

GILSONIANA

*Egregiae memoriae Stephani Gilson,
metaphysici*

I. *La obsesión crítica*

¿Quién puede negar que el hombre moderno, fidedignamente representado por el filosofar de su tiempo, se halla dominado por una obsesión crítica atada al más firme empeñamiento en fundar la entidad de todas las cosas en los dictámenes de su conciencia? La obsesión crítica es algo más que una mera inclinación psíquica a buscar garantías de las cosas en esta otra cosa que es la conciencia; en el fondo, es un programa orgánico, metódico y sistemático que ha entronizado a esa conciencia humana como factoría y ejemplar de cualquier otra cosa que no sea ella misma, y, a veces, hasta de ella misma.

Cuando Etienne Gilson dio a publicidad los escritos en donde sometió a un duro juicio el sentido último de esta conciencia crítica, lo hizo sin temer los resultados que de sus sentencias se seguirían, porque, a la postre, estaba convencido que ese miedo espectral de la mentalidad moderna —el miedo a que se desplomara toda la estructura de las cosas si se les quitasen sus pretendidas bases críticas— era una sospecha carente de la más elemental justificación, ya que bien sabía el desaparecido filósofo francés que las cosas no necesitan de la conciencia para ser ni para ser lo que son, y, además, que la conciencia humana, lejos de relacionarse con las cosas a la manera de un artífice de éstas, es un dócil y dúctil espejo de ellas y jamás la fragua en la cual el ser se convertiría en un vicario de aquélla. Asestó así un golpe mortal a la conciencia crítica patentizada en la fórmula tan crítica como idealista *a nosse ad esse valet consequentia*, antepo-

niéndole la regla insustituible de la de la filosofía sana y robusta: *ab esse ad nosse valet consequentia*. En esta vehemente confutación, creemos, la médula del pensamiento moderno ha sido eficaz y completamente derrotada.¹

La razón crítica es de suyo una razón enferma. Padece de la mencionada obsesión que la hiera en su más íntima naturaleza. En efecto: la razón no es una potencia distinta del intelecto humano, sino que es el mismo intelecto aplicado a conocer discurrendo para averiguar una conclusión ignorada a partir de ciertas premisas previamente conocidas. El conocimiento racional o discursivo es una suerte de tránsito desde los *praecognita* hacia algo que se infiere de ellos, esto es, algo que en el momento de iniciarse el discurso nos era desconocido. En este proceso, entonces, trátase de lograr la evidencia de lo concluido en función de la ilación de la evidencia de sus antecedentes, que son los principios en donde se contiene virtualmente el consecuente. Ahora bien: la mente humana, antes de conocer cualquier cosa, es ignorante de ellas. Salvo que se admitieran las célebres ideas innatas sugeridas por algunos filósofos, lo que no puede aceptarse, la única vía apta para explicar el estado del entendimiento del hombre antes de conocer reside en afirmar que éste es en potencia con respecto a lo que todavía ignora, o, si se prefiere decirlo con la famosa expresión aristotélica, que nuestro intelecto, en esa circunstancia, es algo así como una *tabula rasa* en donde nada hay escrito. Mas si trasladamos este esquema al asunto propuesto por los partidarios de la razón crítica, veremos que éstos pregonan un condicionamiento del conocer interpuesto por la misma facultad cognoscitiva.

De un modo suscito, puede aseverarse que en el planteo crítico, en definitiva, late la siguiente exigencia: antes de conocer cualquier cosa es menester conocer algo, llámese como se llame este algo, i. e.,

¹ Es la antinomia en la que se sintetiza el núcleo de la contribución gilsoniana para resolver el drama crítico en que ha quedado atrapada la filosofía desde cinco siglos atrás. Cfr. E. GILSON, "Le réalisme méthodique", in *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*. Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag, Regensburg 1930, Band II, S. 745-755; ID. "Réalisme et méthode". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXI (1932), 161-186; ID. *Le réalisme méthodique*, Paris s. d. [1936] (= Cours et Documents de Philosophie); et ID. *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, ibi 1939, 2e. éd., ibi 1947 (= Problèmes et Controverses). Pero aun en la propia escuela tomista Gilson encontró fuertes resistencias a la radicalidad de su ataque contra el espíritu crítico; v. gr., en las objeciones redactadas por A. MASNOVO, "Riprendendo il problema criteriologico": *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXIV (1932), 137-140. En cambio, luego de un refinado debate con su amigo Jacques Maritain, ambos parecieron concordar en la substancia de la cuestión una vez limadas las dificultades nominales acerca del empleo de la palabra crítica (vide J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4e. éd., Paris 1946 [= Bibliothèque Française de Philosophie], 1ère. partie, chap. III, pp. 137-263). Para un pormenorizado análisis de la posición de Gilson, y solidario con ella, consúltese el artículo de L. E. PALACIOS, "La gnoseología de Étienne Gilson": *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XLVI (1950), 435-465.

cogito, mi pensamiento, mi propio yo, la índole de la potencia aprehensiva, etc. Pero esto comporta lisa y llanamente una *contradictio in terminis* que ningún defensor de la razón crítica estaría dispuesto a reconocer, porque, después de todo, no hay manera de conocer y de ignorar una misma cosa al mismo tiempo y bajo un mismo aspecto. Si la mente conoce, ya es cognoscente en acto, y eso que conoce no le es ignorado. Mas, antes de conocerlo, no lo conocía; luego, antes de conocer cualquier cosa, cuando el intelecto nada conocía y todo le era ignorado, no podía estar conociendo algo, pues, al decirse que nada conocía, se está proclamando eso mismo: que no conocía nada, y lo que nada conoce, a fuer de caer en una aclaración rayana en la ridiculez, *nada conoce*, lo que es de esperar que se entienda en su más rudimentario y acabado significado: no conocer nada, sencillamente, es no conocer. De ahí que la obsesión crítica sea la versión perogrullesca de la tergiversación del socrático *Sólo sé que nada sé*. Anhela hacernos creer que se puede conocer algo ignorando todo, o también que es lícito sostener que todo se ignora sabiendo algo. En rigor, la obsesión crítica estriba en llevar al absoluto esta insuperable contradicción: la razón conoce desconocer que conoce.

Sin embargo, hay otro ingrediente de la obsesión crítica: el deseo de ventilar todo el tema del ser y del conocer en la sede inmanente del sujeto cognoscente, lo que indujo a la filosofía crítica a supeditar el meollo de la máxima aporía de la razón humana —a saber; la cuestión: por qué lo que es, *es*— a una pseudo aporía consistente en esto: ¿*es* lo que es? El tenor crítico de este falso problema viene dado por el hecho de que se cuestiona lo que se afirma, ya que no tiene asidero inquirir si algo que es, *es*. Se podrá preguntar por qué es, cómo es u otra cosa; pero de lo que sabemos que es, insensato es cuestionar *si es*. Por eso, a esta obsesión crítica, a la larga, no le preocupa tanto el ser de las cosas que son, o, con otra dicción, a la filosofía crítica le interesan los motivos del cuestionamiento subjetivo de las cosas conocidas y rebaja el ser de estas cosas a un nivel inferior y secundario subordinando la solución de la máxima aporía al problema ficticiamente urdido en la trama del cuestionar del cognoscente. En suma: según la obsesión crítica, la inteligencia del ser debe ceder la supremacía al problema de la conciencia humana. Hoy ya no es ningún secreto que la proyección de este boceto crítico ha redundado en la disolución de la metafísica en una extraña e insólita antropología.

Gilson ha demostrado que la crítica no tiene otro remedio que girar intermitentemente dentro de un círculo vicioso en donde el punto de partida y el sitio al que invariablemente ha de arribar es

la propia conciencia del hombre seducido por un pensar divorciado de las cosas. Esta es la más enérgica acusación que se le pueda enrostrar a cualquier filosofía, y tan poderosa es, que en ella misma va implícita la recusación de la filosofía crítica como verdadera filosofía. En tal criterio, pareciera que la actitud de Gilson sobrepuja una imputación más grave aún: que ese filosofar crítico, no siendo un saber acerca de las cosas, no siendo estrictamente filosofía, es un sustituto bastardo de ésta al que formalmente conviene denominar con el peor nombre que suena a los oídos de un filósofo: sofística.

II. Kant o el paradigma del espíritu crítico

Por más que se indague sobre quién habría elevado el método crítico al rango de único, exclusivo y excluyente método de la razón humana para llegar a la verdad, todos los caminos nos conducen irremisiblemente a la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, que es la carta magna de la crítica concebida de pies a cabeza como la misma esencia del conocer y del filosofar. Aquí nos topamos con un pensamiento enteramente sustentado en la crítica del conocimiento, enderezado desde sus inicios a dar cuenta de la aparente necesidad de ella y ordenado a consumir la indefectible asociación del espíritu crítico y la médula teórico-práctica típicamente determinante de la conciencia del hombre moderno. Frente a esta irrupción de Kant en la historia de la filosofía, Gilson ha conferido al profesor de la Universidad de Königsberg la estampa de un revolucionario cabal, lo que es del todo justo, porque ha sido el mismo Kant quien nos narró en aquella maciza obra cómo le cupo enfocar su promulgación del método crítico al estilo de una metamorfosis de carácter absolutamente perentorio e inabrogable.

La descripción gilsoniana de la figura revolucionaria de Kant es elocuente. Pero la atribución de esta fisonomía al filósofo germano no es gratuita, pues Gilson ha visto con lucidez que tal es el rostro kantiano reflejado en el revelador prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* redactado en 1787: "Con una modestia de expresión que no disminuye el alcance del gesto, el profesor de Königsberg se presenta como un revolucionario".² Para corroborar

El objeto de la revolución encarada en el gráfico kantiano es la metafísica, aquella ciencia a la que el siglo XVIII había hallado en un estado miserable y que ya en 1781, en el prólogo a la primera edición

² E. GILSON, *L'être et l'essence*, París, 1948 (= Problèmes et Controverses), chap. VI, p. 184.

de la *Crítica*, Kant asimilaba a la Hécuba de Ovidio, una matrona esta impresión, Gilson se aboca a dirimir dos asuntos directamente involucrados en ese incomparable manifiesto filosófico encerrado en las páginas inaugurales del libro: primero, el objeto de esa revolución; luego, la proyección del cambio emprendido por Kant. sumida en la desesperación y en el abandono más deprimente: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exsul, inops*.³ Es más: el vértice de las inquietudes del autor no es otro que la metafísica, cualesquiera sean la situación histórica en que ésta por entonces se debatía y la influencia ejercida en el ánimo de Kant por esos filósofos que venían asumiendo el papel de paladines de este saber otrora glorioso y ahora arruinado: Alexander Gottlieb Baumgarten y Christian Wolff.

Gilson desmenuza las intenciones de Kant a la luz del recuento que éste hace de los irrevocables actos revolucionarios que marcaron el progreso de las ciencias; así, la ciencia progresó merced a revoluciones bruscas, cada una de las cuales tuvo por ideólogo a un hombre que la rescató de los titubeos y del andar a tientas que sufrió durante largo tiempo para ingresar, gracias a ese sesgo, a la senda del indefinido progreso.⁴ Es innegable, pues, que la modalidad revolucionaria indicada por Gilson coincide ampliamente con la peculiar manera moderna de entender el valor del conocimiento científico, sobre todo de ese conocimiento característico de lo que hoy llamamos *ciencias experimentales* o *positivas* que han acaparado para sí la noción de ciencia rrebatándose a las disciplinas antiguamente consideradas como verdaderamente tales, esto es, las que formaban parte de la filosofía.⁵

Gilson precisó la admiración de Kant por la revolución acaecida en el campo de las matemáticas. Aunque Kant no supiera a quién congratular por este acontecimiento, ya que el nombre de la persona encargada de esa transformación no le era conocido, lo cierto es que daba por clausurado el episodio revolucionario de esta ciencia. Las matemáticas se habrían encauzado en la *segura vía de la ciencia* ya en las remotas epopeyas del *maravilloso pueblo de los griegos* y su

³ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A II-III, Vorrede, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1911, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, S. 7-8. Cfr. OVIDIVS, *Metamorph.*, XIII, 508-510. Véase el comentario de H. VAHNINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, *Commentar zur Vorrede der ersten Aufl.*, Stuttgart 1881, Band I, S. 92-93.

⁴ E. GILSON, *L'être et l'essence*, loc. cit., ibid.

⁵ Cfr. E. SIMARD, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, Québec-Paris 1956; J. A. CASAUBON, "Sobre las relaciones entre la filosofía y las ciencias positivas": *Universitas*, (Buenos Aires), I (1967) N° 1, pp. 48-53; et id., "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía": *Sapientia*, XXIV (1969), 89-122.

adopción de un formidable estamento científico no puede ser puesta en duda.⁶ Otro tanto hay que decir de la física, bien que hasta Galileo su constitución insumió un prolongado trayecto; pero, desde la reacción del controvertido filósofo italiano contra la física de antaño, su jerarquía científica se estableció sobre los más sólidos fundamentos.⁷

Faltaba todavía una última revolución, dice Gilson parafraseando este prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, que es la reservada a la metafísica y cuyo mentor será Kant: "Reste la métaphysique, dont l'heure de la grande transformation finale est enfin venue, et dont le révolutionnaire est Immanuel Kant".⁸ Después de este dato, Gilson redondea en una apretada síntesis su enunciación acerca del papel que a Kant le cupo desempeñar en este abalanzarse sobre la metafísica para cumplir congruentemente con su cometido crítico.

La tesis de Gilson merece ser retenida en todos sus detalles: "Cette troisième et suprême révolution s'accomplira d'ailleurs dans

⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B X, Vorrede, hrsg. von B. Erdmann, Berlín, 1904, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. cit., Band III, S. 9. Algo similar habría ocurrido con la lógica. Conocida es la opinión de Kant sobre el entroncamiento definitivo de la lógica en el *seguro camino de la ciencia* merced a la monumental conquista del *Organon* de Aristóteles: "Dass sie seit dem Aristoteles keinen rückwärts hat tun dürfen" (*Op. cit.*, B VIII, S. 7). Estas palabras las reiterará hasta en sus lecciones de lógica editadas por Jäsche en 1800: "Übringens hat die Logik von Aristoteles' Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht" (*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § III, hrsg. von M. Heinze, Berlín, 1923, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. cit., Band IX, S. 20). Este es un pensamiento de gran arraigo en Kant, habida cuenta que sus apuntes de lógica datan de los varios cursos impartidos en la Universidad de Königsberg entre 1755 y 1797. Los apuntes fueron insertos como notas marginales al manual *Auszug aus der Vernunftlehre* de Georg Friedrich Meier, al que Kant utilizó como texto de cabecera de sus clases, hasta que Jäsche las compiló dándolas a publicidad años más tarde. Meier (1718-1777) fue discípulo de Baumgarten y profesor de la Universidad de Halle, pudiéndose ver acerca de él la referencia incluida en F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, 12. Aufl., Berlín, 1924, S. 459. Vide etiam el estudio de su contemporáneo S. G. LANGE, *Georg Friedrich Meier*, Halle, 1778, y la monografía de J. SCHAFFRATH, *Die Philosophie des Georg Friedrich Meier*, Eschweiler, 1940. De todas formas, el asombro que provocó a Kant la imponencia de la lógica de Aristóteles no estuvo exento de hacerle caer en una curiosa e ingenua contradicción, pues si con el Estagirita esta ciencia arribó a su punto culminante, de allí no se habría seguido ningún progreso para ella en la medida en que quedó estancada, ya que "no habría dado ningún paso adelante" después de Aristóteles. Por otro lado, Kant no podía sensatamente hablar de Aristóteles como de un "revolucionario" para el caso de la lógica, porque, como él mismo lo reconoce, al Filósofo no le cupo modificar la faz de algo que todavía no era tenido por rigurosa ciencia. En efecto: Kant dice que desde Aristóteles en más no hubo ningún progreso en ella; pero también debió aceptar que tampoco la revolucionó el genio de aquel maestro, por cuanto, según sus exclamaciones, fue el padre de la filosofía racional: "Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden" (*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § II, S. 20).

⁷ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.* Junto a la de Galileo, Kant encomia las intervenciones de Torricelli y de Stahl en esta gesta (*Kritik der reinen Vernunft* B XII-XIV, S. 10).

⁸ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

le même sens que les deux précédentes, au nom de ce même principe, que l'esprit ne trouve dans la nature que ce qu'il y apporte. Principe révolutionnaire en effet, où l'entendement humain osait enfin proclamer son aspiration la plus profonde: créer le réel à son image et ressemblance, afin de pouvoir s'y complaire, dans la certitude absolue de n'y jamais rien rencontrer d'étranger à sa propre essence et de pouvoir toujours s'y retrouver".⁹ Por apropiadas que sean estas palabras, ningún lector medianamente atento a la finura literaria gilsoniana podrá pasar por alto el significado que especulativamente ellas encierran. Pero si la interpretación de Gilson es de rudas aristas, las verbalidades de Kant han dado suficientes razones para tal hermenéutica, a menos que se olvide aquello que hacia 1783, a dos años de la publicación de la primera edición de la *Crítica*, anunciaba para confirmar la dirección impresa a su filosofía: *El intelecto no toma sus leyes a priori de la naturaleza, sino que se las impone a ésta*.¹⁰ La revolución crítica de la metafísica, entonces, implica la forzosa incursión en el idealismo y en las anticipaciones apriorísticas del sujeto cognoscente, el cual, obvio es reiterarlo, es el hombre.

La metafísica ha sido el objeto de la revolución prohijada por Kant. Ahora debemos sondear la proyección de este suceso.

Es frecuente escuchar que la conclusión crítica kantiana sobre la metafísica arrojó un resultado agnóstico: la razón especulativa no puede llegar al nómeno de las cosas y el acceso a las profundidades de ella, de ser posible, deberá atenerse a las normas de la razón práctica. Pero sea cual fuere el grado de acceso a las cosas disponible por el intelecto humano, en realidad ello solamente es viable en la medida en que la razón sea regulada por una crítica que la enderece hacia el entrenamiento por ella requerido para no incidir en la falsedad. Este ministerio de la crítica, que es una especie de *catártico* depurante de las malas inclinaciones de la razón, se desdobra en un *uso lógico* y en un *uso trascendental*, de manera que aquella crítica sobrepasará el

⁹ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

¹⁰ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* § 36, in *Kant. Werke*, hrsg. von E. Cassirer, Berlín, 1912-1922, Band IV, S. 76. Cfr. E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit., p. 203. Repárese en la opinión de Cassirer: "Todo lo que tiene de exagerado y de absurdo el hecho de afirmar que la inteligencia misma sea la fuente de las leyes de la naturaleza y, por tanto, de la unidad formal de ésta, lo tiene de exacto y adecuado a su objeto, o sea a la experiencia" (E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlín, 1919, trad. españ. de W. Roces: *Kant. Vida y doctrina*, México - Buenos Aires, 1948, III, pp. 200-201). Vide etiam E. ADICKES, *Kant als Naturforscher*, Berlín, 1924-1925; G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., *ibid.*, 1967, trad. españ. de L. F. Carrer y A. R. Raggio: *Kant. Ontología y epistemología*, Córdoba, Argentina, 1961, cap. III §§ 11-14, pp. 73-101; et L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur*, Berlín, 1966 (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie IX).

gobierno de las operaciones de la facultad cognoscitiva y propenderá a dotar a esta potencia de la capacidad de anteponer a las cosas el bagaje de aprioridades que no sólo condicionen la representación objetiva de los cognoscibles, sino también las cosas en su misma consistencia intrínseca.

A esta altura es notorio que la crítica kantiana envuelve una meridiana incoherencia. Lo primero que nos lleva a pensar así es la contradicción de aseverar que la razón especulativa no tiene fuerzas para conocer el nómeno de las cosas, mientras que, por otro lado, sí las tendría para conocer la naturaleza de la potencia cognoscitiva, de sus actos y de sus intenciones. Mas, ¿cómo es que una misma facultad no pueda penetrar en la esencia de las cosas y sí en la suya propia? ¿Por qué la razón humana se deja conocer e investigar por sí misma y no tendría habilidad alguna para incursionar en algo distinto de ella? Por si esto no bastara, Kant tampoco da explicaciones de su desconfianza en derredor de la capacidad racional de conocer el nómeno de las cosas y de su paralelo optimismo con respecto al conocimiento que poseeríamos sobre dicha facultad. ¿Qué causas le permiten confiar en nuestra aptitud para rastrear el terreno de la potencia cognoscitiva y recelar de la capacidad de esa misma potencia para conocer las cosas que no son ella misma? No tenemos contestación a estos inconvenientes; pero no la tenemos porque una respuesta satisfactoria implicaría la más franca desestimación de los principios en donde Kant apoya toda su construcción crítica.

No parece aventurado sospechar que detrás de este panorama subyace el gran peso de las connotaciones protestantes de la religión profesada por Kant. El descrédito de la naturaleza ante los ojos del filósofo alemán está normalmente suspendido de una visión conformada según los moldes del antipelagianismo luterano, de modo que, por el rechazo de toda virtud natural a consecuencias de los lastimosos e irremontables efectos de la caída en la prevaricación, aquí no habría sitio para conceder bondad alguna a aquello corroído por el pecado, y, concretamente, a la razón humana. Pero henos con que esto es un nuevo desmentido a la crítica kantian, pues, si así fuese, ¿cómo atribuir a la razón la noble actividad de autorregularse a sí misma, de esforzarse en evitar el error, y, con más énfasis aún, de conservar incólume el poder de constituir trascendentalmente la realidad extrínseca?

Infructuosos han sido los empeños para disuadir a los adeptos a la filosofía crítica de continuar suscribiendo tamañas falacias. No se puede corregir la intemperancia de las conclusiones kantianas en

el plano de las derivaciones colaterales: la superación del equívoco, como acertadamente lo percibiera Gilson, no acaece en la zona de las conclusiones, sino en el mismo principio detonante de la empresa antimetafísica de la conciencia crítica.

La revolución kantiana de la metafísica acorraló al alma humana en el tortuoso deambular por la senda de su inmanencia. A las cosas en sí no hemos de llegar especulativamente; la metafísica es un dechado de frustraciones teoréticas. ¿Qué mérito, pues, tiene el filosofar? Lo único que podemos esperar de ella —de la filosofía— es apenas un consuelo: el de confinar los más hondos desvelos del espíritu a una crítica de sus condiciones de posibilidad cognoscitiva, o sea, a una crítica de su insuficiencia. No sabemos qué son las cosas; pero, al menos, podremos saber por qué no lo sabemos, o, lo que es idéntico, la filosofía no está munida de la capacidad para conocer otra cosa que no sea la sede fundante del escrúpulo crítico, el cual sólo tiene asiento en quien lo ejerce: el hombre. Difícilmente se podrá pedir a la filosofía una capitulación más omnímoda en favor de la antropología.

III. *El falso problema antropológico*

En la raíz del moderno espíritu crítico, cuyo exponente simpar ha sido Kant, Gilson se percató de la mutación sufrida por la filosofía a partir del ocaso de la Edad Media. La mente de la antigüedad clásica y de la racionalidad medieval, a pesar de todos los altibajos habidos en su evolución histórica, aglutinó sus mayores ambiciones en la averiguación de lo que concierne al ente, a lo que es, en procura de saber por qué es. Las respuestas a este interrogante fueron múltiples y exhibieron una polifacética dispersión; pero el conjunto de esta larga etapa de la cultura filosófica mostró una inocultable vocación de penetrar universalmente en las cosas para buscar el fundamento recóndito de todas ellas sin ligarse al prejuicio de otorgar anticipadamente primacía alguna a un ente particular que oficiase de artífice del ser. Mas el espíritu crítico de la modernidad altera este trámite especulativo: ahora sí se cuenta con un ente predeterminadamente constituyente del fundamento del ser de las cosas en quien se resolvería toda la *ratio essendi* de sí mismo y de lo que no es él mismo.

En la concepción moderna, este ente privilegiado es el hombre, de donde el planteo crítico se muestra como una variante teorética del humanismo antropocéntrico que se ha adueñado del núcleo central de las preocupaciones filosóficas; de esa manera, el reinado de la

vetusta metafísica fue reemplazado por las ansias omnicomprendivas de la antropología. Moderna y críticamente hablando, el problema del ser de las cosas —problema que no existía en cuanto tal hasta la irradiación del pensamiento nominalista de la escolástica de los siglos XIV y XV— se recluye en el problema del hombre. Después de todo, esto vendría amparado por un motivo subyugante: cualquiera sea el problema capital de la filosofía, ese problema dependería del único ente capaz de proponerlo: el hombre.

En su atildada indicación de esta vertiente antropomorfizada del esquema crítico kantiano, Gilson nos entregó todos los implementos que permiten advertir el sinsentido de este problema. El llamado *problema antropológico*, en definitiva, es un pseudo problema. Nótese, empero, que con esto no se quiere decir que no haya un verdadero y profundo problema en torno al hombre, un problema que despunta ya en las jornadas iniciales del filosofar de los griegos, sino que la reconversión de la problemática crucial de la metafísica a los términos modernos del problema antropológico es un abierto desmantelamiento de la verdadera aporética de la filosofía primera. ¿Por qué? Pues nada más y nada menos porque la reclusión de la aporética metafísica en la indagación de un ente particular —por más que este ente sea el hombre—, conduce indefectiblemente al desmembramiento de la investigación del filósofo primero, como agudamente ya lo había anunciado Aristóteles: *La ciencia del filósofo es del ente universal y no particularmente considerado*,¹¹ a lo cual Gilson acota de su propio costado: “El descubrimiento de este principio explica todas las tentativas hechas después de Aristóteles para constituir la metafísica como ciencia de uno de los aspectos particulares del ente, y sus fracasos”.¹² La metafísica, desde luego, es la ciencia del ente en cuanto ente y no una ciencia de lo humano en cuanto humano. Cuatro razones avalan esta posición:

a) En primer lugar, la filosofía no puede enfocar el problema del hombre en un aspecto global y unitario, pues ese problema difiere según el modo de consideración de las diversas ciencias filosóficas que tienen competencia sobre las cosas humanas. De ahí que el problema del hombre en lo tocante a su naturaleza sea de incumbencia de esa sección especial de la física antaño incluida en el tratado *de anima* y que después pasó a designarse como *psicología*.¹³ En cambio,

¹¹ ARISTÓTELES, *Metaphys.*, K 3: 1060 b 31-33.

¹² E. GILSON, *op. cit.*, chap. III, p. 78 note 2.

¹³ Se considera autor del nombre *psicología* a Rudolf Goclenius (1547-1628). Cfr. F. UEBERWEG, *op. cit.*, ed. cit., 3. Teil. S. 110. La ubicación sistemática de la psicología en la filosofía de la naturaleza ha sido puntualizada por A.-J. FESTUGIÈRE O. P., “La place du De anima dans le système aristotélicien d’après Saint Thomas d’Aquin”, *Ar-*

convocada a asegurar la unidad objetiva del problema, ni, por ende, la de su exploración científica.

b) En segundo lugar, hay que oponerse a que el mencionado problema del hombre pueda ser congregado en sus diferentes formalidades bajo la presunta unidad de la hoy tan declamada *antropología*. Que esta antropología no puede abarcar todas las alternativas de este problema, lo prueba el hecho de que ella no posee esa imprescindible unidad científica, sino que, a lo sumo, es una mera adición o colección de versaciones de distinta factura que no está habilitada para proponer un juicio destinado a resumir la solución de las aporéticas físicas, metafísicas y éticas de la cuestión acerca del hombre. En efecto: la unidad de una ciencia no se toma del objeto *ut res*, sino del objeto *ut obiectum*, o sea, del objeto que representativamente es puesto ante la consideración del intelecto merced a su acomodamiento a las condiciones intencionales por las cuales algo se hace presente en la inmanencia cognoscitiva *ad modum cognoscentis*. El hombre, entonces, no es objeto de ciencia sin su previa adecuación objetiva a la *ratio formalis quae* y a la *ratio formalis sub qua* que especifican el término y el motivo del conocimiento científico —eso que los escolásticos denominaron *obiectum formale quod* y *obiectum formale quo* de las ciencias—. Pero como esta objetividad de lo humano se diversifica en función de las *rationes mobilitatis, substantialitatis y moralitatis*, es evidente que no es posible reunir ese trío de formalidades en una única perspectiva que las abarque a todas, que es lo anhelado por la tan divulgada antropología de nuestros días. Así, el problema antropológico es también un pseudo problema en virtud de la carencia de unidad de su propia problematicidad.

c) En tercer lugar, es menester desestimar que el problema del hombre sea el problema clave y la cuestión suprema de la filosofía. Un verdadero problema es tanto más importante que otro en la medida en que la cognoscibilidad de lo que en él se contiene comporta una mayor dificultad y una correlativamente más ardua solución a la aporía. No obstante, consta que hay problemas superiores al problema humano. Sin ir más lejos, todo lo que atañe a nuestro conocimiento sobre Dios es enormemente más difícil que nuestro conocimiento sobre las cosas pertenecientes al hombre, como que Dios, a pesar de ser lo máximamente inteligible *quoad se*, nos es racional-

chives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, VI (1931) 24-50; por CH. DE KONINCK, "Introduction à l'étude de l'âme": *Laval Théologique et Philosophique*, III (1947) 9-65, y por G. P. BLANCO, "El estudio del alma": *Sapientia*, XXXIII (1978) 249-266, reproducido luego como ensayo preliminar a SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al "Libro del alma" de Aristóteles*, traducción y anotaciones de M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Buenos Aires, 1979, pp. I-XV.

mente conocido recién después de sortear graves penurias intelectivas, ya que la esencia simplicísima del Creador se halla abismalmente distante de nuestra capacidad aprehensiva; tanto, que no en vano se afirma que es más lo que sabemos que Dios no es que lo que El es.

d) Por último, el verdadero problema humano, en su más honda dimensión, no es abordable por la filosofía ni por la antropología si la cuestión estriba en ver al hombre como persona, entonces será menester acudir a la argumentación de la metafísica, ya que la ver-sación filosófica sobre el tema de la persona escapa a todas las disciplinas extrametafísicas: la noción de persona no nos es accesible sino después de la inteligencia de la substancia, que es el *obiectum principale* de la filosofía primera. Además, el problema humano en el nivel de las acciones de este ente es objeto del estudio de la filosofía práctica, por cuanto aquí tiene cabida la faz moral de las operaciones del hombre ordenadas a los fines que éste persigue. Consiguientemente, el problema del hombre, cuando menos, involucra tres formalidades diferentes que no pueden convergir en una única formalidad que pretendió sustituirla. Es un problema formalmente teológico. Siempre ha sido intrincado persuadir a los filósofos de esta verdad; pero es necesario volver sobre ella, porque en este problema late la cuestión de la inserción del hombre en la historia, que es el lugar en donde el problema cobra toda su formidable envergadura. Mas a la filosofía no le es expedito el acceso al hombre de la historia, al hombre del *hic et nunc* constantemente acuciado por la contingencia de lo fáctico y de aquello que se evade del proceso cognoscitivo de las ciencias apodícticas. Mas también está impedida de abordar acontecimientos ocurridos en la historia que no pueden conocerse sin la revelación divina, tales como la creación en el tiempo, el pecado de los primeros padres, la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad, la redención obrada por Jesús de Nazareth, etc. Y puesto que este hombre de la historia, que es el único hombre, no es cognoscible filosóficamente en esa condición, la filosofía y cualquier veleidad antropológica deben cejar en sus deseos de analizar el problema del ente humano en lo que este problema tiene de suprarracional. Pero he aquí que ese problema adviene precisamente por su relación con aquello cuyo conocimiento presupone la revelación de Dios y la fe en lo que El se ha dignado comunicarnos, lo que hace de la cuestión un misterio filosófica y antropológicamente incognoscible.¹⁴

¹⁴ Hemos adelantado este punto de vista en un artículo anterior: M. E. SACCHI, "El drama de la conciencia histórica": *Doctor Communis* XXXII (1979) 327-338.

El problema antropológico no sólo está cercenado al ser absorbido por parte de la filosofía, sino que inclusive, como ya se dijera, en la modernidad ha sido formulado como la aporía irrenunciable de la metafísica. Tal lo que se desprende de las declaraciones de una corriente en cuya avanzada se ubica la ontología existencial de Martín Heidegger, para quien la cuestión del ser no pasa de ser la cuestión del hombre, mientras que la ontología fundamental (*Fundamentalontologie*) se ha erigido en la analítica del existente humano —el *Dasein*— en donde se comprime la problemática de la metafísica.¹⁵ ¿Y qué es la ontología fundamental? Heidegger lo confiesa sin ninguna clase de dilación: es la analítica de la esencia finita del hombre en tanto que prepara el fundamento de una metafísica *de acuerdo a la naturaleza del hombre*, a saber: es la metafísica del *Dasein* humano en cuanto necesaria para hacer posible esa metafísica. Pero Heidegger se apresura en estipular que esta ontología del *Dasein* no debe ser confundida con la antropología, ni siquiera con la filosófica.¹⁶ Brevemente: la metafísica no es antropología porque aquélla ya ha asumido la tarea de responder a la pregunta que Kant fija como la interrogación suprema del filosofar: ¿qué es el hombre?¹⁷

En base a esta traspolación kantiano-heideggeriana de la aporética metafísica en una problematicidad antropológica, Karl Rahner ha querido hacer compatible con esa orientación moderna los trazos más descollantes de la filosofía primera de Santo Tomás de Aquino, el cual, según este teólogo jesuita, habría confeccionado su metafísica a la manera de una interrogación que arranca desde el hombre y pone a éste en su consideración objetiva.¹⁸ La asociación de la metafísica tomista con el problema antropológico sugerido por el criticismo de Kant y de Heidegger estaría adaptada a los siguientes parámetros: “En el ser de la pregunta, que es el hombre mismo (de manera que el preguntar es la *menesterosidad* del hombre), se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad”.¹⁹ De allí seguiríase que “La metafísica recibe el de donde y el hacia donde de su preguntar por el ser en su

¹⁵ “Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden” (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967, § 4, S. 13).

¹⁶ “Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden” (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main, 1973, Einleitung, S. 1).

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § III, S. 25. Vide etiam *Kritik der reinen Vernunft*, B 833, S. 522.

¹⁸ K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München, 1964, 3. Teil, § 4, S. 404-405.

¹⁹ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, 2. Teil., 1. Kap. § 1, S. 71-72.

totalidad, de este mismo preguntar. De aquel originario y necesario tener que . . . que el mismo hombre es, y de donde deriva, y por el que se hace posible en su raíz todo preguntar e interrogar actual. Pero con el acontecimiento metafísico, al volverse la pregunta por el ser sobre sí misma como pregunta trascendental, al mirarse frente a frente interrogándose, se manifiesta como un *saber* del hombre acerca de su propio ser interrogante: el hombre está ya implantado en el ser en su totalidad —de lo contrario, ¿cómo podría preguntar por él?—; el hombre es, ya al plantear su primera pregunta (que siempre recae sobre el fundamento de la pregunta por el ser), *quodammodo omnia* y, sin embargo, no lo es todavía, es todavía nada, *tabula rasa*, *materia prima in ordine intellectus*, puesto que precisamente pregunta qué es lo que él mismo quiere decir al plantear la pregunta por el ser en su totalidad”.²⁰ Pero esta insólita vinculación de la doctrina del Doctor Angélico con el problema antropológico moderno, elevado al rango de *quaestio magna* de la metafísica, ha sido reprobada con vehemencia al verificarse que, en el planteo de ese problema, la crítica de Kant y de Heidegger entra en una insalvable colisión con los *principia maiora* de la teología y de la filosofía de Tomás de Aquino, de lo cual Rahner no parece darse por enterado.²¹

A su vez, el falso problema antropológico está relacionado con una contraposición antitética entre el “cosmocentrismo” griego y un cierto “antropocentrismo” cristiano del cual Santo Tomás sería su principal adalid. Es lo que se alienta en un difundido libro de Johannes Baptist Metz inspirado en las enseñanzas de Rahner.²² Metz opina que “El pensamiento griego es antropocéntrico en cuanto al conte-

²⁰ K. RAHNER, S. I., *op. cit.*, loc. cit., § 2, S. 73-74.

²¹ Cfr. las refutaciones antirahnerianas de C. FABRO C. P. S., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1960, ed. ital.: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1961 (= Studi Superiori), introd. § IV, pp. 43-45 et p. 52; id., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2ª ed., Roma, 1969 (= Cultura XXVIII), introd. § 8, vol. I, p. 85; id., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, 1937 (= id. XXXII), I § 3, pp. 54-60, et § 9, pp. 82 et 87; id., “Antropologia esistenziale e metafisica tomistica” in *Acta VII Congr. Thom. Internat. (Romae 7-12 sept. 1970)* Romae, 1970, pp. 105-119, trad. españ. de M. E. Sacchi: “Antropología existencial y metafísica tomista”: *Universitas*, (Buenos Aires), VI (1972) N° 27 pp. 9-23; id. *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia)*, Piacenza, 1972 (= Monografie del Collegio Alberoni XXXIII); id., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano, 1974 (= Problemi Attuali); et id., *L'avventura della teologia progressista*, ibi 1974 (= id.), introd., pp. 7-27, parte 1ª §§ 1, 4, 6, pp. 31-51, 97-128 et 151-170; y de B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg im Breisgau, 1967; et id., *Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existenzialen und dialektischen Umdeutung*, in *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, hrsg. von W. P. Eckert O. P., Mainz, 1974 (= Walberger Studien. Philosophische Reihe 5), S. 48-79.

²² Cfr. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München, 1962, que lleva un estudio introductorio de Rahner (S. 9-20).

nido; o sea, ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (= antropocentrismo material); pero es cosmocéntrico-objetivista en cuanto a la forma; o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser (= cosmocentrismo formal)". Inversamente: "El pensamiento tomásiano ... es teocéntrico en cuanto al contenido, o sea, ónticamente, respecto a la jerarquía de los seres (= teocentrismo material); pero es antropocéntrico en cuanto a la forma, o sea, ontológicamente, respecto a la concepción del ser y, por tanto, se rige por el modo de ser propio del hombre, por la 'subjetividad' (= antropocentrismo formal)".²³ Así es que a Santo Tomás habría que atribuirle "una concepción del ser en la que éste es concebido según el modelo de la subjetividad, en la que el ser es 'subsistente' en la medida en que es 'consciente'", de donde "la subjetividad (formalmente consciente) de la concepción del ser no se contrapone a este ser, sino que lo manifiesta *en sí misma*. La subjetividad del pensamiento o del hombre, caracterizada por ese pensamiento, queda instituida en su categoría ontológica original; se exhibe como el lugar fundamental de la manifestación del ser, y el pensamiento se revela como una actualización del ser". Por esto Metz no encuentra obstáculos para añadir que la relación del hombre con el ser "necesariamente incluye una relación consigo mismo, una reflexión sobre sí mismo", y que el pensamiento que investiga al ser "es una autoinvestigación del hombre pensante".²⁴ Se nos ha dicho, luego, que todo el problema filosófico es en esencia antropológico, y que, si la metafísica quiere protagonizar algún papel en la vida del espíritu, ello solamente será admisible en tanto se equipare a los preceptos de la antropología que la ha subsumido en su problemática.

El pseudo problema antropológico, consiguientemente, no es más que la negación de la aporética metafísica —o, lo que es lo mismo, la negación de la metafísica en cuanto tal, a la cual se le ha quitado la capacidad propia para darse su propia aporética—, porque el tránsito de esa aporética a los cánones de la problematicidad del hombre hace resaltar que, para la conciencia crítica, no hay razón alguna que aliente la inteligencia del ente y del ser como no sea en la evacuación

²³ "Die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomasische anthropozentrisch" (J. B. Metz, *op. cit.*, 2. Kap. § II, S. 47). El libro descarta la interpretación de la metafísica tomista confeccionada por Gilson, esto es, aquella que apunta al ser como al centro de la encuesta filosófica.

²⁴ J. B. Metz, *op. cit.*, 2. Kap. § III 1, S. 54-55. "La ontología es antropología. Vista así, la antropología no es una caprichosa disciplina especial de la ontología, sino, en cierto sentido, la totalidad de la ontología. La teología no quedaría excluida de una tal 'ontología antropológica', sino que estaría presente como la articulación de esa trascendencia por la que el ser humano permanentemente se autotrasciende en su relación consigo mismo" (*Op. cit.*, loc. cit., S. 55 Fussnote 22).

de la pregunta por lo humano. Pero esto es una exacerbación del agnosticismo kantiano, ya que ni la metafísica ni la antropología pueden solucionar integralmente el misterio del hombre, y si el problema de este ente sería el nudo gordiano del filosofar, entonces no sólo se habrán disipado las esperanzas de conocer universalmente el ente, sino que también se habrá ahuyentado la oportunidad de conocer al ente particular que usurpó el lugar del ente en cuanto ente.

IV. *El más falso de los problemas*

El enfrentamiento de Gilson con la crítica de cuño antropocéntrico nos ha llevado a las puertas de uno de los dramas más delicados de la filosofía contemporánea: ¿puede decirse que el ser es un problema? Muchos filósofos dicen que sí, y, además, que el ser en sí mismo consistiría en ser un problema. Uno de estos filósofos, el ya citado Karl Rahner, ha propalado esta teoría con denuedo y enjundia: *Sein ist Fragbarkeit*,²⁵ explicitándola con frases por demás entusiastas: "Si poder conocer y cognoscibilidad son caracteres intrínsecos del ser mismo, entonces un concreto conocer actual tampoco será concebido definitivamente en su esencia metafísica si se lo concibe como mera relación de un cognoscente a un objeto distinto de él, como intencionalidad. El punto de partida fundamental para una justa inteligencia de lo que es el conocimiento debe verse más bien en que el ser es en sí mismo conocer y ser conocido, en que el ser es ser consigo. *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*".²⁶ Ahora bien: al afirmar que el ser es una construcción del conocimiento, Rahner no hace otra cosa que ponerlo en dependencia del intelecto humano, del intelecto inquisitivo del hombre, pues el ser sólo se abriría a éste como interrogabilidad, por cuanto el hombre *es*, dice Rahner, en la medida en que pregunta por el ser y en esa condición existe —*als Seinsfrage existiert*—.²⁷ Pero lo inaudito de este postulado del más craso idealismo viene dado por el hecho de que la problematicidad rahneriana del ser está aparejada a la reducción del ser al ser del hombre, porque *el ser por el que se pregunta, precisamente, es el*

²⁵ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, 2. Teil, 1. Kap. § 3, S. 81.

²⁶ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit., S. 83. El texto tomista en cuestión es el que Santo Tomás transcribió en la *Summ. c. Gent.*, II, 99 Cum autem, que está traído de Aristóteles (*De anima* III 4: 430 a 2-3). Fabro ha echado por tierra "l'infortunio rahneriano" de la fórmula *intellectus in actu perfectio est intellectum in actu* usada por este autor "per affibbiare a san Tommaso il principio del trascendentale moderno", pues ello "è abnorme ed è destituito da ogni fondamento critico poichè *in actu perfectio* manca nelle versioni del testo aristotelico corrispondente, si trova in poche edizioni scorrette del C. *Gent.* e manca nelle edizioni migliori e nelle edizioni critiche" (C. FABRO C. P. S., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ed. cit., excursus III, p. 224).

²⁷ K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit. § 1, S. 71.

*ser de la misma pregunta y del mismo preguntante.*²⁸ Todo el ser es preguntar, cuestionar y problematizar; él mismo es de suyo e irremisiblemente un cúmulo de problemáticas dimanadas del hombre impelido a develarse como el fundamento del cuestionar y del ser comprimido en su interrogación.

Pero afirmar que el ser en sí mismo, intrínsecamente, es de suyo un problema, que todo él está caracterizado por la problemática, es algo absolutamente imposible de admitirse, como que el ser es aquello que hace ser a las cosas, sin que en ello haya ningún indicio de problemática ni en estas cosas a las que el ser hace ser ni en el ser por ellas tenido. ¿Dónde está el problema? Las cosas son porque el ser está presente en ellas como el acto de las mismas, de modo que por él, por el ser, son entes, y así las concebimos en la medida en que ese acto es el principio por el cual son, por el cual no son no-entes.

La constitución de una cosa como ente, como algo que es, procede inmediatamente de la recepción del acto de ser por un principio esencial que limita ese acto a los términos propios de una determinada naturaleza. En ello tiene lugar la composición real de la esencia del ente con el acto que lo hace ser, y, en ese particular, el ser y la esencia de dicho ente son los dos coprincipios metafísicos intrínsecos que conforman la estructura primaria y fundamental de esa cosa, por lo cual decimos que esto, el ente, es *algo que es*. Nuevamente, pues, hemos de preguntar: ¿dónde está el problema? ¿Cuál es el problema que se le plantea a una cosa para *ser*? El ser la hace ser; mas él no es sino el acto que hace ser al ente, no viéndose en qué pudiera estribar que ese acto sea *per se* un problema.

En verdad, cuando se dice que el ser es problemática, como lo ha hecho Rahner en pos de Heidegger, y Metz en seguimiento de ambos, invariablemente se está injertando en el ser algo que a este acto no le conviene intrínsecamente: una supuesta relación con el intelecto humano. En efecto: el ser es *per se* el acto que hace ser al ente; pero, además, si se dice que él implica una problemática intrínseca, ello sería porque encerraría la condición de algo dubitable o cuestionable en sí mismo, lo que no tiene sentido, porque nada es en sí mismo duditable o cuestionable. Para que algo sea dubitable o cuestionable es menester que se manifieste con alguna oscuridad a la potencia intelectual, ya que el sujeto de la dubitabilidad o de la cuestionabilidad es una mente finita que no conoce plenamente o

²⁸ "Das erfragte Sein ist das Sein der Frage und des Fragenden zumal" (K. RAHNER S. I., *op. cit.*, loc. cit., § 2, S. 73).

con certeza completa aquello que se le ofrece como objeto de su consideración objetiva. Pero la duda y el cuestionar no inhieren en las cosas ni en el ser de ellas en cuanto tales, sino únicamente en el sujeto que duda o cuestiona, pues es evidente que el ser de un ente no se modifica en lo más mínimo por el simple hecho de ser puesto en duda o cuestionado.

Lo precedente nos enseña que la problematicidad no atañe al ser, contra lo vaticinado por los autores que hemos nombrado; solamente afecta al hombre que no posee un conocimiento perfecto de los objetos que percibe. No obstante, también hay que recalcar que, de esa manera, el asunto planteado por estos filósofos, quienes creen en la intrínseca problematicidad del ser, se ha trastocado: mientras el asunto comenzaba con la alusión a esa intrínseca problematicidad del ser del ente, ahora comprobamos sin ninguna dificultad que el problema, la cuestión y la duda —todas las facetas de la problematicidad—, no reposan en el ser, sino en quien carece de un conocimiento perfecto en torno a los objetos cognoscibles, como lo es el intelecto humano en el estado de unión actual del alma con el cuerpo.

Para que el ser fuese de suyo un problema se requeriría que todo él estuviera constituido por la inexistente capacidad humana de fundarlo, lo cual es algo que bordea la esfera de la fantasmagoría, porque nadie puede decir que el ser de esta piedra, de esta planta o de este animal es un *problema* y que tendría su principio en la conciencia de un hombre que trascendentalmente lo instituya, ya que una elemental razón de cordura nos lleva a aseverar que esas cosas son en sí y por sí con independencia de ser conocidas.²⁹ Ni la piedra, ni la plan-circunscribe el tema fundamental de la filosofía en el ser del ente, ta ni el animal *son* porque sean conocidas por algún hombre; de lo contrario, si fueran ignoradas, no serían, lo que es absurdo. ¿Qué ocurriría, por ejemplo, con un ente conocido por un hombre e ignorado por otro? Si nos aferramos al emblema de la ontología crítica de los filósofos anteriormente referidos, debiéramos concluir que ese ente sería en tanto que conocido por uno, y que no sería en cuanto ignorado por el otro: sería y no sería al mismo tiempo y bajo un mismo

²⁹ Hay un único caso en que el intelecto humano, en un cierto aspecto, construye una entidad y funda el ser de ella, que es cuando el hombre forja en su mente las intenciones lógicas advenidas como consecuencia de la consideración de las cosas en su condición de cosas conocidas. Pero aún aquí persiste el fundamento *in re* de estos *entia rationis* de segunda intención, ya que tampoco éstos tendrían entidad alguna en la inmanencia del entendimiento si éste no abstrayera la forma inteligible de las cosas positivamente existentes *extra animam*.

aspecto. Tal la violación del principio de contradicción que de allí proviene.³⁰

El *problema del ser* que ha encandilado a esta conciencia crítica, aparte de ser un pseudo problema, es el más falso de todos los problemas, pues revierte el significado del acto de ser por el cual todas las cosas son en algo que artificialmente es tramado por un intelecto impotente para fundar lo real. Es una ficción vecina a lo quimérico.

V. Más allá de las ontologías

La carrera filosófica de Gilson tuvo dos instantes principales: la puntualización de los fracasos de cualquier pretexto ontológico que buscara anteponer las exigencias del pensar a las exigencias del ser y su enrolamiento en el tomismo. Ya anciano, cuando su prestigio de investigador de la Edad Media y de expositor de la filosofía moderna no dejaba dudas acerca de su máxima autoridad en estas lides, la semblanza del metafísico pareció superar todas las demás actividades desplegadas a lo largo de su prolífica y dilatada vida de estudiante, de profesor, de académico y de publicista. Pero sus aportes postreros a la metafísica neotomista nunca estuvieron divorciados de las encendidas defenestraciones que dirigiera a los filósofos apegados al espíritu del criticismo moderno. En realidad, en su más reciente bibliografía hay suficientes indicios de que Gilson fue refinando su metafísica a medida en que iba arrinconando entre lo desechable aquellas modalidades filosóficas que no conseguían evadirse del conflicto entre el pensamiento y las cosas o que subordinaban la primacía de éstas al ensueño moderno de la preeminencia de aquél. Mas Gilson no pudo ocultar un cierto hálito de tristeza en aquellos momentos en que vislumbraba la ocasión de que algún filósofo contemporáneo se aviniera a recuperar la metafísica cediendo a la tentación de resolverla en las trilladas ontologías de los últimos cinco siglos. Así, es conocida la impresión que le provocó la denodada lucha de Heidegger por si bien, a poco de andar, se convenció que su colega alemán, en la hora de descontaminarse de los prejuicios ontológicos, no pasó de

³⁰ Gilson ha demostrado la inconsistencia del criticismo trascendental a través de su refutación al intento de Maréchal de acoplar al tomismo los principios de la crítica kantiana, Cfr. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, éd. cit., chap. V., p. 132; et J. MARÉCHAL S. I., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cahier Ve.: *Le thomiste devant la philosophie critique*, 2e. éd., Bruxelles-Paris, 1949 (= Museum Lessianum. Section Philosophique 7). La sujeción de Rahner al programa maréchaliano es expresa: K. RAHNER S. I., *op. cit.*, Vorwort zur 2. Aufl., S. 9.

haber merodeado periféricamente ese objeto, no pudiendo, por ello, arribar límpidamente al corazón de la metafísica.³¹

El triunfo de la metafísica sobre las ontologías está amparado en el retorno a una sabiduría del ente en cuanto ente que ve en el acto de ser el principio que hace ser a las cosas que son y que, además, se corona en una teología natural en donde el *ipsum esse subsistens* es el pináculo de la especulación del filósofo primero. Por ese motivo, hace ya cuatro décadas, en unas célebres conferencias dictadas en la Universidad de Indiana, Gilson anunciaba que la verdadera metafísica no culmina en un concepto, sea éste el de pensamiento, Dios, uno o substancia, como que tampoco culmina en una esencia, aunque ésta sea la del *ipsum esse subsistens*: "Su última palabra no es *ens*, sino *esse*",³² lo que le ha granjeado no pocas dificultades hasta en la propia escuela neotomista. Pero la urgencia de restaurar la metafísica de Santo Tomás de Aquino sobre esta visión *existencial* movió a Gilson a ejercer una brillante apología de lo que él entendía por tal adjetivo, el cual, según se sabe, está auspiciado por el lugar que el *actus essendi* exhibe en la filosofía del Doctor Común.

¿Qué es, pues, el *tomismo existencial* en la doctrina de Gilson? Desde ya, no se trata de acogerse a la temeraria opinión de quienes suponen que Tomás de Aquino haya sido un precursor del existencialismo tal como lo conocemos a partir de Kierkegaard y de conformidad a las teorías de Jaspers, Heidegger, Marcel o Sartre.³³ Se trata, más bien, de atenerse a un criterio que Gilson ha encontrado en un comentado pasaje de uno de los libros más importantes de Jacques Maritain: "Si l'objet propre de l'intelligence c'est l'être non seulement 'essentiel' ou quidditatif mais existentiel, il est clair que la philosophie doit s'ordonner à l'être de la même façon. Elle está tendue vers l'existence elle-même".³⁴ Pero, al concordar con Maritain, Gilson

³¹ "On sait avec une certitude première que l'être est, qu'il est ce qu'il est et qu'il ne peut être autre chose, mais ce qu'il est, le savoir est une bien autre affaire. On en parle depuis tantot vingt cinq siècles et même Martin Heidegger n'a pas encore trouvé réponse à la question" (É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, V, p. 89).

³² É. GILSON, *God and Philosophy*, 8th ed., New Haven, 1959, IV, p. 143.

³³ "Il ne manque pas aujourd'hui d'esprits qui, dans leur enthousiasme pour la notion thomiste d'*esse* qu'ils viennent de redécouvrir, seraient prêts à lui sacrifier les essences, au risque de faire du thomisme une anticipation de l'existencialisme contemporain" (*Introduction à la philosophie chrétienne*, loc. cit., p. 95). Años antes, hablando del existencialismo kierkegaardiano, decía lo siguiente: "O la existencia o la metafísica; tal el dilema que su dialéctica [= la de Kierkegaard] nos impone, a menos que un regreso al *actus essendi* nos permita remontarlo" (*L'être et l'essence*, chap. VIII, p. 247).

³⁴ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris s. d., 2e. leçon § 4, p. 27. Cfr. *ibid.*, *Court traité de l'existence et de l'existant*, *ibid.*, 1947, per totum. Vide É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6e. éd., *ibid.* 1965 (= *Études de Philosophie Médiévale I*), 3e. partie, chap. VII, pp. 444-445.

se percata de que “esto que caracteriza al tomismo es, en efecto, la decisión de situar la existencia en el corazón de lo real como un acto trascendente a todo concepto”.³⁵ Ahora bien: Gilson fue paulatinamente notando que el nombre de *tomismo existencial* se deslizaba hacia el equívoco, y esto por dos razones: una, la ya señalada, i. e., la imposibilidad de aparejar la noción contemporánea de existencialismo a la metafísica del ser de Santo Tomás; otra, la disparidad entre el *esse* tomista y el concepto de *existentia*. En este último aspecto, Gilson se ha sumado a la ya abultada cantidad de filósofos neotomistas que se niegan a identificar el *existere* con el *actus essendi*, en cuanto que la magnitud metafísica del *esse* es enormemente superior con relación al significado de la *existentia*. De ese modo, Fabro había afirmado varios lustros atrás que “Es incalculable el daño que a la interpretación del tomismo, y a la filosofía en general, ha hecho este aparentemente inocente término de *existentia*”.³⁶

La indagación del concepto de *existentia* en Santo Tomás es compleja, sobre todo porque es una noción introducida en la filosofía y en la sagrada teología con todos los visos de un neologismo forzosamente adoptado por los doctores escolásticos de la Edad Media. Un ejemplo de esta anomalía se puede observar en el amplio empleo de aquella palabra en el comentario del Aquinate al libro *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita, en donde el uso preferente de la voz *existentia* se aplica en plural a los *entia participata*, a las creaturas, v. gr.: “Superior gradus entium comprehensi non potest per inferiorem, sicut intelligibilia comprehensi non possunt per sensibilia, nec simplicia per composita, nec incorporea per corporalia; sed Deus est super omnem ordinem existentium; ergo per nihil existentium comprehensi potest”.³⁷ Así, Santo Tomás no tiene inconvenientes para decir que Dios es un *no-existente*, aunque también suele decir de El que *existe* por encima de todo otro ente, lo que es afirmado con frases que delatan lo intrincado que es para el hombre aludir a Dios con la modestia de nuestro lenguaje proporcionado al conocimiento de la relidad finita: “[Deus] non existit secundum modum alicuius rei existentis; et ipse quidem est causa existendi omnibus; o bien: “*Ipsum autem est non existens, non quasi deficiens*

³⁵ E. GILSON, *op. cit.*, loc. cit. *ibid.*, p. 448.

³⁶ F. FABRO C. P. S., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, ed. cit., introd. § IV, p. 62, trad. ital. cit., p. 48. Cfr. id. *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, sez. 3ª, cap. X § 2f, p. 545. Entre nosotros comparten este temperamento R. ECHAURI, *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, 1970, cap. III, pp. 116-150; y G. E. PONFERRADA, “Los nombres del ser”: *Sapientia*, XXV (1970) 21-52, et id. “La experiencia del ser”: *ibid.*, XXXI (1976) 94-99.

³⁷ SANCTVS THOMAS AQUINAS O. P., *In I de div. nom.*, lect. 1, n. 23.

ab essendo, sed *sicut supra omnem substantiam existens*".³⁸ Con todo; la carencia de las ediciones críticas del *corpus dionysianum*, de sus traducciones latinas medievales y del comentario tomista no permiten aclarar muchos matices de este punto tan álgido; entre otras cosas, por qué los editores taurinenses de la exposición de Santo Tomás titulan el capítulo quinto del libro del Pseudo Dionisio *De Existente, et in quo de Exemplaribus*, mientras que el Angélico dice que allí el ignorado teólogo *determinat de ente*,³⁹ expresión que ya había adelantado lecciones más arriba.⁴⁰ A pesar de ello, es claro que el recurso a la palabra *existentia* en esta obra de Tomás no tiene parangón en el resto de sus escritos dadas las copiosas veces que echa mano a ella; mas es evidente que Santo Tomás, al pensar en los *existentia*, piensa primaria y directamente en las cosas creadas: *Omnes cognitiones sunt de rebus existentibus; obiectum enim cognitionis est ens. Existentia autem sunt finita. Ens finitum est obiectum cognitionis finitae*.⁴¹ Consiguientemente, si la existencia viene adecuada a la actualidad de los entes participados, ella no puede expresar la eminencia del acto de ser por el que todas las cosas son participando el ser —y no la existencia— subsistente en virtud de su misma esencia.

Al haber colocado la especulación metafísica en torno al ser en el núcleo de la sabiduría racional, Gilson y los neotomistas que le acompañan en este proceso teórico lograron reconquistar los lineamientos más notables de la filosofía primera de Tomás de Aquino, y, al mismo tiempo, devolver a la maltrecha metafísica moderna y contemporánea las esperanzas ciertas de un fructífero desarrollo que se le venía negando al haber quedado ligada a las reglas de las ontologías esencialistas y a los avatares de la conciencia crítica. Mientras las ontologías esencialistas habían adulterado la metafísica obnubilando aquello que hacer ser a las cosas —el acto de ser—, ya porque lo incluían en el contenido de la esencia del ente, ya porque lo rebajaban a la condición fáctica de un existir encuadrado como un *complementum possibilitatis* de aquella esencia, la conciencia crítica acabó resolviendo la función del ser en un producto gestado por la reclamada capacidad constitutiva del pensamiento humano, con lo cual, en uno y otro caso, el ser fue relegado al efímero estamento de algo enclavado en la naturaleza de las cosas que pueblan el mundo de la finitud y de la contingencia. Por ambos caminos, la metafísica estuvo conminada a padecer la crisis a que la enderezó el descenso

³⁸ *In I de div. nomin.*, lect. 1, n. 30. El subrayado indica los párrafos de la traducción latina del texto dionysiano citados *ad litteram* por Santo Tomás.

³⁹ *In V de div. nomin.*, lect. 1, n. 606.

⁴⁰ *In IV de div. nomin.*, lect. 1, n. 263.

⁴¹ *In I de div. nomin.*, lect. 2, n. 75.

de la filosofía hacia estas vertientes destinadas a divulgar el éxito histórico del inmanentismo.

VI. *La metafísica, el ser y Dios*

Etienne Gilson se dio a la benemérita labor de restaurar la metafísica a través del único camino que a la sabiduría de la razón natural le permite constituirse y mantenerse en su condición de tal, esto es, en la especulación del ente en cuanto ente para llegar a la inteligencia del ser. Puesto que el ser es lo que hace que el ente sea, sin la averiguación de lo concerniente al ser no tendríamos modo alguno de conocer la causa del ente, lo que redundaría en el fracaso de la metafísica, pues, como desde Aristóteles en más se proclama, ella está ordenada al conocimiento de las primeras causas y de los primeros principios de todo lo que es.

Esta premisa indujo a Gilson a adscribirse a la escuela de aquellos que acatan las teorías de Santo Tomás de Aquino, porque el acceso al *esse*, a lo que hace ser a todas las cosas, no fue provisto por ninguna empresa metafísica anterior al Doctor Angélico, con lo cual nuestro filósofo admitía algo que ya es ampliamente reconocido por los estudiosos de los percances de la filosofía primera, i. e., que el descubrimiento de este sentido capital del *actus essendi* es una conquista definitiva de la metafísica debida a la originalidad personal del insigne maestro dominicano. Mas, por otro lado, Gilson también notó que el desapego de la filosofía posterior con respecto al *esse* tomista —en el cual desapego se hallan inscriptos inclusive los nombres de afamados escolásticos que recurrían habitualmente a la docencia del Aquinatense— es el motivo que acorraló a la metafísica en la anodina sustitución de ese principio por otros que no sirven para suplirlo satisfactoriamente o que entronizan falsos fundamentos de las cosas, es decir, un cúmulo de principios impotentes para hacer que el ente sea y para explicarnos eso: por qué las cosas son.

Desde ya, Gilson no podía hacer mejor profesión de filósofo realista: el único principio que puede servir para dar cuenta de la explicación metafísica de las cosas debe ser, inevitablemente, aquel principio que hacer ser a todo lo que es. Sin esta fidelidad de la metafísica al ser, ella, la metafísica, se transforma en un arsenal de divagaciones que no merece ser tenido por sabiduría; a lo sumo, sería una abyecta conjunción de la logomaquia y de la frivolidad.

Pero la inteligencia del ser de las cosas instaladas al alcance de nuestra experiencia exige, a su vez, elevarse a un principio que no

esté sujeto a la finitud del acto de ser recibido dentro de las limitaciones de la esencia de los entes causados. Exige, por tanto, ascender a la especulación de aquel ente absolutamente necesario e infinito que es causa de todo ser realmente compuesto con la esencia, y esto es, precisamente, el *ipsum esse subsistens*: Dios, a quien conocemos metafísicamente como el ser que no tiene ni causa ni principio al identificarse todo El, todo su ser, con su simplicísima naturaleza, aunque con ello la filosofía no tenga potestad para incursionar en el misterio sobrenatural de la vida íntima del acto puro que se ha revelado a sí mismo definiéndose como El que es. *Ego sum qui sum*, dice Dios de sí mismo;⁴² mas nuestra inteligencia de ese Dios, el de Abraham, Isaac y Jacob, no nos es accesible sin la fe en su revelación y esto ya no compete a la metafísica, la cual se encuentra restringida al conocimiento suministrado por las evidencias naturales que se avecinan al entendimiento.

Sin embargo, siendo distinta del conocimiento cuyo principio es provisto por la fe en la divina revelación, la metafísica no es enemiga ni está desvinculada de la *sacra doctrina*, la ciencia elaborada en base a los datos de la fe. Por eso, en su meticoloso seguimiento de Tomás de Aquino, Gilson ha batallado largamente para hacernos comprender que hay una bella unidad en la verdad del intelecto humano que conoce a Dios ya por la captación metafísica del *ipsum esse subsistens*, ya bajo los auspicios de la fe en *El que es*, porque el *ipsum esse subsistens* y *El que es* son las dos manifestaciones del mismo Dios, que tan verdaderamente *es* en virtud de su esencia cuanto que es El que es sin deber su ser a ninguna causa. La verdad, desde luego, no se contrapone a la verdad, máxime cuando esa verdad es el testimonio de la *prima et summa veritas*, que es soberanamente una por razón de ser la verdad de El que es, el intelecto subsistente en la eterna inteligencia de sí mismo.

El metafísico cristiano que bregó aquí en la tierra por la comunicación de esta verdad a los hombres tiene seguramente su premio en la feliz visión de aquéllos que consuman su inteligencia del ser en la bienaventuranza imperecedera de la patria, allí en donde ven cara a cara a El que es.

MARIO ENRIQUE SACCHI

⁴² Ex, III, 14.