

PAUL GILBERT

METAFÍSICA

La paciencia de ser

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Esteban Peña Eguren sobre el original francés
La patience d'être. Métaphysique

© Culture et Vérité, Bruxelles 1996

© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2008

C/García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563

ediciones@sigueme.es

www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1677-5

Depósito legal: S. 1292-2008

Impreso en España / Unión Europea

Fotocomposición: Rico Adrados, S.L., Burgos

Imprime: Gráficas Varona, S.A.

Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Prólogo</i>	11

INTRODUCCIÓN: La diferencia ontológica	27
--	----

Primera parte

LA ANALOGÍA, SER DEL LENGUAJE

1. La ciencia y el tiempo	45
2. La sustancia, la presencia y el tiempo	65
3. La lengua y el discurso	85
4. La metáfora y la acción	107
5. La analogía y el acto	127
6. La jerarquía de los entes	149
7. El habla y el lenguaje	165
8. La hermenéutica y el sentido	187

INTERLUDIO

9. El lenguaje y la libertad	209
------------------------------------	-----

Segunda parte

LOS TRANSCENDENTALES, LENGUAJE DEL SER

10. La historia de los trascendentales	221
11. La lógica de los trascendentales	241
12. La unidad	265

13. La bondad que se da	289
14. La verdad que se expone	315
15. El bien que se desea	335
16. La perfección y el mal	355
CONCLUSIÓN: La belleza y la paciencia	375
<i>Bibliografía</i>	389
<i>Índice de nombres</i>	409
<i>Índice general</i>	413

PREFACIO

Esta obra trata del ser. Sin el ser no habría nada.

Y sin embargo, para nosotros los hombres, no hay nada fuera del tiempo. Incluso a la eternidad, ese tiempo sin límites, la juzgamos en función del tiempo. Para cada uno de nosotros, el ser implica el tiempo.

Hemos titulado este libro *Metafísica. La paciencia de ser*. Nuestro tiempo no tiene la paciencia de ser. Para Ireneo de Lyon (*Adversus haereses*, IV, 38, 4), el pecado original es de impaciencia. El filósofo debe recordar a sus contemporáneos lo que dejan de lado al destruirse a sí mismos. El filósofo les recuerda hoy las condiciones de su subsistencia puesta en peligro.

Nuestro tiempo, impaciente, se afana en borrar las diferencias entre los hombres, y en eliminar a aquellos que no soportan tal uniformización. La impaciencia suprime el ser, el tiempo y al otro. Todos nosotros estamos invitados a esforzarnos por reencontrar el sentido del ser, del tiempo y de las diferencias.

PRÓLOGO

La obra que presentamos representa una etapa importante en la investigación metafísica comenzada hace diez años y continuada sin interrupción desde entonces. Fue pensada a la vez que un primer volumen titulado *La simplicidad del principio*¹, publicado dos años antes. Este conjunto marca un recorrido que se inició en las circunstancias siguientes. Con ocasión de diversos compromisos puntuales y mientras proseguía mi formación sacerdotal y mis estudios con la idea de unirme a los profesores de filosofía de mi provincia jesuita, enseñé en Bélgica y en África los tratados de epistemología, antropología, ética, teología natural, y también la historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, es decir, la casi totalidad de las materias filosóficas, salvo el tratado de metafísica propiamente dicho. Así que, cuando, de modo imprevisto, fui llamado para enseñar precisamente ese tratado en la Gregoriana, una institución prestigiosa que tenía fama de conservar la tradición clásica, me entró, con razón, una especie de pánico. Sin embargo, me introduje en un ámbito de pensamiento desarrollado en una mentalidad que me era entonces casi desconocida, y que, en todo caso, nunca me había interesado. Evidentemente, comencé a leer la *Metafísica* de Aristóteles, los cursos de mis predecesores inmediatos en Roma (Paolo Dezza, Franck O'Farrell), así como obras que se inscriben en la tradición del espiritua-

1. P. Gilbert, *La Simplicité du principe. Prolegomènes à la métaphysique*, Culture et vérité, Namur 1994 (versión cast.: *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, trad. de Tania Checchi, Universidad Iberoamericana, México DF 2000. Esta obra ha obtenido, junto con *La Patience d'être*, el «Prix Cardinal Mercier» 1997, concedido por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lovaina, así como el «Prix Polydore De Paepe» 1996-2000, otorgado por la «Classe des Lettres» de la Academia Real de Bélgica.

lismo francés (André Marc, Joseph Rassam); también leí a Joseph Maréchal, que fue el maestro de mis maestros. Sin embargo, mi decisión de fondo era dar a mis estudiantes un alimento intelectual para hoy, sin olvidar ingenuamente las numerosas inquietudes que atraviesan nuestra época y sus confusas demandas de sentido.

Un engendramiento

Al llegar a Roma llevaba en mis maletas una especie de libro de texto, tan breve como denso, titulado *Être et Esprit*², ciento cincuenta páginas sin notas. Lo había escrito en Bélgica, sometiendo a las críticas, benevolentes pero firmes, de un compañero jesuita filósofo, Edmond Lahaye, hoy difunto. Después de enseñar varios años, comencé a desarrollar este escrito demasiado difícil para mis estudiantes y redacté el primer volumen, mencionado ya más arriba, *La simplicidad del principio*. Este texto tampoco tenía notas (o casi), pero estaba articulado de un modo más accesible para el lector. A éste se le invitaba, según iba leyendo, a la aventura intelectual que lleva al saber desde la experiencia de lo sensible hasta la experiencia interior que el espíritu tiene de sí mismo y de aquello que desborda su individualidad. Así pues, la obra llegaba hasta tematizar la «reflexión» en la que el espíritu se iguala consigo mismo, mientras reconoce que sus capacidades se ejercen correctamente a condición de que no se encierre en sí mismo. El libro terminaba con consideraciones de apariencia antropológica: la metafísica, que no puede estancarse en el acto de pensar del filósofo, debe integrar una «meta-antropología», lo que, por otra parte, otorga a las categorías de la ontología clásica (existir, esencia, analogía) una riqueza de significado que los análisis de los manuales clásicos, a menudo demasiado formales y seguros de sí mismos, no pueden alcanzar.

Sin embargo, las condiciones antropológicas de la metafísica no estaban suficientemente consideradas en esta primera obra. Era

2. El texto de P. Gilbert, *Essere e spirito* fue completado con una *Antologia-Bibliografia*; ambos materiales se editaron en la Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986 y 1987.

necesario ir más allá, profundizar en la diferencia entre el existir y la esencia, pensar de modo preciso aquello que desborda al pensamiento y a sus condiciones propiamente antropológicas. Pero ¿cómo proceder? El tema de la analogía tenía un lugar esencial en la tradición clásica para afrontar la cuestión de la decibilidad de aquello que trasciende al espíritu, y me atraía mucho. Por otra parte, la analogía era tan pronto alabada como olvidada en muchos manuales de filosofía primera; desaparecía nada más enunciarla; sus explicaciones apenas tenían alguna función eficaz; las exposiciones terminaban de un modo u otro por volver a la idea de que el ser funciona de manera fundamentalmente unívoca. Los manuales escondían su estrategia con argumentos que reenviaban a la analogía de proporción estricta, argumentación en la que los múltiples terminan por desaparecer en una forma única y abstracta, sin que puedan hacerse ninguna ilusión. En consecuencia, *La paciencia de ser* viene a sustentar un pensamiento que se quiere más próximo a la realidad, más consecuente con aquello que se pide a quien piensa el «ser» en la multiplicidad de realidades en las que el ser adviene en acto. Por eso intenté profundizar la otra forma clásica de analogía, la de proporcionalidad. En primer lugar, traté la analogía de proporcionalidad situándola dentro de una reflexión centrada en el *logos* o el lenguaje, de acuerdo con los clásicos y con el buen sentido (en efecto, todo discurso filosófico comienza por interrogar a su instrumento, es decir, el lenguaje y su lógica), pero con una perspectiva no puramente formal, sino más bien considerando el lenguaje según la diversidad de acontecimientos que surgen en él.

Es cierto que la analogía tiene un aspecto clásicamente epistemológico, pero la presencia de la preposición *ana* no puede tener un motivo sólo teórico; proviene de una exigencia que no puede ser sólo de un saber determinante o científico. Por supuesto que en la analogía hay un *logos*, una razón, un discurso, una expresión racional, pero ningún *logos* comienza en sí mismo. Ahora bien, durante mis estudios de teología, me había interesado por la interpretación medieval de la Sagrada Escritura. ¿No podía esta estructura interpretativa, no racionalizante, esclarecer lo que ocurre realmente en todo lenguaje, aunque no sea bíblico? La articulación de los cuatro sentidos de la Escritura, que Henri de Lubac mostró en sus famosas obras, me ha guiado desde el principio en mi docencia en

Roma³. En el centro de esta estructura medieval tiene su lugar la libertad y sus decisiones, sus actos que quiebran el determinismo o el mecanismo del saber racionalizante y científico a la vez que colocan el ejercicio de la inteligencia en el centro de nuestras vidas concretas. De este modo, la orientación marechaliana del dinamismo intelectual encontraba su lugar, sobre todo porque no desconocía la importancia de la voluntad y del afecto (o del consentimiento, diría Tomás de Aquino) en la búsqueda de la verdad, distanciándose así del racionalismo de la neoescolástica de la época. Estos pensamientos invitaban a comprender el *logos* según sus condiciones prácticas más que teóricas. El lenguaje es comunicación de pensamiento y, por tanto, arte de la conversación, encuentro con otro, inserción en las culturas que invitan a pensar mucho más de lo que ya se afirma. Aquí ha servido de estímulo la lectura de Levinas, que acompañó la redacción de la primera parte de *La paciencia de ser*. Las tesis de Heidegger sobre la diferencia ontológica han sido otra de las fuentes principales de estas meditaciones. De este modo, el movimiento de la analogía quedó ratificado, confirmado, enriquecido de sentido, pero tratándose siempre de una analogía de actos y no de esencia. Todo esto quedará aclarado sin duda con la lectura del capítulo sexto de esta obra, cuya reflexión es de estilo fenomenológico.

Proseguí el camino dejándome acompañar por la hipótesis de que la teoría tomista de los transcendentales era un complemento excelente para la analogía de proporcionalidad. Esta teoría, expuesta al principio del *De veritate*, parecía el compañero perfecto, inverso, del movimiento ascendente de la analogía. En efecto, la teoría tomista evidencia un movimiento contrario, paralelo pero descendente, del *ens*, del ente. Por ello me propuse interpretarla de modo libre en la segunda parte de *La paciencia de ser*. Sin embargo, la organización tomista de los transcendentales es problemática por la diferencia que el Aquinate reconocía entre los rasgos de los transcendentales del *ens in se* y los del *ens ad aliud*, es decir, el que se representa en el alma o el espíritu. ¿Cómo se puede hablar el *ens* como tal, antes incluso de que esté presente ante el espíritu?

3. Cf. P. Gilbert, *Esercizi, Scrittura e sistema*: La Scuola Cattolica 118 (1990) 407-431; cf. también *Sapere e sperare. Percorso di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 43-74.

Es cierto que en este modo de articular la reflexión hay voluntad de decir lo que adviene al alma a partir de sí mismo y no del alma, y de decirlo de modo positivo, es decir, sin contentarse con negaciones para corregir, gracias a un proceso analógico de índole dionisiaco, lo que sería demasiado limitado en los atributos humanos. Pero, un discurso así ¿es razonablemente posible?, ¿cómo?

La intuición de Tomás de Aquino se unía en mí a aquella tan poderosa de Anselmo de Canterbury⁴, que veía en las palabras *id quo maius cogitari nequit* el indicio de una posibilidad de pensar aquello que viene desde más allá de la razón, una exigencia que se impone transcendentemente al pensamiento para que éste no se encierre en aquello que es tan sólo conforme a las dimensiones de su presencia en sí. Sin embargo, esta actitud intelectual ¿no es la propia de la mística? La lectura tomista de los transcendentales ¿no invita a fundamentar la metafísica en la mística cristiana? No afronto este problema, porque dejo las cuestiones de teología filosófica fuera de mis actuales perspectivas⁵. Demasiado frecuentemente, la mística es ambigua. La conjunción inmediata de teología y filosofía no ha hecho bien al pensamiento cristiano, pues no le ha ayudado a reivindicar de manera creíble la dignidad de una reflexión moderna tan autónoma como las causas segundas del tomismo.

Sin embargo, ¿no es necesario reconocer que la trascendencia de lo que es *in se* pertenece en todo caso a un registro que va más allá del alma, y por tanto a la mística? El filósofo se arriesga a afrontar una situación bien contradictoria. La única solución que parece posible es afirmar que el *in se* debe referirse a su paso por el alma y nunca en sí mismo como si pudiera considerársele en una soledad *a priori* y abstraída de su acto. En consecuencia, el problema es la pensabilidad de aquello que está en acto de modo distinto

4. Cf. P. Gilbert, *Dire l'indicible. Lecture du Monologion de saint Anselme*, Le-thiellieux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1984; también *Le Proslogion de saint Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*, Università Gregoriana, Roma 1990.

5. Con algunas excepciones, *Il rapporto tra Dio ed essere nella filosofia francese recente*: La Civiltà Cattolica 139 (1988) 337-350; *Prouver Dieu et espérer en Lui*: Nouvelle Revue Théologique 118 (1996) 690-708; *La diferencia y el bien en J. B. Lotz*: Religión y Cultura 43 (1997) 51-67 (cf. también en *Sapere e sperare*, 273-292); «Argomento e Dio», en *Sapere e sperare*, 251-269; «*Je suis celui qui est*». *Dieu, du buisson ardent aux aventures de la raison*, en Fr. Mies (ed.), *Bible et philosophie. Les lumières de la raison*, Lessius, Bruxelles 2007, 21-51.

al espíritu, lo otro que «se comunica» en el pensamiento en lugar de absorberlo en sí. Reflexionar sobre el paso de aquello que es, en sí, hacia el alma no lleva a tematizar aquello que es en sí de modo directo, sino mediato, reconociéndole la mediación de su generosidad y de su iniciativa, su ser puramente en acto a favor del espíritu.

Por otra parte, la reflexión sobre los trascendentales no origina la reflexión filosófica, que comienza más bien con el análisis de la práctica del lenguaje y de la analogía. Es la consideración de las promesas contenidas en la analogía lo que invita a acoger sin miedo los trascendentales presentados por Tomás de Aquino en su *De veritate*.

Pasividad y don

El movimiento descendente de los trascendentales, expresión extremadamente rica y sugestiva del ser en acto, estuvo en el origen de una decisión metodológica fiel a la tradición reflexiva o trascendental asumida desde *La simplicidad del principio* y renovada, ciertamente bajo la inspiración de Ricoeur⁶, por la hermenéutica y la fenomenología recientes, sobre todo francesas⁷. La teoría de los trascendentales puede entenderse como una invitación a considerar la receptividad espiritual, el alma a la escucha del ser que viene a su presencia. La escucha es un testimonio dirigido hacia la aparición del ser. Por otro lado, ¿no es necesario decir que ningún ente es tal ente si no es «para» el espíritu? Pero el espíritu no puede comprenderlo bien si no lo hace acogéndolo, disponiéndose a darle espacio en sí. Saber «deber escuchar» dispone al espí-

6. P. Gilbert, *Paul Ricoeur: réflexion, ontologie, action*: Nouvelle Revue Théologique 117 (1995) 339-363 y 552-564 (versión cast.: *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, trad. de José Rubén Sanabria, Universidad Iberoamericana, México DF 1996, 123-176).

7. Id., *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*: Nouvelle Revue théologique 124 (2002) 597-617; cf. también *¿Fenomenología y/o hermenéutica?*, en A. Xolocotzi (ed.), *Hermenéutica y fenomenología*, Universidad Iberoamericana, México DF 2003, 69-86; *Filosofía y fenomenología*, en V. Durán Casas - J. C. Scannone - E. Silva (eds.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre-Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión filosófica, Bogotá 2003, 141-174.

ritu a comprender aquello que es en cuanto que es y viene a él. Sin embargo, el espíritu sólo puede acoger al ente según sus propias posibilidades. De ahí la ambigüedad o doble polaridad trascendental de todo ente, *in se* y *ad aliud*, y también del espíritu, abierto desde el interior de sí mismo a lo «diferente» que él no es. La exigencia de una tarea de interpretación o de hermenéutica viene de aquí: todo lo que nos es accesible lo es según la forma de nuestra subjetividad, pero también más que según nuestras solas formas delimitantes. El eco del don de ser en el alma es efectivamente una huella o una presencia real del ente que se da.

La hermenéutica filosófica no tiene solamente un destino subjetivo e idealista. Por otra parte, sus tesis no tienen nada filosóficamente original. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, decían los antiguos. Sin embargo, la filosofía ha intentado a menudo «recuperar» y «reducir» lo que está en juego en los actos humanos y que no depende sólo de nuestra subjetividad. ¿Cómo oponerse a esta tendencia? El método reflexivo, común en Francia durante el siglo XX, pero ya presente en Aristóteles cuando intenta explicar la necesidad del principio de no-contradicción, se ha juzgado con frecuencia como encerrado en una subjetividad idealista. Sin embargo, tal método puede considerarse como fundador de la hermenéutica y condición de su correcta aplicación. De ello es testimonio el camino de Ricoeur, tal y como él mismo ha recordado con frecuencia; hacia los años sesenta del siglo pasado, tomó la dirección de la hermenéutica profundizando sus compromisos fenomenológicos de los años cuarenta y cinco y cincuenta, pero sin abandonar nunca las perspectivas recibidas de la filosofía reflexiva durante sus años de formación.

Sin embargo, la hermenéutica de la que se trata ahora no está determinada por este objeto o aquel; no consiste en la descripción de situaciones antropológicas al modo de Sartre; tampoco pretende construir teorías metodológicas particulares, como por ejemplo un volumen de crítica histórica; ni siquiera se dedica a desarrollar el acontecer del pensamiento que se expone en un texto. Más bien, esta hermenéutica evidencia el movimiento de donación del *ens* al alma, el paso de aquello que es *in se* hacia un *aliud* en el que el *ens* aparece. Este proyecto es propiamente metafísico, más aún cuando, como se ha dicho, supera los límites de la razón. En efecto, es ne-

cesario que saltemos por encima de nuestras capacidades racionales para que podamos seguir el camino de aquello que viene hacia nosotros a partir de sí mismo. Querer seguir ese camino parece anti-crítico e ingenuo, incluso si uno se acompaña de grandes nombres platónicos y plotinianos.

Con todo, ¿no pueden los modernos ayudarnos de algún modo a retomar el movimiento clásico de la kénosis y a precisar lo que ellos mismos han recibido de la tradición antigua? ¿Sólo pueden destruir, o deconstruir, este pensamiento antiguo? La subjetividad, de la que la Modernidad subraya la actividad constructora de la realidad contra la pasividad que imponía el esquema antiguo de la causalidad y del destino, no es sin embargo puramente emprendedora, activa. La subjetividad sabe también observar, escuchar, disponer en sí con qué acoger aquello que es. La Modernidad, crítica de sí antes que de la realidad, no ignora la exigencia de una pasividad esencial del espíritu, de una prudencia hacia aquello que es y de una moderación hacia sí mismo para estar mejor dispuesto a comprender correctamente aquello que es. La hermenéutica nace pues como la interpretación de los actos humanos en tanto que están dispuestos al aparecer de aquello que es, al don de ser en su aparecer mismo.

El apremio de una necesidad interior a la reflexión misma hace que se retomen dos temas principales de la filosofía contemporánea, el don⁸ y la pasividad. Manteniéndose atenta a la «diferencia ontológica», la meditación retoma con facilidad el tema clásico de la diferencia entre el existir y la esencia comprendida en clave de potencia dinámica del origen (existir) que manifiesta (esencia) su potencia al darse precisamente en alteridad.

Por lo común, la tradición filosófica ha situado la «disposición originaria», el asombro, en el dominio de la epistemología. Pero la metafísica no puede preocuparse sólo por el fundamento del saber, ser únicamente una meta-epistemología. En la realidad hay mucho más que «cosas» que conocer de verdad y con certeza, tal y como ha recordado la hermenéutica medieval. La riqueza evidenciada

8. Cf. P. Gilbert - S. Petrosino, *Le don. Amitié et paternité*, Lessius, Bruxelles 2003 (versión italiana: *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001).

por la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, una riqueza disponible para una amplia interpretación, muestra que la esencia del saber surge sobre todo de un compromiso del espíritu, de un acto de libertad vivido de manera concreta en la comunión humana. En efecto, ¿qué será el saber sin la actitud atenta del sabio ante aquello que es, y sin la cultura que le permite enunciar para provecho del prójimo y de un modo razonable cómo le aparece la realidad? Pero la atención no hace que su objeto sea, sino que éste la suscita en el alma.

La hermenéutica metafísica se consagra entonces a la interpretación del don de ser en tanto que éste despierta la libertad al compromiso dentro del mundo humano. Por otra parte, en la secuencia de los transcendentales al principio de su *De veritate*, Tomás de Aquino habla primero del bien y después de la verdad. El compromiso de la libertad, por ejemplo en la ciencia, no puede surgir sólo de las disposiciones del querer libre; la libertad experimenta un apremio que la empuja a comprometerse; sin esto no hay libertad, sin ser puesta ella misma o dada a sí misma. El hombre libre no puede escoger ser libre, sino ser fiel a su libertad ya dada. En primer lugar el «yo» es pasivo (en esto se funda la objetividad de las ciencias), pero entraría en contradicción con su condición de pasividad si el «yo» fuese movido por el don de ser de un modo tal que pudiera pretender estar en correspondencia adecuada con él, haciendo un doble perfecto, como si pudiera y debiera negar su constitución originariamente pasiva para hacerse activo como su origen. La expresión mayor de esta ilusión es la pretensión de las ciencias de ajustarse a la objetividad gracias a sus construcciones.

El don de ser reviste formas que la cosmología y la idea generalizada del ser «objetivo» no llegan a expresar convenientemente. El ser es libertad; el don de ser es, en realidad, el don de ser libre; hay un don «para» la libertad, «a favor» de la libertad. Ahora bien, nadie es libre solo. La libertad es por esencia intersubjetiva, una relación de donación, la relación ontológica más esencial y que no necesita reciprocidad⁹. La hermenéutica metafísica se convierte entonces en una hermenéutica de la intersubjetividad, no en cuanto a los buenos sentimientos, sino en el sentido de que las libertades en

9. Cf. P. Gilbert, *Gratuité*: Nouvelle Revue Théologique 127 (2005) 251-265.

relación son pasivas unas respecto a otras para que cada una pueda obtener de la otra sus propias energías. Es aquí donde tiene su sentido la afectividad. Ahora bien, nadie da a los demás su ser libre; todos somos libres *a priori*. Y puesto que nadie es libre de sí mismo solo, sino que cada uno es alguien único capaz de revelar al prójimo que éste es libre *a priori*, debemos reconocer que esta capacidad para despertar está dada por un origen que no es ninguno de nosotros.

Así, el tema de la pasividad está unido al tema del don. La tradición más clásica de la metafísica habla del primer principio en términos de acto de ser, *conatus*, esfuerzo de ser, energía, potencia, capacidad, etc. Pero la experiencia auténtica que hacemos de la realidad no es primeramente de una fuerza tal, sino experiencia de un retroceso, de un distanciamiento para acoger con verdad aquello que es, de una disposición que queremos hacer nuestra para ponernos de acuerdo con aquello que es, para percibirlo y concebirlo correctamente, para comprenderlo de modo conveniente. El vocabulario con el que la metafísica clásica habla del primer principio, ¿no se arriesga a oscurecer, detrás de gloriosas pretensiones, la realidad de aquello que es y que, humilde, no es sin nosotros, sin nuestra disposición para comprenderlo? La filosofía contemporánea sospecha de las metafísicas que se preocupan por las verdades «objetivas» y sustanciales, fuertes. La potencia antigua del principio o fundamento primero quizá no es más que una forma de la potencia de la razón, de la que la filosofía contemporánea, al criticar las pretensiones modernas, manifiesta ambigüedades y callejones sin salida. La deconstrucción contemporánea de la metafísica clásica, de la onto-teología, proviene de una desconfianza hacia las racionalizaciones de toda la realidad viva en elementos que quedan a disposición del saber calculador y fundador según su medida.

La experiencia reflexiva, ¿no es una experiencia de reconocimiento de aquello que nos ha sido dado antes incluso de que hayamos podido esclarecer las condiciones transcendentales de posibilidad de nuestros pensamientos y de nuestras acciones? En primer lugar sus conquistas son negativas, liberándonos interiormente de las energías que nos llevan a creer real lo que es consecuencia de nuestras propias voluntades de poder y de sistematización. La filosofía es desde siempre una experiencia de humilde

conversión espiritual¹⁰. De hecho, no damos ningún nombre al primer principio que no nazca de una experiencia del espíritu, la de percibirse a sí mismo en acto en tanto que se comunica en sus expresiones en las cuales aparece realmente. Sin duda, esta experiencia es ambigua, tan activa como pasiva, pero pasiva antes de ser activa. La tradición filosófica, apoyándose en el orgullo de la razón conquistadora tematiza aquí por lo general el aspecto de la potencia activa, que denomina precisamente «acto de ser», «energía», etcétera. Pero la experiencia originaria es en primer lugar la de una pasión fundamental, pues el espíritu no va hacia aquello que primeramente no lo ha llamado, hacia aquello que no se le ha dado primero¹¹.

El mal

Pero ¿no son en exceso abstractas estas perspectivas? ¿No son ajenas al mundo? ¿No harán pensar que la excelencia humana es a la medida de una alienación originaria que tendríamos que aceptar sin condiciones? ¿No son ingenuas en cuanto que unilateralmente optimistas? La correspondencia de la secuencia de los trascendentales, esa especie de kénosis¹², con la apertura espiritual, ¿hace honor a la existencia humana real? La pasividad de la que hemos hablado, ¿no legitimará nuestros males, nuestros sufrimientos, el mal del que nunca llegamos a despojarnos, nuestra impotencia ante el mal radical? La metafísica clásica pretende que todo aquello que es, en cuanto que es, es verdadero y bueno. Pero la experiencia concreta enseña que sostener esta afirmación no es ni verdadero ni bueno: la realidad humana está demasiado llena de mentiras y de heridas, de muertes espirituales y corporales.

10. Cf. P. Gilbert, *Pensiero, misericordia e speranza*, en S. Biolo (ed.), *Verità e responsabilità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, 155-168 (también en P. Gilbert, *Sapere e sperare*, 359-374); *Écoute et passivité originaire*, en E. Gaziaux (ed.), *Philosophie et théologie. Festschrift Emilio Brito*, University Press-Peeters, Leuven 2007, 547-564.

11. P. Gilbert, *L'acte d'être, un don*: Science et Esprit 41 (1989) 265-286 (versión cast.: *El acto de ser, un don*: Revista de Filosofía [México] 22 [1990] 28-52, también en P. Gilbert, *Algunos pensadores*, 25-61).

12. Cf. Id., *Kénose et ontologie*: Archivio di Filosofia 64 (1996) 189-200.