

## LOS ORÍGENES MEDIEVALES DE LA CRISIS DE LA METAFÍSICA

Ignacio Falgueras. Universidad de Málaga

En la segunda mitad del siglo XIII surgió en la Universidad de París un movimiento cuya importancia momentánea, con ser grande, no fue tanta como su posterior repercusión para todo el pensamiento occidental. Dicho movimiento se relaciona directamente con el problema de la asimilación de la *Física* de Aristóteles, cuyas obras más destacadas empezaron a conocerse en Occidente desde principios del siglo XIII a través de las traducciones y comentarios de los árabes y, en especial, de Averroes. El descubrimiento del aristotelismo trajo consigo notables conflictos y desviaciones doctrinales a lo largo de todo el siglo, pero ninguno de ellos fue tan grave por sus consecuencias como el que se suscitó en la Escuela de Artes de la Universidad de París en torno al 1268, y que tuvo como principal figura a Sigerio de Brabante.

Como es bien sabido, en las Escuelas de Artes medievales se estudiaban el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Por eso no es de extrañar que en una Escuela de Artes, la de la Universidad de París, se acometiera la lectura de Aristóteles con un enfoque más filológico que filosófico. «Vivir sin letras es muerte y vil sepultura del hombre», son las palabras con que termina Sigerio de Brabante una de sus obras, el *De Anima Intellectiva*, y en las que se notan bastante bien cuál es el tenor de fondo de sus escritos, más eruditos que profundos.

Siguiendo la inspiración de Averroes, con razón llamado el Comentarador, y para quien el pensamiento de Aristóteles era la expresión de la verdad misma, Sigerio se propuso como objetivo principal de sus investigaciones averiguar, en todo, el sentir o parecer de Aristóteles. Y así dice en una de las cuestiones de la obra mencionada, al referirse a su *modus investigandi*:

«*Quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus*»<sup>1</sup>.

En lo que va dicho que, para él, la filosofía no es tanto búsqueda de la verdad cuanto aclaración del parecer de los filósofos, postura ésta que probablemente indujo a Tomás de Aquino a escribir la lúcida aclaración que sigue:

*«Quia studium philosophiae non ad hoc est quod sciatur quid senserint homines, sed qualiter se habeat veritas rerum»<sup>2</sup>*

Como resulta palpable, la primera confusión que se produce en la Escuela de Artes de la Universidad de París es la substitución de la filosofía por la filología. Según indican los mismos términos, el filólogo es el amante de la palabra, mientras que el filósofo es el que ama la sabiduría. Lo propio del filósofo es investigar la verdad, lo propio del filólogo es averiguar el sentido de los textos. Sigerio de Brabante pretende reducir la filosofía a filología, la búsqueda de la verdad a la averiguación del sentido de los escritos aristotélicos.

La cosa pudiera parecer una simple y curiosa escaramuza en la eterna disputa entre filólogos y filósofos, de no estar aquí en juego la esencia misma de la filosofía medieval. En efecto, aunque a veces se ha dicho que los averroístas latinos -que ése es el nombre con que desde Renan se designa al movimiento- no sostuvieron expresamente la doctrina de la doble verdad, lo cierto es que esa doctrina se sigue inmediatamente de sus asertos. Y puesto que ahora se trata de examinar la repercusión filosófica de sus posturas, justo será que no nos atengamos a los meros criterios filológicos, sino al sentido profundo o filosófico de sus palabras.

*«Certum est enim -dice Sigerio- secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur»<sup>3</sup>.*

Bajo la expresión «verdad que no puede mentir» se encierra una clara alusión a la doctrina de la fe, cuyo correspondiente contenido es recogido por Sigerio. Su aclaración de que algunos filósofos pensaron lo contrario no parece constituir un problema alarmante, habida cuenta de que tales filósofos no eran cristianos. Sin embargo, Sigerio añade que no ya a algunos filósofos, sino a la filosofía misma, esto es, a todo el que filosofe,

ha de parecer verdadero lo contrario de lo que enseña la fe. La razón natural y la fe están, pues, en contradicción.

Más expreso todavía es este otro texto:

«*Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter autem teneo oppositum per fidem*»<sup>4</sup>.

Es, por tanto, innegable que Sigerio sostenía que al menos en algunos puntos doctrinales existe una oposición abierta entre la razón y la fe. Pero lo más notable es que dicha oposición no impide a la razón, o vía filosófica, establecer razonamientos en los que se excluyen como falsos determinados supuestos y se deducen como verdaderas ciertas conclusiones, con absoluta independencia de la vía *fidei*, y todo ello con una firmeza que obliga a «elegir» (*praeferentes*) entre una vía u otra<sup>5</sup>. Aunque él elija la vía de la fe, que «supera toda razón humana»<sup>6</sup>, no cabe duda de que se trata de una doble verdad, puesto que la otra vía existe y podría haber sido elegida.

Si se tiene en cuenta que toda la filosofía medieval está basada en el principio de cooperación armoniosa de razón y fe, puede comprenderse fácilmente la gravedad del problema introducido por la nueva manera de leer a los filósofos: trafa consigo la disolución del principio rector del pensamiento medieval.

La doctrina de la doble verdad es inaceptable desde la fe y crea serios problemas a la viabilidad misma de la Teología, por lo que suscitó una enérgica reacción por parte de las autoridades eclesiásticas de su tiempo. Pero no se piense que la ruptura de relaciones armoniosas entre razón y fe sea un problema que afecte exclusivamente a los creyentes, pues tiene también consecuencias inexorables para el saber racional, es decir, para los filósofos. Precisamente estas consecuencias de índole filosófica van a ocupar el centro de mi atención en lo que sigue.

De este modo, al mismo tiempo que Occidente venía en conocimiento de la *Metafísica* de Aristóteles, y ofrecía las mejores muestras de su asimilación y prosecución en las obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino, se arrojaba la semilla de lo que había de ponerla en crisis.

Entiendo por «crisis de la Metafísica» el mal trance o situación de peligro por el que ha pasado y pasa la filosofía primera desde el siglo XIV hasta nuestros días. Es cierto que una crisis es por definición una situación pasajera, y seis siglos pueden parecer demasiados, pero también es cierto que no me estoy refiriendo aquí a un ser humano, sino a una forma de sabiduría, a la cual sólo impropia y metafóricamente puede serle aplicado el concepto de crisis: para una forma de sabiduría cuya existencia sobrepasa

los dos milenios, seis siglos pueden ser computados como un periodo de paso.

Pues bien, como digo, desde el siglo XIV hasta nuestros días, la Metafísica ha sufrido acerbos críticas, ha sido sometida a vejatorias comparaciones con las artes mecánicas y con las ciencias matemático-empíricas, incluso ha sido negada como saber o relegada a la condición de saber pasado o superado. Como consecuencia de ello, el empuje y la inspiración de esta disciplina ha debido soportar recortes metódicos, amputaciones temáticas y modificaciones varias, que no sólo han dejado maltrecha su imagen, sino que la han amenazado de extinción.

No es mi intención descender a la descripción detallada de tales mutilaciones y variaciones, que tan distintas son según los autores y las corrientes, sino concentrar la atención sólo en aquellas modificaciones que atañen en lo nuclear a los temas esenciales de la Metafísica. Una vez determinadas esas variaciones fundamentales y comprendido su alcance, estaré en condiciones de poder señalar con mayor claridad su etiología y el posible remedio para el futuro.

### *1. Los síntomas básicos de la crisis de la Metafísica*

Desde Aristóteles, su fundador, la Metafísica se ha caracterizado por el estudio de un doble tema: el de lo que es, en cuanto que es<sup>7</sup> y el del ser separado e inmóvil<sup>8</sup>; o dicho de modo más sencillo, el estudio del ser trascendental y el de Dios.

Por lo que hace al primero de estos temas, el del ser trascendental, conviene advertir que en su enunciado primero se contiene una clara indicación metódica. En la expresión «lo que es, en cuanto que es» el 'en cuanto que' lejos de constituir una restricción o recorte del campo temático, contiene una exigencia dirigida a nuestra consideración o atención. Cuando se introduce esa coletilla, no se circunscribe el área de la realidad que se estudia, sino que se indica un plano superior de conocimiento de lo real, a saber: el trascendental. El orden de los primeros principios no está situado a la misma altura que el orden de los predicamentos, entre los que ocupa el primer lugar la substancia, es decir, el género básico de las cosas. Los principios no son cosas u objetos, pero son más honda y originariamente reales que ellos. Por no ser cosas, no pueden ser conocidos ni inductiva ni deductivamente; pero por ser más originarios que las cosas, su conocimiento es más altamente sapiencial que el de las cosas mismas y por ello también más propiamente filosófico. De donde se infiere que es tarea primordial de la filosofía el buscarlos. Ahora bien, si los primeros principios son

lo que se busca por antonomasia, la filosofía primera o saber que pretende versar sobre ellos, será también el saber que se busca, no el más evidente ni el primero que se encuentra, sino el último y más difícil de los saberes. Así resulta que lo primero en el orden del ser es, para nosotros, lo último en el orden del conocer<sup>9</sup>. Lo cual concuerda armoniosamente con el principio «*operari sequitur esse*», pues -dado que la búsqueda es una operación- en el camino de la búsqueda el ser, que antecede a toda operación, es lo último que puede ser hallado.

En resumen, el ser «en cuanto que ser» es la última y más difícil consideración de la realidad, aquella que ha de ser buscada, y ha de ser buscada más allá del orden de los objetos o de las inmediatas, esto es, trascendentalmente. En este sentido decía yo antes que el «en cuanto que es», o lo trascendental, es una exigencia metódica no restrictiva, sino elevadora, y que corresponde a la altura de lo que ha de ser captado, a saber: el orden de los primeros principios.

En contraste con lo anterior, desde el siglo XIV se empezó a suprimir el orden trascendental, y dicha supresión se consolidó con el advenimiento de la filosofía moderna. Duns Escoto, si bien no eliminó la palabra «trascendental», cambió su sentido. Con su doctrina de la univocidad convirtió la trascendentalidad del ser en mera generalidad lógico-real (*ens formale*), dejando el camino expedito para que poco después Ockham redujera el ente trascendental a la condición de un simple nombre o término connotativo y con suposición de colectivo (*abstracta quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis*)<sup>10</sup>. Los filósofos modernos o bien no aceptan un más allá de los predicamentos, o bien niegan que sea útil para la ciencia. F. Bacon, por ejemplo, considera que es oportuno introducir en su refundación de la ciencia unas *conditiones transcendentis* que han de ser entendidas física, no lógicamente, y entre las que se cuentan de modo promiscuo tanto algunos predicamentos como el propio ente<sup>11</sup>. Descartes, que sólo una vez, y en forma de adverbio, utiliza la palabra «trascendente», lo hace en referencia a la verdad y por razón de su claridad, respecto de la cual no parece haber ninguna duda ni ignorancia. Pero se cuida mucho de explicar que por verdad entiende la adecuación de la mente con el objeto, y por objeto, no las cosas que están fuera de la mente, sino la realidad objetiva de la idea<sup>12</sup>; por lo que esa verdad, que es declarada trascendente en razón de su claridad, no excede de ningún modo el plano objetivo. Más drásticamente, Hobbes sostiene que la verdad y la falsedad son propiedades del lenguaje, pero no de las cosas<sup>13</sup>. Y para Espinosa los trascendentales son ideas máximamente confusas que nada real añaden a las cosas mismas en ellas consideradas; y así no hay una verdad trascendental, sino que

verdad es sólo la idea verdadera<sup>14</sup>. También Berkeley niega la existencia de un orden trascendental, cuya admisión derivaría de ideas abstractas y de la suposición de una existencia extramental<sup>15</sup>. Resumiendo, se puede decir con Clauberg que, para los modernos, la enseñanza de la Metafísica, al versar toda ella sobre cosas trascendentales, o sea, muy generales y abstractas, no sirve para conseguir los fines de la ciencia, pues cuanto más generales tanto más confusos y oscuros suelen ser los conceptos<sup>16</sup>, mientras que la ciencia moderna exige claridad y distinción.

Contra eso podría objetarse que Kant, y tras él los idealistas alemanes, no rechazaron por entero la idea de un plano trascendental. Y es verdad, pero no lo es menos que Kant y Fichte redujeron lo trascendental a meras dimensiones nouméticas del propio cognoscente, sin alcance extra-subjetivo alguno<sup>17</sup>, y por tanto sin verdadero rango metafísico. Por su parte, el primer Schelling considera lo trascendental como un punto de vista relativo y por ello mismo intrínsecamente referido a lo finito o empírico, mientras que la verdad es sólo saber absoluto<sup>18</sup>. Reproches semejantes le hizo también Hegel: lo trascendental es una determinación finita del conocer en la que la forma está presente sólo como conciencia o Yo; para acceder a la verdad es preciso abrir paso a la forma infinita, el concepto, que es capaz de determinarse a sí misma o darse un contenido, convirtiéndose en saber absoluto<sup>19</sup>. Tanto uno como otro rechazan, pues, el orden trascendental, ya que el saber absoluto no admite ningún más allá respecto de lo por él sabido.

Ahora bien, si se suprime el orden trascendental, se ha de suprimir también por coherencia la coletilla «en cuanto que ser» que sirve en Aristóteles para precisar el tema central de la Metafísica; por lo que la Metafísica pasará a ser entendida como el estudio del ser en cuanto que objeto. Si el orden trascendental es aquél que rebasa el plano de los objetos o cosas, su supresión no puede dar otro resultado que la consideración de todo en cuanto que objeto. De hecho, en la modernidad el término «ser» es relegado a un segundo plano, cobrando en cambio primera importancia los términos «*res*», «*substantia*» y «*natura*», por lo que hace a la función nominal de aquel término, y los términos «*agere*» o «*actio*» por lo que se refiere a su función verbal, de manera que en ella hacer equivaldrá a ser. Igualmente, la distinción *esse-essentia*, que servía para establecer la diferencia entre lo trascendental y lo predicamental en las criaturas, desaparecerá ahora como distinción real. Y así no sólo se atribuye a la esencia un ser propio -el *esse essentiae*-, sino que se convierte la existencia en un mero *factum* extrínseco respecto de la esencia, en la cual se agota la verdadera realidad.

En congruencia con la eliminación del orden trascendental y con la reducción de la realidad a esencia, para la mayor parte de los modernos el *ordo cognoscendi* coincide con el *ordo essendi*. Algunos de ellos, como Espinosa o Berkeley, lo dicen abiertamente, otros los hacen coincidir sin decirlo. Esa coincidencia se advierte, por ejemplo, en el famoso argumento ontológico, que tan amplia aceptación tuvo en este tiempo, y en el que como bien es sabido se concluye directamente del orden del pensar al orden del ser. Las dos excepciones más notorias a esa equiparación de pensar y ser son el escepticismo de Hume y el agnosticismo kantiano, pero ambas implícitamente confirman la regla. Me explico. La igualación del *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi* trae consigo necesariamente la exigencia de que o se sepa todo o no se sepa nada, puesto que se niega la posibilidad de que exista algo que se quede corto o exceda respecto del saber; y tanto Hume como Kant adoptan sus respectivas posturas extremas porque aceptan la exigencia de algún saber absoluto que debieran, pero no pueden alcanzar<sup>20</sup>. Por lo demás, esa exigencia no es sino el resultado de haber eliminado el orden trascendental y haber reducido tanto el conocimiento como el ser al plano objetivo, pues es ley de la objetividad que lo sabido (objetivamente) se sepa por entero o, de lo contrario, nada de ello se sepa.

En definitiva, cuando se niega el orden trascendental, carece de sentido intentar ir más allá de lo físico -que eso significa, por un feliz azar histórico, «metafísica»-. La Metafísica, si es que se sigue manteniendo ese respetable nombre, se habrá de ceñir al estudio de lo físico o natural, pero sólo en cuanto que objeto de nuestro conocimiento, y en esa misma medida lo físico y lo lógico coinciden. Por lo que, reuniendo ambos dominios, se puede decir que la moderna Metafísica se reduce a una Lógica natural. Es claro que en este caso la Lógica deja de ser un *organon* o instrumento, que es lo que era allí donde se distinguía entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*. Convertida en Lógica natural, la Metafísica será interpretada o bien como Lógica real de las cosas, o bien como Lógica natural de sólo el pensamiento, o bien como ambas posibilidades a la vez. Quienes la interpreten según las dos primeras posibilidades pueden, por su parte, desarrollarla de dos maneras: en forma analítica o expositiva y en forma sintética o constructiva. A la forma analítica corresponden los desarrollos empiristas, que suelen consistir en una mera ordenación extrínseca de los objetos. A la forma sintética o constructiva corresponden los desarrollos más destacados del racionalismo, que suelen establecer una ordenación en sistema cerrado<sup>21</sup>, única opción aceptable para quienes interpretan la Metafísica según la tercera posibilidad.

En consecuencia, la crisis de la Metafísica se manifiesta en primer lugar como reducción de la misma a Lógica natural, o sea, como la asignación a la Metafísica de la tarea que corresponde a su instrumento, con la consiguiente degradación para ella y confusión para ambos.

En cuanto al segundo de los temas de la Metafísica, el tema de Dios, es obvio que resulta afectado de rechazo por la recién expuesta eliminación del orden trascendental. Puesto que todo cuanto existe y se puede estudiar, una vez eliminado el plano trascendental, ha de ser exclusivamente objeto del pensar humano, Dios tendría que ser también objeto. Ante semejante exigencia caben, al menos, cuatro posiciones: ningún objeto es Dios, luego Dios no existe (ateísmo); Dios es el primer objeto, causa de todos los demás objetos (racionalismo); Dios es el conjunto total de los objetos (panteísmo); Dios es el objeto desconocido (agnosticismo). La primera y cuarta posiciones son bastante coherentes: ningún objeto es Dios, luego, supuesto que todo cuanto es haya de ser objeto, o bien Dios no existe, o bien nos es desconocido. Más difícil, pues, parece la posición de quienes sostienen que Dios es o bien simplemente el objeto primero, o bien el objeto total, es decir, la posición de los racionalistas y de los idealistas. Precisamente por eso me voy a detener en la aclaración de las dos posturas intermedias, con la esperanza de ilustrar así mejor la crisis de la Metafísica.

El cambio más significativo que se introduce desde el siglo XIV en torno al tema metafísico de Dios está relacionado con el concepto de infinitud. Para los filósofos antiguos y para los grandes filósofos medievales, la infinitud no había sido nunca un atributo divino, y menos aún el atributo esencial de Dios. Los griegos, por ejemplo, entendieron la infinitud como concepto meramente negativo, como ausencia de forma y, por tanto, de perfección. Así ocurrió con los pitagóricos, Platón, Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos. Para Proclo, por citar a un neoplatónico que la menciona expresamente, la infinitud es infinitud potencial<sup>22</sup> y se sitúa por debajo del Uno, que es el nombre de Dios en su filosofía<sup>23</sup>. Igualmente, en Agustín de Hipona la infinitud no se aplica a Dios más que en sentido negativo: bien para excluir de él la espacialidad, bien para excluir de él la temporalidad. En todo caso, la infinitud tendría un carácter adjetivo, sirviendo para calificar la felicidad que no tiene fin o el poder que no tiene límites<sup>24</sup>. Tampoco para el Pseudo-Dionisio es la infinitud un nombre divino, aunque sí un calificativo de su bondad<sup>25</sup>.

Algo semejante puede decirse de Tomás de Aquino, quien recoge todos los sentidos anteriormente expuestos. Según él, el sentido básico de la voz es la negación del fin o término<sup>26</sup>, pudiendo entenderse el fin, bien

espacial, bien temporalmente. En sentido espacial, infinito es aquello que no puede ser recorrido o aquello de lo que siempre queda algo por recorrer<sup>27</sup>. En sentido temporal, infinito es lo que nunca se acaba, o sea, la eternidad, tanto la eternidad de lo que no tiene comienzo ni fin, es decir, la eternidad de Dios, cuanto la eternidad de lo que tiene comienzo y no tiene fin, o sea, la eternidad de los espíritus creados<sup>28</sup>.

Además de estos sentidos básicos, admite también Tomás de Aquino la infinitud del bien, como expresión de la insuperabilidad del bien divino<sup>29</sup>, e incluso la infinitud del poder. Pero a diferencia de Proclo, quien no admite la infinitud de poder como nombre divino, Tomás deduce del planteamiento de éste, que Dios es el único infinito<sup>30</sup>. Este uso substantivo del concepto de infinitud que aparece con cierta frecuencia en sus obras debe ser entendido, sin embargo, como un concepto meramente negativo, es decir, como un concepto relativo de lo infinito<sup>31</sup>.

En resumen, para ninguno de estos autores la infinitud es directamente un atributo divino, sino un calificativo de sus verdaderos atributos (bondad, poder, etc.), o todo lo más un atributo con valor exclusivamente negativo.

En cambio, a partir del siglo XIV se empieza a aplicar a Dios el concepto de infinitud pura. Y así, Duns Scoto no sólo introduce el concepto de infinitud intensiva o entitativa, sino que sostiene su carácter intrínseco a la divinidad, incluso por encima de las «pasiones» o propiedades del ser, o sea, de la verdad y del bien, llegando a afirmar que la *infinitas* es un modo más intrínseco a la esencia divina que cualquier atributo<sup>32</sup>.

En esa misma línea seguirán Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y con ellos prácticamente toda la modernidad: Descartes<sup>33</sup>, Malebranche<sup>34</sup>, Espinosa<sup>35</sup>, Pascal<sup>36</sup>, Leibniz<sup>37</sup> y los idealistas alemanes, aunque éstos utilizando preferentemente la denominación de «absoluto», para eliminar todo resto de relatividad en el concepto de infinito<sup>38</sup>.

Posiblemente, dada la costumbre general de pensar a Dios como «lo infinito», no parezca a muchos que sea éste un síntoma relevante, pero sí que lo es. La importancia de ese aparentemente pequeño cambio radica en que el concepto de infinito implica necesariamente, cuando se le da un contenido positivo, comparación. Formado a partir de la noción de finito mediante la adición de la partícula negativa «in», lo infinito es pensado por relación a lo finito, y por relación negativa excluyente. No contiene, pues, ninguna información positiva acerca de Dios, sino tan sólo una demarcación extensional de lo que queda fuera de lo finito. De manera que, cuando se pretende que esta noción sea un atributo positivo de Dios, por fuerza se piensa a Dios como intrínsecamente comparado o enfrentado a la finitud.

Y si en vez de ser atenuada esa oposición gracias al uso adjetivo, la noción de infinitud es pensada como la más alta y positiva designación de la esencia divina, entonces no sólo se fortalece la susodicha comparación, sino que se da lugar a una confrontación esencial, que elevará al máximo lo indeseable de toda comparación, a saber: la descalificación y exclusión de uno de los comparados.

El problema sobre el que reclamo la atención es sin duda un problema sutil, pero central y grave, por lo que merece la pena entrar en su detalle.

El problema se atisba ya en el propio Duns Scoto, quien no deja de subrayar la oposición existente entre el ente infinito y el finito, de manera que en virtud de esa oposición la diferencia éntre ambos excede toda proporción asignable<sup>39</sup>. También en Malebranche, Pascal y Espinosa se empieza a hacer patente la dificultad, ya que, como consecuencia de la comparación, lo finito como tal queda convertido para ellos en pura nada.

Pero quizás sea más instructivo analizar el problema en Leibniz. Como es bien sabido, a Leibniz se le atribuye normalmente la opinión del llamado «optimismo metafísico», según la cual éste sería el mejor de los mundos posibles. Y en verdad tal afirmación, tomada sin otras consideraciones, puede sugerir la idea de un optimismo que pudiera parecer excesivo y que para algunos es incluso ridículo. Sin embargo, la inmensa mayoría de los que critican a Leibniz por su inmoderado optimismo no han entendido el fondo de sus planteamientos. En la expresión «el mejor de los mundos posibles» la palabra «posible» tiene una especial carga significativa. No es que este mundo sea el conjunto de las más altas esencias pensables -pues la más alta esencia pensable es sólo Dios-, sino que, siendo la esencia de Dios infinita, todo cuanto no sea Dios ha de ser por fuerza finito e imperfecto. De manera que este mundo es por necesidad imperfecto, sólo que habiendo sido objeto de la elección divina, y dado que Dios obra siempre según el principio de perfección -o sea, del máximo rendimiento con el mínimo gasto-, sin duda éste mundo ha de ser el más perfecto de todos los posibles o, lo que es igual, el menos imperfecto de todos los mundos finitos e imperfectos. Ni siquiera el poder infinito de Dios puede evitar que cualquier mundo creado sea imperfecto: lo que lejos de ser un optimismo constituye un neto pesimismo metafísico. El fondo de este pesimismo respecto de toda creación reside en la idea, introducida por Leibniz, del mal metafísico, o sea, en la idea de que, si Dios es infinito, lo que no sea Dios será necesariamente finito e imperfecto. La comparación entre lo infinito y lo finito lleva consigo la descalificación necesaria de todo lo finito hasta el punto de que Dios mismo se hace cómplice de la imperfección al crear.

Las consecuencias de la concepción de la esencia divina como infinitud fueron palmariamente descritas por los idealistas alemanes y, por cierto, en relación con la filosofía de Espinosa. Para Schelling, la filosofía de Espinosa habría descubierto que en la relación entre lo infinito y lo finito no cabe ningún tránsito desde el primero al segundo, sino tan sólo al revés, de manera que el pensamiento de Espinosa podría condensarse en la fórmula: «anúlase a ti mismo en lo absoluto»<sup>40</sup>.

Fichte expresa de este modo el problema:

«Tal era precisamente la dificultad de toda filosofía que no quería ser un *dualismo* y procedía seriamente a la búsqueda de la Unidad: o nosotros o Dios; uno de ambos tenía que ser eliminado. Pero ¡nosotros no queríamos y Dios no debía! El primer pensador audaz que vio la luz por encima de él, tuvo que comprender entonces que, si debía realizarse una anulación, nosotros tendríamos que sufrirla. Ese pensador fue Spinoza»<sup>41</sup>.

Por último, Hegel lo resume así:

«Entre Dios y lo finito (nosotros) hay un triple modo de relación: 1. lo finito es, y en esa medida sólo nosotros somos y Dios no es -esto es el ateísmo-; 2. que sólo Dios sea y lo finito no sea verdaderamente, sino sólo fenómeno o apariencia; 3. que Dios sea y nosotros también seamos -ésta es la mala unificación sintética, la componenda de la equidad... La razón no puede detenerse ante ese "también", ante esa paridad... Spinoza se elevó por encima de este dualismo; e igualmente la religión, si nosotros vertimos nuestras representaciones en pensamientos... La finitud no es lo substancial, más bien lo es sólo Dios»<sup>42</sup>.

Difícilmente se puede expresar mejor que como lo hacen estos textos la gravedad del problema que planteo: si se define la esencia de Dios como infinitud y, en consecuencia, se entiende la infinitud como perfección positiva, entonces se hace inevitable la descalificación de uno de los dos opuestos, Dios o la criatura.

Y este planteamiento no tiene solución buena, pues en cualquier caso las relaciones entre las criaturas y Dios quedan desvirtuadas. Por un lado, no sólo quien niega la existencia de lo infinito, sino también quien la

afirma pierde el temor de Dios, ya que, si sólo existe Dios, nosotros seremos partes o modos suyos, es decir, se caerá en el panteísmo: seremos Dios, un Dios contrato, si se quiere, pero partes constitutivas suyas, homogéneas con él. Por otro lado, no sólo quien afirma lo infinito niega la validez y dignidad de nuestros proyectos, sino también quien lo recusa, porque si lo infinito no existe y no hay más que objetos finitos, los límites del objeto (presente) resultarán infranqueables o absolutos, y nuestra dignidad no podrá ser superior a la que corresponde a lo finito, es decir, será como la de una cosa entre cosas.

Es cierto que, con anterioridad al idealismo alemán, la vía intermedia, la del «compromiso de equidad», había tenido sus partidarios y no escasos: esa fue prácticamente la vía de la Ilustración, desde Locke hasta Rousseau y Kant. La postura ilustrada podría resumirse en la siguiente tesis: lo infinito, sí, pero dentro de los límites de la mera razón, o sea, como tendencia o dimensión de lo finito<sup>43</sup>. No se niega que haya algo más allá, simplemente no se considera, pues de lo único que somos positivamente capaces es de lo finito. No sabemos si hay infinito positivo, el único infinito que conocemos es el infinito negativo, y éste es una dimensión de lo finito. En la práctica eso significa que el único Dios que conocemos es una dimensión de la humanidad, bien sea la sociedad, bien cualquier otra instancia que se considere relevante, como el poder, el bienestar, el saber, pero a todas las cuales es común el carácter de progreso indefinido, o sea, la infinitud negativa de nuestras operaciones. Ahora bien, es fácil ver que esta postura no supera las dificultades señaladas más arriba: un Dios que se desconoce no se teme -el temor de Dios es considerado superstición por los ilustrados-, y un progreso asintótico no supera jamás su propio límite.

Es obvio que en, mayor o menor grado, la atribución a Dios de una infinitud positiva lleva a un enfrentamiento inevitable de Dios con la criatura: o bien Dios o bien la criatura, y si ambos juntos, entonces o bien Dios es una dimensión de la criatura -lo que equivale a negar a Dios-, o bien la criatura es imperfección y mal metafísico insuperables. Pero estas cuatro posibilidades coinciden exactamente con las cuatro posiciones reseñadas más arriba en respuesta a la consideración de Dios como objeto de nuestro conocimiento, a saber: panteísmo, ateísmo, agnosticismo, y racionalismo. Por tanto, las consideraciones de Dios como objeto de nuestra mente y como infinitud positiva son superponibles: Dios es pensado, ya desde el siglo XIV en adelante, pero sobre todo por los filósofos modernos, como el objeto infinito<sup>44</sup>.

Los síntomas básicos de la crisis de la Metafísica son, según lo que he venido exponiendo, la reducción de la Metafísica a Lógica y la interpre-

tación de Dios como objeto infinito y, por ello, opuesto a todo lo finito. De lo que se deduce inmediatamente tanto la pérdida del temor de Dios, como la degradación de la dignidad del hombre.

Sin embargo, las consecuencias mediatas de estas modificaciones básicas de la Metafísica rebasan ampliamente el campo estricto de su competencia y se han hecho presentes, con el paso del tiempo, en la vida cotidiana de la humanidad. En concreto, esas consecuencias han aflorado a la superficie con toda claridad en el siglo XX y constituyen en alguna parte el motivo de fondo del movimiento postmodernista.

En efecto: si [1] no existe un orden real trascendental, entonces no hay nada que exceda a lo sabido, y el poder que lo sabido nos da no habrá de rendir cuentas a ningún saber superior; somos dueños absolutos de la naturaleza, cuya resistencia hemos simplemente de vencer. Sólo que si [2] no hay nada superior a lo sabido, tampoco será posible que se puedan superar los límites de lo sabido, por donde venimos a ser tan limitados como nuestros propios objetos y, aunque dominantes, no seremos más que un objeto entre objetos. Pero, si [3] todo cuanto puede ser es objeto (o sabido), entonces lo único que tiene valor es lo objetivo, y por ello mismo tener será ser, parecer será verdad y gozar será bien. Además [4], lo objetivo se articula según un orden y conexión de posibilidades propio, que por añadidura es progresivamente indefinido, y se desarrolla al margen de toda consideración tanto del sujeto, como de la naturaleza.

A nadie se le podrá ocultar que de estas consecuencias teóricas derivan casi intuitivamente consecuencias prácticas tan cercanas a nosotros como [3] la sobreestimación de los planteamientos económicos y de poder, el cultivo de las meras apariencias (imagen), el hedonismo y el consumismo; o como [4] la deshumanización del progreso y de las relaciones sociales, la agresión técnica [1] contra la naturaleza, así como la desorientación y la perplejidad que imperan por doquier en la cultura contemporánea; y [2], en definitiva, el bajísimo concepto del hombre y de la vida humana de que tan estrechecedoras muestras se han dado en el presente siglo en las dos guerras mundiales, pero que todavía sigue alentando genocidios, masivas eliminaciones de no nacidos, degradación moral y destrucción física de jóvenes mediante la droga, eliminación eutanásica de enfermos, inválidos y ancianos, racimos, etc.

## ***2. Las raíces medievales de la crisis de la Metafísica***

Hemos visto que la negación del orden trascendental ha traído consigo una doble consecuencia: pérdida del temor de Dios y pérdida de la

dignidad del hombre. Pero, ¿por qué hubo de ser negada la existencia de un orden trascendental? Esa es la cuestión que queda todavía pendiente de aclaración en el desarrollo congruente de este trabajo.

Para poder responder con rigor y claridad a la cuestión planteada es preciso acometerla con cierta amplitud de consideración, y remontarse a sus implícitos.

Ante todo, debo aclarar que lo que aquí he llamado «orden trascendental» es, desde luego, una dimensión de la razón natural, pero también el terreno en el que pueden encontrarse razón y fe.

El orden trascendental fue descubierto por Sócrates y desarrollado, con suerte desigual, por Platón y Aristóteles. Ese descubrimiento puede ser resumido en los siguientes términos: lo objetivo, lo sabido, no agota el saber, por lo que el saber trasciende lo sabido. Cabe, por tanto, un saber que no sea sabido, un saber cuyo referente no sea objetivo, sino que se sitúe más allá del orden de los objetos. Y en ese plano se encuentran la verdad, para Sócrates, y el ser y el entender puros, es decir, el acto puro, para Aristóteles.

Pero si lo más hondo de la razón o pensamiento humano es el saber, y no lo sabido, será posible para el hombre hacer suyos saberes que no son por él sabidos, es decir, cabe que la fe sea un saber humano. Lo conocido por fe, y sólo por fe, nunca viene a ser algo sabido o comprendido por el hombre, pero eso no impide que sea entendido o conocido. Si la fe puede ser humana, se debe en última instancia a que la razón está naturalmente llamada a saber por encima de lo sabido o comprendido. Precisamente en ese natural trascender de la razón sobre sus propios objetos y contenidos hizo pie el gran proyecto filosófico-cristiano de San Agustín, sobre el que se montó a su vez la aventura filosófica medieval. La cooperación sapiencial entre razón y fe no implica una síntesis o confusión de ambas, justamente porque el saber humano desarrollado desde la fe nunca se da por sabido. La razón busca crear y establece los patrones de lo que puede ser creído, es decir, de lo que es verdaderamente trascendental, y ella misma se somete sin reservas, pero onerosamente, a lo que procede de la trascendencia con suficientes garantías racionales.

Con todo, conviene aclarar que si bien los filósofos paganos fueron los descubridores del plano trascendental, la verdad es que apenas pudieron desarrollar sus posibilidades. Esa fue tarea de la Edad Media. Gracias a la inspiración judeo-cristiana, el medievo inició una aventura sapiencial de colaboración razón-fe por cuyo medio el hombre vino a entender su peculiar dignidad y la incomparable majestad de Dios: creación de la nada, destino eterno, responsabilidad personal y dominio del universo, por el

lado del hombre, y omnipotencia, providencia, libertad y donación perfectas, por el lado de Dios.

Sin embargo, cuando ese desarrollo empezaba a alcanzar cotas verdaderamente elevadas en las formulaciones racionales de los hallazgos fruto de aquella mutua colaboración, apareció súbitamente el problema que describí en los exordios de este ensayo. Si el mejor de los filósofos paganos (Aristóteles), es decir, si la razón sin la fe, no había podido descubrir ninguna de aquellas verdades fundamentales, como la creación de la nada y el destino eterno del hombre, entonces es que había habido una atribución en falso: se había atribuído a la razón lo que sólo sabíamos por fe. La colaboración entre razón y fe era pura y crédula ilusión. Las consecuencias a las que llega la razón en su discurso son distintas e incluso, para algunos, opuestas a las enseñanzas de la fe.

Ahora bien, si la razón no es capaz de llegar a descubrir aquellas verdades supremas y trascendentes, y sólo la fe nos las enseña, entonces sólo la fe tiene acceso al orden de lo trascendental y sólo ella justifica la dignidad del hombre. Esa fue la opinión que cundió paulatinamente entre los medievales y que, llevada a su extremo, dio lugar a las posturas de Ockham: reducción de la razón al mínimo (no-contradicción) y exaltación de la fe al máximo (omnipotencia arbitraria). El saber humano queda reducido ahora a puro logicismo extensional o a mera catalogación de lo que hay. Ni siquiera caben proyectos humanos propiamente dichos, pues el futuro, en la medida en que trasciende la escueta existencia en el instante, es propiedad exclusiva de Dios. La inicial oposición razón-fe se convierte ahora en una oposición Dios-criatura.

Y así, al final de la Edad Media, el miedo a la Física de Aristóteles no sólo había llegado a paralizar toda especulación metafísica, sino que incluso había convertido las relaciones criatura-creador en relaciones antagónicas, en las que por el momento las criaturas llevaban la peor parte.

La modernidad comenzó con un proyecto genial, a saber, el de construir una Física distinta de la aristotélica, lo que, si se conseguía, abriría la esperanza de superar el mal introducido por los averroístas latinos. Pero la Física moderna quiso ser tan distinta de la aristotélica que dió lugar a un modo nuevo de ciencia, a saber: la demostración experimental. Lo más llamativo de esta nueva Física era que parecía conseguir demostraciones productivas y, por ello mismo, irrefutables o intuitivamente evidentes. Tal fue el éxito que obtuvo en la opinión de sus contemporáneos esta idea, que sobre ella se intentó montar una filosofía también totalmente nueva, al margen de toda la filosofía anterior y girando toda ella en torno al requisito de la evidencia. Sin embargo, como la ciencia moderna, al ser

productiva y estar sometida a la técnica, subordinaba la teoría a la práctica, también la filosofía atribuyó un valor preponderante a la acción sobre el ser y al objeto sobre lo trascendental, de manera que no estaba en condiciones de recuperar por completo el terreno perdido en el medievo.

Por eso, la reacción de la modernidad frente al extremismo de Ockham no fue menos exagerada: se negó la existencia misma del orden trascendental; y cuando no se la negó directamente, o bien se excluyó que lo podamos conocer, por superar lo sabido, o bien se pretendió que fuera una mera dimensión de lo sabido; alternativas ambas que equivalen a negar la existencia de un orden trascendental para la razón y, por consiguiente, la posibilidad de colaboración entre fe y razón.

Las posturas de los modernos oscilan entre los extremos del *credo quia absurdum* de Kierkegaard y de la reducción de la fe a mera fe racional, como sucede con diversos matices en Kant, Jacobi, Fichte, Schelling y Hegel, por ejemplo; pero tienen todas como constante la negativa a cualquier proyecto de filosofía cristiana, al menos en la forma de una mutua ayuda que no reduzca la fe a razón ni la razón a fe<sup>45</sup>.

El *credo quia absurdum* es, de suyo, fórmula suficientemente indicativa del desgarramiento interior moderno: la razón es negada por la fe y, por ello, creer es admitir el absurdo racional. Por otro lado, la fe meramente racional no es otra cosa que fe en la razón: la razón ha caído tan bajo que es preciso creer en ella; su núcleo no es cognoscitivo, sino volitivo y, en consecuencia, la relación con su objeto es práctica, no teórica. Pero cuando se ha de creer en la razón, no es ya posible creer con la razón en algo que esté más allá de la razón. Dicho brevemente, los modernos, en vez de replantearse la supuesta oposición razón-fe, heredada de la crisis del medievo, la han introducido de lleno dentro de la propia razón humana, como la oposición objetiva finito-infinito, práctico-teórico, existente-pensamiento, sujeto-objeto, naturaleza-libertad, etc., y así han tenido que pensar al hombre como enfermo o alienado.

Es evidente que si Dios es entendido como debe, carece de sentido pensar que se opone a sus criaturas, a las que libremente ha creado, o compararlo con ellas, siendo él incomparable. Que Dios sea perfecto con perfección absoluta no impide tampoco que las criaturas puedan ser a su vez perfectas, con aquella perfección relativa de que son capaces -pero que se ajusta precisamente a su ser y las plenifica como tales-, puesto que la perfección verdadera no es un bien escaso que disminuya al ser compartido. Y algo semejante debe decirse de las relaciones razón-fe, si ésta es verdaderamente un saber superior, no habrá que temer nada de ella, pues lo

verdaderamente superior no se opone ni elimina a lo inferior, sino que lo fomenta y eleva sin quebrantar su orden ni sus reglas.

El gran problema filosófico pendiente de solución satisfactoria desde el siglo XIII hasta nuestros días es, pues, el de las relaciones razón-fe y, asociado a él a través de la cuestión del orden trascendental, el de la crisis de la Metafísica.

Para terminar, me atrevo a sostener, a tenor de lo expuesto, que el futuro de la filosofía depende de la recuperación del orden trascendental por el pensamiento investigador, para lo que hará falta, sin duda, la mutua cooperación de razón y fe. El futuro depende, según esto, de la reanudación de las relaciones armoniosas entre razón y fe, es decir, de una conversión o vuelta a la inspiración originaria del medievo, pero sin recaer en sus errores, lo que implica ciertamente acoger algunos de los correctivos modernos, como pueden ser el previo examen crítico del método con que se accede a los temas metafísicos y la separación del estudio trascendental del hombre respecto de la Metafísica.

El miedo del bajo medievo a una pseudo-razón que funcione al margen de la verdad trascendental puede y debe ser superado mediante una potenciación del uso de nuestra razón que trate por separado los temas básicos de la filosofía (mundo, hombre y Dios), y ajuste congruencialmente los métodos de investigación a los respectivos temas, pues la pretensión de estudiar lo humano y lo divino con los mismos métodos con que se estudia la *physis* es lo que determina la impotencia moderna para resolver el dilema averroísta.

La unidad funcional de razón y fe fue obtenida por los grandes pensadores cristianos según un método congruencial-donal: la fe es don, pero la razón ha de prestar también su *obsequium* a la fe. Si se consiguiera de nuevo una conjunción congruencial de los dos modos de sabiduría humana supremos, la fe revelada y la filosofía, estaríamos en condiciones de poder intentar resolver en su origen los motivos de la crisis de la Metafísica, y de posibilitar, en consecuencia, no sólo la conciliación de las verdaderas conquistas del pensamiento moderno con la línea creativa del medievo, sino incluso la reconciliación del hombre consigo mismo y con la naturaleza.

## NOTAS

<sup>1</sup> «Buscando en esto más la intención de los filósofos que la verdad, puesto que procedemos filosóficamente», *De Anima Intellectiva*, c. VII, ed. crítica de B. Bazán, Louvain-Paris, 1972, p. 101.

<sup>2</sup> «Porque el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber qué han pensado los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas», *In I De Coelo et Mundo*, lect. 22, n. 8.

<sup>3</sup> «Pues es cierto, según la verdad que no puede mentir, que las almas intelectivas se multiplican con la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo, algunos filósofos pensaron lo contrario, y por la vía de la filosofía parece verdadero lo contrario», *De Anima Intellectiva*, l. c.

<sup>4</sup> «Por la razón concluyo con necesidad que el entendimiento es numéricamente uno, pero sostengo firmemente lo opuesto por la fe» (Citado por Tomás de Aquino, *De Unitate Intellectus*, c. V, *sub fine*).

<sup>5</sup> O.c., c. III, 88.

<sup>6</sup> O.c., c. VII, 108.

<sup>7</sup> *Metaph.* IV,1 1003a.

<sup>8</sup> *Metaph.* VI,1 1024a10 ss.

<sup>9</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lect. 1, n. 7; *Summa Theologica* I, q. 15, a. 3 c; q. 85, a. 3 ad 4.

<sup>10</sup> *Summa Totius Logicae* I, 9 (cita tomada de G.Martin, *W. von Ockham*, Berlin, 1949, 229).

<sup>11</sup> F. Bacon, *De Dignitate et Augmentis scientiarum, Opera*, Berlin, 1665, 76 ss. (cita tomada de H.Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Marburg, 1920, 165-166).

<sup>12</sup> Carta a Mersenne de 16-10-1639, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953, 1059.

<sup>13</sup> *Leviathan* I,c. IV.

<sup>14</sup> Cfr. *Ethica* II, pr. 40, Sch.; *Cogitata Metaphysica* I, c. VI.

<sup>15</sup> *A Treatise on the Principles of Human Knowledge*, § 118.

<sup>16</sup> «*Quod omnes scientiae eo jure merito referuntur, ut mens humana ad claros ac distintos rerum conceptus provehatur. At eaque in Metaphysicis traduntur, cum transcendentia, id est valde generalia et abstracta sint omnia, ad ejusmodi finem assequendum non videantur apta esse: quia quo generaliora, eo magis confusa et obscura esse solent*», *Opera philosophica*, Amsterdam, 1691 (Cita tomada de H.Knittermeyer, o.c., 172).

<sup>17</sup> Cfr. *KrV*, B 113-116; cfr. Fichte, Carta a Appia de 23-6-1804, trad. esp. B. Navarro, México, 1963, 81 ss. Advértase que, para Kant, tanto Dios como el sujeto son noumenos, es decir, objetos desconocidos.

<sup>18</sup> *Vom Ich*, *Schelling Werke*, Münchner Jubiläumsdruck (MJ), Bd. I, 60-161; *Philosophie der Offenbarung* I, 8. Vorlesung. *Schelling Werke*, MJ, 6. Ergänzungsband, 169.

<sup>19</sup> *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, *Hegel Werke*, Suhrkamp V., Bd. 5, 60-61. Es verdad que en los idealistas alemanes hay un cierto trascender, pero lo trascendido en ellos es la representación o con(s)cienza, es decir, la saturación imaginativa de los conceptos, pero no la objetividad. Lo absoluto es, para ellos, sujeto-objeto, por lo que en verdad no trasciende el orden objetivo.

<sup>20</sup> La presencia en el empirismo de la exigencia de saber absoluto puede sorprender a muchos, pero no a quien lo conozca bien. Hobbes, por ejemplo, alude a ella en el *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, Intr., y en el *Leviathan* I, c. X. Hume, en el *Treatise of Human Nature* iguala la razón escéptica con la dogmática (I, IV, 5), aun reconociendo su oposición. En cuanto a Kant, cfr. I. Falgueras, «Del Saber Absoluto a la Perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico», en *Anuario Filosófico*, vol. XV, 1982, 40-50.

<sup>21</sup> Por lo general, los filósofos 'sistemáticos' acuden a la lógica modal y se sirven de las peculiares y reducidas relaciones de oposición entre los cuatro modos para establecer, mediante su conversión en predicados de lo real (todo es contingente, todo es necesario, todo es posible), una unificación general del campo objetivo.

<sup>22</sup> *Eléments de Théologie*, § 86, trad. J. Trouillard, Paris, 1965, 112.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 113, trad. cit., 127.

<sup>24</sup> *Enarratio in Psalmum 36*, n. 16, PL 36, 373; *Epistola* 118, nn. 23 y 24, PL 33, 443-444.

<sup>25</sup> *De Divinis Nominibus*, c.II, § 1 sub fine.

<sup>26</sup> *Summa Theologica* I, q. 7, a. 1 c; *De potentia*, q. 1, a. 2 Sed contra 1.

<sup>27</sup> *In III Phys.*, lecciones 6-11.

<sup>28</sup> *In De divinis nominibus*, c. 10, lect. 2 y 3.

<sup>29</sup> *In I Sententiarum*, disp. 44, q. 1, a. 3 c; *De Malo*, q. 5, a. 1 obj. 7.

<sup>30</sup> *In De Causis*, lect. 4 y lect. 16.

<sup>31</sup> *Super ad Romanos* c. 1, lect. 6, donde la infinitud es atribuída a Dios *per viam negationis*. Cfr. ST III, q. 10, a. 3 ad 1.

<sup>32</sup> *Quaestio Quodlibetalis* 5, a. 1, BAC, Madrid, 1968, 167-171.

<sup>33</sup> *Principia Philosophiae* I, § 24 ss.

<sup>34</sup> *Entretiens Metaphysiques* II, 1 y 2; *X<sup>ème</sup> Eclaircissement sur la Recherche de la Verité; Conversations chrétiennes* II y V.

<sup>35</sup> *Pensées, Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1954, 1212.

<sup>35</sup> *Ethica* I, def. 6 y expl.; cfr. pr. 8, Sch. 1; Cfr. *De Intellectus Enmendatione*, C. Gebhardt II, 33.

<sup>36</sup> *Pensées, Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1954, 1212.

<sup>37</sup> *Theodicée, Abrégé de la controverse, réduite a des arguments en forme*, II. objection, reponse, Aubier, Paris, 1962, 381.

<sup>38</sup> Cfr. Schelling, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, n. 38, *Schellings Werke*, MJ IV, 81.

<sup>39</sup> O.c., n. 9, BAC, 170.

<sup>40</sup> *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* 4, 7. Briefe, *Schelling Werke*, MJ I, 237-240.

<sup>41</sup> *Exposición de la Doctrina de la Ciencia de 1804*, Conferencia VIII, trad. esp. J. Cruz Cruz, Buenos Aires, 1975, 218.

<sup>42</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3. Teil, 2. Abschnitt, A. Erste Abteilung, 2, *Hegel Werke*, Suhrkamp, Bd. 20., 162-163.

<sup>43</sup> No fueron los ilustrados del XVIII los únicos en seguir esa línea de la «mala síntesis» condenada por los idealistas. Malebranche y Leibniz, por ejemplo, también lo intentaron, pero en ambos intentos las criaturas debieron ser desposeídas de importantes atributos metafísicos. En Malebranche, la criatura fue reducida a pura pasividad: sólo Dios es causa, tanto de las cosas como de las ideas -por eso sólo Dios es razón universal-, nosotros somos meros receptores de la actividad divina. En Leibniz, como ya dije, la criatura es metafísicamente mala o imperfecta.

<sup>44</sup> Es natural que al concebir a Dios como objeto, aunque sea infinito, sea concebido como homogéneo con las criaturas y esté sometido, como cualquier otro objeto, a nuestro juicio. Si Dios es objeto, entonces puedo opinar sobre él: es la consecuencia necesaria que muestra en la práctica la pérdida del temor de Dios entre nuestros contemporáneos. Tanto si por «opinión» se entiende juicio particular de una persona, como si se entiende por «opinión» saber infundado, es obvio que no se debe opinar sobre Dios. Dios no es un tema opinable, como pueden ser la política, la economía, el fútbol o el tiempo. Opinar sobre Dios implica erigirse en juez de Dios o admitir la validez de cualquier ocurrencia sobre él, sin percartarse de que lo que pensemos de Dios nos afecta intrínsecamente. Acerca de Dios se puede tener fe o saber, incluso se puede y debe investigar, pero no se puede dar curso a la opinión.

<sup>45</sup> Entre los extremos citados se sitúan algunos intentos serios de conciliación de razón y fe, como los de Malebranche y Leibniz. (*Entretiens*, XIV). Pero la razón de fondo por la que ambos saberes pueden armonizarse estriba en que uno y otro son revelaciones: no sólo la fe es revelación, también lo es lo que sabemos por la razón. La verdad nos habla de dos maneras fundamentales: habla a los filósofos en lo más íntimo de ellos mismos, habla a los cristianos a través de la Iglesia (*Entretiens*, VI). Y todo es revelación, porque nuestro intelecto es puramente pasivo y ha de recibir de Dios todo cuanto pueda saber. La armonía se basa, pues, en la impotencia del entendimiento humano.

En cuanto a Leibniz, a la inversa de Malebranche, la solución que él propone reduce la fe a razón. He aquí algunos indicios de ello: «Quienes llegan al conocimiento de la verdad poseen la fe y la caridad» (*Diálogo entre un teólogo y un misólogo*, trad. ed. E. de Olaso, Buenos Aires, 1982, 216); «Oración es búsqueda perpetua de razones sólidas de aquello por lo cual Dios surge ante Vd. grande y amable» (*Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad*, trad. ed. E. de Olaso, 242); la armonía entre la naturaleza y la gracia es igualada con la armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral (*Monadología* §§ 87 y 88); entre Dios y las criaturas espirituales sólo hay diferencia de más y menos (*5ª Carta a Arnauld*).