de axiomas: 160.  
 c. humano: 332.  
*cum fundamento in re*: 97.

dada/o  
 carácter de objeto de lo d.: 202.  
 concepto allende algo d.: 194.  
 conocimientos allende lo d.: 217.  
 corporeidad y cogitación están dd.: 217.  
 cosas dd.: 195.  
 inteligibilidad de lo d.: 202.  
 lo d. en sentir: 329.  
 objeto d.: 203, 213.  
 objetos con condiciones de ser algo d.: 220.  
 objetos dd. en concreción individual: 190.  
 principio de inteligibilidad de lo d.: 203.

síntesis *a priori* de lo d. y categorías: 225.  
 tipos de lo d.: 213.  
*das Wahre ist das Ganze*: 268.

dato  
 aplicación de categorías a d.: 228.  
 d. absoluto de moralidad: 229.  
 d. de fe: 75-76, 115, 126.  
 d. de moral: 235.  
 d. de realidad: 235.  
 d. de voluntad: 229.  
 d. empírico: 226.  
 d. inmanente: 235.  
 d. moral: 227, 232.  
 dd. de intuición: 304.  
 dd. experienciales: 220.  
 imperativo categórico apoyado en d. inconcuso: 229.  
 imperativo categórico es d. incondicionado: 226.

David de Dinant: 109.  
*De divinis nominibus*: 108n.  
*De natura generis*: 91n.  
*De Trinitate*: 68n.  
*De vero et de falso*: 147.

deber  
 d. por d.: 229.  
 dominio de d. ser: 230.  
 orden de d.: 225.  
 sentimiento de d.: 225.

debido  
 dominio de ser d.: 230.  
 orden de lo d.: 231.

definición  
 d. como carácter objetivo: 154.  
 d. de filosofía: 21.  
 d. entitativa: 105.  
 d. formal: 64.  
 dd. de metafísica: 65.  
 metafísica es d. formal de filosofía: 17.  
 metafísica es d. real de lo que es filosofía: 322.  
 metafísica es d. real y efectiva de lo que es filosofía: 17.

delimitado  
 cosas como algo terminado y d.: 43.  
 números y figuras son lo d. para pitagóricos: 43n.  
 Demócrito: 34, 48-50, 63, 74.  
*Denken*: 203, 258, 261, 278, 281, 291, 317, 324-326.  
 depuración  
 allende d. de conceptos aristotélicos: 97.  
 d. conceptual: 83, 85.  
 d. de Aristóteles: 78.  
*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: 90n.  
*des petits dieux*: 173.  
 desarrollo  
 d. dialéctico de idea: 33.  
 d. progresivo de conciencia: 263.  
 Descartes: 37, 121, **123-150**, 151-152, 154-155, 161, 163-165, 171, 175-177, 179-181, 186-192, 202-3, 209, 243, 246-248, 250, 262, 265, 317, 323.  
 «desde»  
 «d.» como principio: 27.  
 determinación  
 causalidad como d. temporal: 229.  
 d. *a priori* de inteligibilidad: 246.  
 d. de idea: 296.  
 d. de voluntad: 229.  
 d. de voluntad por razón: 225.  
 d. empírica: 227.  
 d/d. esencial/es: 61.  
 d. espacial: 228.  
 d. inteligible: 227.  
 d. libre: 236.  
 d. moral: 228.  
 d. moral de voluntad: 226.  
 d. otorga carácter de voluntad: 227.  
 d. temporal: 223, 228.  
 dd. concretas de espíritu absoluto: 315.  
 dd. constituyen esencia: 61.  
 dd. de espíritu objetivo: 309.  
 dd. de razón: 283.  
 dd. geográficas y temporales: 309.  
 dd. particulares: 322.  
 dd. progresivas: 326.  
 idea de d. temporal: 223.  
*Deus*: 74.  
*D. sive natura*: 306, 317.  
 devenir  
 concreción de ser y nada en d.: 291.  
 concreción interna y dialéctica de d.: 292.  
 d. por carácter cíclico: 300.  
 idea como d. hacia concreción: 296.  
 δεύτερα φιλοσοφία: 81.  
 Δία-φάνεια: 21.  
 diafanidad  
 aprehensión intelectual de d.: 27.  
 d. de ente: 52.  
 d. de lo transcendental: 32.  
 d. de ser como problema: 52.  
 d. es unidad entre inteligencia y claridad: 28.  
 d. está allende evidencia: 20.  
 d. transcendental: 32.  
 d. última: 26, 29.  
 dimensión de d.: 22.  
 estructura de d.: 33.  
 idea de d.: 34.  
 intelección de d.: 28.  
 momento de d.: 20, 27.  
 posibilidad de d.: 28.  
 última d.: 26, 29.  
 diáfano  
 búsqueda de lo d.: 29.  
 ciencia de lo d.: 19-20.  
 dificultad de ir a lo d.: 22.  
 estar allende es ir a lo d.: 19.  
 idea de lo d.: 20.  
 imperceptibilidad de lo d.: 52.  
 lo d. es constitutivo de cosas: 21.  
 radical y última visión de lo d.: 24.

saber de lo d.: 24.  
 ver lo d.: 24.  
 visión de claridad desde lo d.: 27.  
 violencia de percepción y de lo d.: 22.  
 violencia de visión de lo d.: 23.  
 visión de lo d.: 22, 24, 30.  
 visión violenta de lo d.: 19.  
 dialéctica  
 d. ascensional en Platón: 287.  
 d. clásica: 282.  
 d. de alienación: 299.  
 d. de distintos actos de conciencia: 263.  
 d. de espíritu objetivo de Hegel: 309.  
 d. de experiencia: 263.  
 d. de Hegel: 282.  
 d. de idea: 300.  
 d. de ideas separadas: 325.  
 d. de infinitud: 300.  
 d. de infinitud de espíritu absoluto: 299.  
 d. de mediación: 299.  
 d. de posibilidades: 14.  
 d. de posición: 299.  
 d. de ser y de no ser: 292.  
 d. de virtualidades: 313.  
 d. en Hegel: 282.  
 d. es antinomia para Kant: 283.  
 d. hegeliana: 283, 285-287.  
 d. histórica: 311-312.  
 d. interna de espíritu objetivo: 309.  
 d. interna y objetiva de razón: 323.  
 d. kantiana: 283.  
 d. lógica: 285.  
 d. temporal: 310.  
 esencia de d.: 289.  
 interna y estructural d.: 308.  
 segundo concepto de d.: 282.  
 dialéctica/o  
 adecuación a movimiento d. de pensar: 325.  
 autoconformación d. de infinitud de razón: 318.  
 concreción interna y d. de devenir: 292.  
 conformación d. de cada cosa: 318.  
 desarrollo d. de idea: 33.  
 estructura de movimiento conciente es d.: 282.  
 estructura d.: 296.  
 estructura d. de espíritu objetivo: 309.  
 etapas dd.: 326.  
 generación d. por conceptos: 325.  
 índole estructural de movimiento d.: 289.  
 marcha d. de idea: 300.  
 movimiento d. de conciencia: 264n.  
 movimiento d. de pensamiento hegeliano: 288.  
 movimiento d. es autoconformación: 288.  
 movimiento d. es automorfismo: 288.  
 movimiento/s d/d.: 289, 292-293, 316, 325.  
 pensamiento d. es pensamiento circular: 288.  
 διαλέγειν: 282, 287.  
*Dialektik der Erfahrung*: 263.  
*dialektische Bewegung*: 264n.  
 Diálogos: 49.  
 διανοεῖν: 286.  
*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Diels-Kranz (D.-K.): 42n.  
*Die ungeheure Macht des Negative*: 284.  
*Die Vernunft in der Geschichte*: 258n, 267n, 312n, 314n-317n.  
 Diels: 44n.  
 diferencia  
 dd. entre logos y cosas: 277.  
 Dios es causa que transfunde ente y dd.: 104.  
 dificultad  
 d. ante qué es ente: 40.  
 d. de ir a lo diáfano: 22.

d. de metafísica: 26.  
d. para Aristóteles: 51.  
d. radical de metafísica: 19.  
dd. de conocimiento: 22.  
videncia de claridad constituye d. de metafísica: 21.

dimensión  
d. de actualidad: 339.  
d. de diafanidad: 22.  
d. de física: 217.  
d. judicante: 206.  
d. metafísica: 217.  
d. transcendental de hombre: 231.  
d. transcendental de verdad: 148.  
d/d. de inteligibilidad: 209, 245.  
d/d. de realidad: 339, 345.  
d/d. de verdad: 134, 139.  
dd. de *verum transcendentale*: 145-146.

dinámica  
d. analítica: 171.  
unidad d.: 280-281.

*Ding an sich*: 252.

Dios  
acto libre de voluntad de D.: 146, 243.  
analogía en D.: 114.  
aquiescencia volitiva de D. al máximo de entidad posible: 176.  
ascensión a D.: 244.  
atributos entitativos de D.: 144.  
causa primera es D. Creador: 83.  
causalidad creadora de D.: 106.  
ciencia de visión en D.: 176, 302.  
concepción transcendental de hombre como imagen de D.: 173.  
concepto apto de D.: 161.  
concepto de D.: 242.  
cc. entitativos no atribuibles a D.: 108.  
conciencia de D.: 316.  
concreción de D. como Creador: 249.

condiciones que hacen que D. sea inteligible: 243.  
conocimiento de D.: 190.  
creación de D.: 142-143.  
creador de D.: 243.  
criatura de D.: 179.  
criatura libre de D.: 203.  
D. acuerda mónadas con armonía preestablecida: 171.  
D. como alfarero: 75.  
D. como autor de lo percibido clara y distintamente: 148.  
D. como autor de orden objetivo de razón: 142.  
D. como causa de orden transcendental: 107, 109.  
D. como causa eficiente: 73.  
D. como causa primera es hiper-ente: 111.  
D. como objeto de actos religiosos: 80.  
D. como quiddidad: 114.  
D. como realidad autosuficiente: 71.  
D. como *res*: 114.  
D. como última causa creadora: 142.  
D. Creador: 83, 99, 111, 115, 123, 183.  
D. de Aristóteles: 62, 71-74.  
D. de Santo Tomás no es el de Aristóteles: 80, 106.  
D. en alma: 340.  
D. es ante-ente: 108.  
D. es causa primera *profundens*: 96.  
D. es causa productora: 106.  
D. es causa que transfunde ente y diferencias: 104.  
D. es causa última y suprema: 98.  
D. es causa universal primera: 103.  
D. es *fieri*: 317.  
D. es fin extrínseco a cosas: 106.  
D. es hiper-ente: 110.  
D. es substancia suprema: 79.

D. está allende orden transcendental: 109.  
D. está allende toda criatura: 107.  
D. infinito: 72.  
D. inteligente y volente: 238.  
D. mueve como objeto de amor: 62, 73.  
D. no es algo: 114.  
D. no es otro algo: 114.  
D. no ha hecho mundo: 35, 62, 106.  
D. no tiene relación con mundo: 73.  
D. suscita movimiento de mundo: 62, 65, 106.  
D. transcendente: 107.  
dd. son substancias separadas: 79.  
en autosuficiencia consiste felicidad volitiva de D.: 72.  
entes por D.: 109.  
entidad de D.: 109.  
esencia de D.: 142.  
espíritu de D.: 294, 318.  
existencia de D.: 233, 236, 241.  
existencia de D. probada por argumento ontológico: 141.  
exposición de espíritu de D.: 290.  
*fieri* de D. es *autofieri*: 317.  
idea de D.: 80, 136, 181, 218.  
imagen de D.: 175, 177, 181.  
inteligibilidad de D.: 241.  
interna condición de *ákívetov* de D.: 72.  
interpretación de D.: 112.  
intervención de D.: 64.  
investigación sobre D.: 23.  
libre criatura de D.: 150.  
libre criatura de D.: 179.  
lo transcendental de D.: 166.  
logos de D.: 71.  
luz de D.: 23.  
momento de D.: 106.  
orden objetivo es algo creado por D.: 142, 148.  
realidad de D.: 167, 243.  
ser de D. emerge de su realidad: 115.

simple inteligencia de D.: 176.  
transcendencia de D.: 106, 109, 111.  
transcendentalidad de D.: 241.  
unicidad de D. como causa: 244.  
unidad de D. y cosas: 249.  
*verum transcendentale* de D.: 241.  
voluntad de D.: 141-142.  
voluntad veraz de D.: 145.

distinción  
claridad y d. de idea para Leibniz: 154-155, 180.  
dd. de razón: 97.  
verdadero por claridad y d.: 131.

distinta/o  
certezas y percepciones claras y dd.: 140.  
dialéctica de dd. actos de conciencia: 263.  
Dios como autor de lo percibido de manera clara y d.: 148.  
evidencias claras y dd.: 149.  
ideas claras y dd.: 151-152.  
notas claras y dd.: 154.  
percepción clara y d.: 179.  
percepción clara y d. es algo: 138-139, 148.  
verdad es atributo de percepción clara y d. 137-8.

diversidad  
categorías son d. de seres: 88.  
d. de representabilidad conceptual: 243.  
momento de d.: 47, 293.  
principio primario de d.: 288.

divina/o  
acción d.: 73. •  
acto de veracidad d.: 163.  
acto de voluntad d.: 118-119, 141-143, 145-146, 183.  
adecuación con intelecto d.: 120.  
carácter transcendental de libre voluntad d.: 147.  
causalidad d.: 103.  
conformidad con intelecto d.: 120.

contenido de mente d.: 173.  
 ente de realidad d.: 72.  
 ente d.: 74, 144, 161.  
 entendimiento d.: 119, 178, 339.  
 esencia d.: 118, 143.  
 existencia d.: 181.  
 filiación d.: 95.  
 idea/s d/d.: 119, 144.  
 imagen de razón d.: 163, 187, 243.  
 intelección d.: 163, 178, 183.  
 intelecto d.: 73, 145, 163, 176, 190.  
 inteligencia d.: 120, 139, 164, 176, 178, 237-238.  
 intuición d.: 190.  
 libre acto de voluntad d.: 145.  
 manifestación de razón d.: 273.  
 mente d.: 118, 120, 143, 167-168, 170, 302-303.  
 omnipotencia d.: 132.  
 orden de inteligencia d.: 164.  
 razón d.: 175-176, 181, 189, 274, 293, 301.  
 razón d. no es conciencia: 273.  
 realidad d.: 110, 117, 144.  
 teología como ciencia d.: 80.  
 veracidad d.: 145, 186, 203, 243.  
*verum transcendentale* divino: 241.  
 voluntad d.: 161, 163, 176, 237-238.  
 doctrina  
   d. de  $\delta\nu$ : 271.  
   d. medieval de transcendentales: 179.  
 dogmatismo: 193.  
 dominio  
   d. de autoconciencia: 265.  
   d. de deber ser: 230.  
   d. de lo obvio: 18.  
   d. de lo subjetivo: 308.  
   d. de sentir: 214.  
   d. de ser debido: 230.  
   d. de yo: 265.  
*Du sollst, also dukannst*: 234.  
*dubitabilis*: 127.  
 duda  
   certeza inconcusa en hecho de d.: 131.  
   d. traspuesta en certeza: 127.  
   no sólo certezas y dd. en pensamiento de Descartes: 148.  
*Dum Deus calculat fit mundus*: 168.  
 Duns Escoto: 109-110, 142-143, 161, 237.  
 $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ : 55, 155-156.  
    $\delta$ .  $\delta\nu$ : 155.  
 Edad Media: 67, 170, 282.  
 efectiva/o  
   entidad real y e.: 91, 110.  
   metafísica es definición real y e. de lo que es filosofía: 17.  
   objeto real y e.: 211.  
   sujeto real y e.: 192.  
 efecto  
   e. contingente: 163.  
   e. primario: 103.  
 eficiente  
   causalidad e. y final: 76.  
   Dios como causa e.: 73.  
   mecanismo e.: 106.  
   primera causa e.: 76.  
 Egipto: 29, 41.  
*ego*: 133, 135-136, 140, 150, 180.  
   e. cogitans: 140.  
   e. cogito: 131, 133.  
   e. *sum res cogitans*: 133.  
 egología  
   carácter formal de e.: 133.  
   e. transcendental: 140.  
   e. transcendental de Descartes: 246.  
 $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ : 49-50, 55-56, 62, 325, 340.  
*eigentliche Metaphysik*: 293.  
 $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ : 24, 45, 47, 50-52, 271, 277.  
*Eindruck*: 330.  
*El ser y la nada*: 35.  
 elemento  
   ee. últimos: 49.

ser compuesto de ee.: 49.  
 últimos ee.: 162, 166, 194.  
 zona de ee. físicos de realidad: 63.  
 Eleusis: 12.  
*elevare*: 285.  
*emanatio totius entis*: 297.  
 Empédocles: 49, 51.  
*empfangen*: 190.  
 empírica/o  
   dato e.: 226.  
   determinación e.: 227.  
   intuición e.: 213-214, 221, 224, 241.  
   moral independiente de consideración e.: 229.  
   objeto e.: 246.  
   origen e.: 212-213, 245.  
   verdades ee.: 196.  
 empirista  
   afecciones en filosofía e.: 332.  
   crítica de causalidad por filosofía e.: 332.  
   filosofía e.: 221.  
 $\epsilon\nu$ : 117.  
    $\epsilon$ .  $\tau\acute{o}$   $\delta\nu$ : 170.  
 en hacia: 341-343.  
 «En torno al problema de Dios»: 107n.  
 $\epsilon\nu\alpha\gamma\gamma\eta\varsigma$ : 20.  
*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: 251, 296.  
*Endlichkeit*: 189.  
 Enrique de Gante: 160.  
*enroulement*: 173.  
*ens/entia*: 25, 35, 86, 92, 114, 123, 138-139, 146, 165, 168, 214, 241.  
*E. a se*: 117, 124.  
*e. ab alio*: 115.  
*e. mobile*: 48.  
*e. possibile*: 157.  
*e. qua e.*: 117, 123.  
*e. qua e. creationale*: 116.  
*Entäußerung*: 297-298.  
 ente  
   abalidad de e. creado: 110, 124.  
*aliquid* es carácter transcendental de e.: 95.  
 aliquid es carácter transcendental de e. creado: 178.  
 alma como e. transcendente: 221.  
 analogía de e.: 89.  
 aporía ante qué es e.: 40, 51-2.  
 aprehensión de e. por ser: 94.  
 apuro ante qué es e.: 40.  
 bondad es carácter transcendental de e.: 95.  
*bonum* es carácter transcendental de e. creado: 178.  
 cantidad como e.: 89.  
 caracteres de e.: 81, 91.  
 caracteres más comunes de e.: 261.  
 caracteres transcendentales de e.: 95.  
 caracteres transcendentales de e. creado: 178.  
 ciencia de e. en cuanto tal: 97, 105.  
 ciencia de e. móvil: 85.  
 concepto de e.: 87-92, 95, 107, 109, 121, 257, 293, 327.  
 concepto de e. es analógico: 109.  
 concepto universal de e.: 89.  
 conjunto de ee. como *natura naturata*: 305.  
 conocimiento físico recae sobre e. móvil: 85.  
 conocimiento metafísico de e.: 98.  
 conversión de algo con e.: 138-140, 165, 179.  
 conversión de inteligibilidad con e.: 254.  
 cosas por otro como ee.: 110.  
 creacionalidad de e.: 178.  
 diafanidad de e.: 52.  
 dificultad ante qué es e.: 40.  
 Dios es causa que transfunde e. y diferencias: 104.  
 e. actual: 157.  
 e. como transcendental: 33.

e. creador: 178.  
 e. de realidad divina: 72.  
 e. divino: 74, 144, 161.  
 e. en potencia: 155.  
 e. es res que tiene esencia: 93.  
 e. es res que tiene quiddidad: 93.  
 e. finito: 108.  
 e. infinito: 136, 161.  
 e. móvil: 84.  
 e. por otro: 109, 115.  
 e. por sí: 109, 117, 124.  
 E. Sumo: 149.  
 E. Supremo: 143, 149.  
 e. verdadero: 246.  
 e/e: creado/s: 99-100, 102, 249.  
 ee. por Dios: 109.  
 ee. sin condición de naturales: 305.  
 entidad de e.: 178.  
 esencia como contenido esencial de e.: 93.  
 estructura de e.: 66, 170.  
 finitud de e.: 150, 188, 323.  
 finitud intrínseca de e.: 124, 151-152, 177, 248-249.  
 idea de e.: 68, 83, 86-88, 90, 99, 115, 136, 161, 177-178, 323.  
 inteligibilidad de e.: 146.  
 interpretación de e.: 102.  
 intrínseca finitud de e.: 188, 323.  
 investigación sobre e.: 83.  
 meditación sobre e.: 128.  
 no-e.: 96, 103, 105, 108, 149.  
 orden de concepto de e.: 91.  
 orden de e. referido a causa primera: 97.  
 pre-e.: 112.  
 quiddidad es carácter transcendental de e.: 95.  
 quiddidad es carácter transcendental de e. creado: 178.  
 realidad en su intrínseca condición de e.: 145.  
 res es carácter transcendental de e.: 95.  
 ser algo es carácter transcendental de ente: 95.

ser es acto de e.: 91-92, 101.  
 sumo e.: 117, 149.  
 teoría de e. creado: 115.  
 teoría de e. móvil: 84.  
 teoría de unidad transcendental de e.: 181.  
 todo e. es algo: 94-95.  
 todo e. es algo otro: 94.  
 unidad creacional de e.: 113.  
 unidad de e.: 89, 113, 181.  
 unidad es carácter transcendental de e.: 95.  
 unidad es carácter transcendental de e. creado: 178.  
 uno es carácter transcendental de e.: 93.  
 verdad de e.: 144, 164.  
 verdad es carácter transcendental de e.: 95.  
 verum es carácter transcendental de e. creado: 178.  
 visión tomista de e.: 78.  
 ἐντελέχεια: 55, 57, 66, 271, 277, 288-289, 336-337.  
 εἶ. ὄν: 55n.  
 enteléχεια: 312.  
 εν-τέλος-ἔχειν: 55.  
 entendimiento  
 acción sintética de e.: 203.  
 analítica de e. humano: 209.  
 concepción conceptiva de e. humano: 83.  
 conceptos de e.: 87, 90.  
 conceptos puros de e.: 210, 212, 229, 245.  
 conformidad de cosas con e.: 339.  
 conformidad de e. con cosas: 222.  
 conformidad entre cosas y e.: 119.  
 conformidad entre e. y cosas: 119.  
 e. divino: 119, 178, 339.  
 e. humano: 119, 202, 207-208, 217, 222, 224.

e. no hace contenido de objeto: 200.  
 e. puro: 213.  
 orden de puro e.: 206.  
 pensar de e.: 200.  
 puro e.: 212.  
 entidad  
 aquiescencia volitiva de Dios al máximo de e. posible: 176.  
 caracteres transcendentales fundados en e.: 96.  
 causas primeras de e.: 102.  
 causas últimas de e.: 102.  
 cosas son inteligibles no por condición intrínseca de e.: 146.  
 e. absoluta: 114.  
 e. de cosa/s: 90-91, 104, 109, 179, 211.  
 e. de criatura: 116.  
 e. de Dios: 109.  
 e. de ente: 178.  
 e. de números y figuras descubierta por filósofos griegos: 63.  
 e. de ser: 116.  
 e. hiper-entitativa: 109.  
 e. moral: 230.  
 e. primaria de realidad: 192.  
 e. real y efectiva: 91, 110.  
 e. subsistente: 120.  
 máxima e.: 169, 181.  
 mayor e. tiene mayor bondad: 168, 181.  
 orden de e.: 174.  
 razón de e.: 118.  
 verificación de e.: 135, 139.  
 entificación  
 e. de causalidad creadora: 111.  
 e. de cosas: 111, 113, 117.  
 e. de lo real: 140.  
 e. de realidad: 92, 101, 103, 106, 135, 146.  
 entificador/a  
 e. de realidad: 107.  
 transcendencia e.: 107, 111.  
 entitativa/o  
 atributos ee. de Dios: 144.

carácter e. de haber y decir: 104.  
 caracteres ee.: 101, 243.  
 concepción e. de causalidad creadora: 111.  
 conceptos ee. no atribuibles a Dios: 108.  
 definición e.: 105.  
 interpretación e. de causa creadora: 105.  
 interpretación e. de creacionalidad: 116, 123.  
 participación e.: 117.  
 supuestos ee.: 108.  
 teoría e. de creación: 105, 114, 121, 150.  
 transcendencia e.: 107.  
 Entwicklung: 312.  
 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 269n, 300n, 302n-304n, 307n.  
 ἐπιστήμη: 30, 271, 336.  
 εἰ. τοῦ ὄντος ἢ ὄν: 64.  
 εἰ. φυσική: 85.  
 ἐπιστητόν: 271, 336.  
 época  
 é. de griegos: 327.  
 é. exílica: 75.  
 ἐποίησεν: 75.  
 Erfahrung: 262.  
 ergo: 120, 131-134.  
 Er-innerung: 292.  
 Erkenntnis: 237.  
 escepticismo: 197.  
 escolástica/o  
 filosofía e.: 91.  
 res como quiddidad de ee.: 114.  
 esencia  
 determinaciones constituyen e.: 61.  
 ente es res que tiene e.: 93.  
 e. absoluta de espíritu: 319.  
 e. como contenido esencial de ente: 93.  
 e. compatible con ee.: 168.  
 e. conceptiva: 115.  
 e. de acto intelectual: 336.

e. de alienación es mediación: 299.  
e. de Dios: 142.  
e. de dialéctica: 289.  
e. de hombre: 316.  
e. de razón: 290.  
e. de voluntad: 149.  
e. divina: 118, 143.  
e. existente: 160.  
e. pensante: 133.  
e. última: 267.  
eterna e.: 294, 318.  
mayor conjunto de ee. compatibles entre sí: 169.  
res como e.: 114.

esencial  
determinación/es e/e.: 61.  
esencia como contenido e. de ente: 93.  
e. unidad: 28.  
ideas como configuraciones últimas, radicales y ee. de realidad: 49.  
lo e. de inteligencia es logos: 328.

espacio  
análisis de e.: 172.  
condiciones transcendentales de tiempo y e.: 224.  
encadenamiento de causas en tiempo y e.: 230.  
e. y tiempo son *a priori*: 215, 303.  
e. y tiempo son condiciones de posibilidad para objeto: 214.  
moral impera sobre condiciones de e. y tiempo: 224, 232.  
orden de tiempo y de e.: 224.  
partes de e.: 303.

especie  
conservación de e.: 314.  
e. humana: 35, 87, 93, 332.  
ee. subalternas: 89.  
ser de e. o categoría: 57n.  
última e.: 325.  
unidad de e.: 93.

específico  
contenidos ee. de inteligencia y de sentir: 336.  
contenidos ee. de realidad: 344.  
impresión de realidad trasciende contenido e.: 345.

especulativa/o  
conocimiento teórico y e.: 238.  
cosmología e.: 220.  
crítica de metafísica e.: 221.  
interés e.: 283, 343.  
metafísica e.: 221, 239.  
metafísica transcendente e.: 282.  
mística e.: 108.  
proposición e.: 259-260, 278, 280.  
psicología e.: 220.  
razón e.: 220, 228, 232-233, 235-236, 242, 344.  
razonamiento/s e/e.: 229, 244.  
teología e.: 220.

Espinoza: 306, 317.

espíritu  
absoluto proceso de e.: 267.  
accidentes de e. objetivo: 309.  
actuosidad de e.: 267.  
aparecer de e. objetivo: 309.  
categorías de e. temporal: 310-311.  
concepto de e. objetivo: 312, 314.  
conciencia de e. absoluto: 315.  
conciencia de e. objetivo: 309.  
concreción de e. absoluto por mediación: 299.  
conformación mediada de concreción de e. absoluto: 318.  
curso de e. objetivo: 314.  
determinaciones concretas de e. absoluto: 315.  
determinaciones de e. objetivo: 309.  
dialéctica de e. objetivo de Hegel: 309.  
dialéctica de infinitud de e. absoluto: 299.

dialéctica interna de e. objetivo: 309.  
en quiescencia e. objetivo sería naturaleza muerta: 310.  
entrada de e. en sí mismo: 307.  
esencia absoluta de e.: 319.  
e. absoluto: 274, 294-303, 306-309, 311-312, 315-316, 319.  
e. absoluto es pura actuosidad: 317.  
e. aparece en distintas formas de conciencia: 267.  
e. como concepto de sí mismo: 267.  
e. de Dios: 294, 318.  
e. de hombre: 181.  
e. de pueblos: 310.  
e. finito: 294-295, 301, 306-307, 318.  
e. humano: 162, 217, 303.  
e. subjetivo: 313, 316.  
e. subjetivo es alma: 307-8.  
e. universal: 309, 311, 316.  
e. vivo: 268.  
e. vivo de lo real: 269.  
e/e. objetivo/s: 307-314, 316.  
estructura dialéctica de e. objetivo: 309.  
estructura intuyente de e. humano: 303.  
evolución de e.: 307.  
exposición de e. de Dios: 290.  
exterioridad es alienación de e.: 306.  
exteriorización de e. absoluto es alienación: 298.  
filosofía de e.: 301.  
filosofía de e. de Hegel: 309.  
forma objetiva de e.: 309.  
formas de e. objetivo: 310.  
manifestación por alienación de e. absoluto: 309.  
metafísica inmanente de e.: 240.  
momento estructural de e.: 304.  
momento intrínseco de e. objetivo: 314.

muerte natural de e. de pueblo: 310.  
mundo de e.: 239.  
proceso temporal de e. objetivo: 309.  
razón de concepto de e. objetivo: 312.  
realidad de e. absoluto: 295.  
realización de e. absoluto: 298.  
supremas configuraciones de e.: 316.

Esquilo: 130.  
esse: 25.  
*e. divinum*: 124.  
essens: 25.  
essentia: 157.  
*est ens id cuius actus est esse*: 91, 101.

estado  
e. de móvil: 85.  
ee. anímicos: 218.

estar  
actualidad de pensamiento en e.: 134.  
e. allende cosas tales como son: 26.  
e. allende es ir a lo diáfano: 19.  
e. dentro de sí mismo: 307.  
identidad de e.: 135.  
«Estética transcendental»: 214, 330.

estimulación  
e. en animal: 331-332, 334-5.  
orden de puras ee.: 334.

estímulo  
e. real: 332.  
orden de ee.: 334.

estoicos: 84.

estructura  
ciencia de ee. de conjuntos abstractos: 86.  
e. conceptual de contracción: 89.  
e. conceptual de división: 89.  
e. de diafanidad: 33.  
e. de ente: 66, 170.  
e. de juicio: 209.  
e. de λέγειν: 271.

e. de metafísica: 29.  
e. de movimiento concipiente es dialéctica: 282.  
e. de mundo sensible: 286.  
e. de ðv: 271.  
e. de pensar filosófico: 324.  
e. de realidad: 158.  
e. de trascendentalidad: 33.  
e. dialéctica: 296.  
e. dialéctica de espíritu objetivo: 309.  
e. formal de creación: 296.  
e. formal de razón: 274.  
e. formal de verdad: 255.  
e. interna de orden trascendental: 268.  
e. interna de razón: 240, 270, 274.  
e. intuyente de espíritu humano: 303.  
e. objetiva de juzgar: 205.  
e. racional: 186-187, 203.  
e. radical de cosas: 247.  
e. transcendental: 124.  
e. última y radical: 293.

estructural  
carácter e. de razón: 289.  
índole e. de movimiento dialéctico: 289.  
interna y e. dialéctica: 308.  
marcha e. de razón: 290.  
momento e. de concepto: 277.  
momento e. de espíritu: 304.  
momento e. de realidad: 277.

eterna/o  
e. esencia: 294, 318.  
e. retorno: 64.  
movimiento interno y constitutivo hacia verdades ee.: 162.  
verdades ee.: 163, 173.  
vida e.: 67.

Ética a Nicómaco: 94.  
Ética de los valores: 90.  
etwas Gegebenes: 226.  
Euclides: 233.  
Euler: 172.

Europa: 13, 39, 312, 319.  
E. occidental: 15.

evidencia  
diafanidad está allende e.: 20.  
certeza por e.: 127-8.  
criterio de e.: 155.  
ee. claras y distintas: 149.  
ee. racionales y transcendentales: 179.  
fuente de e/e.: 21.  
orden de ee. objetivas: 146.

ex nihilo: 76, 102, 104, 258.  
E. n. fit omne ens qua ens: 35.  
e. n. sui: 76.  
e. n. sui et subjēcti: 76, 104, 178.

ex non ente: 104.  
e. n. e. quod est nihil: 178.

existencia  
adición de e. a objeto posible: 159.  
compatibilidad de candidaturas a e.: 168.  
conato a e. de mónada: 170.  
conato de e. de lo posible: 167-168, 176.  
e. de Creación: 107.  
e. de Dios: 233, 236, 241.  
e. de Dios probada por argumento ontológico: 141.  
e. de libertad: 233.  
e. divina: 181.  
e. separada: 192.  
forma de e.: 166.

existente  
esencia e.: 160.  
mundo e.: 168.

existentialitas: 16.

experiencia  
círculo vicioso sobre totalidad de e.: 218.  
dialéctica de e.: 263.  
e. como configuración de conciencia: 263.  
e. sensible: 215.  
e. transcendental: 215.  
fragmentos de e.: 218.

idea transcendental de e.: 215.  
objeto de e.: 263.  
orden de e.: 220.  
prolongación de constitución intelectual y transcendental de orden de e.: 220.  
totalidad condicionada de e.: 218.  
totalidad de e. externa: 218.  
totalidad de e. interna: 218, 221;  
totalidad de e. sometida a sistema de categorías: 219.  
totalidades de e.: 219.

exposición  
e. de espíritu de Dios: 290.  
e. de fenómenos: 209.  
Exposition der Erscheinungen: 209.

expresión  
caracteres transcendentales como e.: 97.  
e. de verdad: 262.

exterioridad  
e. de Hegel: 304.  
e. es alienación de espíritu: 306.  
intuición a priori de e.: 303.  
momento de e.: 304.

exteriorización  
e. de espíritu absoluto es alienación: 298.  
e. no es alteridad: 297-298.

externa  
sensibilidad e.: 216.  
totalidad de experiencia e.: 218.

εὐδαιμονία: 72.  
εὐχῆ: 80.  
ἐκυκλῆος ἀληθείης ἀρτεμές ἦτορ: 137.  
ἠπορήκμεν: 51.

factum: 197, 224, 226, 231.

facultad  
f. ciega: 200.  
f. de fines: 227.  
f. de pensar: 141.  
f. psicológica: 228.  
φαίνεσθαι: 214, 262-263.

φαινόμενον: 263.  
falsum: 149.  
φανερόν: 54.  
fatum: 305.

fe  
dato de f.: 75-76, 115, 126.  
verdad de f.: 102.

felicidad  
causa de f.: 234.  
en autosuficiencia consiste f. volitiva de Dios: 72.  
logro de f.: 234.

fenómeno  
autoconformación de todo en forma de f.: 268.  
exposición de ff.: 209.  
f. de sentir: 334.  
f. es manifestarse de razón en conciencia: 262n.  
f. no es apariencia subjetiva: 214.  
f. real: 338.  
ff. de naturaleza: 224.  
orden de f.: 267.

Fenomenología: 90.  
Fenomenología del espíritu: 251, 253n, 255, 261-262, 264n, 268-269, 299-300, 307, 319.  
fiat: 161, 176, 183.  
Fichte: 197, 265, 297.  
fieri: 127, 148, 317.

figura  
entidad de números y ff. descubierta por filósofos griegos: 63.  
números y ff. son lo delimitado para pitagóricos: 43n.

fijo  
contradicción en movimiento f.: 280.  
orden transcendental es conclusivo y f.: 117, 124.

filosofía  
afecciones en f. empirista: 332.  
apercepción en ff. de Leibniz y Kant: 265.  
axiomas de f. transcendental: 209.



comienzo de f.: 128, 137, 299.  
 concepción de f. primera: 82.  
 conceptos de metafísica de f. especial: 239.  
 crítica de causalidad por f. empirista: 332.  
 definición de f.: 21.  
 despertar a la f.: 319.  
 exordio de f.: 133.  
 f. cartesiana: 149, 170, 180.  
 f. clásica: 155, 170, 218, 326.  
 f. como antropología abierta a teología: 150, 175.  
 f. como antropología trascendental: 150, 175.  
 f. de Aristóteles: 50, 64, 170.  
 f. de Aristóteles es f. en concreción: 53.  
 f. de Descartes: 131, 140, 147, 175.  
 f. de espíritu: 301.  
 f. de espíritu de Hegel: 309.  
 f. de Europa: 39.  
 f. de Fichte: 265.  
 f. de Hegel: 250, 258, 279, 288, 317.  
 f. de Heidegger: 90.  
 f. de historia: 314-315.  
 f. de Hume: 197.  
 f. de Husserl: 336.  
 f. de identidad: 270.  
 f. de India: 12.  
 f. de Kant: 195, 200, 206, 232, 246-247, 256, 303, 332.  
 f. de Leibniz: 154, 157, 159-160, 183, 191.  
 f. de naturaleza: 16.  
 f. de orden trascendental: 207.  
 f. de Santo Tomás: 142, 145.  
 f. de siglo xviii: 175.  
 f. de siglo xix y de siglo xx: 276.  
 f. de trascendentalidad: 322.  
 f. empirista: 221.  
 f. escolástica: 91.  
 f. griega: 33, 39, 43, 53, 67, 276.  
 f. idealista: 252.  
 f. kantiana: 188, 224, 237, 252, 282, 286.  
 f. medieval: 65, 124, 177, 192.  
 f. moderna: 27, 31, 37, 121, 124, 139.  
 f. musulmana: 299.  
 f. occidental: 15, 39, 42, 72-73.  
 f. presocrática: 42.  
 f. primera: 71, 79, 81-83, 150, 246.  
 f. primera considera causas primeras: 82.  
 f. realista: 252.  
 f. segunda: 81.  
 f. tradicional: 251, 256-257.  
 f. tradicional de Edad Media: 282.  
 f. transcendental: 171, 188, 207, 246.  
 f. transcendental de Leibniz: 170.  
 ff. particulares: 276.  
 historia de f.: 37, 91, 262, 285, 294, 299, 329, 335.  
 historia de f. griega: 33.  
 iniciación intelectual a f.: 319.  
 marcha de f.: 21.  
 marcha de problema de f. de Hegel: 250.  
 metafísica es definición formal de f.: 17.  
 metafísica es definición real de lo que es f.: 322.  
 metafísica es definición real y efectiva de lo que es f.: 17.  
 momento problemático de f.: 32.  
 movimiento en f. de Aristóteles como contenido: 64.  
 no sólo certezas e inseguridades en f. de Descartes: 147.  
 orígenes de f. griega: 29, 55.  
 orto de f. moderna: 32.  
 parte de f.: 16.  
 posibilidad/es de f. occidental: 14.  
 primer principio de f.: 136.  
 problema de f. kantiana: 238.  
 filosófica/o  
 conocimiento f.: 184.

especulación f.: 327.  
 estructura de pensar f.: 324.  
 marcha f.: 252.  
 pensamiento f. occidental: 31.  
 pensar f.: 323.  
 saber f.: 265.  
 unidad radical de pensar f.: 324.  
 fin  
 cosas con f. en sí mismas: 55.  
 Dios es f. extrínseco a cosas: 106.  
 facultad de ff.: 227.  
 f. incluido en principio: 288.  
 final  
 causalidad eficiente y f.: 76.  
 término f.: 280, 293.  
 última causa f.: 76.  
 finalidad  
 f. absoluta: 227-228.  
 f. de acontecimientos humanos: 311.  
 f. de naturaleza: 242.  
 finita/o  
 cosas ff.: 273.  
 cuerpo f. de axiomas: 160.  
 ente f.: 108.  
 espíritu f.: 294-295, 301, 306-307, 318.  
 intelección f.: 179.  
 intelecto angélico f.: 118.  
 intelecto f.: 119, 178-179.  
 inteligencias ff.: 145.  
 razón f.: 145, 184.  
 ser f.: 105.  
 vida f.: 234.  
 finitud  
 f. de ente: 150, 188, 323.  
 f. de razón humana: 189-190, 273, 293.  
 f. intrínseca de ente: 124, 151-152, 177, 248-249.  
 horizonte de f.: 249.  
 intrínseca f. de ente: 188, 323.  
 física  
 cantidad sensible de f.: 85.  
 dimensión de f.: 217.  
 f. actual: 85, 223.  
 f. indeterminista: 223.  
 objeto de f. orgánica: 304.  
 trans-f.: 81, 83, 87.  
 física/o  
 ciencia de mundo f.: 171.  
 conocimiento f. recae sobre ente móvil: 85.  
 momento f. de realidad: 345.  
 mundo f.: 171.  
 propiedad f.: 231.  
 propiedades ff. y transcendentales: 260.  
 vía de mundo f.: 244.  
 zona de elementos ff. de realidad: 63.  
 Fonseca: 293.  
 forma  
 aparecer de razón en ff. de conciencia: 269.  
 aparecer de saber absoluto en distintas ff. de conciencia: 263.  
 autoconformación de todo en f. de fenómeno: 268.  
 categorías son ff. de inteligibilidad de objeto: 208.  
 espíritu aparece en distintas ff. de conciencia: 267.  
 f. absoluta de lo absoluto: 268, 290, 294.  
 f. categórica: 227.  
 f. de conciencia: 262, 308.  
 f. de dirección: 342.  
 f. de existencia: 166.  
 f. de «hacia»: 341-342.  
 f. de llamada: 340.  
 f. de manifestación: 263.  
 f. de realidad: 333-334, 343.  
 f. dual: 263. •  
 f. estimulica: 331.  
 f. intuitiva: 331.  
 f. objetiva de espíritu: 309.  
 f. objetiva de historia: 311.  
 f. sentiente: 339.  
 f. subjetiva: 292.  
 f. sustancial: 35, 61.  
 f/f. de logos: 271, 276.

ff. de concepto: 269.  
 ff. de espíritu objetivo: 310.  
 ff. lógicas: 276.  
 ff. objetivas: 292.  
 libertad es f. de causalidad inteligible: 229.  
 manifestación de razón humana en f. de conciencia: 293.  
 proceso de surgimiento de ff. de conciencia: 264.  
 saber sobre cosas bajo f. de conciencia: 263.

formal  
 acto f. concipiente: 293.  
 acto f. de sujeto: 258.  
 carácter f. de egología: 133.  
 carácter f. de ley moral: 227.  
 concepto f.: 257-258, 293.  
 conceptos ff.: 257.  
 definición f.: 64.  
 estructura f. de creación: 296.  
 estructura f. de razón: 274.  
 estructura f. de verdad: 255.  
 identidad f.: 17, 46, 66, 165.  
 lógica f.: 292.  
 metafísica es definición f. de filosofía: 17.  
 radical, f. y primigenia verdad: 339.

formalidad  
 carácter de realidad es f. intrínseca de lo percibido: 338.  
 contenido con f. de impresión de realidad: 222.

Franzelin: 173.

fuerza  
 f/f. mecánica/s: 171, 175.  
 infinitas ff.: 169.

función  
 conceptualización es f. «quaerente» de razón: 327.  
 conjuntos de ff.: 86.  
 f. de conceptos: 194.  
 f. de inteligir: 201.  
 f. de juzgar: 194, 201, 205-206.  
 f. de sentir: 329.  
 f. intelectual: 28.

fundamentación  
 f. crítica de metafísica: 31.  
 f. racional: 166.  
 orden de f. de certezas verdaderas inmovibiles: 128.

fundamental  
 ideas ff. de Leibniz: 180.  
 lo f. de metafísica: 26, 29.  
 realidad f.: 68.

fundamento  
 certeza de yo pensante como f.: 140.  
 f. a priori: 207.  
 f. de orden transcendental: 204.  
 ff. de metafísica: 37.  
 φύσις: 42, 44, 48, 64, 304.  
 φ. ὄν/όντα: 64, 119, 305.

Galileo: 85, 305.  
 Ganze: 250, 268.  
 Garve, Ch.: 207.  
 Gegenstand: 193, 203.  
 Geist: 266.

generación  
 acto de g. individual: 314.  
 g. dialéctica por conceptos: 325.  
 g. y corrupción de animales: 34.  
 movimiento de g. y corrupción: 34.

general  
 metafísica g.: 174, 293.  
 metafísica g. como ciencia absoluta: 294.

género  
 gg. supremos: 88-89.  
 Génesis: 75, 104.  
 γένεσις τοῖς οὐσι: 43.

genio maligno: 131.

geometría  
 g. de movimientos: 171.  
 g. no arquimediana: 86.  
 g. no es ciencia de cantidad continua: 86.  
 gg. no continuistas: 86.  
 Geschichte: 310.

Gespenst: 252.  
 Gestalt: 263.  
 Gewissheit: 255.  
 γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας: 51, 67.  
 gigantomaquia  
 g. por εἶναι en afirmaciones: 51-2.  
 Glückseligkeit: 232.  
 Gödel: 160.  
 Grecia: 13-16, 39, 74, 276.  
 griega/o  
 concreción de pensamiento g.: 40.  
 entidad de números y figuras descubierta por filósofos gg.: 63.  
 época de gg.: 327.  
 filosofía g.: 39, 43, 53, 67, 276.  
 historia de filosofía g.: 33.  
 hombres gg.: 76.  
 ideas de mundo g.: 15.  
 ideas gg.: 77.  
 logos con números para gg.: 30.  
 logos no vacío de contenido en mundo g.: 276.  
 mente g.: 15, 35.  
 metafísica de gg.: 14.  
 metafísica g.: 68-69, 76.  
 modificaciones de conceptos gg. en Occidente: 16.  
 mundo g.: 15-16, 30, 34-35, 41-42, 71-72, 74-75, 77, 84, 112, 276, 304.  
 origenes de filosofía g.: 29, 55.  
 pensamiento g.: 14, 60, 305.  
 tradición g.: 271.  
 versión hegeliana de conceptos gg.: 276.  
 Gründe: 242.

haber  
 carácter entitativo de h. y decir: 104.  
 h. realidad: 104.

«hacia»  
 forma de «h.»: 341-342.  
 intelección «h.»: 342.  
 modo de «h.»: 343.

momento de «h.»: 345.  
 realidad de modo «h.»: 342.

Hamilton: 171.  
 Hammurabi: 327.  
 Handlung: 199.  
 היה (hâyâh): 104.

hecho  
 certeza inconcusa en h. de duda: 131.  
 h. contingente: 33, 37, 46, 66, 145, 147, 185, 247-286, 288-319, 323-326, 329, 344.  
 síntesis unitarias de h.: 196.  
 verdad/es de h.: 147, 196.

Hegel: 33, 37, 46, 66, 185, **247-319**, 323-326, 329, 344.

hegeliana/o  
 aprehensión de pensamiento h.: 296.  
 ascensión h. no es síntesis: 287.  
 dialéctica h.: 283, 285-287.  
 idea h. de concepto: 256.  
 movimiento dialéctico de pensamiento h.: 288.  
 pensamiento h.: 306.  
 versión h. de conceptos griegos: 276.

Heidegger: 34-35, 39, 90-91, 339.  
 Heiligkeit: 232.  
 Heráclito: 44-45.

herencia  
 h. de Descartes: 180.  
 h. de Leibniz: 66, 217.  
 h. platónica: 56.

hervorbringen: 190.

Herz, M.: 207.

hiper-ente  
 Dios como causa primera es h.: 111.  
 Dios es h.: 110.

hiper-entitativa  
 entidad h.: 109.  
 interpretación h.: 111.

hiper-transcendental  
 metafísica como antropología h.: 177.

historia

concepto de h.: 314.  
creaciones de h.: 312.  
filosofía de h.: 314-315.  
forma objetiva de h.: 311.  
h. como casi-creación: 313.  
h. contenida *virtualiter* en Adán: 313.  
h. de filosofía: 37, 91, 262, 285, 294, 299, 329, 335.  
h. de filosofía griega: 33.  
h. de metafísica: 76, 97, 108, 124, 168, 170, 322-323, 345.  
h. de metafísica occidental: 82.  
h. de pensamiento occidental: 123.  
h. de religiones: 12.  
h. es desrealización: 14.  
h. universal: 316.  
razón en h.: 311.  
sedimento intelectual de h.: 319.  
telos de h.: 314.  
totalidad de h.: 313.  
visión grandiosa de h.: 314.

histórica

continuidad h.: 14.  
dialéctica h.: 311-312.  
individualidades hh.: 309.  
razón h.: 312.

hombre

acceso de h. a sí mismo es condición de su realidad: 135.  
alteridad en h. diferente de animal: 222.  
atingencia de lo transcendental por voluntad de h.: 235.  
concepción transcendental de h. como imagen de Dios: 173.  
conciencia de hh.: 316.  
conciencia en h.: 261-2.  
condición de puro sentir en animal y h.: 331.  
contenidos sensibles en impresión de h.: 222.  
dimensión transcendental de h.: 231.

ejecución de acciones de h.: 227.  
esencia de h.: 316.  
espíritu de h.: 181.  
h. como viador entre casi-nada y realidad plenaria: 77.  
h. con logos: 77.  
h. es animal racional: 161.  
h. incierto: 177.  
h. individual: 34.  
h. siente carácter de realidad: 222, 334-335.  
hh. griegos: 76.  
imagen de h.: 177.  
intelección de h.: 222.  
inteligencia de h.: 121.  
nueva idea de mundo y de h.: 15.  
potencia de h.: 336.  
razón distingue h. de animales: 162.  
sensibilidad de h.: 334.

Homero: 74.

horizonte

h. de creación: 35, 118, 247-249.  
h. de creacionalidad: 99, 105, 112.  
h. de creaturidad: 99.  
h. de finitud: 249.  
h. de movilidad: 34-35, 43-44, 53, 64-65, 68, 77, 99.  
h. de nihilidad: 35, 77-78, 97-100, 105, 121, 124-126, 141, 149, 151-152, 177-178, 180, 183, 188, 193, 248-249, 318.  
h. teológico: 77.

humana/o

adecuación a intelecto h.: 120.  
analítica de entendimiento h.: 209.  
apercepción de percepción h.: 162.  
ciencia de conocimiento h.: 219.  
ciencias hh. constituyen sabiduría: 126.  
concepción conceptiva de entendimiento h.: 83.  
cuerpo h.: 332.

entendimiento h.: 119, 202, 207-208, 217, 222, 224.  
especie h.: 35, 87, 93, 332.  
espíritu h.: 162, 217, 303.  
estructura intuyente de e. humano: 303.  
finalidad de acontecimientos hh.: 311.  
finitud de razón h.: 189-190, 273, 293.  
idea de inteligencia h.: 28.  
intelección h.: 22, 186, 192.  
intelecto h.: 118-119, 121, 183.  
inteligencia h.: 28, 125, 135, 139, 178, 191, 202-203, 212.  
intuición h.: 190.  
libertad h.: 104.  
limitaciones de intelección h.: 22.  
manifestación de razón h. en forma de conciencia: 293.  
mónada h.: 173.  
organismo h.: 335.  
peculiar condición de razón h.: 175.  
primeros principios de razón h.: 174, 184.  
razón h.: 163, 185-188, 191, 193-194, 243, 246, 274.  
razón h. es conciencia: 273.  
sabiduría h.: 126.  
sensibilidad h.: 332.  
sentir h.: 335.  
*subjectum* h.: 193.  
volición h.: 241.  
voluntad h.: 176, 227.

humanidad: 62, 130, 327.  
Hume: 197.  
Husserl: 90, 336.

*Ich denke*: 204.

*id*: 92, 101.

idea

Aristóteles es amigo de ii.: 56.

asentimiento de voluntad a ii.: 149.

automorfismo consiste en realidad de i.: 295.  
carácter absoluto de ii.: 287.  
claridad y distinción de i. para Leibniz: 154-155, 180.  
concreción de i. mediada por alienación: 315.  
condiciones de i. para concepto apto: 156.  
conocimiento de ii.: 286.  
contenido de i. representa lo objetivo de cosa: 152.  
contenido objetivo de i.: 154.  
creación de i. de *ars combinatoria*: 172.  
Descartes resbala sobre condición propia de i.: 180.  
desarrollo dialéctico de i.: 33.  
determinación de i.: 296.  
dialéctica de i.: 300.  
dialéctica de ii. separadas: 325.  
i. absoluta: 308.  
i. aristotélica de aporía en Hegel: 294.  
i. como devenir hacia concreción: 296.  
i. como posibilidad: 154.  
i. de alma: 218, 220, 239.  
i. de alma es immanente a conocimiento: 219.  
i. de analogía: 89.  
i. de bien: 287.  
i. de causalidad: 223.  
i. de causalidad es propiedad de inteligibilidad: 208-209.  
i. de Creación: 76, 100, 112, 177.  
i. de determinación temporal: 223.  
i. de diafanidad: 34.  
i. de Dios: 80, 136, 181, 218.  
i. de *ens*: 35.  
i. de ente: 68, 83, 86-88, 90, 99, 115, 136, 161, 177-178, 323.  
i. de Hegel: 293.  
i. de inteligencia: 329.  
i. de inteligencia humana: 28.

i. de intencionalidad: 336.  
 i. de limitación: 50.  
 i. de lo diáfano: 20.  
 i. de lo posible: 323.  
 i. de mismidad de ser: 50.  
 i. de mundo: 15, 218.  
 i. de nada: 35.  
 i. de naturaleza: 34.  
 i. de ðv: 35, 49.  
 i. de principio: 50.  
 i. de providencia: 311.  
 i. de sentir: 329.  
 i. de ser: 34, 49, 69, 135.  
 i. de siempre: 68.  
 i. de substancia: 59.  
 i. de teleología universal: 311.  
 i. en sí y por sí: 315.  
 i. en su ser otro: 301.  
 i. hegeliana de concepto: 256.  
 i. intuitiva: 301-302.  
 i. τοῦ ἀγαθοῦ: 287.  
 i. transcendental de experiencia: 215.  
 i. transcendental de mónadas: 172.  
 i. transfundente de causalidad creadora: 105.  
 i/i. de cosas: 28, 152.  
 i/i. divina/s: 119, 144.  
 ii. claras y distintas: 151-152.  
 ii. como configuraciones últimas, radicales y esenciales de realidad: 49.  
 ii. como términos problemáticos de constitución ideal: 287.  
 ii. de Aristóteles: 90-91, 177.  
 ii. de mundo griego: 15.  
 ii. fundamentales de Leibniz: 180.  
 ii. griegas: 77.  
 ii. indias: 13.  
 ii. metafísicas: 12.  
 ii. regulativas de razón: 219, 239.  
 ii. regulativas no son constitutivas de cosas: 219.  
 marcha dialéctica de i.: 300.  
 momento cartesiano de i.: 154.  
 mundo de ii.: 50.  
 nueva i. de mundo y de hombre: 15.  
 razón suprema de ii.: 287.  
 realidad de i.: 295.  
 realización de i.: 118, 305.  
 idealismo  
 concepto de i.: 300.  
 i. de Hegel: 318.  
 idealista  
 filosofía i.: 252.  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: 90n.  
 identidad  
 filosofía de i.: 270.  
 i. de estar: 135.  
 i. de objeto: 265.  
 i. de orden transcendental: 174.  
 i. entre certeza y verdad: 255, 266, 293.  
 i. formal: 17, 46, 66, 165.  
 i. lógica: 135.  
 i. material: 17.  
 i. muerta: 266.  
 i. unitaria: 255.  
 i. vacía: 165, 270.  
 momento de i.: 66, 293.  
 principio de i.: 174.  
 razón de i. de cosa: 255.  
 ἴδιον: 56n.  
 imagen  
 concepción transcendental de hombre como i. de Dios: 173.  
 i. de Dios: 175, 177, 181.  
 i. de hombre: 177.  
 i. de razón divina: 163, 187, 243.  
 imperativo  
 causa de i. categórico: 241-242.  
 condiciones de coincidencia en i. objetivo: 234.  
 condiciones de inteligibilidad de i. moral: 234.  
*factum* de i.: 231.  
 i. categórico: 227, 234, 238.  
 i. categórico apoyado en dato inconcuso: 229.

i. categórico es constitutivo de moral: 229.  
 i. categórico es dato incondicionado: 226.  
 i. de moral: 227.  
 i. de razón: 234.  
 i. moral: 232-233, 240.  
 i. moral categórico: 242.  
 i. objetivo: 233.  
 impresión  
 acto de i. de realidad: 336.  
 acto unitario de i. de realidad: 336.  
 afecciones en i.: 330.  
 contenido con formalidad de i. de realidad: 222.  
 contenidos sensibles en i. de hombre: 222.  
 i. como afección de sujeto: 221, 330, 333.  
 i. de alteridad: 332.  
 i. de contenido: 332.  
 i. de realidad: 332, 344-345.  
 i. de realidad en alteridad: 222.  
 i. de realidad trasciende contenido específico: 345.  
 i. subsidiaria: 219.  
 i/i. sensible/s: 332-333.  
 ii. primeras: 222.  
 intuición en i.: 330.  
 momento de alteridad en i.: 221, 331-332.  
 momento de i. de realidad: 345.  
*In Aristotelis libros Peri Hermeneias*: 96n, 104n.  
*In Metaphysica*: 80n-82n.  
*in re*: 204.  
 incertidumbre  
 i. de inteligencia: 188.  
 i. de inteligencia y de razón: 323.  
 i. de sujeto cognoscente: 248.  
 i. de verdad: 177.  
 i. de yo: 180.  
 i. es intrínseca condición de ego pensante: 150.  
 incondicionada/o  
 alma como totalidad i.: 218.  
*factum* i.: 226.  
 imperativo categórico es dato i.: 226.  
 totalidades ii.: 218.  
 indefinido  
 i. es origen para Anaximandro: 43.  
 principio es i. para Anaximandro: 42ss.  
 principio i.: 44.  
 independiente  
 ser i.: 57-58.  
 sustancias ii.: 192.  
 India: 11-13.  
 india/o  
 ideas ii.: 13.  
 metafísica i.: 12-13.  
 mundo i.: 16.  
 pensamiento i.: 12-13, 29.  
 individual  
 acto de generación i.: 314.  
 caracteres ii.: 84.  
 hombre i.: 34.  
 ii. históricas: 309.  
 interés i.: 314.  
 notas singulares ii.: 86.  
 objetos dados en concreción i.: 190.  
*Individualität*: 304.  
 individuo  
 accidentalidad de ii.: 313.  
 ii. son accidentales: 313.  
 resultado de ii.: 309.  
 infinita/o  
 Dios i.: 72.  
 ente i.: 136, 161.  
 i. perfección: 106.  
 ii. fuerzas: 169.  
*res* i. perfecta: 106.  
 vida i.: 234.  
 infinitud  
 autoconformación dialéctica de i. de razón: 318.  
 dialéctica de i.: 300.

dialéctica de i. de espíritu absoluto: 299.  
 inmanente  
   dato i.: 235.  
   idea de alma es i. a conocimiento: 219.  
   metafísica i.: 217, 221, 235-236.  
   metafísica i. de espíritu: 240.  
   metafísica i. de naturaleza: 240.  
 inmortalidad  
   i. de alma: 233-234, 236, 238.  
 inmóvil  
   motor i.: 73, 79.  
   motores ii. en círculos astronómicos: 74.  
   primer motor i.: 65, 72, 74, 80.  
 intelección  
   acto de i.: 293.  
   acto de i. sentiente: 335, 338-339.  
   acto unitario de i. sentiente: 339.  
   i. confusa: 157, 330.  
   i. de diafanidad: 28.  
   i. de hombre: 222.  
   i. de i.: 72.  
   i. divina: 163, 178, 183.  
   i. finita: 179.  
   i. «hacia»: 342.  
   i. humana: 22, 186, 192.  
   i. originante: 184.  
   i. plenaria: 330.  
   i. sentiente: 222, 336, 345.  
   i. verdadera: 98, 113.  
   limitaciones de i. humana: 22.  
   mera i.: 237.  
   problema de índole de i.: 345.  
   tipos de i.: 302.  
 intelectiva/o  
   acto i.: 238.  
   acto i. es acto constitutivo: 340.  
   aprehensión i. de cosas: 27.  
   aprehensión i. de diafanidad: 27.  
   esencia de acto i.: 336.  
   firmeza i.: 137.  
   mente i.: 119.  
   modos de sentir i.: 341.  
   potencia i.: 159.  
   predicados ii.: 236.  
   realidad en acto i.: 222, 339, 344.  
   residuo i.: 238.  
   sentir i.: 339-342.  
 intelecto  
   adecuación a i. humano: 120.  
   adecuación con i. divino: 120.  
   coincidencia de i. y cosas: 118.  
   conformidad con i. divino: 120.  
   constitución de cosa natural entre dos ii.: 120.  
   i. angélico finito: 118.  
   i. de nuestra alma: 22.  
   i. divino: 73, 145, 163, 176, 190.  
   i. finito: 119, 178-179.  
   i. humano: 118-119, 121, 183.  
   i. originario: 192.  
 intelectual  
   actividad i.: 252.  
   aprehensión racional e i. de lo absoluto: 250.  
   aprehensión racional e i. de todo: 250.  
   conocimientos ii.: 30.  
   dualidad en condiciones ii. de categorías: 224.  
   función i.: 28.  
   iniciación i. a filosofía: 319.  
   intuición i.: 191.  
   mónadas ii.: 173.  
   organon i.: 15.  
   posibilidades ii.: 15.  
   prolongación de constitución i. y transcendental de orden de experiencia: 220.  
   representación inteligible e i.: 256.  
   representaciones ii.: 256.  
   reviviscencia i.: 319.  
   sedimento i. de historia: 319.  
   término de acto i.: 256.  
   unidad de comprensividad i.: 243.  
 inteligencia  
   acto de i.: 237.

acto elemental de i.: 334.  
 acto exclusivo de i.: 334.  
 acto radical de i.: 334.  
 aprehensión de cosas como realidades por i.: 334.  
 aprehensión de ente por i.: 328.  
 aprehensión de realidad por acto de i.: 334, 336.  
 ciencia de simple i.: 161, 176.  
 concepto de i. sentiente: 335.  
 contenidos específicos de i. y de sentir: 336.  
 diafanidad es unidad entre i. y claridad: 28.  
 difícil aprehensión de i.: 128.  
 es lo mismo i. y ser: 45.  
 idea de i.: 329.  
 idea de i. humana: 28.  
 incertidumbre de i.: 188.  
 incertidumbre de i. y de razón: 323.  
 i. concipiente: 324.  
 i. creadora: 178.  
 i. de Cristo: 95.  
 i. de hombre: 121.  
 i. divina: 120, 139, 164, 176, 178, 237-238.  
 i. humana: 28, 125, 135, 139, 178, 191, 202-203, 212.  
 i. no sólo aprehende contenido: 343.  
 i. pensante: 139.  
 i. puede ser todo «lo que es»: 67.  
 i. sentiente: 329, 334, 336, 341-345.  
 ii. finitas: 145.  
 lo esencial de i. es logos: 328.  
 «lo que es» desde i.: 68.  
 meditación sobre i.: 128.  
 mirada de i.: 84.  
 operación de i.: 327.  
 orden de i. divina: 164.  
 orto de i.: 334.  
 problema de i.: 327.  
 razón reposa sobre i. concipiente: 327.  
 realidad de i.: 66, 271.  
 simple i.: 302.  
 simple i. de Dios: 176.  
 versión de i. allende lo presente: 342.  
 inteligibilidad  
   acusar modo de i.: 208.  
   carácter transcendental de i.: 201.  
   caracteres de i.: 210.  
   categorías son formas de i. de objeto: 208.  
   coincidencia no fundada en i. de lo real: 145.  
   concepto de causalidad pertenece a orden de i.: 230.  
   condición de i. determinado por razón: 245.  
   condiciones de i. de imperativo moral: 234.  
   condiciones de i. de libertad transcendental: 233.  
   condiciones que hacen posible i. de objeto: 201, 206, 210.  
   conversión de i. con ente: 254.  
   determinación *a priori* de i.: 246.  
   dimensión/es de i.: 209, 245.  
   idea de causalidad es propiedad de i.: 208-209.  
   i. *a priori* de lo real: 145.  
   i. absoluta: 246.  
   i. conceptual de libertad: 236.  
   i. de conjunto de sensaciones y percepciones: 216.  
   i. de cosas: 209, 222.  
   i. de Dios: 241.  
   i. de ente: 146.  
   i. de lo dado: 202.  
   i. de objeto: 201, 205, 208, 211-212.  
   i. objetiva: 205.  
   momentos constitutivos de i.: 239-40.  
   orden de i.: 230.  
   orden de i. objetual: 202, 212.  
   orden transcendental kantiano es constitución de i. de objeto: 211-2.

principio de i.: 209.  
 principio de i. de lo dado: 203.  
 ruptura de i.: 244.  
 unidad de i.: 244.  
 verdadero principio de i.: 245.

**inteligible**  
 cantidad i. de matemática: 85.  
 causalidad en orden i.: 229.  
 causalidad libre en orden i. constituye persona: 231.  
 condiciones que hacen que Dios sea i.: 243.  
 cosas son ii. no por condición intrínseca de entidad: 146.  
 determinación i.: 227.  
 i. en sí: 227.  
 intuición i.: 191.  
 libertad es forma de causalidad i.: 229.  
 materia i.: 303.  
 metafísica práctica de orden i.: 239.  
 mundo i.: 227-228, 242.  
 objeto i.: 203.  
 orden i.: 228-229, 231, 239.  
 realidad i.: 240.  
 representación i. e intelectual: 256.

**inteligida/o**  
 actualización de lo i.: 336.  
 realidad i.: 343.

**inteligir**  
 acto constitutivo de i.: 340.  
 acto de i.: 333.  
 dote primaria de i.: 327.  
 función de i.: 201.  
 i. sentiente: 339.  
*intellectus*: 324, 326-328.  
 i. *conciens*: 324, 326.  
 i. *originarius*: 119.  
 i. *quaerens*: 343.  
*intelligenda*: 96, 240.

**intencionalidad**  
 idea de i.: 336.

**interés**  
 i. especulativo: 283, 343.

i. individual: 314.  
 i. práctico: 343.

**interna/o**  
 dialéctica i. de espíritu objetivo: 309.  
 dialéctica i. y objetiva de razón: 323.  
 estructura i. de orden transcendental: 268.  
 estructura i. de razón: 240, 270, 274.  
 i. posición: 301.  
 i. y estructural dialéctica: 308.  
 listeza i. de razón: 314.  
 motor i. de pensar: 279.  
 movimiento i. de concepto: 272.  
 movimiento i. de logos: 279.  
 movimiento i. de razón: 326.  
 notas ii.: 168.  
 sensibilidad i.: 216-217.  
 totalidad de experiencia i.: 218, 221.  
 unidad i.: 93, 159, 280, 324.  
 vida i. de concepto/s: 261, 266.  
 vida i. de razón: 274.

**interpretación**  
 i. de Dios: 112.  
 i. de ente: 102.  
 i. entitativa de causa creadora: 105.  
 i. entitativa de creacionalidad: 116, 123.  
 i. hiper-entitativa: 111.  
 i. metafísica: 173.

*intueri*: 134, 329.

**intuición**  
 carácter inconcuso de i. de «pienso»: 134.  
 datos de i.: 304.  
 i. *a priori* de exterioridad: 303.  
 i. de ser: 191.  
 i. de voluntad: 231.  
 i. divina: 190.  
 i. empírica: 213-214, 221, 224, 241.  
 i. en afección: 191.

i. en impresión: 330.  
 i. humana: 190.  
 i. intelectual: 191.  
 i. inteligible: 191.  
 i. primera y elemental: 329.  
 i. pura: 303.  
 i. sensible: 191-192, 194, 213-214.  
 momento de i.: 330.  
 objeto de i.: 303.

*intuir*: 191, 301.

**intuitiva/o**  
 carácter de realidad de acto i.: 134.  
 forma i.: 331.  
*intuitus*: 132-134, 179, 190.  
 i. *originans*: 184.  
 i. *originarius*: 183-185.

**intuyente**  
 estructura i. de espíritu humano: 303.  
 idea i.: 301-302.  
 razón i.: 304.

**investigación**  
 i. de ente: 83.  
 i. de naturaleza: 81, 242.  
 i. sobre Dios: 23.  
 i. sobre razón es atingencia de razón absoluta: 274.  
 i. sobre ser: 34.

*Ipsium esse subsistens*: 109-110, 114-116, 298.

«ir hacia»  
 acto de «i. h.»: 341.

**irracional**  
 número i.: 86.  
 sentimiento i.: 236.

israelitas: 75.  
*Itinerarium mentis in Deum*: 23n, 77.

*jectum*: 193.  
 jesuitas: 173.  
 χωριστή οὐσία: 79.  
 χωριστόν: 57, 63.

Juan Escoto Eriugena: 108n.

**judicante**  
 dimensión j.: 206.  
 pensar j.: 202.

**juicio**  
 ausencia de contradicción no es atributo de j.: 156.  
 cantidad de j.: 209.  
 esquema clásico de j.: 259.  
 estructura de j.: 209.  
 j. *a priori*: 207.  
 jj. sintéticos *a priori*: 197, 223.  
 jj. transcendentales: 197.

**juizar**  
 acción sintética de j.: 210.  
 estructura objetiva de j.: 205.  
 función de j.: 194, 201, 205-206.  
 j. no consiste en analizar conceptos: 194.

Kant: 37, 169, 172, **183-246**, 247-248, 250-251, 256, 261, 265, 268, 282-283, 286-287, 292, 294-295, 297, 303, 305, 323-324, 326, 330, 332-333, 335, 342-343.

**kantiana/o**  
 conceptos kk. en Hegel: 304.  
 dialéctica k.: 283.  
 filosofía k.: 188, 224, 237, 252, 282, 286.  
 meditación k.: 223.  
 orden transcendental k. es constitución de inteligibilidad de objeto: 211-2.  
 pensamiento k.: 203.  
 problema k.: 186, 192, 194, 198.  
 problema de filosofía k.: 238.  
 quiescente antinomia k.: 286.  
 unidad de metafísica k.: 239.  
 versión k. de aporía aristotélica: 185.

kantismo: 223.  
 κατὰ φύσιν: 56n.  
 κατηγορεῖν: 58, 208.

καθ'ἀναλογίαν: 58.  
καθ'αὐτό: 56-57, 61.  
καθ'οὐσίαν: 56n.  
καθόλου: 63, 82.  
κείμενον: 34, 59.  
κείσθαι: 50.  
κείται: 47, 59.  
κίनेσις: 41, 59-60.  
kinestesia: 340.  
Königsberg: 172, 220.  
κόσμος: 44n.  
Kranz: 45.  
*Kritik der praktischen Vernunft* (KpV): 233n, 237n-238n, 241n, 245nn.  
*Kritik der reinen Vernunft* (KrV): 184nn-186nn, 195n, 202n, 209n, 242n, 245n.  
*L'Être et le Néant*: 35.  
*La théologie de Saint Paul*: 13n.  
Lagrange: 171.  
*lebendig/e Einheit*: 270, 275.  
λέγειν: 159-160, 271.  
*leges naturae*: 305.  
Leibniz: 37, **151-181**, 183-191, 194-196, 198, 202-205, 217, 235, 243, 245, 247-248, 250, 265, 268, 273, 286, 315, 323-324, 330.  
lenguas semíticas: 92.  
ley  
carácter formal de l. moral: 227.  
l. moral en conciencia: 226.  
l. práctica: 237.  
l./l. moral/es: 224, 242.  
ll. naturales: 242, 305.  
sistema de ll.: 305.  
libertad  
condiciones de inteligibilidad de l. transcendental: 233.  
exigencias objetivas de l.: 233.  
existencia de l.: 233.  
inteligibilidad conceptual de l.: 236.

l. como autodeterminación: 231.  
l. es forma de causalidad inteligible: 229.  
l. humana: 104.  
l. no es arbitrio: 229.  
l. transcendental: 225, 229, 231-233, 236, 241-242.  
orden de l.: 231.  
orden de l. transcendental: 232.  
libre  
acto de l. voluntad: 141-143, 145-146.  
acto l. de voluntad de Dios: 146, 243.  
carácter transcendental de l. voluntad divina: 147.  
causalidad l. en orden inteligible constituye persona: 231.  
criatura l. de Dios: 203.  
determinación l.: 236.  
l. acto de voluntad divina: 145.  
l. creación: 244.  
l. criatura de Dios: 150.  
l. criatura de Dios: 179.  
*Libro de los Macabeos*: 75.  
limitación  
idea de l.: 50.  
ll. de intelección humana: 22.  
Lisboa: 169.  
*List der Vernunft*: 314.  
llamada  
forma de l.: 340.  
«lo que es»  
inteligencia puede ser todo «l.q.e.»: 67.  
«l.q.e.» desde inteligencia: 68.  
naturaleza de «l. q. e.»: 124.  
lógica  
comienzo de l.: 290.  
l. clásica: 259-260.  
l. como ciencia de logos: 276-277.  
l. corriente: 279.  
l. de Aristóteles: 271.  
l. de cosa: 277.  
l. de ðv: 271.

l. de razón: 277.  
l. deviniendo: 296.  
l. formal: 292.  
l. matemática: 172.  
l. moderna: 276.  
lógica/o  
dialéctica l.: 285.  
enunciado l.: 154.  
formas ll.: 276.  
identidad l.: 135.  
proposición l.: 259-260.  
razón l.: 269.  
síntesis l.: 195.  
verdad l.: 202.  
Logik: 246n.  
λογικῶς: 60.  
λόγος: 60, 71, 77, 271, 278, 328.  
λ. ἀποφαντικός: 67.  
logos  
diferencias entre l. y cosas: 277.  
forma/s de l.: 271, 276.  
hombre con l.: 77.  
lo esencial de inteligencia es l.: 328.  
lógica como ciencia de l.: 276-277.  
l. ajeno a contenidos en modernos: 276.  
l. apofántico: 67.  
l. con números para griegos: 30.  
l. de cosas: 276.  
l. de Dios: 71.  
l. en teología: 77.  
l. no vacío de contenido en mundo griego: 276.  
l. τοῦ ὄντος: 277.  
momento de l.: 279.  
momento de l. en ontología: 271.  
movimiento de l.: 272, 279.  
movimiento interno de l.: 279.  
principio primero de l.: 137.  
realidad de l.: 277.  
resultado de l.: 283.  
unidad y mismidad de l.: 272.  
vía de l.: 59-60, 63.  
vida de l.: 278, 282.

logro  
l. de felicidad: 234.  
l. de moralidad: 232.  
*Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*: 220.  
luz  
l. de Dios: 23.  
l. de ser supremo: 23.  
metáfora de l.: 50.  
Maestro Eckhart: 108, 110, 112.  
*magis communis/communia*: 81-82, 87, 102, 261.  
Malebranche: 173.  
manifestación  
conciencia como modo de m. de razón: 266.  
conciencia es m. de razón absoluta: 273.  
condición transcendental de toda m. sensible: 215.  
forma de m.: 263.  
m. de razón divina: 273.  
m. de razón humana en forma de conciencia: 293.  
m. objetiva: 147.  
m. por alienación de espíritu a.: 309.  
m. sensible: 215.  
mm. de todo en conciencia: 268.  
orden de mm. sensibles: 215.  
*manifestissimae naturae*: 23.  
marcha  
m. concreta de creación: 296.  
m. de filosofía: 21.  
m. de Hegel: 269.  
m. de problema de filosofía de Hegel: 250.  
m. dialéctica de idea: 300.  
m. estructural de razón: 290.  
m. filosófica: 252.  
m. hacia objeto: 326.  
m. hacia lo transcendental: 21.  
m. hacia orden transcendental: 323.

m. progresiva: 327.  
 Mario Victorino: 16, 108, 110.  
 matemática  
   cantidad inteligible de m.: 85.  
   lógica m.: 172.  
   m. moderna: 85-86.  
   m. no es ciencia de cantidad: 85-6.  
   teorema de mm.: 20, 134.  
   verdades mm.: 162.  
 materia  
   m. informe: 43.  
   m. inteligible: 303.  
   m. prima: 35, 61-62.  
 material  
   identidad m.: 17.  
   zona de lo m.: 63.  
 máxima/o  
   aquiencia volitiva de Dios a m. de entidad posible: 176.  
   compatibilidad m. de posibles: 181.  
   m. abstracción: 87, 90.  
   m. bondad: 181.  
   m. de realidad: 192.  
   m. entidad: 169, 181.  
 μή ὄν: 283-4.  
 mecánica  
   fuerza/s m/m.: 171, 175.  
   fundador de m. analítica: 168.  
   m. analítica: 171.  
   m. celeste de Newton: 216.  
   m. como cinemática: 171.  
   m. de Newton: 197.  
   objeto de m.: 304.  
 mediación  
   concreción de espíritu absoluto por m.: 299.  
   dialéctica de m.: 299.  
   esencia de alienación es m.: 299.  
 medieval  
   doctrina m. de transcendentales: 179.  
   filosofía m.: 65, 124, 177, 192.  
   metafísica m.: 36, 243.  
   mundo m.: 35, 85.  
   teología m.: 108, 112.  
   teólogos mm.: 179.  
 meditación  
   m. kantiana: 223.  
   m. sobre ente: 128.  
   m. sobre inteligencia: 128.  
*Meditationes de prima philosophia*: 126, 131, 147-148n.  
 mente  
   contenido de m. divina: 173.  
   m. divina: 118, 120, 143, 167-168, 170, 302-303.  
   m. griega: 15, 35.  
   m. intelectual: 119.  
 mera/o.  
   m. intelección: 237.  
   m. pensar: 203.  
 Mesopotamia: 29.  
 μετά: 82-83.  
 μετά: 17, 217, 322.  
 μετά τὰ φυσικά: 81.  
*Metafísica*: 58, 60, 65, 80.  
 metafísica  
   antropomorfismo en m. de Leibniz: 176-177.  
   apercepción trascendental en m. de Leibniz: 205.  
   comienzo de m. con Anaximandro: 13-4.  
   concepción de m.: 294.  
   concepto de m.: 81.  
   conceptos de m. de Aristóteles: 79.  
   conceptos de m. de filosofía especial: 239.  
   conceptos de m. transcendente: 239.  
   conceptuación de m. aristotélica: 65.  
   conceptuación de m. de Leibniz: 183.  
   contextura problemática de m.: 32.  
   crítica de m. especulativa: 221.  
   definiciones de m.: 65.  
   dificultad de m.: 26.  
   dificultad radical de m.: 19.  
   estructura de m.: 29.  
   fundamentación crítica de m.: 31.  
   fundamentos de m.: 37.  
   historia de m.: 76, 97, 108, 124, 168, 170, 322-323, 345.  
   historia de m. occidental: 82.  
   lo fundamental de m.: 26, 29.  
   m. aristotélica: 65.  
   m. como algo allende lo obvio: 24.  
   m. como antropología hipertranscendental: 177.  
   m. como ciencia estricta de razón: 185.  
   m. de Aristóteles: 73, 79-80, 124, 277.  
   m. de concepto objetivo: 292.  
   m. de conocimiento: 16.  
   m. de Enrique de Gante: 160.  
   m. de griegos: 14.  
   m. de Hegel: 293, 300.  
   m. de India: 12.  
   m. de Kant: 222, 235.  
   m. de Leibniz: 158, 165, 177, 183, 205, 235.  
   m. de m.: 207, 209.  
   m. de naturaleza: 17.  
   m. de Occidente europeo: 13.  
   m. de razón práctica: 236, 240.  
   m. de Santo Tomás: 78, 83, 96, 98, 105, 112-114, 121, 135.  
   m. de vida: 16.  
   m. en Descartes: 37.  
   m. en Hegel: 37.  
   m. en Leibniz: 37.  
   m. en Santo Tomás: 77, 98.  
   m. es definición formal de filosofía: 17.  
   m. es definición real de lo que es filosofía: 322.  
   m. es definición real y efectiva de lo que es filosofía: 17.  
   m. es visión de claridad: 21.  
   m. especulativa: 221, 239.  
   m. general: 174, 293.  
   m. general como ciencia absoluta: 294.  
   m. griega: 68-69, 76.  
   m. india: 12-13.  
   m. inmanente: 217, 221, 235-236.  
   m. inmanente de espíritu: 240.  
   m. inmanente de naturaleza: 240.  
   m. medieval: 36, 243.  
   m. no es clarividencia: 21.  
   m. occidental: 11, 13-16, 30, 37, 39, 69, 71, 73-75, 77, 82, 177, 322, 324.  
   m. platónica: 287.  
   m. práctica de orden inteligible: 239.  
   m. tradicional: 168, 240.  
   m. transcendente: 221, 239.  
   m. transcendente de Kant: 235.  
   m. transcendente de persona: 235.  
   m. transcendente especulativa: 282.  
   m/m. clásica/s: 114, 170, 292.  
   objeto de m.: 26, 79, 87, 240.  
   objeto de m. para Aristóteles: 68.  
   objeto unitario de m.: 113, 242.  
   orto de m.: 121.  
   perplejidad de Aristóteles ante m.: 185.  
   por claridad a m. como ciencia: 29.  
   predecesor de m. occidental: 323.  
   principio de m.: 27.  
   problema de m.: 32, 121.  
   problema metafísico en m. occidental: 177.  
   rehabilitación crítica de m.: 32.  
   sistema de m.: 345.  
   ultimidad es m. por contenido: 322.  
   unidad de m.: 113, 204, 240, 244.  
   unidad de m. kantiana: 239.  
   unidad de objeto de m.: 113.  
   videncia de claridad constituye dificultad de m.: 21.

dificultad radical de m.: 19.  
 estructura de m.: 29.  
 fundamentación crítica de m.: 31.  
 fundamentos de m.: 37.  
 historia de m.: 76, 97, 108, 124, 168, 170, 322-323, 345.  
 historia de m. occidental: 82.  
 lo fundamental de m.: 26, 29.  
 m. aristotélica: 65.  
 m. como algo allende lo obvio: 24.  
 m. como antropología hipertranscendental: 177.  
 m. como ciencia estricta de razón: 185.  
 m. de Aristóteles: 73, 79-80, 124, 277.  
 m. de concepto objetivo: 292.  
 m. de conocimiento: 16.  
 m. de Enrique de Gante: 160.  
 m. de griegos: 14.  
 m. de Hegel: 293, 300.  
 m. de India: 12.  
 m. de Kant: 222, 235.  
 m. de Leibniz: 158, 165, 177, 183, 205, 235.  
 m. de m.: 207, 209.  
 m. de naturaleza: 17.  
 m. de Occidente europeo: 13.  
 m. de razón práctica: 236, 240.  
 m. de Santo Tomás: 78, 83, 96, 98, 105, 112-114, 121, 135.  
 m. de vida: 16.  
 m. en Descartes: 37.  
 m. en Hegel: 37.  
 m. en Leibniz: 37.  
 m. en Santo Tomás: 77, 98.  
 m. es definición formal de filosofía: 17.  
 m. es definición real de lo que es filosofía: 322.  
 m. es definición real y efectiva de lo que es filosofía: 17.  
 m. es visión de claridad: 21.  
 m. especulativa: 221, 239.  
 m. general: 174, 293.  
 m. general como ciencia absoluta: 294.  
 m. griega: 68-69, 76.  
 m. india: 12-13.  
 m. inmanente: 217, 221, 235-236.  
 m. inmanente de espíritu: 240.  
 m. inmanente de naturaleza: 240.  
 m. medieval: 36, 243.  
 m. no es clarividencia: 21.  
 m. occidental: 11, 13-16, 30, 37, 39, 69, 71, 73-75, 77, 82, 177, 322, 324.  
 m. platónica: 287.  
 m. práctica de orden inteligible: 239.  
 m. tradicional: 168, 240.  
 m. transcendente: 221, 239.  
 m. transcendente de Kant: 235.  
 m. transcendente de persona: 235.  
 m. transcendente especulativa: 282.  
 m/m. clásica/s: 114, 170, 292.  
 objeto de m.: 26, 79, 87, 240.  
 objeto de m. para Aristóteles: 68.  
 objeto unitario de m.: 113, 242.  
 orto de m.: 121.  
 perplejidad de Aristóteles ante m.: 185.  
 por claridad a m. como ciencia: 29.  
 predecesor de m. occidental: 323.  
 principio de m.: 27.  
 problema de m.: 32, 121.  
 problema metafísico en m. occidental: 177.  
 rehabilitación crítica de m.: 32.  
 sistema de m.: 345.  
 ultimidad es m. por contenido: 322.  
 unidad de m.: 113, 204, 240, 244.  
 unidad de m. kantiana: 239.  
 unidad de objeto de m.: 113.  
 videncia de claridad constituye dificultad de m.: 21.



metafísica/o  
 conocimiento m. de ente: 98.  
 dimensión m.: 217.  
 ideas mm.: 12.  
 interpretación m.: 173.  
 lo m. en cosas: 31.  
 optimismo m. de Leibniz: 168, 181.  
 pensamiento m.: 20.  
 problema m. en metafísica occidental: 177.  
 punto m.: 170-171.  
 repulsa de orden m.: 37.  
 teología m. de creación: 83.  
*Metaphysica (Met)*: 22n, 40n, 55n-57n, 65n, 74n, 81n.  
*Metaphysik. Vorlesungen*: 184n, 203n.  
 mismidad  
 idea de m. de ser: 50.  
 unidad y m. de logos: 272.  
 mismo  
 cosa y cognoscente son lo m.: 271.  
 es lo m. inteligencia y ser: 45.  
 lo absoluto m.: 254, 261.  
 mística  
 m. especulativa: 108.  
 místicos: 22-23, 100.  
 moderna/o  
 antinomia entre lo antiguo y lo m.: 31.  
 filosofía m.: 27, 31, 37, 121, 124, 139.  
 lógica m.: 276.  
 logos ajeno a contenidos en mm.: 276.  
 matemática m.: 85-86.  
 mundo m.: 31, 85.  
 nacimiento de ciencia m.: 124.  
 orto de filosofía m.: 32.  
 modo  
 acusar distintos mm. de ser: 58-9.  
 acusar m. de inteligibilidad: 208.  
 categorías o mm. de ser: 59, 63, 81.  
 causalidad es m. de razón: 166.  
 conciencia como m. de manifestación de razón: 266.  
 m. analógico: 90.  
 m. de aparición: 266.  
 m. de aprehensión de realidad: 342.  
 m. de concepción: 239-240.  
 m. de «hacia»: 343.  
 m. de presentación de realidad: 343.  
 m. de razón: 166.  
 m. de saber: 30, 127.  
 m. de ser verdad: 208.  
 m/m. de ser: 45, 58-59, 90.  
 mm. de realidad: 342.  
 mm. de sentir intelectual: 341.  
 multiplicidad de mm.: 342.  
 realidad de m. «hacia»: 342.  
 moira: 47.  
 Molina: 190.  
 momento  
 antítesis como m. de contradicción: 285.  
 aspectos y mm. de movimiento: 284.  
 m. cartesiano de idea: 154.  
 m. de «a través de»: 19.  
 m. de alteridad en impresión: 221, 331-332.  
 m. de causalidad en participación: 116.  
 m. de claridad es transcendental: 21.  
 m. de cosas: 20, 24, 28.  
 m. de diafanidad: 20, 27.  
 m. de Dios: 106.  
 m. de diversidad: 47, 293.  
 m. de exterioridad: 304.  
 m. de «hacia»: 345.  
 m. de identidad: 66, 293.  
 m. de impresión de realidad: 345.  
 m. de intuición: 330.  
 m. de λόγος: 271.  
 m. de logos: 279.  
 m. de logos en ontología: 271.

m. de no-ser: 47, 156, 283.  
 m. de objetualidad: 207-208.  
 m. de orden transcendental: 211.  
 m. de «para sí»: 308.  
 m. de producción de cosas: 248.  
 m. de realidad: 136, 222.  
 m. de receptividad: 190.  
 m. de verdad: 53.  
 m. de voluntad: 161.  
 m. estructural de concepto: 277.  
 m. estructural de espíritu: 304.  
 m. estructural de realidad: 277.  
 m. físico de realidad: 345.  
 m. intrínseco de espíritu objetivo: 314.  
 m. problemático de filosofía: 32.  
 m. unitario: 87.  
 mm. constitutivos de inteligibilidad: 239-40.  
 segundo m. de alteridad: 331.  
 mónada  
 apetito transcendental de m. hacia despliegue: 170.  
 conato a existencia de m.: 170.  
 Dios acuerda mm. con armonía preestablecida: 171.  
 idea transcendental de mm.: 172.  
 m. humana: 173.  
 mm. intelectuales: 173.  
 monadología: 170, 181.  
 monadologismo: 173.  
 monás: 170.  
 moral  
 atributo transcendental de orden m.: 146.  
 carácter formal de ley moral: 227.  
 coincidencia entre lo m. y lo natural: 234.  
 conciencia m.: 224.  
 condiciones de inteligibilidad de imperativo m.: 234.  
 dato de m.: 235.  
 dato m.: 227, 232.  
 determinación m.: 228.  
 determinación m. de voluntad: 226.  
 entidad m.: 230.  
*factum* de m.: 226.  
 imperativo categórico es constitutivo de m.: 229.  
 imperativo de m.: 227.  
 imperativo m.: 232-233, 240.  
 imperativo m. categórico: 242.  
 ley m. en conciencia: 226.  
 ley/es m/m.: 224, 242.  
 lo constitutivo de m.: 230.  
 m. impera sobre condiciones de espacio y tiempo: 224, 232.  
 m. independiente de consideración empírica: 229.  
 objetividad de m.: 234.  
 objeto de m. no es bien sumo: 241.  
 orden de conciencia m.: 224.  
 orden de m.: 225, 231, 242-243.  
 orden m.: 213, 232.  
 razonamientos mm.: 244.  
 transcendente coincidencia entre orden de naturaleza y orden de m.: 242.  
 transcendentalismo m.: 179.  
 vía de mundo m.: 244.  
 voluntad m.: 228, 230.  
 moralidad  
 camino de m.: 244.  
 causalidad dotada de m.: 241.  
 conflicto entre naturaleza y m.: 234.  
 dato absoluto de m.: 229.  
 logro de m.: 232.  
 m. de voluntad: 228.  
 organon de m.: 227, 231.  
 síntesis transcendental de categorías y m.: 231.  
 μορφή: 61.  
 motor  
 m. inmóvil: 73, 79.  
 m. interno de pensar: 279.  
 mm. inmóviles en círculos astronómicos: 74.  
 primer m. inmóvil: 65, 72, 74, 80.

móvil  
 ciencia de ente m.: 85.  
 conocimiento físico recae sobre ente m.: 85.  
 ente m.: 84.  
 estado de m.: 85.  
 ss. móviles: 64.  
 teoría de ente m.: 84.

movilidad  
 horizonte de m.: 34-35, 43-44, 53, 64-65, 68, 77, 99.

movimiento  
 adecuación a m. dialéctico de pensar: 325.  
 adición de puntos de trayectoria de m.: 284.  
 aspectos y momentos de m.: 284.  
 continuidad de m.: 284.  
 contradicción en m. concluso: 280.  
 contradicción en m. fijo: 280.  
 Dios suscita m. de mundo: 62, 65, 106.  
 estructura de m. concipiente es dialéctica: 282.  
 geometría de mm.: 171.  
 índole estructural de m. dialéctico: 289.  
 m. concipiente: 279.  
 m. de concepto: 279.  
 m. de cosmos: 85.  
 m. de generación y corrupción: 34.  
 m. de logos: 272, 279.  
 m. de mundo: 62.  
 m. de naturaleza: 48.  
 m. de pensamiento concipiente: 284.  
 m. de pensar concipiente: 279.  
 m. de razón absoluta: 289.  
 m. dialéctico de conciencia: 264n.  
 m. dialéctico de pensamiento hegeliano: 288.  
 m. dialéctico es autoconformación: 288.  
 m. dialéctico es automorfismo: 288.

m. en filosofía de Aristóteles como contenido: 64.  
 m. explícita carácter *enteléjico*: 289.  
 m. interno de concepto: 272.  
 m. interno de logos: 279.  
 m. interno de razón: 326.  
 m. interno y constitutivo hacia verdades eternas: 162.  
 m/m. dialéctico/s: 289, 292-293, 316, 325.  
 mm. cósmicos emergen de sustancias: 73.  
 saber de m.: 48.  
 sujeto de m.: 60.  
 términos resultantes y desglosados de m.: 281.  
 vía de m.: 59-60.

muerta  
 en quiescencia espíritu objetivo sería naturaleza m.: 310.  
 identidad m.: 266.  
 unidad m.: 275.

multiplicidad  
 m. de modos: 342.  
 m. de sentidos: 342.  
 m. real: 304.

mundo  
 actividad total de m.: 305.  
 aparecer de m. subjetivo: 292.  
 argumentos sobre sucesión para explicar m.: 244.  
 ciencia de m. físico: 171.  
 comienzo en tiempo de m.: 283.  
 consideración transcendental de m. y realidad: 345.  
 creación de m.: 114.  
 creador de m.: 184, 203.  
 Dios no ha hecho m.: 35, 62, 106.  
 Dios no tiene relación con m.: 73.  
 Dios suscita movimiento de m.: 62, 65, 106.  
 estructura de m. sensible: 286.  
 idea de m.: 15, 218.  
 ideas de m. griego: 15.

logos no vacío de contenido en m. griego: 276.  
 movimiento de m.: 62.  
 m. antiguo: 85.  
 m. de espíritu: 239.  
 m. de ideas: 50.  
 m. de naturaleza: 239.  
 m. de objetos: 219, 330.  
 m. de objetos sensibles: 220.  
 m. de realidad en Anaximandro: 50.  
 m. existente: 168.  
 m. físico: 171.  
 m. griego: 15-16, 30, 34-35, 41-42, 71-72, 74-75, 77, 84, 112, 276, 304.  
 m. indio: 16.  
 m. inteligible: 227-228, 242.  
 m. medieval: 35, 85.  
 m. moderno: 31, 85.  
 m. objetivo: 234.  
 m. occidental: 15, 30.  
 m. pitagórico: 17.  
 m. real: 44, 142-143, 169, 286-287.  
 m. sensible: 242, 286, 303.  
 nueva idea de m. y de hombre: 15.  
 orden transcendental de m.: 169.  
 realidad de m.: 72, 76.  
 teoría de unidad transcendental de m.: 181.  
 unidad transcendental de m.: 167, 169, 181.  
 vía de m. físico: 244.  
 vía de m. moral: 244.  
 visión causal de m.: 223.

*mundus*: 168.  
 musulmana  
 filosofía m.: 299.  
*μύθος*: 41.

nada  
 concreción de ser y n. en devenir: 291.

contraposición de ser y n.: 282.  
 idea de n.: 35.  
 n. de Creación: 291.  
 problema de n.: 35.  
 ser y n. son abstracciones: 289.

*natura*  
 n. *Deum non esse*: 103.  
 n./m *essendi*: 117, 124.  
 n. *naturans*: 305-306.  
 n. *naturata*: 305.

natural  
 coincidencia entre lo moral y lo n.: 234.  
 constitución de cosa n. entre dos intelectos: 120.  
 cosas nn.: 305.  
 cosmología n.: 175.  
 entes sin condición de nn.: 305.  
 leyes nn.: 242, 305.  
 muerte n. de espíritu de pueblo: 310.  
 psicología n.: 175.  
 realidad n.: 241.  
 seres nn.: 305.  
 teología n.: 175.

naturaleza  
 concepto de n.: 302, 304-306.  
 conflicto entre n. y moralidad: 234.  
 conocimiento de n.: 217.  
 constitución de n.: 301.  
 creación de n.: 294-295, 318.  
 en quiescencia espíritu objetivo sería n. muerta: 310.  
 fenómenos de n.: 224.  
 filosofía de n.: 16.  
 finalidad de n.: 242.  
 idea de n.: 34.  
 investigación de n.: 81, 242.  
 liberación de n.: 307.  
 metafísica de n.: 17.  
 metafísica inmanente de n.: 240.  
 movimiento de n.: 48.  
 mundo de n.: 239.  
 n. de «lo que es»: 124.  
 n. de ser: 117.

n. es aislamiento: 304.  
orden de n.: 242-243.  
principio de n.: 48.  
proceso de estructuración de n.: 304.  
producto de n.: 307.  
suprema n.: 241.  
transcendente coincidencia entre orden de n. y orden de moral: 242.  
*Naturaleza, Historia, Dios*: 25n, 67n, 107n-108nn, 319n.  
necesaria/o  
carácter n. de orden transcendental: 147.  
orden n.: 147, 173.  
orden n. *a priori*: 212.  
verdades nn.: 162, 173, 181.  
verdades universales y nn.: 204.  
negatividad  
n. de lo real: 284.  
*Neigung*: 233.  
neoplatónicos: 103, 110, 116-117.  
Newton: 171, 197, 216.  
nihilidad  
horizonte de n.: 35, 77-78, 97-100, 105, 121, 124-126, 141, 147, 149, 151-152, 177-178, 180, 183, 188, 193, 248-249, 318.  
*nisus*: 170.  
nivel  
n. de ciencia: 337.  
n. de percepción: 337.  
n. de realidad inmediata: 338.  
n. de sensación: 337.  
*νοεῖν*: 45.  
*νόησις νοήσεως*: 72.  
no-ser  
aspecto de n.-s. de cosas: 158.  
dialéctica de ser y de n.-s.: 292.  
momento de n.-s.: 47, 156, 283.  
nota  
carácter objetivo de cosa limitada en su intrínseca condición de n.: 154-5.  
compatibilidad de nn.: 155-156, 160, 180.  
condiciones para formar concepto objetivo de nn. compatibles: 157-8.  
nn. claras y distintas: 154.  
nn. compatibles: 155-158, 167.  
nn. internas: 168.  
nn. singulares individuales: 86.  
noticia  
realidad en n.: 340.  
*Notwendigkeit*: 305.  
*νοῦς*: 67-68, 271, 324, 327-328.  
nuda  
n. Creación: 104.  
n. presencia: 341.  
n. presencia de realidad: 222, 340.  
n. realidad: 339-340.  
Nuevo Testamento: 111.  
nulidad  
n. política: 310.  
número  
continuidad de campo de números: 86.  
entidad de nn. y figuras descubierta por filósofos griegos: 63.  
logos con nn. para griegos: 30.  
n. irracional: 86.  
nn. y figuras son lo delimitado para pitagóricos: 43n.  
*ob*: 193.  
*objectum/a*: 193, 203, 222.  
objetiva/o  
accidentes de espíritu o.: 309.  
aparecer de espíritu o.: 309.  
carácter o. de cosa limitada en su intrínseca condición de nota: 154-5.  
concepto de espíritu o.: 312, 314.  
concepto o.: 157, 256-258, 292-293, 309.  
conceptos oo.: 144, 257, 292.  
conciencia de espíritu o.: 308.

condiciones de coincidencia en imperativo o.: 234.  
condiciones para formar concepto o. de notas compatibles: 157-8.  
contenido de idea representa lo o. de cosa: 152.  
contenido o. de idea: 154.  
contenidos oo. de concepto: 140, 260.  
curso de espíritu o.: 314.  
definición como carácter o.: 154.  
determinaciones de espíritu o.: 309.  
dialéctica de espíritu o. de Hegel: 309.  
dialéctica interna de espíritu o.: 309.  
dialéctica interna y o. de razón: 323.  
dictado o. de razón: 225.  
Dios como autor de orden o. de razón: 142.  
en quiescencia espíritu o. sería naturaleza muerta: 310.  
espíritu/s o/o.: 307-314, 316.  
estructura dialéctica de espíritu o.: 309.  
estructura o. de juzgar: 205.  
exigencias oo. de libertad: 233.  
forma o. de espíritu: 309.  
forma o. de historia: 311.  
formas de espíritu o.: 310.  
formas oo.: 292.  
imperativo o.: 233.  
inteligibilidad o.: 205.  
intención o.: 204.  
manifestación o.: 147.  
metafísica de concepto o.: 292.  
momento intrínseco de espíritu o.: 314.  
mundo o.: 234.  
o. adecuado: 234.  
o. realidad: 237.  
orden de evidencias oo.: 146.  
orden de lo o.: 141.  
orden o.: 141, 145.  
orden o. de conceptos: 144.  
orden o. es algo creado por Dios: 142, 148.  
plasmación o. de razón: 312.  
posibilidad o.: 152, 159-160, 180.  
proceso temporal de espíritu o.: 309.  
razón de concepto de espíritu o.: 312.  
razón o.: 142, 312, 326, 344.  
realidad o.: 229, 240-241, 277, 308.  
realidad o. de cosa en sí: 235.  
signo o.: 332.  
síntesis o.: 195, 335.  
término o.: 152, 155-157, 258.  
unidad de lo o. y lo subjetivo: 270, 275.  
unidad o.: 199.  
unión o.: 204.  
verdad o. de razón: 148.  
objeto  
actualidad de o. conocido: 276-7.  
adición de existencia a o. posible: 159.  
aplicación de categorías a oo.: 220.  
carácter de o. de lo dado: 202.  
carácter de principio constituyente de o.: 261.  
carácter objetivo de o.: 206.  
categorías determinan objetualidad de o.: 210-211.  
categorías son formas de inteligibilidad de o.: 208.  
certeza verdadera dada por o.: 255.  
condiciones de cosas no son iguales a condiciones de oo.: 192.  
condiciones de o. de percepción: 338.  
condiciones que hacen posible inteligibilidad de o.: 201, 206, 210.

conexión causal de oo.: 223.  
 conocimiento de oo.: 216.  
 contenido y realidad de o.: 211.  
 Dios como o. de actos religiosos:  
 80.  
 Dios mueve como o. de amor:  
 62, 73.  
 entendimiento no hace contenido  
 de o.: 200.  
 espacio y tiempo son condiciones  
 de posibilidad para o.: 214.  
 identidad de o.: 265.  
 inteligibilidad de o.: 201, 205,  
 208, 211-212.  
 intrínseca condición de ciencia y  
 o.: 126.  
 lo constituyente de o.: 295.  
 marcha hacia o.: 326.  
 mundo de oo.: 219, 330.  
 mundo de oo. sensibles: 220.  
 o. artificial: 305.  
 o. de autoconciencia: 265.  
 o. dado: 203, 213.  
 o. de conciencia directa: 265.  
 o. de conocimiento: 187.  
 o. de experiencia: 263.  
 o. de física orgánica: 304.  
 o. de intuición: 303.  
 o. de mecánica: 304.  
 o. de metafísica: 26, 79, 87, 240.  
 o. de metafísica para Aristóteles:  
 68.  
 o. de moral no es bien sumo:  
 241.  
 o. de pensamiento: 187, 191,  
 201.  
 o. de revelación: 126.  
 o. ininteligible: 201, 206.  
 o. inteligible: 203.  
 o. intuitivo: 302.  
 o. posible: 152, 159, 196, 246.  
 o. puro: 84.  
 o. real: 159.  
 o. real y efectivo: 211.  
 o. real y positivo: 211.  
 o. unitario de metafísica: 113, 242.  
 o/o. empírico/s: 213, 246.  
 o/o. trascendente/s: 217, 246.  
 oo. con condiciones de ser algo  
 dado: 220.  
 oo. dados en concreción indivi-  
 dual: 190.  
 oo. de sentidos: 221.  
 orden de oo.: 219.  
 orden trascendental kantiano es  
 constitución de inteligibilidad  
 de o.: 211-2.  
 principio de posibilidad de o.:  
 203.  
 propiedades constitutivas de oo.:  
 239.  
 ser o.: 84, 192, 206, 211.  
 sistema de oo.: 216.  
 sistema de oo. sensibles: 215.  
 unidad de o. de metafísica: 113.  
 unidad no de contenido de o.:  
 202.  
 objetual  
 orden de inteligibilidad o.: 202,  
 212.  
 orden o.: 204.  
 objetualidad  
 categorías determinan o. de obje-  
 to: 210-211.  
 momento de o.: 207-208.  
 obvia/o  
 cosa/s o/o.: 18-19, 23, 106.  
 dominio de lo o.: 18.  
 ir allende lo o.: 18.  
 metafísica como algo allende lo  
 o.: 24.  
 trascendental como allende  
 cosas oo.: 21.  
*obviam ire*: 18.  
 occidental  
 filosofía o.: 15, 39, 42, 72-73.  
 historia de metafísica o.: 82.  
 historia de pensamiento o.: 123.  
 metafísica o.: 11, 13-16, 30, 37,  
 39, 69, 71, 73-75, 77, 82, 177,  
 322, 324.  
 mundo o.: 15, 30.

pensamiento filosófico o.: 31.  
 pensamiento o.: 14, 16, 74.  
 posibilidad/es de filosofía o.: 14.  
 predecesor de metafísica o.: 323.  
 problema metafísico en metafísica  
 o.: 177.  
 teología o.: 74.  
 Occidente: 11, 13, 15, 253, 257,  
 293.  
 O. europeo: 13.  
 Ockam: 127, 129, 142, 150.  
 ὁδός τῆς ἀληθείας: 129.  
*Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam-  
 Tannery (AT): 126n-127n, 130n-  
 133n, 136n, 138nn-139n, 142n,  
 148nn-149n.  
*Omne ens est unum*: 169.  
 omnipotencia  
 o. divina: 132.  
 ὄν/ὄντα: 24, 35, 50, 52, 55n, 57,  
 64, 68-69, 81, 99-100, 108,  
 117, 271, 277, 305, 323.  
 ὁ. ἢ ὄν: 79, 82-83, 117.  
 ὁ. καθ' αὐτόν: 57n.  
 ὁ. κινετόν: 85.  
 ontología  
 momento de logos en o.: 271.  
 ontológica/o  
 ataque de Leibniz a argumento o.  
 de Descartes: 161.  
 distinción en argumento o. entre  
 Leibniz y Descartes: 181.  
 existencia de Dios probada por  
 argumento o.: 141.  
 suprema perfección o.: 242.  
 verdad o.: 119, 339.  
 versión cartesiana de argumento  
 o.: 136.  
 operación  
 o. de inteligencia: 327.  
 o. de νοῦς: 327.  
 optimismo  
 o. de Leibniz: 169.  
 o. metafísico de Leibniz: 168,  
 181.  
 o. puramente trascendental: 169.  
 orden  
 adecuación de o. trascendental:  
 179.  
 apercepción trascendental de o.  
 de ser: 173.  
 ascensión a o. trascendental:  
 244.  
 atingencia a o. trascendente por  
 conceptos: 236.  
 atributo trascendental de o. mo-  
 ral: 146.  
 carácter necesario de o. transcen-  
 dental: 147.  
 caracteres de o. trascendental:  
 345.  
 causalidad en o. inteligible: 229.  
 causalidad libre en o. inteligible  
 constituye persona: 231.  
 coincidencia entre o. de realidad  
 y o. de conceptos: 144.  
 concepto de causalidad pertenece  
 a o. de inteligibilidad: 230.  
 conceptuación de o. transcenden-  
 tal: 324.  
 concreción de o. trascendental:  
 212.  
 constitución de o. trascendental:  
 204, 213, 239.  
 cosas allende o. trascendental:  
 140.  
 Dios como autor de o. objetivo  
 de razón: 142.  
 Dios como causa de o. transcen-  
 dental: 107, 109.  
 Dios está allende o. transcenden-  
 tal: 109.  
 estructura interna de o. transcen-  
 dental: 268. •  
 filosofía de o. trascendental:  
 207.  
 fundamento de o. trascendental:  
 204.  
 identidad de o. trascendental:  
 174.  
 marcha hacia o. trascendental:  
 323.

metafísica práctica de o. inteligible: 239.  
 momento de o. transcendental: 211.  
 o. absoluto: 295.  
 o. categorial: 214-215, 330.  
 o. conceptista: 107.  
 o. conceptivo: 84, 91.  
 o. conformador de cosas: 261.  
 o. creacional: 114.  
 o. de bien: 95.  
 o. de categorías es *a priori*: 215.  
 o. de certezas verdaderas: 133.  
 o. de cognoscibilidad: 243.  
 o. de concepto/s: 90, 164, 196.  
 o. de concepto de ente: 91.  
 o. de conciencia moral: 224.  
 o. de conocimiento: 83.  
 o. de cosas: 179.  
 o. de deber: 225.  
 o. de *ens qua ens*: 123.  
 o. de ente referido a causa primera: 97.  
 o. de entidad: 174.  
 o. de estímulos: 334.  
 o. de estricta racionalidad: 166.  
 o. de evidencias objetivas: 146.  
 o. de experiencia: 220.  
 o. de fenómeno: 267.  
 o. de fundamentación de certezas verdaderas inconmovibles: 128.  
 o. de inteligencia divina: 164.  
 o. de inteligibilidad: 230.  
 o. de inteligibilidad objetual: 202, 212.  
 o. de libertad: 231.  
 o. de libertad transcendental: 232.  
 o. de lo absoluto: 295.  
 o. de lo debido: 231.  
 o. de lo objetivo: 141.  
 o. de lo posible: 161, 164.  
 o. de lo real: 161.  
 o. de *magis communia*: 261.  
 o. de manifestaciones sensibles: 215.  
 o. de moral: 225, 231, 242-243.  
 o. de naturaleza: 242-243.  
 o. de objetos: 219.  
 o. de percepción: 338.  
 o. de praxis: 232.  
 o. de principalidad racional: 166.  
 o. de puras estimulaciones: 334.  
 o. de puro entendimiento: 206.  
 o. de racionalidad: 164, 174.  
 o. de razón: 164, 179.  
 o. de razón práctica: 232.  
 o. de razón pura: 200.  
 o. de razón suficiente: 166.  
 o. de razón teórica: 232.  
 o. de realidad: 83, 90, 144, 231, 243.  
 o. de sensibilidad: 200, 216-217.  
 o. de ser: 26, 164, 173, 267, 271.  
 o. de ser y realidad es autoconformación: 295.  
 o. de tiempo y de espacio: 224.  
 o. de unidad: 165.  
 o. de verdad/es: 95, 166, 173.  
 o. de verdad cierta: 133.  
 o. de verdad transcendental: 163, 197.  
 o. de *verum transcendentale*: 206.  
 o. inteligible: 228-229, 231, 239.  
 o. moral: 213, 232.  
 o. necesario: 147, 173.  
 o. necesario *a priori*: 212.  
 o. objetivo: 141, 145.  
 o. objetivo de conceptos: 144.  
 o. objetivo es algo creado por Dios: 142, 148.  
 o. objetual: 204.  
 o. práctico: 236.  
 o. primario y antecedente: 295.  
 o. principiado: 268.  
 o. racional: 165.  
 o. real: 144.  
 o. representativo: 236.  
 o. sensitivo: 224.  
 o. transcendental como conformador interno de realidad: 295.  
 o. transcendental de mundo: 169.

o. transcendental de racionalidad: 164.  
 o. transcendental es ascendente: 116.  
 o. transcendental es conclusivo y fijo: 117, 124.  
 o. transcendental kantiano es constitución de inteligibilidad de objeto: 211-2.  
 o. transcendental subsistente: 114.  
 o. transcendente: 236.  
 o. único y unitario: 164.  
 o/o. transcendental/es: 32, 35-37, 107, 109, 118, 123, 139-142, 144, 147, 149-150, 154, 165-167, 179, 187-188, 197-198, 202, 204-208, 211-213, 215, 225, 239, 241-242, 244, 261, 271, 294, 318, 322, 324, 339, 345.  
 posibilidad de o. transcendental: 199.  
 principio de o. transcendental: 203, 268.  
 problema de o. transcendental: 163.  
 problematismo de o. transcendental: 323.  
 prolongación de constitución intelectual y transcendental de o. de experiencia: 220.  
 repulsa de o. metafísico: 37.  
 textura intrínseca de o. transcendental: 323.  
 transcendente coincidencia entre o. de naturaleza y o. moral: 242.  
 único o. transcendental: 245.  
 unidad de o. transcendental: 145-146, 174.  
 ὄρεξις: 73.  
*organon*: 77, 241, 253.  
*organon*  
 o. de conceptos: 77-78.  
 o. de moralidad: 227, 231.  
 o. intelectual: 15.  
 o. mental: 253.  
 Oriente: 11, 13, 16, 39, 41.  
 O. asiático: 11, 16.  
 O. europeo: 13, 16, 39.  
 O. próximo: 29.  
 O. remoto: 29.  
 origen  
 indefinido es o. para Anaximandro: 43.  
 o. *a priori* de categorías: 212-213n, 245.  
 o. de cosas: 41, 107.  
 o. empírico: 212-213, 245.  
 oo. de filosofía griega: 29, 55.  
 plenitud de o. de síntesis: 289.  
*originans*: 183.  
 originante  
 intelección o.: 184.  
 síntesis originaria y o.: 288.  
 originaria/o  
 intelecto o.: 192.  
 síntesis o.: 309, 315.  
 síntesis o. y originante: 288.  
 síntesis o. y principiante: 288.  
 unidad sintética o.: 288.  
*originarius*: 119, 183-185.  
 orto  
 o. de filosofía moderna: 32.  
 o. de inteligencia: 334.  
 o. de metafísica: 121.  
 o. de razón: 343.  
 o. de racionalismo: 145.  
 ὄθεν: 27.  
 otro  
 acto de posición en o.: 298.  
 Dios no es o. algo: 114.  
 idea en su ser o.: 301.  
 ser o. es alienación: 301.  
 todo ente es algo o.: 94.  
 οὐκ ἐξ ὄντων: 75.  
 οὐσία: 57-59, 61-2n, 68, 71-73, 115.  
 Padres griegos: 111.  
 πάλαι: 51, 59.

Palmieri: 173.  
 πάντα μῶς ἔστιν: 67.  
 panteísmo  
 p. de actividad racional: 317.  
 p. de Hegel: 317-318.  
 Parménides: 14, 15, 33-34, 44-49, 54, 59-60, 66, 74, 91, 129, 137, 170, 276.  
*Parménides*: 93.  
*Parmenides und die Geschichte der griegischen Philosophie*: 47n.  
 παρόντα: 50.  
 παρουσία: 50.  
 parte  
 p. de filosofía: 16.  
 pp. de espacio: 303.  
 participación  
 momento de causalidad en p.: 116.  
 p. entitativa: 117.  
 particular  
 determinaciones pp.: 322.  
 filosofías pp.: 276.  
*Patrologiae cursus completus, series latina* (P. L.): 108n.  
 pensamiento  
 actualidad de p. en estar: 134.  
 adecuación entre p. y realidad: 67.  
 aprehensión de p. hegeliano: 296.  
 carácter automórfico de contenido de p.: 289.  
 certeza inconcusa sobre p. pensante: 132.  
 concreción de p. griego: 40.  
 condición intrínseca de p.: 31.  
 conformidad de p. con cosas: 195, 339.  
 historia de p. occidental: 123.  
 movimiento de p. concipiente: 284.  
 movimiento dialéctico de p. hegeliano: 288.  
 no sólo certezas y dudas en p. de Descartes: 148.  
 objeto de p.: 187, 191, 201.  
 p. absoluto no es conciencia: 293.  
 p. antiguo: 31.  
 p. aristotélico: 81, 89.  
 p. concipiente: 284, 291.  
 p. concipiente de cosas: 281.  
 p. concipiente de Hegel es cíclico: 289.  
 p. concipiente de Hegel es circular: 289.  
 p. cristiano medieval: 31.  
 p. de Aristóteles: 23, 93, 124.  
 p. de Descartes: 125.  
 p. de Hegel: 257, 278, 280-281.  
 p. de Kant: 172, 210.  
 p. de Leibniz: 154, 157, 165, 169.  
 p. de Occidente europeo: 13.  
 p. de pensar concipiente: 280.  
 p. dialéctico es p. circular: 288.  
 p. filosófico occidental: 31.  
 p. griego: 14, 60, 305.  
 p. hegeliano: 306.  
 p. indio: 12-13, 29.  
 p. intuido con claridad: 133.  
 p. kantiano: 203.  
 p. mesopotamio: 30.  
 p. metafísico: 20.  
 p. occidental: 14, 16, 74.  
 p. pensado: 132-133, 135.  
 p. pensante: 134.  
 pp. conjuntos por condición intrínseca: 163.  
 primer p. concreto: 291.  
 puro p. concipiente: 289.  
 realidad de p.: 132, 134.  
 teoría de p.: 31.  
 pensante  
 certeza de yo p. como fundamento: 140.  
 certeza inconcusa sobre pensamiento p.: 132.  
 esencia p.: 133.  
 incertidumbre es intrínseca condición de ego p.: 150.  
 inteligencia p.: 139.

pensamiento p.: 134.  
 realidad de acto p.: 136.  
 sujeto p.: 205.  
 yo p.: 205.  
 pensar  
 acto de p. concipiente: 268-269.  
 adecuación a movimiento dialéctico de p.: 325.  
 estructura de p. filosófico: 324.  
 facultad de p.: 141.  
 mero p.: 203.  
 motor interno de p.: 279.  
 movimiento de p. concipiente: 279.  
 pensamiento de p. concipiente: 280.  
 p. conceptual: 291.  
 p. concipiente: 258, 293, 325.  
 p. concipiente en Hegel: 319.  
 p. de entendimiento: 200.  
 p. filosófico: 323.  
 p. judicante: 202.  
 p. *quaerens*: 326.  
 p. racional: 244.  
 principio de p. concipiente: 290-1.  
 proceso de p. concipiente: 281.  
 producto racional de p. subjetivo: 317.  
 razón como p. concipiente: 311-312, 324.  
 razón no es p. concipiente: 326.  
 rigor en p. concipiente de Hegel: 303.  
 sujeto de p. concipiente: 280.  
 unidad radical de p. filosófico: 324.  
 πεπερασμένον: 43.  
 per se: 93.  
 πέρως: 43-44, 50, 55, 71, 100.  
 percepción  
 apercepción de p. humana: 162.  
 certezas y pp. claras y distintas: 140.  
 condiciones de objeto de p.: 338.  
 inteligibilidad de conjunto de sensaciones y pp.: 216.  
 nivel de p.: 337.  
 orden de p.: 338.  
 p. clara y distinta: 179.  
 p. clara y distinta es algo: 138-139, 148.  
 p/p. sensible/s: 215, 330, 333, 339, 345.  
 sistema de pp.: 216.  
 verdad es atributo de p. clara y distinta: 137-8.  
 violencia de p. y de lo diáfano: 22.  
*perceptio clara ac distincta*: 138.  
 percibido  
 carácter de realidad es formalidad intrínseca de lo p.: 338.  
 Dios como autor de lo p. clara y distintamente: 148.  
 perfección  
 infinita p.: 106.  
 suprema p. ontológica: 242.  
 perfecta  
 res infinita p.: 106.  
 res p.: 100.  
 substancia p.: 73.  
 Περί φύσεως: 34, 44.  
 παρουσία: 57.  
 persona  
 causalidad libre en orden inteligible constituye p.: 231.  
 metafísica trascendente de p.: 235.  
*Phaidros*: 67n, 121n.  
*Phänomenologie des Geistes*: 253n, 256n, 264n, 267n.  
 «pienso»  
 carácter de certeza de «p.»: 134.  
 carácter inconcuso de intuición de «p.»: 134.  
 Pitágoras: 44n.  
 pitagóricos: 43n.  
 Platón: 15, 39, 46, 49-56, 59, 67, 84, 93, 121, 276, 284, 286-287, 325, 329, 335.  
 platónica  
 Academia p.: 59.

herencia p.: 56.  
 metafísica p.: 287.  
 platonismo  
 p. en Apologistas: 111.  
 plenaria  
 intelección p.: 330.  
 realidad p.: 77, 293.  
 realidad p. de concepto: 273.  
 Plotino: 103, 299.  
*Poema*: 34, 44, 54, 137.  
 ποίησις: 119.  
 politeísmo: 74.  
*politische Nulität*: 310.  
 πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν: 53.  
 por otro  
 cosas p. o. como entes: 110.  
 ente p. o.: 109, 115.  
 por sí  
 ente p. s.: 109, 117, 124.  
 idea en sí y p. s.: 315.  
 posibilidad  
 dialéctica de pp.: 14.  
 espacio y tiempo son condiciones  
 de p. para objeto: 214.  
 idea como p.: 154.  
 p. de diafanidad: 28.  
 p. de lo real: 154.  
 p. de orden transcendental: 199.  
 p. objetiva: 152, 159-160, 180.  
 p. primaria: 14.  
 p/p. de filosofía occidental: 14.  
 pp. intelectuales: 15.  
 principio de p. de objeto: 203.  
 sistema de creación y obturación  
 de pp.: 313.  
 posible  
 adición de existencia a objeto p.:  
 159.  
 aquiescencia volitiva de Dios a  
 máximo de entidad p.: 176.  
 cálculo de pp.: 176.  
 compatibilidad máxima de pp.:  
 181.  
 conato de existencia de lo p.:  
 167-168, 176.  
 concepto de p.: 167.  
 idea de lo p.: 323.  
 intrínseca condición de lo p.: 167-  
 168.  
 lo p. en cuanto tal: 156-157, 164.  
 lo p. en tanto que p.: 157.  
 objeto p.: 152, 159, 196, 246.  
 orden de lo p.: 161, 164.  
 p. realizado: 168.  
 posición  
 acto de p. en otro: 298.  
 dialéctica de p.: 299.  
 interna p.: 301.  
 p. de alteridad sin alteración: 76.  
 p. de sujeto: 317.  
 positiva/o  
 Kant no se refiere a ciencia p.:  
 197.  
 objeto real y p.: 211.  
 postulado  
 p. de paralelas de Euclides: 233.  
 pp. de razón práctica: 234.  
 potencia  
 actualidad no como acto de p.:  
 336.  
 ente en p.: 155.  
 p. de hombre: 336.  
 p. intelectual: 159.  
*potentia Dei ordinata*: 144, 179.  
 práctica/o  
 interés p.: 343.  
 ley p.: 237.  
 metafísica de razón p.: 236, 240.  
 metafísica p. de orden inteligible:  
 239.  
 orden de razón p.: 232.  
 orden p.: 236.  
 propósito p. *a priori*: 213n.  
 propósito p. puro: 213.  
 postulados de razón p.: 234.  
 razón p.: 213, 224-225, 229, 235,  
 239, 242, 245, 282, 343.  
 prae-sens: 25.  
*praktischer Beziehung*: 237.  
 Prat, F.: 13n.  
 praxis  
 orden de p.: 232.

predicado  
 p. determina a sujeto en caracte-  
 res internos: 260.  
 pp. intelectivos: 236.  
 requisitos de p.: 204.  
 resultado de p.: 261.  
 sistema de pp.: 280.  
 sujeto como constitución de algo  
 por pp.: 260.  
 presencia  
 nuda p.: 341.  
 nuda p. de realidad: 222, 340.  
 p. de actualidad: 271.  
 presentación  
 p. de alteridad: 331.  
 p. de lo real: 342.  
 p. de realidad: 339, 343.  
 presente  
 p. absoluto: 315.  
 versión de inteligencia allende lo  
 p.: 342.  
 presocrática  
 filosofía p.: 42.  
 prima  
 materia p.: 35, 61-62.  
*prima philosophia*: 126.  
 primaria/o  
 dote p. de entender: 327.  
 efecto p.: 103.  
 entidad p. de realidad: 192.  
 estatuto p. de razón: 344.  
 orden p. y antecedente: 295.  
 posibilidad p.: 14.  
 principio p. de diversidad: 288.  
 sujeto p.: 76.  
 supuestos pp.: 286.  
 teología p. y radical: 295.  
 unidad p.: 159, 170, 324.  
 unidad p. y primigenia: 289.  
 unidad p. y radical: 287, 324.  
 verdad p.: 222.  
 primer/a/o  
 causa p. de cosas creadas: 105.  
 causa p. en sí misma: 108.  
 causa p. es Dios Creador: 83.  
 causas pp. de entidad: 102.  
 ciencia de pp. primeros de razón:  
 184.  
 concepción de filosofía p.: 82.  
 Dios como causa p. es hiper-ente:  
 111.  
 Dios es causa p. *profundens*: 96.  
 Dios es causa universal p.: 103.  
 filosofía p.: 71, 79, 81-83, 150,  
 246.  
 filosofía p. considera causas pp.:  
 82.  
 impresiones pp.: 222.  
 intuición p. y elemental: 329.  
 orden de ente referido a causa p.:  
 97.  
 p. analogado: 110.  
 p. motor inmóvil: 65, 72, 74, 80.  
 p. pensamiento concreto: 291.  
 p. principio de filosofía: 136.  
 p. tipo de abstracción: 85.  
 p. causa eficiente: 76.  
 p. verdad radical: 67.  
 pp. substancias: 65.  
 pp. verdades de razón: 166.  
 pp. principios de razón humana:  
 174, 184.  
 principio p. de logos: 137.  
 sustancia p.: 72.  
 sustancia p.: 61.  
 transcendental p.: 146.  
 verdad/es p/p.: 27.  
*primo diversa*: 88.  
 principio  
 carácter de p. constituyente de  
 objeto: 261.  
 ciencia de primeros pp. de razón:  
 184.  
 «desde» como p.: 27.  
 fin incluido en p.: 288.  
 idea de p.: 50.  
 primer p. de filosofía: 136.  
 primeros pp. de razón humana:  
 174, 184.  
 p. como comienzo con carácter  
 principial e intrínseco: 290.  
 p. de dicción: 158.

p. de causalidad en p. de razón: 166.  
 p. de contradicción: 137, 142, 158, 160, 279.  
 p. de cosas: 44, 47, 249, 251.  
 p. de cosas no está allende ellas: 43.  
 p. de identidad: 174.  
 p. de inteligibilidad: 209.  
 p. de inteligibilidad de lo dado: 203.  
 p. de lo mejor: 169, 176.  
 p. de metafísica: 27.  
 p. de naturaleza: 48.  
 p. de orden transcendental: 203, 268.  
 p. de pensar concipiente: 290-1.  
 p. de posibilidad de objeto: 203.  
 p. de razón suficiente: 166-167, 174.  
 p. de todo saber: 27.  
 p. es indefinido para Anaximandro: 42ss.  
 p. indefinido: 44.  
 p. no como comienzo: 27.  
 p. primario de diversidad: 288.  
 p. primero de logos: 137.  
 p. transcendente: 117, 124, 142.  
 p. y resultado: 249, 288.  
 problema de p. de cosas: 42.  
 simples pp.: 209.  
 verdadero p. de inteligibilidad: 245.  
 problema  
 diafanidad de ser como p.: 52.  
 marcha de p. de filosofía de Hegel: 250.  
 p. de ἀρχή: 42.  
 p. de Descartes: 126-128.  
 p. de filosofía kantiana: 238.  
 p. de hacer: 199.  
 p. de Hegel: 247-248.  
 p. de índole de intelección: 345.  
 p. de inteligencia: 327.  
 p. de Kant: 189.  
 p. de metafísica: 32, 121.  
 p. de nada: 35.  
 p. de orden transcendental: 163.  
 p. de principio de cosas: 42.  
 p. de razón: 250.  
 p. de ser: 35.  
 p. de unidad: 93, 199.  
 p. de verdad: 137, 250.  
 p. kantiano: 186, 192, 194, 198.  
 p. metafísico en metafísica occidental: 177.  
 problemática/o  
 textura p. de metafísica: 32.  
 ideas como términos pp. de constitución ideal: 287.  
 momento p. de filosofía: 32.  
 proceso  
 absoluto p. de espíritu: 267.  
 p. conceptual: 284.  
 p. de creación: 300.  
 p. de estructuración de naturaleza: 304.  
 p. de pensar concipiente: 281.  
 p. de razón: 328.  
 p. de rejuvenecimiento: 310.  
 p. de surgimiento de formas de conciencia: 264.  
 p. temporal de espíritu objetivo: 309.  
 puro p.: 317.  
 Proclo: 103.  
 producción  
 momento de p. de cosas: 248.  
 p. total de realidad: 64.  
 profundens: 96.  
 progresiva  
 determinaciones pp.: 326.  
 marcha p.: 327.  
*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pretenda presentarse como ciencia*: 294.  
 προ-όν: 108.  
 propiedad  
 idea de causalidad es p. de inteligibilidad: 208-209.  
 p. física: 231.  
 pp. accidentales: 56.

pp. constitutivas de objetos: 239.  
 pp. de extensión: 235.  
 pp. de razón: 237.  
 pp. de sujeto: 215.  
 pp. físicas y transcendentales: 260.  
 proposición  
 p. especulativa: 259-260, 278, 280.  
 p. lógica: 259-260.  
 propósito  
 p. práctico a priori: 213n.  
 p. práctico puro: 213.  
 Protágoras: 54.  
 προτή φιλοσοφία: 64, 71.  
 πρότον κινουῦ ἀκίνητον: 65.  
 πρότον κινουῦν: 73.  
 providencia  
 idea de p.: 311.  
 ψευδός: 54.  
 psicología  
 p. especulativa: 220.  
 p. natural: 175.  
 p. racional: 175, 184.  
 psicológica  
 facultad p.: 228.  
 síntesis p.: 195.  
 ψυχή: 95.  
 pueblo  
 espíritu de pp.: 310.  
 muerte natural de espíritu de p.: 310.  
 punto  
 adición de pp. de trayectoria de movimiento: 284.  
 p. de arranque: 14, 128, 180.  
 p. de partida: 13-14, 31, 97, 133, 161, 172, 192, 260, 290.  
 p. de término: 290.  
 p. de vista cognoscitivo: 87.  
 p. metafísico: 170-171.  
 pura/o  
 conceptos pp. de entendimiento: 210, 212, 229, 245.  
 condición de p. sentir en animal y hombre: 331.  
 entendimiento p.: 213.  
 intuición p.: 303.  
 objeto p.: 84.  
 orden de p. entendimiento: 206.  
 orden de pp. estimulaciones: 334.  
 orden de razón p.: 200.  
 propósito práctico p.: 213.  
 p. actividad: 317.  
 p. actualización: 337.  
 p. dirección: 341.  
 p. razón: 105, 186, 211.  
 p. subjetividad: 252.  
 p. entendimiento: 212.  
 p. pensamiento concipiente: 289.  
 p. proceso: 317.  
 pp. conceptos: 216-217, 283.  
 razón p.: 184, 229, 231, 234, 245.  
 saber p.: 291.  
 sentir p.: 334.  
 quaerens: 326.  
 «quaerente»: 326-327, 345.  
*Quaestiones disputatae de potentia*: 102n.  
*Quaestiones disputatae de veritate*: 95n, 120nn.  
 «que es»  
 búsqueda de «q. e.»: 53.  
 camino de «q. e.»: 45.  
 camino de «q. no e.»: 45.  
 concepto de «q. e.»: 327.  
 «q. e.» no es atributo: 57.  
 «q. e.» tiene muchos sentidos: 24.  
 ¿Qué es metafísica?: 35.  
 quid: 94.  
 q. aliud: 94.  
 quiddidad  
 Dios como quiddidad: 114.  
 ente es res que tiene q.: 93.  
 q. es carácter transcendental de ente: 95.  
 q. es carácter transcendental de ente creado: 178.  
 res como q. deescolásticos: 114.  
 quidditas: 94.



quiescencia  
 en q. espíritu objetivo sería naturaleza muerta: 310.  
 términos antitéticos en q.: 288.

quiescente  
 q. antinomia kantiana: 286.  
 términos qq. y estáticos: 284.  
*Quodlibetales*: 91n.

racional  
 aprehensión r. e intelectual de lo absoluto: 250.  
 aprehensión r. e intelectual de todo: 250.  
 concepto r.: 327.  
 cosmología r.: 175, 184.  
 estructura r.: 186-187, 203.  
 evidencias r. y transcendentales: 179.  
 fundamentación r.: 166.  
 hombre es animal r.: 161.  
 orden de principalidad r.: 166.  
 orden r.: 165.  
 panteísmo de actividad r.: 317.  
 pensar r.: 244.  
 producto r. de pensar subjetivo: 317.  
 psicología r.: 175, 184.  
 teología r.: 112, 175, 185.  
 verdad r.: 174, 250-251.  
 yo r.: 162.

racionalidad  
 carácter principal de r.: 166.  
 orden de r.: 164, 174.  
 orden de estricta r.: 166.  
 orden transcendental de r.: 164.  
*unum* de r.: 169.

racionalismo  
 orto de r.: 145.  
 r. cartesiano: 145.  
 r. racionalista: 164, 175.  
 r. voluntarista: 145.

radical  
 constitución r. y unitaria de cosa y saber: 254.

dificultad r. de metafísica: 19.  
 estructura r. de cosas: 247.  
 estructura última y r.: 293.  
 ideas como configuraciones últimas, r. y esenciales de realidad: 49.  
 innovación r.: 312.  
 primera verdad r.: 67.  
 r. realidad: 317.  
 r., formal y primigenia verdad: 339.  
 r. y última visión de lo diáfano: 24.  
 sabiduría última y r. de vida y de cosas: 17.  
 teología primaria y r.: 295.  
 ultimidad r.: 17.  
 unidad primaria y r.: 287, 324.  
 unidad r. de pensar filosófico: 324.  
 Raimundo Lulio: 172.  
 Râmânúja: 12.  
*ratio*: 324, 328.  
*r. entitatis*: 118.

razón  
 actos de r.: 274.  
 antinomias de r.: 219, 283.  
 añagaza de r. según Hegel: 314.  
 aparecer de r. en formas de conciencia: 269.  
 autoconformación dialéctica de infinitud de r.: 318.  
 autoproceso de r.: 318.  
 carácter absoluto de r.: 245.  
 carácter de búsqueda de r.: 344.  
 carácter estructural de r.: 289.  
 categoría de r.: 311.  
 causalidad es modo de r.: 166.  
 ciencia de primeros principios de r.: 184.  
 concepción instrumentalista de r.: 254.  
 concepto de r.: 251, 261, 268-269, 273, 311.  
 conceptos de r.: 324.  
 conceptualización es función «quarente» de r.: 327.

conciencia como modo de manifestación de r.: 266.  
 conciencia es manifestarse de razón absoluta: 273.  
 condición de inteligibilidad determinado por r.: 245.  
 contraposición de rr.: 282-283.  
 crítica de r.: 207.  
 determinación de voluntad por r.: 225.  
 determinaciones de r.: 283.  
 dialéctica interna y objetiva de r.: 323.  
 dictado objetivo de r.: 225.  
 Dios como autor de orden objetivo de r.: 142.  
 discusión de r.: 282.  
 distinciones de r.: 97.  
 escisión de conciencia y r.: 262.  
 esencia de r.: 290.  
 estatuto primario de r.: 344.  
 estructura formal de r.: 274.  
 estructura interna de r.: 240, 270, 274.  
 fenómeno es manifestarse de r. en conciencia: 262n.  
 finitud de r. humana: 189-190, 273, 293.  
 ideas regulativas de r.: 219, 239.  
 imagen de r. divina: 163, 187, 243.  
 imperativo de r.: 234.  
 incertidumbre de inteligencia y de r.: 323.  
 investigación sobre r. es atingencia de r. absoluta: 274.  
 listeza interna de r.: 314.  
 lo real queda allende r.: 141.  
 lógica de r.: 277.  
 manifestación de r. divina: 273.  
 manifestación de r. humana en forma de conciencia: 293.  
 marcha estructural de r.: 290.  
 metafísica como ciencia estricta de r.: 185.  
 metafísica de r. práctica: 236, 240.

modo de r.: 166.  
 movimiento de r. absoluta: 289.  
 movimiento interno de r.: 326.  
 noción de r. absoluta: 269.  
 obra de r.: 312, 324.  
 orden de r.: 164, 179.  
 orden de r. práctica: 232.  
 orden de r. pura: 200.  
 orden de r. suficiente: 166.  
 orden de r. teórica: 232.  
 orto de r.: 343.  
 peculiar condición de r. humana: 175.  
 plasmación objetiva de r.: 312.  
 postulados de r. práctica: 234.  
 primeras verdades de r.: 166.  
 primeros principios de r. humana: 174, 184.  
 principio de causalidad en principio de r.: 166.  
 principio de r. suficiente: 166-167, 174.  
 problema de r.: 250.  
 proceso de r.: 328.  
 propiedades de r.: 237.  
 pura r.: 105, 186, 211.  
 r. absoluta: 255, 262, 271, 273, 290, 315-316, 323-324.  
 r. absoluta de Dios: 303.  
 r. absoluta de Hegel: 293.  
 r. analítica: 162.  
 r. como pensar concipiente: 311-312, 324.  
 r. concipiente: 268.  
 r. de concepto de espíritu objetivo: 312.  
 r. de cosa: 276.  
 r. de entidad: 118.  
 r. de identidad de cosa: 255.  
 r. de lo absoluto: 255.  
 r. de ser: 167.  
 r. de verdad: 118, 120.  
 r. distingue hombre de animales: 162.  
 r. divina: 175-176, 181, 189, 274, 293, 301.

r. divina no es conciencia: 273.  
 r. en tiempo: 311.  
 r. en historia: 311.  
 r. es búsqueda: 343.  
 r. es sede de conceptualización: 255.  
 r. especulativa: 220, 228, 232-233, 235-236, 242, 344.  
 r. finita: 145, 184.  
 r. histórica: 312.  
 r. humana: 163, 185-188, 191, 193-194, 243, 246, 274.  
 r. humana es conciencia: 273.  
 r. intuitiva: 304.  
 r. lógica: 269.  
 r. no es pensar concipiente: 326.  
 r. objetiva: 142, 312, 326, 344.  
 r. práctica: 213, 224-225, 229, 235, 239, 242, 245, 282, 343.  
 r. providente: 311.  
 r. pura: 184, 229, 231, 234, 245.  
 r. quaerente: 327, 345.  
 r. razonante: 142.  
 r. remite a conceptualización: 328.  
 r. reposa sobre inteligencia concipiente: 327.  
 r. sintética de Kant: 287.  
 r. suficiente: 194.  
 r. suprema de ideas: 287.  
 r. teológica: 306.  
 r. teórica: 229, 245.  
 r. trascendental: 344-345.  
 r. última: 287.  
 r. viviente: 274.  
 r/r. subjetiva/s: 277, 311-312, 314.  
 rr. sobrenaturales: 175.  
 resultado de r.: 283.  
 sueño de r.: 220-221.  
 teoría instrumentalista de r.: 253.  
 unidad viviente de r.: 278.  
 verdad de r.: 102.  
 verdad objetiva de r.: 148.  
 vida de r.: 272, 280.  
 vida interna de r.: 274.  
 voluntad de r.: 145, 164.  
 razonamiento  
 r. trascendental: 219.  
 r/r. especulativo/s: 229, 244.  
 rr. morales: 244.  
 rr. para tesis y antifétesis: 219.  
 razonismo: 246.  
 real  
 coincidencia no fundada en inteligibilidad de lo r.: 145.  
 cosa/s r/r.: 45, 146, 152, 157-158, 160, 162, 180, 241, 286, 298, 334, 341.  
 entidad r. y efectiva: 91, 110.  
 entificación de lo r.: 140.  
 espíritu vivo de lo r.: 269.  
 estímulo r.: 332.  
 fenómeno r.: 338.  
 inteligibilidad a priori de lo r.: 145.  
 lo r. queda allende razón: 141.  
 metafísica es definición r. de lo que es filosofía: 322.  
 metafísica es definición r. y efectiva de lo que es filosofía: 17.  
 multiplicidad r.: 304.  
 mundo r.: 44, 142-143, 169, 286-287.  
 negatividad de lo r.: 284.  
 objeto r.: 159.  
 objeto r. y efectivo: 211.  
 objeto r. y positivo: 211.  
 orden de lo r.: 161.  
 orden r.: 144.  
 posibilidad de lo r.: 154.  
 presentación de lo r.: 342.  
 sujeto r. y efectivo: 192.  
 universo r.: 152.  
 verdad r.: 222, 339, 344.  
 vida r.: 266.  
 realidad  
 acceso de hombre a sí mismo es condición de su r.: 135.  
 acto de impresión de r.: 336.  
 acto unitario de impresión de r.: 336.  
 actualidad de r.: 57.  
 actualización de r.: 339.  
 adecuación entre pensamiento y r.: 67.

alteridad en forma de r.: 333.  
 aprehensión de cosas como rr. por inteligencia: 334.  
 aprehensión de r. en intimidad por cenestesia: 340-341.  
 aprehensión de r. por acto de inteligencia: 334, 336.  
 automorfismo consiste en r. de idea: 295.  
 carácter cíclico de r.: 306.  
 carácter de r. de acto intuitivo: 134.  
 carácter de r. es formalidad intrínseca de lo percibido: 338.  
 certeza de ser toda r.: 267n.  
 coincidencia entre orden de r. y orden de conceptos: 144.  
 concepto apto para tener r.: 156.  
 concepto envuelve r. y certeza de cosas: 261.  
 concepto es r. de certeza: 256.  
 concepto es r. de cosa: 256.  
 consideración trascendental de mundo y r.: 345.  
 contenido con formalidad de impresión de realidad: 222.  
 contenido y r. de objeto: 211.  
 contenidos específicos de r.: 344.  
 dato de r.: 235.  
 dimensión/es de r.: 339, 345.  
 Dios como r. autosuficiente: 71.  
 duplicado de r.: 50.  
 ente de r. divina: 72.  
 entidad primaria de r.: 192.  
 entificación de r.: 92, 101, 103, 106, 135, 146.  
 entificador de r.: 107.  
 estructura de r.: 158.  
 forma de r.: 333-334, 343.  
 haber r.: 104.  
 hombre como viador entre casinada y r. plenaria: 77.  
 hombre siente carácter de r.: 222, 334-335.  
 ideas como configuraciones últimas, radicales y esenciales de r.: 49.  
 impresión de r.: 332, 344-345.  
 impresión de r. en alteridad: 222.  
 impresión de r. trasciende contenido específico: 345.  
 máximo de r.: 192.  
 modo de aprehensión de r.: 342.  
 modo de presentación de r.: 343.  
 modos de r.: 342.  
 momento de impresión de r.: 345.  
 momento de r.: 136, 222.  
 momento estructural de r.: 277.  
 momento físico de r.: 345.  
 mundo de r. en Anaximandro: 50.  
 nivel de r. inmediata: 338.  
 nuda presencia de r.: 222, 340.  
 nuda r.: 339-340.  
 objetiva r.: 237.  
 orden de r.: 83, 90, 144, 231, 243.  
 orden de ser y r. es autoconformación: 295.  
 orden trascendental como conformador interno de r.: 295.  
 presentación de r.: 339, 343.  
 producción total de r.: 64.  
 radical r.: 317.  
 r. artificial: 305.  
 r. creada: 104, 123.  
 r. de acto pensante: 136.  
 r. de bondad: 241.  
 r. de concebir: 280.  
 r. de cosas: 50, 140, 241, 243, 271, 308.  
 r. de Dios: 167, 243.  
 r. de espíritu absoluto: 295.  
 r. de idea: 295.  
 r. de inteligencia: 66, 271.  
 r. de logos: 277.  
 r. de modo «hacia»: 342.  
 r. de mundo: 72, 76.  
 r. de pensamiento: 132, 134.  
 r. de sujeto: 280.  
 r. de yo: 136.  
 r. divina: 110, 117, 144.  
 r. en acto intelectual: 222, 339, 344.

r. en acto perceptivo: 338.  
 r. en noticia: 340.  
 r. en su intrínseca condición de ente: 145.  
 r. fundamental: 68.  
 r. inteligible: 240.  
 r. inteligida: 343.  
 r. natural: 241.  
 r. objetiva: 229, 240-241, 277, 308.  
 r. objetiva de cosa en sí: 235.  
 r. plenaria: 77, 293.  
 r. plenaria de concepto: 273.  
 r. preintelecta: 145.  
 r. sensible: 84.  
 r. subjetual: 61.  
 rr. estimulantes: 332.  
 sentidos como analizadores de r.: 342.  
 ser de Dios emerge de su r.: 115.  
 totalidad de r.: 44.  
 transcendentalidad es carácter de r.: 345.  
 última r.: 300.  
 verificación de r.: 144, 146.  
 zona de elementos físicos de r.: 63.  
 zonas de r.: 63, 295.  
 realista  
 filosofía r.: 252.  
 realización  
 r. de idea: 118, 305.  
 r. de espíritu absoluto: 298.  
 recurso  
 rr. de independencia: 57.  
 totalidad de rr.: 57.  
*Regulae ad directionem ingenii*: 126.  
 regulativa  
 ideas rr. de razón: 219, 239.  
 ideas rr. no son constitutivas de cosas: 219.  
*reines Wissen*: 291.  
 Reinhardt: 47.  
 religión  
 historia de rr.: 12.  
*re-praesentare*: 342.  
 representación  
 r. de universo: 171.  
 r. inteligible e intelectual: 256.  
 rr. intelectuales: 256.  
 rr. no unidas en conciencia: 204.  
 rr. subjetivas: 211.  
 síntesis subjetiva de rr.: 195.  
 representativo  
 concepto r.: 237.  
 conceptos rr.: 236, 238.  
 orden r.: 236.  
*República*: 287.  
*requaesita*: 154.  
 requisito  
 rr. de predicado: 204.  
 rr. de sujeto: 165, 204.  
 res: 92-93, 95, 100, 106, 114, 140, 231, 241.  
*r. cogitans*: 133, 217, 231, 235, 239, 317.  
*r. corporea*: 216, 235, 239.  
*r. divina*: 107, 161.  
*r. extensa*: 231, 317.  
*r. infinita perfecta*: 106.  
*r. naturalis/es*: 119, 178.  
*r. objecta*: 222.  
*r. perfecta*: 100.  
 resolución  
 r. analítica: 163.  
 r. es análisis: 162.  
 respectividad  
 r. transcendental: 94.  
 resultado  
 principio y r.: 249, 288.  
 r. de conceptualización de algo: 272.  
 r. de individuos: 309.  
 r. de logos: 283.  
 r. de predicado: 261.  
 r. de razón: 283.  
 retorno  
 eterno r.: 64.  
 revelación  
 objeto de r.: 126.  
 Roma: 25.

saber  
 aparecer de s. absoluto en distintas formas de conciencia: 263.  
 constitución radical y unitaria de cosa y s.: 254.  
 modo de s.: 30, 127.  
 principio de todo s.: 27.  
 s. absoluto: 251, 253, 256, 262, 266-269, 294.  
 s. de lo diáfano: 24.  
 s. de movimiento: 48.  
 s. de s.: 263.  
 s. de transcendentalidad: 199.  
 s. filosófico: 265.  
 s. lo absoluto: 290.  
 s. puro: 291.  
 s. sobre cosas bajo forma de conciencia: 263.  
 s. sobre lo absoluto: 256, 268.  
 s. transcendental: 198.  
 ss. ciertos: 254.  
 teoría de s. científico: 197.  
 sabiduría  
 ciencias humanas constituyen s.: 126.  
 s. antigua: 65.  
 s. humana: 126.  
 s. suprema: 17.  
 s. última y radical de vida y de cosas: 17.  
 San Agustín: 67-68n, 100, 103, 130.  
 San Buenaventura: 22-23, 77.  
 San Juan de la Cruz: 340.  
 San Pablo: 13.  
 Santísima Trinidad: 191.  
 Santo Tomás: 36, **71-121**, 123-124, 135, 139, 142, 144-145, 147, 150-152, 177-179, 188-189, 201-202, 237, 260-261, 295, 297, 323-324.  
 Sartre: 35.  
 sátya: 25.  
 Scheler: 90.  
 Schelling: 270, 275.  
 Schopenhauer: 338.  
*scientia*: 84, 112.  
 s. *prima cognitionis humanae principia continens*: 174.  
 s. *visionis*: 302.  
 Scoto: 113, 118.  
*Sebstbewusstsein*: 264.  
*Seele*: 308.  
 segunda/o  
 filosofía s.: 81.  
 s. concepto de dialéctica: 282.  
 s. momento de alteridad: 331.  
 s. tipo de abstracción: 85.  
 sustancia s.: 61-62.  
*Sein und Seiendes*: 91.  
*Selbsttätigkeit*: 267.  
*sens*: 25.  
 sensación  
 inteligibilidad de conjunto de ss. y percepciones: 216.  
 nivel de s.: 337.  
 sensibilidad  
 afección de s.: 191.  
 contenido presente en s.: 331.  
 creación de nuestra s.: 184, 203.  
 orden de s.: 200, 216-217.  
 s. de hombre: 334.  
 s. externa: 216.  
 s. humana: 332.  
 s. interna: 216-217.  
 Teoría Transcendental de S.: 214.  
 sensible  
 afección s.: 191.  
 cantidad s. de física: 85.  
 condición transcendental de toda manifestación s.: 215.  
 contenidos ss. en impresión de hombre: 222.  
 estructura de mundo s.: 286.  
 experiencia s.: 215.  
 impresión/es s/s.: 332-333.  
 intuición s.: 191-192, 194, 213-214.  
 manifestación s.: 215.  
 mundo de objetos ss.: 220.  
 mundo s.: 242, 286, 303.  
 orden de manifestaciones ss.: 215.

percepción/es s/s.: 215, 330, 333, 339, 345.  
 realidad s.: 84.  
 sistema de objetos ss.: 215.  
 sustancia s.: 85.  
 vía s.: 214.  
 sensitiva/o  
   orden s.: 224.  
   vía s.: 214.  
 sentido  
   acto de ss.: 66.  
   multiplicidad de ss.: 342.  
   objetos de ss.: 221.  
   «que es» tiene muchos ss.: 24.  
   s. de tacto: 340.  
   s. transcendental: 149, 179, 211, 217.  
   s/s. de ser: 57, 59, 63.  
   ss. como analizadores de realidad: 342.  
   ss. de : 57-58n.  
 sentiente  
   acto de intelección s.: 335, 338-339.  
   acto unitario de intelección s.: 339.  
   concepto de inteligencia s.: 335.  
   forma s.: 339.  
   intelección s.: 222, 336, 345.  
   inteligencia s.: 329, 334, 336, 341-345.  
   inteligir s.: 339.  
   manera s.: 341.  
 sentimiento  
   s. de deber: 225.  
   s. irracional: 236.  
 sentir  
   acto de s.: 329.  
   condición de puro s. en animal y hombre: 331.  
   contenidos específicos de inteligencia y de s.: 336.  
   dominio de s.: 214.  
   fenómeno de s.: 334.  
   función de s.: 329.  
   idea de s.: 329.  
   lo dado en s.: 329.  
   modos de s. intelectual: 341.  
   s. humano: 335.  
   s. intelectual: 339-342.  
   s. puro: 334.  
 separada  
   dialéctica de ideas ss.: 325.  
   dioses son sustancias ss.: 79.  
   existencia s.: 192.  
   sustancia/s s/s.: 62, 65, 80.  
   sustancia s.: 98.  
 ser  
   acto de s.: 101-102.  
   acusar distintos modos de s.: 58-9.  
   analogía de s.: 58.  
   apercepción transcendental de orden de s.: 173.  
   aporía sobre s.: 51.  
   aprehensión de ente por s.: 94.  
   aspecto de s. de cosas: 158.  
   caracteres transcendentales de s.: 102.  
   categorías o modos de s.: 59, 63, 81.  
   categorías son diversidad de ss.: 88.  
   certeza de s. toda realidad: 267n.  
   concepto de s.: 281.  
   concreción de s. y nada en devenir: 291.  
   conocimiento de s.: 162.  
   conocimientos sobre s.: 184.  
   contraposición de s. y nada: 282.  
   diafanidad de s. como problema: 52.  
   dialéctica de s. y de no s.: 292.  
   dominio de deber s.: 230.  
   dominio de s. debido: 230.  
   entidad de s.: 116.  
   es lo mismo inteligencia y s.: 45.  
   gigantomaquia por s. en afirmaciones: 51-2.  
   idea de mismidad de s.: 50.  
   idea de s.: 34, 49, 69, 135.  
   idea en su s. otro: 301.

inteligencia puede s. todo «lo que es»: 67.  
 intuición de s.: 191.  
 investigación sobre s.: 34.  
 luz de s. supremo: 23.  
 modo/s de s/s.: 45, 58-59, 90.  
 modo de s. verdad: 208.  
 naturaleza de s.: 117.  
 no-s.: 47, 49, 54-55, 103, 156, 158, 283.  
 objetos con condiciones de s. algo dado: 220.  
 orden de s.: 26, 164, 173, 267, 271.  
 orden de s. y realidad es autoconformación: 295.  
 pre-s.: 108.  
 problema de s.: 35.  
 razón de ser: 167.  
 regiones de s.: 63.  
 sentido/s de s.: 57, 59, 63.  
 s. absoluto: 254, 299, 318.  
 s. actualidad: 57.  
 s. algo: 52, 76, 90, 94, 100, 115, 142, 327.  
 s. algo es carácter transcendental de ente: 95.  
 s. algo es transcendental: 95, 114.  
 s. allende toda talidad: 26.  
 s. como : 59.  
 s. compuesto de elementos: 49.  
 s. conceptuado: 268.  
 s. cosa: 192.  
 s. creadas: 249.  
 s. creado: 77, 100, 116, 248.  
 s. cualidad: 208.  
 s. de Dios emerge de su realidad: 115.  
 s. de especie o categoría: 57n.  
 s. de sujeto: 59.  
 s. es acto de ente: 91-92, 101.  
 s. es actuosidad: 267.  
 s. finito: 105.  
 s. independiente: 57-58.  
 s. no-nada: 77, 100.  
 s. objeto: 84, 192, 206, 211.  
 s. otro es alienación: 301.  
 s. pensado: 203, 268.  
 s. por sí mismo: 56.  
 s. sí mismo: 57, 299.  
 s. siempre: 64, 76-77, 99.  
 s. subsistente: 109, 142.  
 s. verdad: 57, 60, 85, 208, 223.  
 s. y nada son abstracciones: 289.  
 ss. móviles: 64.  
 ss. naturales: 305.  
 sustancia consiste en s.: 47.  
 teoría de unidad transcendental de s.: 170.  
 único s. primordial: 242.  
 unidad transcendental de s.: 170.  
 σφαίρα: 47.  
 Shánkara: 12.  
 sí misma/o  
   acceso de hombre a s. m. es condición de su realidad: 135.  
   causa primera en s. m.: 108.  
   cosa/s en s. m/m.: 184-5, 187, 198, 201, 206, 209, 219, 228.  
   cosas con fin en s. mm.: 55.  
   entrada de espíritu en s. m.: 307.  
   espíritu como concepto de s. m.: 267.  
   estar dentro de s. m.: 307.  
   ser por s. m.: 56.  
   ser s. m.: 57, 299.  
*Sie sind eine und die selbe Vernunft.* 245.  
 siempre  
   idea de s.: 68.  
   ser s.: 64, 76-77, 99.  
 simple  
   ciencia de s. inteligencia: 161, 176.  
   cosas ss.: 165.  
   s. inteligencia: 302.  
   s. inteligencia de Dios: 176.  
   ss. principios: 209.  
*singuli*: 304.  
 síntesis  
   ascensión hegeliana no es s.: 287.  
   carácter transcendental de s.: 199.

plenitud de origen de s.: 289.  
s. *a priori* de lo dado y categorías: 225.  
s. de Hegel: 286, 288.  
s. de Kant: 287, 335.  
s. de lo categorial y lo fenoménico: 213, 335.  
s. de tesis y antítesis: 288.  
s. deductiva: 286.  
s. lógica: 195.  
s. no es conclusión: 286.  
s. objetiva: 195, 335.  
s. originaria: 309, 315.  
s. originaria y originante: 288.  
s. originaria y principiante: 288.  
s. por asociación: 288.  
s. psicológica: 195.  
s. subjetiva de representaciones: 195.  
s. transcendental: 215, 228, 236.  
s. transcendental de categorías y moralidad: 231.  
s. unitaria: 200, 215.  
ss. unitarias de hecho: 196.  
unidad de s.: 287.  
sintética/o  
acción s. de entendimiento: 203.  
acción s. de juzgar: 210.  
conocimientos s. *a priori*: 209.  
juicios ss. *a priori*: 197, 223.  
razón s. de Kant: 287.  
unidad s. *a priori*: 196.  
unidad s. originaria: 288.  
verdad s.: 195.  
sistema  
concepto como s.: 295.  
s. conceptual: 295.  
s. de conceptos: 104, 185, 217, 219, 268, 295.  
s. de creación y obturación de posibilidades: 313.  
s. de individuaciones: 304.  
s. de leyes: 305.  
s. de metafísica: 345.  
s. de objetos: 216.  
s. de objetos sensibles: 215.  
s. de percepciones: 216.  
s. de predicados: 280.  
totalidad de experiencia sometida a s. de categorías: 219.  
*Sobre el concepto de ente*: 257n, 293n.  
*Sobre el sentimiento y la volición*: 104n.  
*Sobre la esencia*: 93n.  
sobrenatural  
razones ss.: 175.  
social  
conciencia s.: 308.  
Sócrates: 56, 61-63, 93.  
socrático  
círculo s.: 17.  
σοφία: 126.  
Sofista: 51, 93.  
sofistas: 54.  
sonticus: 25.  
sophia: 126.  
στοιχεῖα/ov: 49.  
suarecianos: 174.  
Suárez: 114, 156-157, 159, 174, 180, 203, 257, 293.  
sub: 192-193.  
subjectum/a: 59-61, 192-193, 203.  
s. reale: 193.  
subjetiva/o  
aparecer de mundo s.: 292.  
concepto s.: 292-293.  
dominio de lo s.: 308.  
espíritu s.: 313, 316.  
espíritu s. es alma: 307-8.  
fenómeno no es apariencia s.: 214.  
forma s.: 292.  
producto racional de pensar s.: 317.  
razón/es s/s.: 277, 311-312, 314.  
representaciones ss.: 211.  
síntesis s. de representaciones: 195.  
unidad de lo objetivo y lo s.: 270, 275.  
unidad s.: 205.

subjetividad  
pura s.: 252.  
s. transcendental: 203.  
subsistente  
entidad s.: 120.  
orden transcendental s.: 114.  
ser s.: 109, 142.  
substancia  
Dios es s. suprema: 79.  
dioses son ss. separadas: 79.  
idea de s.: 59.  
movimientos cósmicos emergen de ss.: 73.  
primeras ss.: 65.  
s. perfecta: 73.  
s. primera: 72.  
s/s. separada/s: 62, 65, 80.  
substantia: 59.  
substratum: 34, 317.  
sucesión  
argumentos sobre s. para explicar mundo: 244.  
s. temporal: 228-230.  
suficiente  
orden de razón s.: 166.  
principio de razón s.: 166-167, 174.  
razón s.: 194.  
sujeto  
acto formal de s.: 258.  
contenido de concepto de s.: 195, 259.  
cosas desdoblables en ss. y atributos: 67.  
impresión como afección de s.: 221, 330, 333.  
incertidumbre de s. cognoscente: 248.  
posición de s.: 317.  
predicado determina a s. en caracteres internos: 260.  
propiedades de s.: 215.  
realidad de s.: 280.  
requisitos de s.: 165, 204.  
ser de s.: 59.  
s. como constitución de algo por predicados: 260.  
s. de movimiento: 60.  
s. de pensar concipiente: 280.  
s. de predicación: 60.  
s. pensante: 205.  
s. primario: 76.  
s. real y efectivo: 192.  
sustancia como s.: 60.  
*Summa Theologica*: 103nn, 107n, 117n.  
*Summum Ens*: 124.  
sumo  
causa de s. bien de voluntad: 232.  
Ente S.: 149.  
s. ente: 117, 149.  
suprema/o  
causa de bien s.: 241.  
Dios es causa última y s.: 98.  
Ente S.: 143, 149.  
géneros ss.: 88-89.  
luz de ser s.: 23.  
razón s. de ideas: 287.  
sabiduría s.: 17.  
s. abstracción: 90.  
s. concreción en Hegel: 325.  
s. naturaleza: 241.  
s. perfección ontológica: 242.  
s. publicidad de lo concebido: 319.  
ss. configuraciones de espíritu: 316.  
sustancia  
s. como sujeto: 60.  
s. consiste en ser: 47.  
s. primera: 61.  
s. segunda: 61-62.  
s. sensible: 85.  
s. separada: 98.  
ss. independientes: 192.  
sustancial  
forma s.: 35, 61.  
Swedenborg: 220.  
συμπλοκή: 61.  
Tales de Mileto: 294.  
talidad  
ser allende toda t.: 26.

*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*: 294.  
 τάξις: 43n-44n, 50.  
 ταυτόν: 46-47, 66, 271, 276-278, 336.  
 τῆ φύσει φανερώτατα πάντων: 23.  
 τέχνη: 119, 305.  
 τ. ὄν: 305.  
 Teilhard de Chardin: 173.  
 teleología  
 idea de t. universal: 311.  
 t. de universo: 241.  
 τέλος: 55, 106, 288.  
 τέλος: 301, 312, 314.  
 temporal  
 categorías de espíritu t.: 310-311.  
 causalidad como determinación t.: 229.  
 determinación t.: 223, 228.  
 determinaciones geográficas y tt.: 309.  
 dialéctica t.: 310.  
 idea de determinación t.: 223.  
 proceso t. de espíritu objetivo: 309.  
 sucesión t.: 228-230.  
 Teofrasto: 53.  
 teología  
 argumentos conceptivos en t.: 238.  
 filosofía como antropología abierta a t.: 150, 175.  
 logos en t.: 77.  
 t. clásica: 144, 161, 302, 311-312.  
 t. como ciencia divina: 80.  
 t. de creación: 298.  
 t. de Duns Escoto: 161.  
 t. de San Pablo: 13.  
 t. especulativa: 220.  
 t. medieval: 108, 112.  
 t. metafísica de creación: 83.  
 t. natural: 175.  
 t. occidental: 74.  
 t. primaria y radical: 295.  
 t. racional: 112, 175, 185.  
 t. tradicional: 248.  
 t. transcendental: 242.  
 teológica/o  
 horizonte t.: 77.  
 razón t.: 306.  
 tradición t.: 302.  
 teorema  
 t. de Gödel: 160.  
 t. de matemáticas: 20, 134.  
 teórica/o  
 conocimiento t.: 213, 228, 245.  
 conocimiento t. y especulativo: 238.  
 orden de razón t.: 232.  
 razón t.: 229, 245.  
 teoría  
 t. de ciencia: 188, 197.  
 t. de conjuntos: 172.  
 t. de Creador y de creación: 115.  
 t. de ente creado: 115.  
 t. de ente móvil: 84.  
 t. de pensamiento: 31.  
 t. de saber científico: 197.  
 t. de unidad transcendental de ente: 181.  
 t. de unidad transcendental de mundo: 181.  
 t. de unidad transcendental de ser: 170.  
 t. de verdad: 197.  
 t. entitativa de creación: 105, 114, 121, 150.  
 t. instrumentalista de razón: 253.  
 T. Transcendental de Sensibilidad: 214.  
 término  
 ideas como tt. problemáticos de constitución ideal: 287.  
 t. de acto intelectual: 256.  
 t. final: 280, 293.  
 t. objetivo: 152, 155-157, 258.  
 tt. antitéticos en quiescencia: 288.  
 tt. quiescentes y estáticos: 284.  
 tt. resultantes y desglosados de movimiento: 281.

tesis  
 diferenciación de unidad en t. y antítesis: 289.  
 razonamientos para t. y antítesis: 219.  
 síntesis de t. y antítesis: 288.  
 superación de t. y antítesis: 285-6, 289.  
 t. y antítesis son abstracciones: 315.  
 θεολογία: 65, 71.  
 θεός: 35, 62, 65, 71-74, 79-80, 106.  
 θεωρία: 41.  
 τί ἐστίν: 56n, 62n, 68.  
 τί τὸ ὄν: 40, 50, 53, 57, 63.  
 tiempo  
 comienzo en t. de mundo: 283.  
 condiciones transcendentales de t. y espacio: 224.  
 encadenamiento de causas en t. y espacio: 230.  
 espacio y t. son *a priori*: 215, 303.  
 espacio y t. son condiciones de posibilidad para objeto: 214.  
 moral impera sobre condiciones de espacio y t.: 232.  
 orden de t. y de espacio: 224.  
 razón en t.: 311.  
 t. cíclico: 64.  
 τὸ ἐόν: 34, 46.  
 τ. ἐ. κείται: 33.  
 τὸ ὄν: 24-25, 33, 53, 277.  
 τ. ὄ. λέγεται πολλαχῶς: 81.  
 toda/o  
 aprehensión de t. en verdad: 250.  
 aprehensión racional e intelectual de t.: 250.  
 autoconformación de t. en forma de fenómeno: 268.  
 conceptualización de t.: 268.  
 inteligencia puede ser t. «lo que es»: 67.  
 manifestaciones de t. en conciencia: 268.  
 principio de t. saber: 27.  
 ser allende t. talidad: 26.  
 τοδε τί: 62n.  
 tollere: 285-286.  
 tomistas: 89, 190.  
 topología  
 t. combinatoria: 172.  
 t. de conjuntos: 172.  
 totalidad  
 alma como t. incondicionada: 218.  
 círculo vicioso sobre t. de experiencia: 218.  
 t. condicionada de experiencia: 218.  
 t. de experiencia externa: 218.  
 t. de experiencia interna: 218, 221.  
 t. de experiencia sometida a sistema de categorías: 219.  
 t. de historia: 313.  
 t. de realidad: 44.  
 t. de recursos: 57.  
 t. de universo: 177.  
 t. única: 218.  
 tt. de experiencia: 219.  
 tt. incondicionadas: 218.  
 tote Einheit: 275.  
 tradición  
 t. griega: 271.  
 t. jahvista: 75.  
 t. teológica: 302.  
 tradicional  
 filosofía t.: 251, 256-257.  
 filosofía t. de Edad Media: 282.  
 metafísica t.: 168, 240.  
 teología t.: 248.  
 trans: 82-83, 217, 322.  
 transcendencia  
 t. creadora: 106-107, 111.  
 t. de Dios: 106, 109, 111.  
 t. entificadora: 107, 111.  
 t. entificante: 107.  
 t. entitativa: 107.  
 transcendental  
 adecuación de orden t.: 179.

algo verdadero es t. primero: 139.  
*aliquid* es carácter t. de ente: 95.  
 aliquididad es carácter t. de ente  
 creado: 178.  
 apercepción t. de orden de ser:  
 173.  
 apercepción t. en metafísica de  
 Leibniz: 205.  
 apetito t. de mónada hacia des-  
 pliegue: 170.  
 ascensión a orden t.: 244.  
 atributo t. de orden moral: 146.  
 axiomas de filosofía t.: 209.  
 bondad es carácter t. de ente: 95.  
*bonum* es carácter t. de ente  
 creado: 178.  
 carácter necesario de orden t.: 147.  
 carácter t. de concepto: 255.  
 carácter t. de cosas: 181.  
 carácter t. de inteligibilidad: 201.  
 carácter t. de libre voluntad divi-  
 na: 147.  
 carácter t. de síntesis: 199.  
 carácter t. de verdad: 165.  
 carácter t. de yo: 147.  
 caracteres de orden t.: 345.  
 caracteres tt. como expresión: 97.  
 caracteres tt. de ente: 95.  
 caracteres tt. de ente creado: 178.  
 caracteres tt. de ser: 102.  
 caracteres tt. fundados en enti-  
 dad: 96.  
 caracteres tt. por abaliedad: 117.  
 categorías tienen significación t.:  
 211.  
 ciencia de verdad t.: 197.  
 concepción t. de hombre como  
 imagen de Dios: 173.  
 conceptuación de orden t.: 324.  
 concreción de orden t.: 212.  
 condición t. de toda manifesta-  
 ción sensible: 215.  
 condiciones de inteligibilidad de  
 libertad t.: 233.  
 consideración t. de mundo y reali-  
 dad: 345.  
 constitución de orden t.: 204,  
 213, 239.  
 conversión de tt.: 138.  
 cosas allende orden t.: 140.  
 deducción t.: 211.  
 diafanidad de lo t.: 32.  
 diafanidad t.: 32.  
 dimensión t. de hombre: 231.  
 dimensión t. de verdad: 148.  
 Dios está allende orden t.: 109.  
 Dios como causa de orden t.:  
 107, 109.  
 doctrina medieval de tt.: 179.  
 egología t.: 140.  
 egología t. de Descartes: 246.  
*ens* cumple condiciones tt. de *ve-  
 rum*: 139.  
 ente como t.: 33.  
 estructura interna de orden t.:  
 268.  
 estructura t.: 124.  
 evidencias racionales y tt.: 179.  
 experiencia t.: 215.  
 filosofía como antropología t.:  
 150, 175.  
 filosofía de orden t.: 207.  
 filosofía t.: 171, 188, 207, 246.  
 filosofía t. de Leibniz: 170.  
 fundamento de orden t.: 204.  
 idea t. de experiencia: 215.  
 idea t. de mónadas: 172.  
 identidad de orden t.: 174.  
 imposible t.: 201, 206.  
 juicios tt.: 197.  
 libertad t.: 225, 229, 231-233,  
 236, 241-242.  
 lo t. de cosas: 166.  
 lo t. de Dios: 166.  
 marcha hacia lo t.: 21.  
 marcha hacia orden t.: 323.  
 momento de claridad es t.: 21.  
 momento de orden t.: 211.  
 obturación t.: 170.  
 optimismo puramente t.: 169.  
 orden de libertad t.: 232.  
 orden de verdad t.: 163, 197.

orden t. como conformador inter-  
 no de realidad: 295.  
 orden t. de mundo: 169.  
 orden t. de racionalidad: 164.  
 orden t. es ascendente: 116.  
 orden t. es conclusivo y fijo: 117,  
 124.  
 orden t. kantiano es constitución  
 de inteligibilidad de objeto:  
 211-2.  
 orden t. subsistente: 114.  
 orden/es t/t.: 32, 35-37, 107,  
 109, 118, 123, 139-142, 144,  
 147, 149-150, 154, 165-167,  
 179, 187-188, 197-198, 202,  
 204-208, 211-213, 215, 225,  
 239, 241-242, 244, 261,  
 271, 294, 318, 322, 324, 339,  
 345.  
 posibilidad de orden t.: 199.  
 principio de orden t.: 203, 268.  
 problema de orden t.: 163.  
 problematismo de orden t.: 323.  
 prolongación de constitución inte-  
 lectual y t. de orden de expe-  
 riencia: 220.  
 propiedades físicas y tt.: 260.  
 quiddidad es carácter t. de ente:  
 95.  
 quiddidad es carácter t. de ente  
 creado: 178.  
 razón t.: 344-345.  
 razonamiento t.: 219.  
*res* es carácter t. de ente: 95.  
 respectividad t.: 94.  
 saber t.: 198.  
 sentido t.: 149, 179, 211, 217.  
 ser algo es carácter t. de ente:  
 95.  
 ser algo es t.: 95, 114.  
 significación t.: 211.  
 síntesis t.: 215, 228, 236.  
 síntesis t. de categorías y morali-  
 dad: 231.  
 subjetividad t.: 203.  
 teología t.: 242.  
 teoría de unidad t. de ente: 181.  
 teoría de unidad t. de mundo:  
 181.  
 teoría de unidad t. de ser: 170.  
 Teoría T. de Sensibilidad: 214.  
 textura intrínseca de orden t.:  
 323.  
 t. como allende cosas obvias: 21.  
 t. primero: 146.  
 único orden t.: 245.  
 unidad de orden t.: 145-146, 174.  
 unidad es carácter t. de ente: 95.  
 unidad es carácter t. de ente crea-  
 do: 178.  
 unidad t.: 89, 213.  
 unidad t. de mundo: 167, 169,  
 181.  
 unidad t. de ser: 170.  
 uno es carácter t. de ente: 93.  
 uso t. de categorías: 231.  
 verdad científica por verdad t.:  
 202.  
 verdad es carácter t. de ente: 95.  
 verdad/es t/t.: 121, 144, 149,  
 206-207, 222, 255, 261.  
*verum* es carácter t. de ente crea-  
 do: 178.  
 visión de lo t.: 22.  
*transcendentiaie*: 202.  
*transcendentiale Wahrheit*: 202.  
 transcendentalidad  
 cañamazo interno de t.: 37.  
 estructura de t.: 33.  
 filosofía de t.: 322.  
 saber de t.: 199.  
 t. de Dios: 241.  
 t. es carácter de realidad: 345.  
 transcendente  
 alma como ente t.: 221.  
 atingencia a orden t. por concep-  
 tos: 236.  
 atingencia de lo t. por voluntad  
 de hombre: 235.  
 camino t.: 243.  
 conceptos de metafísica t.: 239.  
 Dios t.: 107.

metafísica t.: 221, 239.  
 metafísica t. de Kant: 235.  
 metafísica t. de persona: 235.  
 metafísica t. especulativa: 282.  
 objeto/s t./t.: 217, 246.  
 orden t.: 236.  
 principio t.: 117, 124, 142.  
 t. coincidencia entre orden de naturaleza y orden de moral: 242.  
 verdad t.: 140-141, 144, 146-147, 149.  
 transfundente  
   caracteres tt. de ente: 96.  
   idea t. de causalidad creadora: 105.  
 Transubstanciación: 173.  
*Traum der Vernunft*: 221.  
*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*: 220n.  
*Tun*: 199.  
  
*Über den Optimismus*: 169.  
*übersteigen*: 185, 197.  
 última/o  
   búsqueda de causas úú.: 80.  
   causas úú. de entidad: 102.  
   diafanidad ú.: 26, 29.  
   Dios como ú. causa creadora: 142.  
   Dios es causa ú. y suprema: 98.  
   elementos úú.: 49.  
   esencia ú.: 267.  
   estructura ú. y radical: 293.  
   ideas como configuraciones úú., radicales y esenciales de realidad: 49.  
   radical y ú. visión de lo diáfano: 24.  
   razón ú.: 287.  
   sabiduría ú. y radical de vida y de cosas: 17.  
   ú. causa final: 76.  
   ú. diafanidad: 26, 29.  
   ú. especie: 325.  
   ú. realidad: 300.  
   úú. elementos: 162, 166, 194.  
   verdad ú.: 259.  
 ultimidad  
   búsqueda de u. radical de cosas: 322.  
   u. de cosas: 26.  
   u. es metafísica por contenido: 322.  
   u. radical: 17.  
 ultra  
   allende como u.: 19.  
 ultra-obvio  
   allende es lo u.: 18.  
 único  
   orden ú. y unitario.: 164.  
   ú. orden transcendental: 245.  
   ú. ser primordial: 242.  
 unidad  
   clases de u.: 93.  
   diafanidad es u. entre inteligencia y claridad: 28.  
   diferenciación de u. en tesis y antítesis: 289.  
   esencial u.: 28.  
   orden de u.: 165.  
   problema de u.: 93, 199.  
   subsunción de uu. bajo concepto común: 275.  
   teoría de u. transcendental de ente: 181.  
   teoría de u. transcendental de mundo: 181.  
   teoría de u. transcendental de ser: 170.  
   u. absoluta: 293.  
   u. abstracta: 270.  
   u. analógica: 90.  
   u. compacta: 82.  
   u. conceptiva: 240.  
   u. creacional de ente: 113.  
   u. de acto: 335, 340.  
   u. de apercepción: 205.  
   u. de certeza y verdad en conciencia: 266.  
   u. de comprensividad intelectual: 243.

u. de concepto: 196.  
 u. de cosa y certeza en concepto: 263.  
 u. de Dios y cosas: 249.  
 u. de ente: 89, 113, 181.  
 u. de especie: 93.  
 u. de indiferencia: 275.  
 u. de inteligibilidad: 244.  
 u. de lo objetivo y lo subjetivo: 270, 275.  
 u. de metafísica: 113, 204, 240, 244.  
 u. de metafísica kantiana: 239.  
 u. de objeto de metafísica: 113.  
 u. de orden transcendental: 145-146, 174.  
 u. de síntesis: 287.  
 u. de verdad: 243.  
 u. de *verum transcendentiae*: 244.  
 u. dinámica: 280-281.  
 u. en acto: 335.  
 u. es carácter transcendental de ente: 95.  
 u. es carácter transcendental de ente creado: 178.  
 u. genérica: 88.  
 u. indiferenciada: 275.  
 u. interna: 93, 159, 280, 324.  
 u. muerta: 275.  
 u. no de contenido de objeto: 202.  
 u. no genérica: 88, 90.  
 u. objetiva: 199.  
 u. *per se*: 93.  
 u. por analogía: 58.  
 u. primaria: 159, 170, 342.  
 u. primaria y primigenia: 289.  
 u. primaria y radical: 287, 324.  
 u. profunda: 323.  
 u. radical de pensar filosófico: 324.  
 u. sintética *a priori*: 196.  
 u. sintética originaria: 288.  
 u. sistemática: 242.  
 u. subjetiva: 205.  
 u. total: 271.  
 u. transcendental: 89, 213.  
 u. transcendental de mundo: 167, 169, 181.  
 u. transcendental de ser: 170.  
 u. viviente de razón: 278.  
 u. y mismidad de logos: 272.  
 u/u. viva/s: 258, 266, 270, 272, 275.  
 uu. accidentales: 93.  
 uu. colectivas: 93.  
 uu. vitales: 259.  
 unitaria/o  
   acto u. de impresión de realidad: 336.  
   acto u. de intelección sentiente: 339.  
   concepción u. de universo: 45.  
   constitución radical y u. de cosa y saber: 254.  
   identidad u.: 255.  
   momento u.: 87.  
   objeto u. de metafísica: 113, 242.  
   orden único y u.: 164.  
   síntesis u.: 200, 215.  
   síntesis uu. de hecho: 196.  
 universal  
   concepto u. de ente: 89.  
   Dios es causa u. primera: 103.  
   espíritu u.: 309, 311, 316.  
   historia u.: 316.  
   idea de teleología u.: 311.  
   verdades uu. y necesarias: 204.  
 universo  
   concepción unitaria de u.: 45.  
   cosas de u. dependientes de condición: 217.  
   partículas elementales de u.: 173.  
   representación de u.: 171.  
   teleología de u.: 241.  
   totalidad de u.: 177.  
   u. real: 152.  
 univocidad  
   u. de Scoto: 113.  
 uno  
   u. es carácter transcendental de ente: 93.



*Unruhe*: 280, 310.  
*unum*: 93, 114, 165-166, 169-170.  
*Upanisads*: 12.  
*Urteilen*: 194.  
*Urwesen*: 242.  
 uso  
   u. transcendental de categorías: 231.  
*ut sic et non*: 282.  
  
 vacía/o  
   identidad v.: 165, 270.  
   logos no v. de contenido en mundo griego: 276.  
 valor  
   bienes como vv.: 91.  
*Vedanta*: 12.  
 veracidad  
   acto de v. divina: 163.  
   v. divina: 145, 186, 203, 243.  
*veracitas*: 146.  
*Veränderung*: 310.  
*Verbo*: 95, 191.  
 verdad  
   acumulación de vv. aisladas: 219.  
   aprehensión de todo en v.: 250.  
   Aristóteles es amigo de v.: 56.  
   búsqueda de vv.: 152.  
   camino de v.: 54.  
   carácter transcendental de v.: 165.  
   cartesianismo está en antecámara de v.: 151.  
   ciencia de v. transcendental: 197.  
   concepto de v.: 138-140, 147-148.  
   conocimiento de lo absoluto es v.: 254.  
   contenido de v. en ταυτόν: 277.  
   conversión de v. con aliquid: 254.  
   Descartes está en antecámara de v.: 180.  
   dimensión/es de v.: 134, 139.  
   dimensión transcendental de v.: 148.  
   escisión entre vv. y certezas: 275.  
   estructura formal de v.: 255.  
   expresión de v.: 262.  
   identidad entre certeza y v.: 255, 266, 293.  
   incertidumbre de v.: 177.  
   lo absoluto de v.: 255.  
   modo de ser v.: 208.  
   momento de v.: 53.  
   movimiento interno y constitutivo hacia vv. eternas: 162.  
   orden de v. cierta: 133.  
   orden de v. transcendental: 163, 197.  
   orden de v/v.: 95, 166, 173.  
   primera v. radical: 67.  
   primeras vv. de razón: 166.  
   problema de v.: 137, 250.  
   radical, formal y primigenia v.: 339.  
   razón de v.: 118, 120.  
   ser v.: 57, 60, 85, 208, 223.  
   teoría de v.: 197.  
   unidad de certeza y v. en conciencia: 266.  
   unidad de v.: 243.  
   v. absoluta: 255.  
   v. científica por v. transcendental: 202.  
   v. cierta: 256.  
   v. como certeza incommovible: 137.  
   v. de adecuación: 120.  
   v. de certeza: 255.  
   v. de conocimiento: 222.  
   v. de cosa/s: 164, 255, 323.  
   v. de ente: 144, 164.  
   v. de fe: 102.  
   v. de lo absoluto: 251.  
   v. de lo concreto: 261.  
   v. de razón: 102.  
   v. es atributo de percepción clara y distinta: 137-8.  
   v. es carácter transcendental de ente: 95.  
   v. inconcusa: 132.

  v. lógica: 202.  
   v. objetiva de razón: 148.  
   v. ontológica: 119, 339.  
   v. primaria: 222.  
   v. racional: 174, 250-251.  
   v. real: 222, 339, 344.  
   v. sintética: 195.  
   v. transcendente: 140-141, 144, 146-147, 149.  
   v. última: 259.  
   v/v. de hecho: 147, 196.  
   v/v. primera/s: 27.  
   v/v. transcendental/es: 121, 144, 149, 206-207, 222, 255, 261.  
   vv. científicas son dubitables: 127.  
   vv. empíricas: 196.  
   vv. eternas: 163, 173.  
   vv. evidentes: 138.  
   vv. matemáticas: 162.  
   vv. necesarias: 162, 173, 181.  
   vv. universales y necesarias: 204.  
 verdadera/o  
   acto de conocimiento v.: 271.  
   algo v. es transcendental primero: 139.  
   certeza v. dada por objeto: 255.  
   ciencia es conocimiento v.: 127.  
   conocimiento v.: 254.  
   conocimientos vv.: 94.  
   ente v.: 246.  
   intelección v.: 98, 113.  
   orden de certezas vv.: 133.  
   orden de fundamentación de certezas vv. incommovibles: 128.  
   v. por claridad y distinción: 131.  
   v. principio de inteligibilidad: 245.  
*Vereinzelung*: 304.  
 verificación  
   v. de entidad: 135, 139.  
   v. de realidad: 144, 146.  
*veritas*: 130.  
   v. facti: 147.  
*Verjüngung*: 310.  
*Verlegenheit*: 185, 294.  
*Vermittlung*: 299.  
*Vermögen*: 200.  
*Vernunft*: 266, 291, 311.  
 versión  
   v. antropológica: 246.  
   v. cartesiana de argumento ontológico: 136.  
   v. de inteligencia allende lo presente: 342.  
   v. hegeliana de conceptos griegos: 276.  
   v. kantiana de aporía aristotélica: 185.  
*Verstand*: 325.  
*verum*: 94, 114, 119, 136, 139-140, 146, 165, 178, 202, 242.  
   v. logicum: 94, 119, 222.  
   v./a transcendental/ia: 139-140, 143-146, 179, 202, 204, 206, 222, 240-241, 244, 255.  
 vía  
   v. cartesiana: 217.  
   v. causal: 209.  
   v. de conciencia: 262.  
   v. de logos: 59-60, 63.  
   v. de voluntad: 244.  
   v. de movimiento: 59-60.  
   v. de mundo físico: 244.  
   v. de mundo moral: 244.  
   v. sensible: 214.  
   v. sensitiva: 214.  
 vida  
   metafísica de v.: 16.  
   sabiduría última y radical de v. y de cosas: 17.  
   v. de concepto: 259-261, 270, 272.  
   v. de logos: 278, 282.  
   v. de razón: 272, 280.  
   v. eterna: 67.  
   v. finita: 234.  
   v. infinita: 234.  
   v. interna de razón: 274.  
   v. interna de concepto/s: 261, 266.  
   v. real: 266.  
*videre*: 302.

violencia  
   v. de claridad: 22-23.  
   v. de percepción y de lo diáfano: 22.  
   v. de visión de lo diáfano: 23.  
 virtualidad  
   dialéctica de vv.: 313.  
 visión  
   ciencia de v. en Dios: 176, 302.  
   metafísica es v. de claridad: 21.  
   radical y última v. de lo diáfano: 24.  
   violencia de v. de lo diáfano: 23.  
   v. causal de mundo: 223.  
   v. clara: 21.  
   v. de claridad desde lo diáfano: 27.  
   v. de lo diáfano: 22, 24, 30.  
   v. de lo transcendental: 22.  
   v. grandiosa de historia: 314.  
   v. tomista de ente: 78.  
   v. violenta de lo diáfano: 19.  
 viva/o  
   espíritu v.: 268.  
   espíritu v. de lo real: 269.  
   unidad/es v/v.: 258, 266, 270, 272, 275.  
 viviente  
   animales son tipo de vv.: 88.  
   razón v.: 274.  
   unidad v. de razón: 278.  
 volitiva  
   aquiescencia v. de Dios a máximo de entidad posible: 176.  
   en autosuficiencia consiste felicidad v. de Dios: 72.  
*Volkgeist*: 309.  
 voluntad  
   acto de libre v.: 141-143, 145-146.  
   acto de v.: 149.  
   acto de v. divina: 118-119, 141-143, 145-146, 183.  
   acto de v. fontanal: 143.  
   acto libre de v. de Dios: 146, 243.  
   asentimiento de v. a ideas: 149.  
   atingencia de lo transcendente por v. de hombre: 235.  
   autodeterminación de v.: 229.  
   carácter transcendental de libre v. divina: 147.  
   causa de sumo bien de v.: 232.  
   concepto de causalidad aplicado a v.: 231.  
   dato de v.: 229.  
   decurso de v.: 229.  
   determinación de v.: 229.  
   determinación de v. por razón: 225.  
   determinación moral de v.: 226.  
   determinación otorga carácter de v.: 227.  
   esencia de v.: 149.  
   intuición de v.: 231.  
   libre acto de v. divina: 145.  
   momento de v.: 161.  
   moralidad de v.: 228.  
   vía de v.: 244.  
   v. de Dios: 141-142.  
   v. de razón: 145, 164.  
   v. divina: 161, 163, 176, 237-238.  
   v. humana: 176, 227.  
   v. moral: 228, 230.  
   v. veraz de Dios: 145.  
 voluntarismo: 145.  
*Wahre*: 268.  
*Wahrheit*: 255.  
*Was im Grunde geshieht*: 40.  
*Was ist Metaphysik?*: 35.  
*Weltgeist*: 309.  
*Werkzeug*: 253.  
*Wissen*: 197, 264n.  
*wissende Wahrheit*: 267.  
*Wissenschaft*: 197.  
*Wissenschaft der Logik*: 258n, 269nn, 285n, 291n-295n.  
*Wissenschaftslehre*: 197.  
 Wizenmann: 233.  
 Wolff: 174-175, 183-185, 198, 245.

yo  
   acción de y.: 204.  
   carácter transcendental de y.: 147.  
   certeza de y. pensante como fundamento: 140.  
   certeza inconstmovible de propio y.: 133.  
   certezas de y.: 265.  
   concreción de actos de y.: 265.  
   dominio de y.: 265.  
   incertidumbre de y.: 180.  
   realidad de y.: 136.  
   y. pensante: 205.  
   y. racional: 162.  
*υποκείμενον*: 34, 59-61, 192.  
*υπόθεσις*: 286.  
 Zenón: 284.  
*ζήτησις*: 53.  
 zona  
   z. de elementos físicos de realidad: 63.  
   z. de lo material: 63.  
   zz. de realidad: 63, 295.

## INDICE GENERAL

PRESENTACION .....	i
INTRODUCCION .....	11
I. <i>Oriente y Occidente</i> .....	11
II. <i>Qué es metafísica</i> .....	16
III. <i>Fundamentalidad de la metafísica</i> .....	26
IV. <i>Carácter problemático de la fundamentalidad metafísica</i> .....	36
CAPITULO I: LA FILOSOFIA PRIMERA DE ARISTOTELES .....	39
§ 1. La búsqueda filosófica hasta Aristóteles: búsqueda del <i>ōv</i> . .....	41
§ 2. Carácter aporético de esta búsqueda .....	51
§ 3. La búsqueda de Aristóteles .....	53
I. <i>La idea aristotélica del <i>ōv</i>: el <i>ōv</i> y el horizonte de la movilidad</i> .....	53
II. <i>La filosofía primera como ciencia que se busca</i> .....	63

CAPITULO II: LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (1):  
SANTO TOMAS ..... 71

Introducción: El horizonte de la nihilidad ..... 71

§ 1. La depuración de los conceptos aristotélicos . 79

    I. La idea de la filosofía como metafísica . 79

    II. El objeto de la metafísica y la idea del ente ..... 83

§ 2. La visión del ente en Santo Tomás ..... 99

    I. La entificación de lo real: el horizonte de la nihilidad y la finitud intrínseca del ente creado ..... 100

    II. La entificación de Dios ..... 105

§ 3. La índole de la metafísica ..... 113

CAPITULO III: LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (2):  
DESCARTES ..... 123

§ 1. El horizonte de la nihilidad: la incertidumbre . 126

§ 2. La marcha del problema ..... 129

    I. Duda y certeza ..... 129

    II. Certeza y evidencia ..... 131

    III. Evidencia y verdad ..... 136

        1. La verdad como firmeza ..... 137

        2. La verdad como manifestación .... 137

        3. La verdad como trascendental ... 138

        4. La verdad como trascendente .... 140

CAPITULO IV: LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (3):  
LEIBNIZ ..... 151

§ 1. El problema de Leibniz: El horizonte de la nihilidad: la posibilidad ..... 151

§ 2. La marcha del problema ..... 154

    I. Idea y posibilidad ..... 154

    II. Posibilidad y realidad ..... 160

    III. Estructura del orden trascendental .... 163

        1. La trascendentalidad en cuanto tal ..... 164

        2. La unidad trascendental del mundo: el optimismo ..... 167

        3. La unidad trascendental del ente: la mónada ..... 169

    IV. La filosofía como ciencia de los principios de la razón ..... 174

CAPITULO V: LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (4):  
KANT ..... 183

§ 1. Introducción: El horizonte de la nihilidad: la objetualidad ..... 183

§ 2. El problema de Kant ..... 189

§ 3. La marcha del problema ..... 199

    I. El principio de la trascendentalidad ... 199

    II. Constitución del orden trascendental .. 206

        1. Momento de la objetualidad: lo categorial ..... 208

        2. Momento de dato ..... 211

            A) El dato empírico: síntesis de lo categorial y de lo fenoménico 213

            B) El dato moral ..... 224

                a) Su carácter absoluto: la libertad trascendental y la persona ..... 225

                b) Su inteligibilidad propia . 232

III.	<i>La unidad de la metafísica kantiana</i> .....	238
1.	Por su modo de conceptualización .....	239
2.	Por su objeto .....	240
3.	Por su principio .....	244
CAPITULO VI: LA FILOSOFIA OCCIDENTAL (5):		
	HEGEL .....	247
§ 1.	El problema de Hegel: Horizonte de la nihilidad: lo absoluto y la razón .....	248
§ 2.	La marcha del problema .....	251
I.	<i>El descubrimiento de la razón: de la conciencia al saber absoluto</i> .....	251
II.	<i>La estructura interna de la razón</i> .....	269
1.	Caracteres formales de la razón ...	274
	A) <i>Unidad viva</i> .....	275
	B) <i>Logicidad</i> .....	276
	C) <i>Movimiento</i> .....	278
	D) <i>Dialéctica</i> .....	281
2.	Carácter procesual de la razón: del ser a la idea .....	290
III.	<i>La realización de la razón</i> .....	296
1.	La razón como actividad pensante: razón y creación .....	296
2.	Las etapas de la actividad pensante	300
	A) <i>La razón realizada «fuera de sí»: la naturaleza</i> .....	301
	B) <i>La razón «volviendo a sí»: el espíritu (del espíritu finito al espíritu absoluto)</i> .....	306

CONCLUSION: EL PROBLEMA FUNDAMENTAL: EL PROBLEMA DE LA INTELIGENCIA .....		321
§ 1.	La inteligencia como problema .....	322
I.	<i>Ratio, intellectus concipiens, νοῦς</i> .....	324
II.	<i>La sensibilidad</i> .....	328
§ 2.	La idea de la inteligencia sentiente .....	329
I.	<i>El sentir y lo dado en el sentir</i> .....	329
II.	<i>La índole formal de la intelección</i> .....	333
III.	<i>La inteligencia sentiente</i> .....	334
	1. Su estructura esencial .....	335
	2. Inteligencia y razón .....	343
IV.	<i>La razón trascendental y el problema de la metafísica</i> .....	344
INDICE ANALITICO .....		347