

Juan de Dios Vial Larrain

La nada y la verdad

“No sólo se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla infinitamente lejos de toda suerte de perfección; y me veo como un término medio entre Dios y la nada”. Descartes, *Meditación IV*.

1. *El centro esencial de una filosofía.* La intención del presente trabajo es determinar un centro esencial en el pensamiento de San Agustín*, que se abra como la fuente de una concepción metafísica actual. Su desarrollo, entonces, está concebido en tres partes principales. Primero se plantea la posición de la metafísica abocada a una antinomia que define sus posibilidades: el ser y la nada; se procura, luego, esclarecer el momento esencial de la filosofía de San Agustín y se concluye indicando que las posibilidades de la metafísica encuentran en ese momento —en el alma presenciándose en la creación, esto es, en el verbo de la verdad— su situación fundamental.

¿Cómo fijar un centro esencial en el mundo intensamente activo de un pensar filosófico? Imaginemos cada filosofía como un círculo en movimiento a lo largo del tiempo, esto es, como una rueda temporal: el área del círculo permanecerá constante durante el desplazamiento y su centro será también el mismo, pero estará cada vez en distinto lugar. En el sentido de esta imagen, la fijación del centro de una filosofía es algo que trasciende el círculo puro y compromete todo el espacio histórico en el cual la filosofía se encuentra —ahora— situada.

2. *La unidad personal del hombre.* El hombre contemporáneo tiene conciencia de ir extraviándose en un mundo carente de sentido y en esa odisea ha vivido con angustia la pérdida de su unidad personal. De cara, entonces, a la inexhausta “interioridad”, la inteligencia de nuestro tiempo busca un lenguaje de fidelidad a esa situación y lo encuentra germinando proféticamente en las palabras de Kierkegaard, de Nietzsche, de Hölderlin, de van Gogh, de Rimbaud, de Dostoiewski. En estas coordenadas nos preguntamos, ¿qué significación puede tener hoy, en el espacio de nuestra vida, la filosofía de San Agustín y cómo podemos fundar, en ella, una metafísica?

3. *La filosofía ante el ser y la nada.* Hay dos clases de filosofía: una piensa la nada y otra la niega. En el comienzo del pensar filosó-

* La méthode naturelle de l'Agustinisme doctrine agustinienne est ce rayonnement est la disgression; l'ordre naturel d'une autour d'un centre...” (Gilson).

fico se abrieron estos caminos divergentes. Parménides clausuró el ser en sí mismo, como en una esfera hermética. Sólo hay, dijo, lo que es. Hay, sólo, el ser y tal es el camino de la verdad. En cambio, Heráclito pensó que no hay “ser”, que no podemos aislar y “salvar” una entidad sacando de su fluir las aguas que escurren para fijarlas en un ser *ésta*s. He aquí un nudo para el pensamiento. A tales nudos se los llama “aporias” y el pensar, constatándolos dialécticamente, intenta desatarlos. Pero, existe como tal pensar no cuando cree haberlos desatado, sino cuando, resueltamente, apresa en ellos su pasión. Y así vamos de la dialéctica platónica a las aporias de la metafísica de Aristóteles; de la dialéctica trascendental kantiana a la Fenomenología del Espíritu, que preside, todavía, el movimiento del pensar en nuestro tiempo. La fuerza aporética del pensar determina el ámbito natural de éste y, por eso, la inteligencia filosófica vive todavía asombrada ante el ser y la nada.

Ocurre por lo mismo que cuando pensamos el ser como si fuese compacto, pleno, cerrado, y expulsamos a la nada de nuestra reflexión viva, sencillamente estamos cerrándonos el paso no hacia la nada, que creemos haber suprimido, sino hacia el ser que pretendemos pensar. Pero no es que haya una filosofía de la nada, como puede haber una filosofía de la vida, una filosofía de la historia, o una filosofía de la ciencia. No es tampoco que la nada sea, a lo sumo, un signo sombrío del pensar. Es, más bien, que la posibilidad que ha tenido la inteligencia filosófica de decir que “hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser” (Aristóteles, *Met.* 1003a. 20), viene de aquella confusión primera en que, nos dice Platón, se halla el alma tanto respecto del ser como de la nada (*Sofista*, 243b).

4. *El ser compacto.* El pensar dispara a ciertos blancos que la misma flecha dibuja. Después se pregunta si “existen”. Algunos responden que no existen y se los llama idealistas; otros responden que el blanco está en el muro, y se los llama realistas.

La nada es, pues, uno de aquellos blancos a que la filosofía apunta desde un principio. Pero, ¿existe o no existe la nada? Si existe tendríamos que suponerla como una hendidura vacía, algo como aquello donde decimos, justamente, “no hay nada” y entonces, para acertar con ella no hay que apuntar a ninguna cosa, sino tratar de colocar la flecha entre esto y aquello, donde no hay nada, que sería nuestro blanco.

Cierta filosofía (Hegel, Bergson, por ejemplo) ha supuesto que la nada se elimina por sí misma, si se permite la expresión, sencillamente porque no es. Sin embargo, ocurre que si pensamos lo que es, en ese supuesto de la eliminación de la nada, en verdad no llegamos a pen-

sar en el ser sino en la pura entidad de esto, de eso, o de aquello. El mundo se presenta entonces como algo completo, pleno, cerrado, envuelto en la esfera del ser de que habló Parménides.

Pero, ¿es verdad todo eso? Si lo fuera, entonces, en efecto, sería el hombre una "pasión inútil" (Sartre). Porque, ¿acaso la muerte, la desdicha, el odio, la injusticia son verdaderos incrementos de la plenitud compacta del ser? ¿O es que, más bien, indican una ruptura, una posibilidad de no ser, una hendidura vacía y aniquiladora?

Parménides comprendió ontológicamente la plenitud en bloque de lo que llamó "ser". Hegel la comprendió como un proceso de sustancialización histórica a partir de una pura indeterminación que tanto es ser como nada. Marx, como la acción económica de estratos sociales. A tales variadas ficciones se llega suponiendo que lo que hay son los entes y nada más y que, en ellos, el ser está plenificado. En estas filosofías no hay nada.

5. *Los límites del ente.* La nada, como blanco del pensar, aparecerá cuando veamos que pensar la nada no es sino pensar radicalmente los entes en su estricta entidad. Es entonces —y allí— en el límite del ente, que pensamos la nada. Y lo que en tales límites descubrimos es aquello que Platón denominó en el diálogo que citamos, la "potencia del ser" (*Sofista*, 247e). Porque la potencia del ser se mide entre dos límites. Y esto es un ente: el ser entre dos límites. En los límites del ente es donde el ser se presencia en su fuerza y los límites del ente son: su principio y su fin, el origen y la muerte.

6. *La sustancia causada de Aristóteles y su ruptura en el pensamiento moderno.* Aristóteles fijó el campo de un saber filosófico cuando dijo estas cuatro cosas que aquí ponemos en un orden sucesivo:

- a) Que hay una ciencia del ser en cuanto ser (*Met.* 1003a. 20);
- b) Que lo que esta ciencia investiga son los principios y causas del ser (*Met.*, 981b. 25-30);
- c) Que el ser se dice, en su sentido fundamental, como sustancia (*Met.*, 1028a. 30), y
- d) Que la sustancia finita resulta de la acción recíproca de cuatro causas (*Met.*, 988a. 20-988b. 20. *Phys.* 11. 3-7).

De estas causas, dos articulan interiormente al ente finito, permaneciendo inmersas en él: la materia y la forma. La materia individualiza, cierra el paso y resiste la intelección; pero el ser *esto* del ente, le viene de su forma, por la que es inteligible y universalmente determinado: es árbol, tronco, mesa o altar por su forma. Materia y forma definen, así, la presencia del ente finito. Ahora bien, ¿cómo se ligan estas

causas y se conforma la materia de modo tal que lo que hay en el árbol tenga todavía la posibilidad de apartarse como tronco y aparecer en la madera y estar finalmente en la mesa?, ¿cómo es, por otra parte, que la forma, válida universalmente, radica, sin embargo, aquí y en esto que es duro, resistente, pesado, configura una mesa?

La acción de las cuatro causas aristotélicas estuvo concebida según el prototipo de la obra de arte, de la cosa fabricada a la cual concurre la constelación de las causas en una subsistente reciprocidad. De ese modo la *forma* conforma la *materia* por obra de un *agente* eficiente en orden a un *fin*; la *materia* llega a ser *esto* por la *forma* que un *agente* le imprime con determinado *fin*; pero la acción *eficiente* se perdería en el vacío sin la co-presencia de las otras *causas* y el *fin*, a su vez, promueve una acción hacia él, motivando al *agente* que *informa* la *materia*. El pensamiento griego, en su cumbre aristotélica, llegó así a una determinación cuadracausal de las cosas reales.

Pero en el pensamiento moderno ese cuadrado se desarticula y tienden a desaparecer la acción creadora de la causa eficiente y la acción teleológicamente ordenadora de la causa final. En cada ente queda, entonces, la huella vacía de una creación y la tendencia ciega a un fin, reducidas a una homogeneidad cuantificable. La dirección del pensamiento moderno (Descartes, Hume, Kant) es hacia una simplificación aniquiladora, sin que esto implique un juicio de valor, del sistema causal que determina la realidad de la sustancia en la metafísica de Aristóteles.

Los elementos causales que juegan decisivamente en el pensamiento de Descartes son la forma y la materia; sobre ellas, en particular sobre el modelo de la forma, se configuran las restantes causas y, asimismo, las dos clásicas sustancias, una pensante y otra extensa. Finalidad y eficiencia serán vistas, entonces, en tanto se encuentran inscritas en la forma donde dejan un vestigio oscuro. Por este camino el sistema estructural de las causas, de ser un cuadrado pasó luego a ser un binomio. Este binomio se ajusta a un pensar fiscalista o a un pensar formalista. La realidad estará hecha de materia, de datos sensibles, empíricos y, por otra parte, de formas puras. Y habrá entonces dos ciencias prototipo: la física y la matemática. Hume no podrá descubrir dónde se encuentra una causa eficiente y reducirá entonces esa noción a un enlace psicológico de impresiones materiales, sensibles. No habrá otra causa que las distintas posiciones de una materia en un mundo de entes fijos. Y Kant pensará el otro extremo: la causa verdadera no será sino la forma a-priori de esas posiciones, grabada en el juicio. Así, para

la metafísica moderna, el nudo de la cuestión estará en el enlace de dos mundos, en el ligamen dialéctico de un mundo de "formas" vaciadas en conceptos —según modelo matemático— y un mundo de "experiencia", vaciada en datos sensoriales —según modelo físico. Desde la forma o desde la materia se desencadena la constitución del ser real y se proyectan las otras causas. En el pensamiento de Hegel veremos que la forma va a denominarse Idea, que la materia será explicitación suya y que el fin y la eficiencia explicitadora de la dialéctica serán también inmanentes a la Idea. Lo que hará Marx, como él lo dijo, será trastornar este orden y construirlo sobre la materia.

7. *Aristóteles y Agustín. La sustancia y el alma.* La crisis de la Metafísica de Aristóteles ocurre mucho antes de lo que se llama "pensamiento moderno" y lo que en éste sucede es, más bien, la crisis de la física y, más adelante, de la lógica aristotélicas. Pero, ¿qué es la crisis de una teoría, sino su entrada en un curso de transformaciones? Ahora bien, ¿en qué sentido el cuadro del pensar aristotélico, en el que culmina la reflexión filosófica griega, se transforma en el pensar agustiniano? No planteamos un problema histórico, aunque la cuestión propuesta pueda serlo. Planteamos, en cambio, una cuestión filosófica, indiscernible del filosofar y de su esencial historicidad.

Se dice que Agustín no conoce mayormente a Aristóteles, a quien cita no más de tres veces (Grandgeorge). Cuando maneja nociones aristotélicas o, en general, griegas, lo hace, casi intencionadamente, sin rigor: "Llamo esencia y más comúnmente sustancia al ousia de los griegos, dice en *de Trinitate*, éstos dicen también hipóstasis, pero ignoro qué diferencia pueda existir entre ousia e hipótasis." Y el criterio para la decisión en el uso de términos tan cargados de significación es su modo de empleo en el habla corriente: "como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la palabra sustancia..." (*de Trinitate*). Pero, ¿hacía falta, acaso, que fuera San Agustín un erudito aristotélico? De Platón, Agustín parece haber conocido solamente el *Timeo* y haber leído algunos escritos neoplatónicos traducidos por Mario Victorino, lo cual no impide que se le haya denominado "el Platón cristiano". ¿No dice Heidegger que Kant hubiera merecido ser reprobado en un examen de filosofía griega y, sin embargo, que fue el único que pudo transformar esencialmente la teoría platónica de las ideas? (*Qué es pensar*). Es que la filosofía está parcialmente en libros. La filosofía está en el pensar actual de los hombres. En aquello que los hombres —esencialmente— hacen. Y hay, entonces, un tiempo en que los hombres piensan aristotélicamente, aún sin saber-

lo; y Agustín ciertamente debió estar entre quienes recibieron el influjo de Aristóteles, aunque fuera por la vía indirecta de Plotino. Pero hay luego un tiempo en que las formas del pensar se enriquecen con aquellas que acuña el personal y poderoso genio de San Agustín. No por esto va a desaparecer Aristóteles. Por el contrario, juntos entran a la Edad Media cristiana y la circundan como dos grandes ríos que entremezclan sus corrientes, uniéndose y separándose hasta esa desembocadura común que será Santo Tomás de Aquino.

Ahora bien, hemos dicho que el pensamiento de Aristóteles se halla dirigido hacia la estructura causal de la sustancia en la cual está —fundamentalmente— el ser. Y, ¿qué es, entonces, aquello que promueve el pensar de San Agustín? He aquí lo que responde el Soliloquio agustiniano: “¿Qué quieres, pues, saber? Todo lo que he perdido. Será mejor que lo resumas brevemente. Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada” (*Soliloquios*, 11,7).

De una sustancia articulada por sus causas y construida básicamente sobre la experiencia del movimiento que, desde la física hasta la teología, atraviesa la filosofía de Aristóteles, hemos entrado a otro tipo de experiencia, a otra forma de articulación de la realidad básica. El campo de realidad de la filosofía agustiniana es el alma y este centro es el que nos interesa fijar.

Creemos, en efecto, que la significación decisiva de Agustín como pensador filosófico está en su concepción de la filosofía construida fundamentalmente sobre la experiencia que el alma tiene de sí y sobre lo que pudiéramos llamar historia de la interna articulación de la realidad del alma. Aquí vemos el centro de la filosofía de San Agustín, pero nuestro intento no está en postular esa verdad singular —que con el correr del tiempo ha caído en la más equívoca generalidad—, sino en esclarecer su sentido, fijando ese centro en su lugar propio.

8. *El alma, realidad omnicomprendiva.* ¿Cómo concibe San Agustín este ámbito propio de su filosofía que, decimos, es el alma? En este terreno el pensamiento de San Agustín vaga muchas veces en la incertidumbre de manera que no es fácil extremar las precisiones inequívocas. Pero, podemos aproximarnos a la comprensión de esta idea contraponiéndola dialécticamente a la teoría aristotélica del alma, en tanto entelequia primera de un cuerpo natural orgánico (*de Anima*, 412 a 27), por una parte, y a la concepción tomista, por otra, que distingue el alma frente a sus facultades y establece entre éstas un determinado orden de preeminencia dentro del cual prevalece el entendimiento (*Suma Teológica*, 1^a q. LXXVII a. IV y q. LXXXII a. III).

El alma, en el pensamiento de San Agustín, pese a la definición del de *Quantitate Animae*, “una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo” (Cap. XIII), no se determina en su relación al cuerpo tal que su función esencial sea conformarlo y animarlo. Por el contrario, el cuerpo, en la concepción agustiniana, presenta mucho menor exterioridad que en la concepción aristotélica, de manera que aun los principios que parecieran pertenecerle más exclusivamente, como es el caso de la percepción sensible, vendrán del alma que, de este modo, invade la corporalidad y actúa directa y decisivamente tanto en las acciones físicas y gestos corpóreos cuanto en la totalidad de las formas de la vida que culminan en la suprema contemplación. Por eso, a través de los siete grados que el alma atraviesa, según lo describe el de *Quantitate Animae* (capítulo XXXIII), toda realidad humana queda cubierta en tal forma que el alma tanto “vivifica con su presencia este cuerpo terreno y mortal” sin dejarle “disgregarse ni consumirse”, como se “concentra en el tacto . . . o . . . gustando, oliendo, oyendo, y viendo distingue innumerables diferencias de sabores, olores, sonidos, y formas” cuanto, por otra parte, actúa “en la unión de los sexos”, en “el cultivo de los campos”, en “la construcción de ciudades”, en la “invención de tantos signos”, en la “potencia de raciocinar y de imaginar”, en la “variedad de poesías”, “en la ciencia del cálculo”, en la “obediencia a la autoridad y a los preceptos de los sabios”, en el “miedo a la muerte” y, finalmente “en la misma visión y contemplación de la verdad”. De ahí que nos diga San Agustín en uno de sus *Sermones*: “El cuerpo no es vida para sí, el alma es la vida del cuerpo” (156,6,6), y de ahí también aquel motivo constante de su pensamiento: “Deja fuera tu vestido y tu carne y desciende hasta ti” (in Joan, 23, 10).

Podría aquí ofrecerse —con verosimilitud— una explicación de tipo biográfico intelectual: la concepción del alma de San Agustín sería sólo una explicación platónico-maniquea. El conflicto que vivió Agustín por el peso de su sensualidad, agravado con la interpretación maniquea que ve ahí la lucha de dos principios supremos irreductiblemente antagónicos y sitúa al cuerpo del lado del mal, habría sido resuelto por una vía “platónica” de liberación y desprendimiento del cuerpo.

Ciertamente, platonismo y maniqueísmo fueron estadios decisivos en la evolución espiritual de Agustín, pero sólo podríamos hablar de ellos, según la hipótesis que recién formulamos, si hubieren sido puntos terminales en el desarrollo de esa evolución. No fue así. De manera que el indiscutible ingrediente platónico del pensamiento de San Agustín recibirá su sentido de la acción retrospectiva que ejerce la figura final sobre

sus integrantes y esa figura —parece obvio decirlo— no es la que se inscribe en la filosofía platónica sino en el cristianismo, no es la que recibe su inspiración de Platón, Manes o Plotino, sino de San Pablo.

El alma, entonces, no se determinará por un enfrentamiento al cuerpo —positivamente, como un principio vivificante, o negativamente por una acción liberadora— sino abarcará el cuerpo y el ámbito entero de la realidad y será, de este modo, una entidad omnicomprendiva y totalizadora.

9. *El alma y la verdad.* Si en lo anterior estuviere dicho lo que sobre este asunto cabe decir, no habríamos salido todavía de la filosofía de Plotino y se habría afirmado una generalidad que vale por igual para Leibniz y Hegel, por ejemplo. Pero, advertimos que serán el cristianismo y San Pablo quienes darán su sentido propio al pensamiento de Agustín. Y esta determinación de sentido consistirá, primeramente, en que esa realidad omnicomprendiva del alma va a definir específicamente al hombre. Y, en segundo lugar, en que lo definirá sin atender a su puesto en un grado de la escala biológica, como Aristóteles en *de Anima*, ni como un grado de cierta escala místico-ontológica, como Plotino en las *Enneadas*, sino situándole en cierto lugar singular de una “historia”, eterna a la cual el hombre se incorpora como un “hombre nuevo”, según se dice en el nuevo testamento. ¿Cuál será, entonces, el principio determinante que ordena la realidad del alma en el pensamiento agustiniano? ¿Será, acaso, un cosmos alrededor del cual circule el alma como una de esas sustancias separadas del octavo capítulo del libro lambda de la *Metafísica* de Aristóteles? ¿O será, más bien, un “mundo” frente al cual el alma opere como “alma del mundo” según concepciones neoplatónicas? O, en fin, ¿será el animal cuyo cuerpo orgánico va a informar, según el tratado *de Anima* de Aristóteles?

Pensamos que el principio central que permite definir el alma y por relación al cual el alma llegará a constituirse y a ordenarse, es la verdad. Delimitamos, por lo tanto, el ámbito de la filosofía de San Agustín cuando dijimos que es el alma y fijamos el centro esencial de ella cuando decimos que esta filosofía es una teoría de la verdad. No es, entonces, un centro físico, cósmico, o biológico el que determina esencialmente a esta filosofía, sino un centro religioso. Religioso, decimos, porque ¿cuál es, propiamente, la verdad que San Agustín descubre? La verdad que descubre, él nos lo dice, es el verbo de Dios: “El verbo de Dios es la misma verdad” (de *Vera Religione*, cap. XXXVI).

10. *Verbo, cosa y signo.* El verbo de Dios es la verdad misma. Dos momentos contiene la frase: la verdad es un verbo, primero, y, luego,

la verdad es el verbo de Dios. Porque cuando San Agustín dice "verbo" dos extremos de sentido tiene presente: uno viene de Agustín el maestro de retórica y el otro del cristiano que confía en las palabras iniciales del Evangelio de San Juan: "En el principio era el Verbo". La alianza de estas dos motivaciones que concurren en el sentido de la palabra "verbo", aparece nítidamente en el diálogo *de Magistro*. Los diez primeros capítulos tratan del signo verbal, pero el verbo toma otra significación a partir del capítulo undécimo que se inicia así: "Hasta aquí han tenido valor las palabras. Las cuales —y les concedo mucho— nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérmolos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por tanto, es por el conocimiento de las cosas que se perfecciona el conocimiento de las palabras." Enseña, entonces, quien presenta a los ojos, a los sentidos o a la inteligencia, lo que quiero conocer, quien muestra los objetos y, así, descifra los signos y establece la significación de las palabras.

Ahora bien, ¿quién enseña, muestra y, de ese modo, hace conocer las cosas en lo que son, más allá del sonido y estrépito de sus signos? "La verdad es la que nos muestra lo que es", dice San Agustín en *de Vera Religione* (cap. XXXVI), y en los *Soliloquios* dirá más categóricamente: "Sin temor, pues, a ningún error, tal es mi definición; verdad me parece que es lo que es" (Libro 2, cap. V). Pero, de otra parte nos dice este mismo libro, "resulta que sin un sujeto conocedor, nada puede ser verdad" (Libro I, cap. VIII), de manera que, "la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece. Y suprimido el sujeto que la percibe no hay verdad ni falsedad. . . Luego, el alma es inseparable de la naturaleza de las cosas" (*Soliloquios*, Libro 2, cap. IV).

¿En qué forma llego entonces a la verdad, aprendo la significación de las palabras, comprendo lo que son las cosas a cuya naturaleza el alma estará inseparablemente ligada? Nos lo dice el mencionado capítulo del *de Magistro*, que concluye así: "Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu. Y esta verdad que es consultada y enseña es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre. Toda alma racional consulta a esta sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto esta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad." Y, asimismo, dirá San Agustín, en otro texto del mismo diálogo: "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón,

hablamos de lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; también el que nos oye conoce lo que yo digo, porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve interiormente y con ojos simples. . . sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente.”

La teoría agustiniana de la iluminación de la verdad expresa, pues, el segundo y principal sentido del “verbo”. El verbo de Dios es la misma verdad que habita al hombre interior como un maestro. El verbo enseña por iluminación de aquello que es, es decir de la naturaleza de las cosas, a la cual el alma se encuentra íntimamente ligada. La verdad será entonces un esclarecimiento del alma por esa presencia interior que ilumina la naturaleza de las cosas y muestra al entendimiento lo que es.

11. *Verbo y teoría de la iluminación.* Tres interpretaciones fundamentales se han ofrecido de esa doctrina agustiniana de la iluminación, cuyo origen platónico manifiesta la metáfora misma, “iluminación”, emparentada a la luz y al sol clásicos. Portalié clasifica así esas interpretaciones:

- a) Panteísta: Dios, razón universal e inteligencia única ve en nosotros y nosotros en él;
- b) ontologista: el alma contempla al ser divino y en Él a las razones eternas. Sería la doctrina de Malebranche, y
- c) escolástica: Dios, causa y fuente de toda verdad actúa causalmente o “influye” en el entendimiento, de un modo análogo a como opera la gracia respecto a la voluntad.

No nos parece justa la apreciación crítica que Portalié hace de la doctrina escolástica, reduciendo ese “influjo” a una actuación general divina; y aun su interpretación misma de la doctrina parece excesivamente simplificadora. Puede confrontársela, por ejemplo, con textos como las *Cuestiones Disputadas* sobre la Ciencia de Cristo de San Buenaventura, o con la *Suma Teológica* de Santo Tomás, (p. 1ª, q. LXXXIV a. 5 y LXXXVIII a. 3).

En lo que sigue, podrá verse un intento de entender la teoría agustiniana de la iluminación mediante una renovación de la doctrina tomista y, en particular, de un elemento sobre el cual creemos que puede construirse esa doctrina pese a que, en los textos que directamente se ocupan de esta materia, no aparece del todo explícito. Nos referimos al verbo como significación creadora.

Hemos visto que la noción verbo recorre una gama de sentido que va desde el signo verbal, “sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo que modulan nuestros labios o queda recitado en nues-

tro pensar" (de *Trinitate* IX, 10) hasta el Verbo, que es Cristo, el hijo de Dios (de *Vera Religione* XXXVI, de *Magistro* XI). ¿No será posible desprender de esa gama de sentido una significación universal que ligue aquellos extremos en una noción propiamente filosófica?

El verbo, desde luego, implica una acción. Pero cuando esta voz traduce la palabra griega "logos" que figura en la frase inicial del Evangelio de San Juan, tendremos que ver en esa acción un sentido intelectual y creador. El verbo será, entonces, una acción intelectual creadora. Digámoslo con palabras de San Agustín: "el verbo que ahora queremos insinuar y estudiar es la noticia en el amor" (de *Trinitate* IX, 11, 16). Porque, cuando "el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor". Y el amor, en el sentido que aquí se expresa, dirá el capítulo noveno del mismo libro, es "un abrazo entre la palabra y el alma que la engendra y a ella se une como tercer elemento de un complejo incorpóreo".

Aquello, entonces, donde se halla la verdad, donde la acción corpórea y la luz de Dios concurren, será lo que San Agustín llama "verbo secreto e invisible del pensamiento y del corazón" (de *Trinitate*, IX, 10, 15).

12. *Concepción del verbo e intuición de la existencia.* "Concebimos y engendramos interiormente un verbo al contemplar las cosas en la eterna verdad", así se titula el capítulo VII del Libro IX del tratado de *Trinitate*. Y el párrafo primero de este capítulo contiene una brevísima y admirable síntesis de las ideas de San Agustín que venimos tratando. Dice así: "En la eterna Verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia; y según esta forma, conforme lo exija la recta razón, actuamos en nosotros o en los cuerpos. Y al concebir una idea verdadera de las cosas, es cuando tenemos en nosotros un verbo que hemos engendrado en nuestro interior al hablar."

El texto nos habla del verbo en esa significación filosófica que buscamos precisar. Nos dice qué es, cómo se concibe y es engendrado, quién y dónde lo crea, finalmente, qué expresa. En efecto: a) el verbo es una mirada del alma, una intuición ("intuimos con la mirada del alma"); b) el verbo es concebido como idea verdadera ("y al concebir una idea verdadera"); c) lo "hemos engendrado en nuestro interior al hablar"; d) pero, a la vez, el verbo es creado en la eterna Verdad que ha hecho todas las cosas ("En la eterna Verdad por quien han sido hechas todas las cosas"); e) expresa la forma de nuestra existencia ("intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia"), y f) actuamos en nos-

otros o en los cuerpos, “según” ese verbo, según esa intuición de la forma de nuestra existencia.

Por lo tanto, la verdad se genera, es concebida y engendrada. Es una acción creadora en la que se unifica la mirada del alma y la eterna Verdad, la intuición de nuestra existencia y la idea de las cosas. Ocurre en la forma de una mirada, de un soliloquio, de un hablar interior.

13. *Teología del alma. Inmanencia y circumincesión de sus facultades.* En el verbo, que es la verdad, el alma se ordena y unifica. Si dijimos que el alma es una entidad omnicomprendiva, hemos de agregar ahora que se halla íntimamente unificada en ese “complejo incorpóreo”, al que concurren el verbo y el amor. San Agustín convoca a esa íntima unidad: “No quieras derramarte fuera; entra en ti mismo porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón. Encamina pues tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad a ella” (de *Vera Religione*, cap. XXXIX).

Ahora bien, ¿en qué consiste y cómo se articula el “hombre interior” de que San Agustín habla?

No hay en el “alma” agustiniana esa estratificación de potencias, desde la percepción al intelecto agente, ni esa distinción de facultades con preeminencia del entendimiento, que encontramos en la filosofía aristotélico-tomista.

La unidad del “alma” agustiniana resulta de un vivo proceso que se ha denominado “inmanencia y circumincesión” de facultades. Consiste en una intensa y activa unidad de formas que se interpenetran e intercambian, recíprocamente, en un juego infinito. Estas formas tienden a organizarse en trilogías equivalentes, cuya estructura más propia es la del libro IX del de *Trinitate*: “mens, notitia, amor”, el alma, el conocimiento y el amor: “Recíprocamente se hallan unas en otras, porque el alma del que ama está en el amor; el amor en el conocimiento del que ama, y el conocimiento en el alma del que conoce” (de *Trinitate*, IX, 6, 9).

Esa articulación del alma hace de ella lo que San Agustín llamó una “imperfecta imagen”, en la cual se refleja la misma Trinidad que es Dios. La imagen del alma y de cómo se articula su unificación, proporciona —como se sabe— el esquema de la más profunda teología

trinitaria que es la obra de San Agustín, el mayor entre los Padres de la Iglesia. Ahora bien, esta teología tiene un rasgo característico esencial: la concepción de Dios como una naturaleza fundamental y subsistente, con anterioridad —por así decir— a las tres personas sobre las cuales los Padres griegos habían construido sus explicaciones teológicas de la Trinidad. Ese rasgo, inclusive, permite distinguir la teología griega de la teología latina. “Los latinos, dice Zubiri, verán en Dios una sola naturaleza que subsiste en tres personas; distintas por su relación de origen, las personas, ante todo, se oponen. Los griegos verán más bien cómo Dios al realizarse como persona se tripersonaliza, de tal suerte que la Trinidad de personas es justamente la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica; las personas no comienzan por oponerse, sino por implicarse y reclamarse en su respectiva distinción. Mientras para los latinos cada persona *está* en la otra en el sentido de que las tres tienen una naturaleza numéricamente idéntica, para los griegos cada persona no puede existir sino produciendo la otra, y del concurso de esta producción personal, queda asegurada (si se me permite la expresión) la idéntica naturaleza de un solo Dios” (El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina; en *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, 1954).

El esquema fundamental de la unidad del alma proporciona también a Portalié los caracteres con que distingue la teología trinitaria de San Agustín: a) Dios concebido ante todo como una naturaleza subsistente; b) atribución a la Trinidad entera de las operaciones ad-extra, y c) explicación psicológica de las procesiones trinitarias (Dict. de Théologie Catholique. Vacant-Mangenot).

Ahora bien, se dice que la teología bajo la inspiración de San Agustín concibe el misterio supremo de la fe cristiana, según la imagen del alma y sobre un patrón explicativo de orden psicológico. Sin embargo, creemos que hay una verdad anterior que cambia, tal vez, el signo y la dirección de esa idea. Es posible decir que San Agustín ha pensado psicológicamente la teología de la Trinidad; no obstante, nos parece más fundamental decir que lo que Agustín propiamente hizo fue explicar teológicamente la realidad del alma. Y, ¿qué significará, entonces, una explicación teológica? No se trata de trasponer por alegoría o simbolismo verdades de fe a otro orden de cosas. Esa transposición ha de tener un significado más fundamental y decisivo, ha de ser un acto de lo que Zubiri ha denominado “religación”. La explicación de San Agustín es una explicación religada. Es, por lo tanto, una penetración real en la ma-

teria del alma, en la forma de una toma de conciencia existencial esclarecida por la verdad revelada.

14. *La unidad del alma en el estar presente a sí.* ¿En qué consiste la unidad fundamental del alma en cuya esencia subsistente Dios mismo se refleja? La unidad del alma es una presencia a sí, una experiencia de sí y un vivir en ellas. Pero si hay una esencia subsistente, esta no constituye, sin embargo, una unidad estática. Por el contrario, constituye un verbo. La verdad está en un saber, pero fundamentalmente en un singular y originario saber que el alma tiene de sí. El ojo del cuerpo ve otros ojos, pero no puede verse a sí mismo, de manera que será con la inteligencia que podremos escrutar la potencia visiva (de *Trinitate*, IX, 3). Es el ojo, también, el que ve los cuerpos, “pero los rayos que éstos emiten, no podemos hacerlos reverberar sobre la pupila del que mira sin ayuda de un espejo” (de *Trinitate*, IX, 3). “Sin un espejo nunca verán los ojos su imagen” (de *Trin.*, X). ¿Se conoce, entonces, el alma por analogía con el conocimiento que tiene de otras almas? (de *Trin.*, LX, 3). Sin embargo, ¿cómo podría el alma conocer otra alma ignorándose a sí misma? (de *Trin.*, IX, 3, 3).

Sucede que “nada hay tan presente a sí como el alma” (de *Trin.*, IX, 3, 3). De manera que no se verá en un espejo ni se conocerá por analogía y, más aún, ni siquiera se buscaría ni trataría de conocerse si no estuviera presente a sí y si no fuera esa misma presencia la que le impulsa. “¿Dónde conoció su saber, si no se conoce? Sabe, sí, que conoce otras cosas y ella se ignora, y por aquellas se da cuenta lo que es el saber. Pero, ¿cómo sabe que sabe algo, si se ignora a sí misma. Luego se conoce. Cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce” (de *Trinitate*, X). “¿Qué ama el alma cuando con pasión se busca a sí misma para conocerse? . . . Ama, es cierto; pero, ¿qué ama?, ¿se ama a sí misma? Pero, ¿cómo, si aún no se conoce y nadie puede amar lo que ignora?” (de *Trin.*, IX, 3, 3).

La más íntima esencia del alma está en esta aprehensión inmediata de su mismidad. Pero desde la propia alma no es posible dar razón de esa presencia intelectual. Del alma dá razón la verdad. San Agustín pregunta: “¿Será, acaso, en la razón de la eterna verdad donde ve la hermosura del conocimiento de sí y ama lo que intuye y suspira por su realización en sí misma?”. Recordemos en respuesta el texto del capítulo VII del libro IX del tratado de *Trinitate*, que antes analizamos: “En la eterna verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia.”

15. *La conversión fundamental.* La presencia del alma a sí será enton-

ces un proceso, una conversión. La hemos llamado también una historia, de ahí que el alma, nos dice San Agustín en las *Confesiones*, tiene su sede en la memoria. Es una conversión hacia la verdad. El centro esencial de la teoría agustiniana del alma no será entonces un punto inmóvil, sino una “búsqueda” a partir de su presencia “íntima y real” (de *Trin.*, X, 10, 16). Esa presencia dada en la experiencia fundamental de sí se expresa en series análogas de certezas que dicen, por ejemplo, “sé que vivo” (de *Trin.*, XV, 12), o “deseo ser feliz”. Hay, pues, en el principio del saber una certeza, como ocurre en el pensamiento moderno a partir de Descartes. Pero no la certeza que da un axioma. No la certeza de un concepto primogénito definitivamente establecido. Sino la certeza conquistada en la propia posesión y autoexperiencia del alma, en ese vivo experimentar su inmediata presencia a sí que se genera, en el co-nacimiento del conocer, en la acción creadora de un verbo”, “inquisición”. “Es la investigación, nos dice, una apetencia de encontrar, que es sinónimo de engendrar” (de *Trin.*, IX, 12, 18). En esa investigación está permanentemente nuestra vida, de manera que, nos dirá: “busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia” (de *Trin.*, IX, 1). Estas palabras de San Agustín responden a las del salmo 68: “Buscad a Dios y vivirá vuestra alma”.

Pero, el hilo de tales ideas prosigue en el capítulo 12 del libro IX del Tratado: “lo que se encuentra es como si saliera a luz; de ahí que sea semejante a un hijo; y, ¿dónde se le engendra sino en el conocimiento? Es aquí donde florece como expresión de objetiva verdad. Porque si ya existían las cosas que buscando encontramos, no existía el concepto que asemejamos a un hijo que nace. La apetencia que late en la búsqueda procede del que investiga, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado, a no ser cuando se encuentra el objeto buscado y se une al que busca. . . al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo que es el conocimiento; y, por consiguiente, el deseo, causa de la concepción y nacimiento del concepto no se puede llamar con propiedad nacimiento e hijo; y el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su conocimiento y lo une a su principio generador. Es, pues, cierta imagen de la Trinidad el alma, su conocimiento, hijo y verbo de sí mismo, y, en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una misma sustancia. El conocimiento no es al alma inferior si ésta en todo su ser se conoce, y el amor tampoco es menor si se ama cuanto se conoce y es” (de *Trin.*, IX, 12, 18).

Esta historia que juegan el alma, su conocimiento y su amor es, hemos dicho, una conversión, y esto implica un cierto ordenamiento, un equilibrio interno de sus partes. Ese equilibrio transparenta la identidad profunda y ocurre en cierta tensión en la cual el alma se ama en todo su ser y se conoce con igual perfección. Porque el alma puede amarse fuera de sus límites; puede amarse, por ejemplo, como se ama un cuerpo o bien, "más allá de las fronteras de su ser, como sólo Dios ha de amarse" (de *Trin.*, IX, 4). Entonces su amor no será perfecto. Tampoco lo será su ciencia, cuando el conocimiento sea inferior al objeto conocido. Pero, "cuando íntegramente se explora y nada exterior a ella conoce, entonces el conocimiento será igual al alma, y en esta ocasión, su ciencia participará de su naturaleza" (id.).

Estas tres realidades, el alma, su conocimiento y su amor, están como "ovilladas", nos dice San Agustín, y "se desenvuelven... no como accidentes de un sujeto, o como el color y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad o la cantidad, sino de una manera sustancial y, por decirlo así, esencialmente". Por lo tanto, "el amor y el conocimiento no radican en el alma como en sujeto, sino son, al igual del alma, sustancia" (de *Trin.*, IX, 4, 7).

Se ha hecho, pues, el periplo de la sustancia. De Aristóteles a San Agustín: de la sustancia construida sobre el movimiento y articulada causalmente, a la sustancia constituida en el alma y articulada en el verbo de la verdad.

16. *Ontología, gnoseología y ética.* La presencia del alma a sí, vivida como un proceso de conversión, en el pensamiento de San Agustín, debe ser vista en tres planos simultáneos.

a) ontológico: el alma gesta su consistencia en ese juego de amarse y saber de su amor en la eterna verdad. "Al conocerse el alma engendra su conocimiento igual a sí misma", dice San Agustín. Y, entonces, agrega: "su ciencia iguala a su ser" (de *Trin.*, IX, 12);

b) gnoseológico: en la presencia del alma está la certeza fundamental de todo saber y el principio de la "investigación", de la "búsqueda" que engendra el verbo de la verdad, y

c) ético: "cuando se le dice al alma: concóctete a ti misma, al momento de oír a ti misma si lo entiende, ya se conoce..." (de *Trin.*, X, 9, 12). Y, pregunta San Agustín: "¿para qué se le preceptúa al alma conocerse a sí misma?", a lo que responde: "con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza". No es posible que el alma se ignore a sí, pero es posible, en cambio, que "no piense en sí". Por la "vivacidad del amor", el alma se enajena, "pierde la tranquilidad y tanto

menos piensa en sí, cuanto más segura está de no poder perderse a sí misma” (de *Trin.*, X, 5, 7). En consecuencia, “cuando se le preceptúa conocerse, no se busque como si estuviera arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió. Ella es algo más íntimo que estas cosas” (de *Trin.*, X, 5, 7). “No trate el alma de verse como si estuviera ausente, cuide, sí, de discernir su presencia” (de *Trin.*, X, 9, 12).

Allí, en su propia presencia, en su unidad profunda estará la esencia indivisible de la ontología, de la gnoseología y de la ética: el pensar del ser, el pensar acerca del saber y el ordenamiento de la vida.

17. *Las figuras fundamentales de la Metafísica.* Pero, nos hemos propuesto delimitar el centro esencial de la filosofía de San Agustín como fuente y posibilidad de una metafísica actual. La metafísica es un pensar lo que está más allá, las ultimidades que dijera Zubiri, los principios primeros de que habló Aristóteles. Hemos de llegar, entonces, a ese principio que es fin de la acción intelectual. Y, efectivamente, la inteligencia toca ciertas situaciones límites, pero para constatarlas, sin ir más allá de ellas, y, en sentido contrario, para hacer de ellas una fuente de esclarecimiento de lo que está más acá. Frente a ellas la inteligencia se detiene en su misma tensión. Pues bien, la inteligencia metafísica ha logrado configurar cuatro figuras fundamentales que deseamos, en conclusión, confrontar con esta que hemos determinado en el pensamiento de San Agustín. Para hacer esta confrontación seguiremos cuatro razonamientos, en los cuales podrá fácilmente descubrirse una admirable analogía.

18. *El bien y el amor en la teoría platónica.* Veamos primero la concepción platónica en el *Banquete* (204c). Se trata del amor, cuya naturaleza ha sido ya descrita y en este lugar se pregunta, entonces, “para qué sirve en la vida humana”. Diótima dice, entonces, a Sócrates que esto es, justamente, lo que tratará de enseñarle. “Se sabe, —le dice, prosiguiendo su discurso— que tal es el amor y tal su origen; sabido es, de otra parte, que se relaciona con aquello que es bello, como tú lo aseveras. Ahora supongamos —agrega Diótima— que nos sea propuesta esta cuestión: ¿En qué consiste Sócrates, y tú, Diótima, el amor de lo que es bello? O, más claramente, en esta forma: El que ama las cosas bellas, ama, pero ¿qué es lo que ama? Que ellas finalmente le pertenezcan, le respondí. Pero la respuesta reclama, dijo ella, una nueva cuestión, de esta clase: ¿Qué será del hombre de que se trata una vez que le pertenezcan las cosas bellas? Le dije que no estaba en condiciones de responder inmediatamente a esta cuestión: Y bien, respondió ella, haced como si se la cambiara y que en lugar de lo bello se pusiera el bien y se te preguntara: Veamos, Sócrates, aquel que ama las cosas buenas, ama, pero ¿qué

es lo que ama? Que concluyan por pertenecerle, dije yo. ¿Y qué será del hombre de que se trata una vez que las cosas buenas le pertenezcan? He aquí, repliqué yo, una respuesta que estoy en condiciones de dar más fácilmente: él será feliz. Es, en efecto, dijo ella, por la posesión de cosas buenas que es feliz la gente feliz. Y no hay que preguntar, además, en vista de qué desea ser feliz quien lo desea: parece, al contrario, que se ha terminado de responder.”

El extremo final, en esta filosofía de Platón está, por lo tanto, en el bien. En su presencia no hay lugar, ya, a preguntar nada.

19. *La unidad de ser en la sustancia aristotélica.* Se llega también a la concepción de Aristóteles por un razonamiento de forma análoga que encontramos en el libro Z de la *Metafísica* (1041a, 5). Dice Aristóteles en este lugar, que “la sustancia es un principio y una causa: tal será nuestro punto de partida”. Pero más adelante agrega: “buscar por qué una cosa es ella misma, no es buscar nada”. Por lo tanto, “el hecho de que una cosa es ella misma” es la “única razón” y la única respuesta que puede darse a preguntas como ¿por qué el hombre es hombre? “A menos que se prefiera responder: porque cada cosa es inseparable de sí misma, que es precisamente lo que significa su unidad.” De lo cual desprende Aristóteles una conclusión decisiva para toda su filosofía: “lo que se puede preguntar con mayor verdad”, dice, es esto otro: “¿por qué un ser es predicado de otro ser?” Es manifiesto, entonces, dice, que “lo que se busca es la causa”. “Ahora, agrega, la causa es la quiddidad, desde un punto de vista lógico, y la quiddidad es, en ciertos casos, la causa final” (*Met.*, 1041a., 20-30).

La figura fundamental que Aristóteles nos propone está en el ser como sustancia en tanto principio y causa predicativamente conocida. Buscar por qué esa sustancia es ella misma, no es buscar nada.

20. *La certeza y la voluntad en la metafísica moderna.* Dos concepciones de lo que puede ser una figura fundamental del pensamiento metafísico se han formulado en la filosofía moderna. Ambas están ya en el pensamiento cartesiano. Encontramos netamente expresada la primera en el Tratado para la Reforma del Entendimiento, de Spinoza. La búsqueda del alma se consume, según esta primera figura, allí donde una certeza detiene el movimiento del pensar. Este movimiento podría proseguir el infinito, pues, si tengo algo por verdad siempre será posible, no obstante, cuestionarlo, preguntando cómo sé que es verdad. Ahora bien, en la certeza, nos dice la filosofía cartesiana, la verdad encuentra su

consumación, porque allí estará la esencia misma de la cosa. He aquí el texto de Spinoza que comienza planteando el problema: "Puesto que sabemos cuál es el modo de conocimiento que nos es necesario, trataremos del camino y del método para llegar a conocer, con tal conocimiento, las cosas. Para ello hay que tener en cuenta, primero, que no se trata aquí de una búsqueda infinita, es decir, que para hallar el mejor método de investigación de la verdad, no es necesario otro método que investigue ese método de investigación de la verdad... pues, para forjar el hierro se necesita un martillo y para tener el martillo es necesario hacerlo. Para esto se necesita otro martillo y otros instrumentos; y para tener estos se necesitan nuevos instrumentos y así hasta el infinito." Ahora bien, ¿dónde termina esta vía que parece ir a lo infinito? El mismo texto lo explica a partir de un ejemplo: "Pedro es algo real; pero su idea verdadera es la esencia objetiva de Pedro, cosa real y completamente distinta de Pedro mismo. Así como la idea de Pedro es una cosa real que tiene su peculiar esencia, será también una cosa inteligible, es decir, el objeto de otra idea, la cual tendrá en sí objetivamente todo lo que la idea de Pedro posee formalmente. A su vez, la idea de la idea de Pedro tiene también su esencia, que puede igualmente ser objeto de una nueva idea, y así indefinidamente. Es lo que cada uno puede experimentar cuando ve que sabe lo que es Pedro y sabe que lo sabe, etc. De donde resulta claro que, para comprender la esencia de Pedro, no es necesario comprender la idea de Pedro y menos aun la idea de la idea de Pedro. Pues, para saber que sé, necesariamente debo saber antes. De lo que resulta que la certeza no es sino la misma esencia objetiva. Es decir, nuestro modo de percibir la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, una vez más, que, para tener la certeza de la verdad, no se necesita ningún otro signo, sino la posesión de la idea verdadera. Pues, como lo hemos mostrado, para que sepa no es necesario saber que sé. De donde, a su vez, resulta claro que nadie fuera del que posee la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, puede saber qué es la certeza suprema; sencillamente, porque la certeza y la esencia objetiva son la misma cosa."

¿Cómo ha sido posible llegar a ver en ese acto puramente intelectual, que parece ser la certeza, la esencia objetiva de la cosa? Pues bien, esta es la verdad fundamental del pensamiento de Descartes que en el *cogito* aparece: si pienso, estoy absolutamente cierto de existir como ser que piensa. La existencia misma, el saber de ella y la certeza del saber son, aquí, una misma cosa. Entonces, como dice el texto citado, "para tener la certeza de la verdad" ya no se necesita nada.

También en el pensamiento cartesiano están los elementos de una cuarta figura, dentro de la cual es propuesta la metafísica moderna. A ella se refiere Heidegger en uno de sus trabajos últimos —*¿Qué es pensar?*—* y la caracteriza con esta afirmación: “el ser del ente es voluntad”. En efecto, para esta filosofía, como dijo Schelling, “querer es protoser”, de tal manera que serán atributos del querer los que el mismo Schelling predicará del ser divino: autoafirmación, carencia de fundamento, eternidad. Esta dirección tan nítida en el Kant de la *Crítica de la Razón práctica*, en Fichte y en Schopenhauer y que, con palabras de Dilthey pudiera denominarse “idealismo de la libertad”, va a culminar en Nietzsche. La voluntad, entonces, terminará queriendo su propio querer —no es éste, acaso, el destino de los héroes de la novela romántica, de Julián Sorel o Madame Bovary, por ejemplo?— y anhelando la posesión de aquéllo que parece irrecuperable a su poderío: la salvación de lo que fue. De manera, entonces, que el “eterno retorno” será, a juicio de Heidegger, el más elevado triunfo de la metafísica de la voluntad. No obstante y quizás por lo mismo, Nietzsche presintió también la quiebra de ese absolutismo del querer al cual comprendió, en Zarathustra, como una especie de “venganza” histórica. Nietzsche, entonces, llamó a lo que denominara “redención de la venganza”, pero Heidegger entiende que en este impulso —quizás de un modo análogo a lo que ocurre en aquellas figuras que hemos descrito, en las cuales el bien, el ser y la certeza se convalidan— es la voluntad la que viene a poseerse a sí misma en la forma, tal vez trágica, que Heidegger denominara “contravoluntad de la voluntad”. Y este parece ser el sentido de aquella frase con la cual concluye Nietzsche su *Genealogía de la Moral*: “el hombre prefiere tener la voluntad de la nada a no tener ninguna voluntad”.

21. *Uno es todo*. Tenemos, pues, descritas cuatro figuras fundamentales, en las cuales el saber metafísico ha sido inscrito: una metafísica platónica del bien dador de la felicidad, una metafísica aristotélica del ser como sustancia causal, una metafísica cartesiana del saber fundado en la certeza, y una metafísica nietzscheana de la voluntad que se quiere a sí misma.

Hay una singular analogía en esta cuádruple forma de pasar al límite, de constatación de una ultimidad, de un principio. Se cumple en estas figuras un retorno, un ciclo metafísico-histórico de autoposición, en el cual el ser, la inteligencia, la voluntad están en sí y estando en sí encaran su posibilidad de trascender. En este punto e instante las vías se cierran y se postula esa plena suficiencia que parece resultar de la ex-

* Traducción inédita de Francisco Soler.

perencia platónica del bien o en la experiencia aristotélica del ser; o, por el contrario, se abren al infinito como una tentativa de la conciencia vivida en el cogito y en la voluntad, de poderío.

Ahora bien, ¿se trata, acaso, de entretrejer esos hilos para hacer con todos ellos una sola tela? No, primero, porque sería desconocerle a cada uno la radicalidad de su sentido y fabricar un vano artificio. Luego, porque esos hilos, sin mengua de su singularidad, están originariamente entretrejididos, según la sentencia de Heráclito, que dice: "uno es todo". ¿De qué modo están todos ellos en la unidad de la metafísica de San Agustín? ¿No hay, acaso en la experiencia cristiana del alma, tan profundamente comprendida por San Agustín, una situación fundamental, de modo que esa contextura del alma como actual presencia a sí es lo que da un sentido absoluto a aquellas ultimidades metafísicas, en las cuales vemos reiterarse una figura análoga?

Platón encuentra el término final que apaga toda pregunta, en la posesión del bien, de manera que no hay lugar a preguntar para qué desea ser feliz quien lo desea. Análogamente, según hemos visto, San Agustín nos habla del testimonio del alma como una certeza de la voluntad que se expresa en esta afirmación: "Deseo ser feliz" (de *Trinitate*, XV, 12). Y la inmediata consecuencia de esa certeza es la siguiente: "¿Cómo llamar feliz una vida que el hombre dichoso no ama? ¿Y cómo amar, si el no ser y el ser se miran con indiferencia? Luego todo el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal. No vive en ventura quien no posee lo que desea. En conclusión, la vida no puede ser verdaderamente feliz si no es eterna."

En la metafísica cartesiana la certeza sacia el pensar. Recuérdese el desarrollo de la meditación de Descartes: los argumentos escépticos ordenados en una metódica duda en las dos primeras meditaciones se desvanecen ante la indudable certeza del cogito. Pues bien, en el capítulo 12 del libro XV del de *Trinitate*, también San Agustín se ocupa de la filosofía escéptica de los académicos: "Existiendo, dice, dos géneros de conocimientos, uno el de las cosas que el alma percibe por los sentidos del cuerpo, otro el de las cosas que ella, por sí misma adquiere, aquellos gárrulos filósofos impugnan con muchedumbre de vaciedades el testimonio de los sentidos; pero no consiguieron poner en tela de juicio la percepción inmediata del alma en ciertas verdades fundamentales; porque nunca pudieron dudar de esta verdad: Sé que vivo." Ahora bien, ¿no es éste el trasfondo indiscutible de la meditación cartesiana? Sin embargo, como hemos dicho, el cogito no es aquí un axioma sino un principio de vida.

Ligar, por último, el voluntarismo con la filosofía de San Agustín, es un lugar común. La incorporación de la voluntad como facultad independiente del alma ocurre quizás por primera vez, justamente, en la psicología agustiniana y el primado del amor se mira como el rasgo característico de esta filosofía. Pero esta voluntad no clama venganza ni se ejerce como un puro querer en sí o contra sí. Por el contrario, el amor, nos lo dice San Agustín, es el peso, la gravedad del alma: *pondus meum amor meus* (*Confesiones*, XIII. 9, 10).

22. *Creación y verdad*. Nos interesa concertar finalmente con el pensar agustiniano, la otra vía abierta por la metafísica. Es la vía aristotélica del ser. Heidegger ha puesto de relieve una ruptura que hay en la historia de la metafísica que se advierte ya en la filosofía de Platón, pero ocurre más propiamente en el pensamiento de Aristóteles y que en definitiva extravía el destino mismo del pensar metafísico. El paso, en efecto, del "ser en tanto ser", que determina la filosofía primera aristotélica a la sustancia como ser primordial, concebida sobre el prototipo del ente sensible implica una caída del impulso originario del pensar filosófico. Por otra parte, la articulación causal de esa sustancia aristotélica se desarma, según hemos dicho, y dos de sus extremos, la acción de un agente eficiente y el fin, progresivamente se desvanecen a partir de Guillermo de Occam y del nominalismo del siglo XIV. La filosofía de San Agustín permite concebir una nueva sustancia, pero no una sustancia sensible ni desarticulada. La hemos llamado una sustancia histórica: es el alma. El alma comprendida por el cristianismo, es decir, definida por una verdad que es el verbo. No es una sustancia lastrada por el exclusivismo de lo sensible ni vaciada en la homogeneidad del cogito. El alma es una sustancia ricamente estructurada, que asume la realidad misma. Es un centro dinámico que se articula por una tensión hacia la verdad y se sitúa en un proceso que asigna valor decisivo a la singularidad de sus momentos.

Existe el alma como presencia a sí, cuyo presenciarse es un amor que en su tender se esclarece y sabe. Es un ser que se engendra como un verbo, como la noticia en el amor y que en esta plural acción —en la que el ser engendra un saber al que se iguala— refleja las procesiones trinitarias de la misma intimidad divina. Pues bien, lo que preside esta teoría del alma es el acto de creación. Crear es un saber en acción y la más alta forma de creación que conocemos es la generación, la encarnación, el dar vida. Esto ocurre en el alma. En el alma nace un ser vivo, un hijo, un verbo.

¿Es posible hallar, en este creacionismo del alma el fundamento pa-

ra una teoría metafísica? Una teoría metafísica dice lo que el ser es. Pero no hay posibilidad de pensar el ser donde no hay un principio, donde el ser se nos da como infinitud compacta, entificada. Podemos pensar el ser donde vemos que algo se origina y nace y, por lo tanto, donde vemos que algo finaliza y muere. Donde hay acción creadora eficiente y donde hay fin. No habrá, por tanto, un pensar metafísico si el ser no es pensado desde la nada "a una con la nada" (Heidegger), reconociéndole, así, un origen y comprendiendo, de ese modo, la posibilidad histórica de un alma que busca la verdad. Donde no hay un origen el ser cae a una infinitud vacía. Por eso, las dos más ricas posibilidades metafísicas de nuestro tiempo se juegan frente a la nada: Bergson la niega, Heidegger la piensa. Bergson cree que la nada no es sino un "plus" sobre el ente, representado por la negación. La nada, entonces, se resuelve en la operación racional lógica de negar. A la vista de esa idea, podemos repetir la sentencia de Parménides: "lo mismo es el pensar y el ser". La negación de la nada protege la estructura lógica del pensar, resguarda el principio de contradicción y mira al ser, según recomendó Aristóteles en el libro Z de la Metafísica, en tanto cópula verbal que liga la enunciación y eslabona predicativamente dos conceptos. El principio de contradicción garantiza, entonces, que haya cópula verbal, paso del sujeto al predicado y no mera destrucción del sujeto. Pero, ¿nos garantiza, asimismo, el juicio no contradictorio que realmente pensamos lo que es? Sí, pero solamente en el caso de entender la sentencia de Parménides, "lo mismo es el pensar y el ser" a la luz del "principio supremo de todos los juicios sintéticos" que Kant expresó así: "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Analítica de los principios, capítulo 2). No se trata de una crítica al pensar conceptual, sino de revisar los fundamentos del pensar conceptual, sin quedar enredados en sus postulaciones. Esta es una tarea para la metafísica, llamada a revisar todo fundamento y a fundarlo libremente. Un pensar metafísico ha de construirse mirando al ser, pero necesita para ello pensar la nada, pensar no desde el principio de contradicción, sino desde la nada.

Ahora bien, ¿cómo piensa Heidegger la nada? Heidegger la descubre en el temple fundamental de la angustia. La angustia no es el ánimo caído propio de un tiempo miserable, sino un temple fundamental en la existencia del hombre, que patentiza la nada, porque en la angustia "resta el puro existir en lo conmovido de ese estar suspenso, en que no hay nada donde agarrarse". Hay, quizás, en la angustia heideggeriana

una experiencia desolada, donde prevalece el signo negativo de un ser que nos abandona. No se trata, sin embargo, de transformar el sentido de una filosofía, como en una operación algebraica, por mero cambio de ese signo. Pero, ¿no podríamos comprender mejor la razón de ser de la angustia que patentiza la nada si la vemos integrada en el acto creador del verbo?, ¿no podemos, acaso, concebir la experiencia de la nada que aparece en la angustia como el diseño de lo todavía inexistente que preludia el acto creador? La acción creadora arranca, entonces, de la nada, pero de una nada donde late la potencia del ser que adviene. Ese "puro existir", ¿no será, entonces, la presencia fundamental del alma en su mismidad que, nos dice San Agustín en los *Soliloquios*, se encuentra íntimamente ligada a la naturaleza de las cosas cuando está en la verdad?