

SER Y VERDAD SEGUN GUSTAV SIEWERTH

por N. A. CORONA (Buenos Aires)

El presente trabajo intenta una exposición del pensamiento de Gustavo Siewerth acerca de la identidad y diferencia de ser y verdad, según aparece en el texto que, bajo el título "La identidad y la diferencia trascendentales del *ens* y del *verum* en Tomás de Aquino", está incluido en la obra *Cuestiones fundamentales de la filosofía en el horizonte de la diferencia del ser*¹.

Este breve ensayo es particularmente interesante porque en él convergen explícita o implícitamente importantes cuestiones que el autor ha tratado detalladamente en otros lugares de su obra. Ello hace que este escrito sea una suerte de presentación sintética de temas centrales del pensamiento de Siewerth.

Lo dicho en esos otros lugares es tenido aquí en cuenta y se lo hace ingresar en la explicación. Explicación que, con esos elementos, es un intento de lectura "desde dentro" de la meditación del autor.

El pensamiento de Siewerth se despliega como una reflexión sobre los textos que Santo Tomás ha dedicado a los temas de la verdad y del bien en las *Quaestiones de Veritate*. Según el autor, el desarrollo escolástico posterior no ha advertido toda la amplitud y profundidad que hay en esas páginas y ha nivelado su contenido en una rígida estructura conceptual.

Frente a ello, toda la riqueza del planteo especulativo de Santo Tomás debe ser puesta de manifiesto, haciendo notar su apertura y sus potencialidades. El mayor malentendido consistiría en interpretar el pensamiento del Aquinate como una especie de perfecto y acabado cuerpo doctrinal.

Siewerth procura determinar el carácter y el significado que tienen las diferencias que Santo Tomás elabora a propósito de los trascendentales, sobre la base de su unidad y convertibilidad.

¹ G. Siewerth, "Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit der *ens* und des *verum* bei Thomas von Aquin", en: *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, L. Schwann, Düsseldorf, 1963, p. 92. En el tomo I de las *Obras Completas de Siewerth*, que lleva el título *Sein und Wahrheit* (Patmos, Düsseldorf, 1975), este ensayo se halla en p. 621. Las citas se hacen según la paginación de *Grundfragen*...

I. Identidad

1. Es sabido que Santo Tomás entiende que la verdad y el bien agregan algo al ser (*ens*), de modo que estos tres se diferencian precisamente por ese agregado. Sin embargo, desde el punto de vista de la cosa misma, es lo mismo lo que es totalmente ser, totalmente verdadero y totalmente bueno.

La diferencia acontece en la dimensión de la relación del ser con algo otro y, en el caso de la verdad, tal relación es una relación de conveniencia. Es claro que tal conveniencia supone que el otro término que conviene con el ser tenga la misma universalidad que él. Tal término es el alma humana que, según lee Santo Tomás en Aristóteles, “es en cierta manera todas las cosas”².

No hay ninguna diferencia en la cosa en cuanto ésta es y es verdadera, esto es, en cuanto es conocida por Dios y cognoscible para el hombre. Sin embargo, entre *ens* y *verum* hay una diferencia en cuanto a su manifestación al hombre, pues “... non oportet quod quicumque intelligit rationem entis intelligat rationem veri...”³. Hay identidad de cosa y diferencia de “*rationes*”, que pueden ser concebidas separadamente.

¿Pero en qué medida es posible un conocimiento del ser sin la captación reflexiva de la conveniencia del sujeto y el ser?⁴. Precisamente, dice Siewerth: “Si el conocimiento verdadero no se da en la aprehensión inmediata de las esencias, sino que siempre es mediado por la actividad de ‘la razón que divide y compone’ y sólo se cumple en el juicio, entonces, y teniendo en cuenta la necesaria ‘presencia de los actos en el alma cognoscente’, es imposible que la *ratio* de la ‘adecuación, esto es, de la verdad, no sea de algún modo conocida concomitantemente”.

Siewerth sostiene entonces: a) el alma cognoscente tiene ante sí sus propios actos cognoscitivos, b) por ello conoce su acto de conocimiento verdadero y precisamente como adecuación a la cosa, c) aunque no lo diga expresamente, se sigue que también conoce la adecuación de la cosa a ella, d) este conocimiento y autoconocimiento se da en modo especial en el juicio.

Aquí se puede prescindir, por el momento, de una explicación de estas cuestiones. El mismo autor no las desarrolla en

² Sto. Tomás, *De Veritate*, I, 1.

³ *De Ver.*, I, 1 ad 3.

⁴ *Grundfragen...*, p. 93.

su ensayo; aunque se ha ocupado de ellas de manera muy extensa y detallada en otros lugares⁵.

Así entonces, en el acto de conocimiento se revela no sólo el ser de lo otro sino, además, su conveniencia al espíritu. La cosa en su realidad misma está ordenada al espíritu. El acto de su ser en sí es simultáneamente el acto de su referencia al espíritu: ser y ser para el espíritu se manifiestan como dos “*rationes*” simultáneas e inseparables de la misma e idéntica cosa.

Si esto es cierto —y si se tiene en cuenta que con cada cosa se manifiesta el ser, como luego se explicará— es necesario afirmar que la manifestación del ser es concomitantemente la manifestación de su verdad o, mejor, que el ser se manifiesta como siendo y como manifestativo de sí. El conocimiento del ser es acompañado por el conocimiento de su adecuación, de su verdad.

Entonces, la diferenciación de las “*rationes entis et veri*” debe hacerse respetando una originaria coincidencia y mutua penetración.

La afirmación de ambos conceptos en sí mismos, como perspectivas independientes, sería, según Siewerth, el resultado de ulteriores abstracciones, que no serían adecuadas al originario “uno y todo de la iluminación del ser en la verdad”⁶. Esta delimitación de ambos conceptos no es necesariamente un falseamiento, pero entraña el peligro de una acentuación exagerada de lo conceptual y representativo que, en busca de afiladas definiciones y diferenciaciones, termina lesionando lo uno del ser.

2. Según lo dicho, la visión del ser entraña la de su verdad. La “*ratio entis*” y la “*ratio veri*” se manifiestan simultánea e inseparablemente al entendimiento humano. Son “*rationes*” distintas pero no separables.

Las cosas son verdaderas porque son pensadas por Dios y pueden ser pensadas por el hombre. Pero el poder ser pensadas por el hombre no es algo que toque a las cosas en sí mismas: “...scientia dependet a scibili, et non e converso; unde relatio scientiae ad scibile est aliquid in rerum natura, non relatio scibilis ad scientiam, sed ratione tantum”⁷.

Sin embargo, conviene recordar que el mismo Santo Tomás afirma que “...intellectus speculativus, quia accipit a rebus,

⁵ Para un desarrollo pormenorizado de estas cuestiones, véase “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie” (en especial la segunda parte), en el vol. I de las *Obras Completas*.

⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁷ *De Ver.*, I, 5.

est quodammodo motus ab ipsis rebus...⁸ y también que "...dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem..."⁹. Según Siewerth, no parece ser posible caracterizar el movimiento que parte de las cosas hacia el entendimiento como "sólo en la razón".

En todo caso es necesario notar que, según la interpretación tradicional, la relación al entendimiento humano —como conocidas y como poder ser conocidas, con cognoscibilidad— es algo no real en las cosas. De este modo las cosas quedan reducidas a su ser en sí y su verdad queda sólo asegurada por su relación al entendimiento divino.

Así, la convertibilidad *ens-verum* queda suprimida o al menos fuertemente reducida en el ámbito finito. En efecto, el subsistir es lo real constitutivo de las cosas, pero su relación al entendimiento humano es algo que se da en ellas "*per accidens*"¹⁰. El poder ser conocida de la cosa es algo exterior a ella, que no pone nada en ella; no toca a su ser en sí de ninguna manera. La verdad es así una posibilidad que sólo puede ser fundada desde el hombre. Las cosas son verdaderas sólo "*per accidens*". El ente resulta verdadero en virtud de una relación que no está inscripta en él, que no resulta de él sino de algo externo a él que se relaciona así con él, pero a su vez sin afectarlo íntimamente¹¹.

Siewerth anota como consecuencia de esta concepción la posibilidad de fundar una ontología como ciencia particular, a la que puede preceder, independientemente, una "teoría del conocimiento". Y esto es así porque la relación de verdad aparece como algo que se funda desde la razón humana. Se podría hacer una ontología pura, del puro ser en sí y una "teoría del conocimiento" pura, como estudio de la relación de la razón humana a las cosas.

Pero si, según se vio, se mantiene la identidad de *ens* y *verum* tal como originariamente se manifiesta al pensamiento, "es imposible pensar el ser en sí de las cosas sin la presencia simultánea de su ser verdaderas"¹². Pero entonces, la relación de las cosas al entendimiento humano es real de parte de las

⁸ *De Ver.*, I, 2.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ "Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis...", *De Ver.*, I, 4.

¹¹ Otras reflexiones sobre esta cuestión pueden verse, bajo los títulos "Die unechte Isolierung des Seins gegenüber der Wahrheit" y "Das Verhältnis der Wahrheitsbestimmung zum Sein", en el ensayo ya citado "Die Wahrheit in der Thomistischen Philosophie", en las pp. 181 y 220, respectivamente, del vol. I de las *Obras Completas*.

¹² *Grundfragen...*, p. 95.

mismas cosas. "En la medida en que son, son por su ser medida y posibilidad de su conocimiento"¹³.

El ser de las cosas es, todo él, "*Offenbarkeit für den Geist*". Tan real como el ser en sí de las cosas es su ser para el espíritu. El ser en sí de las cosas es ser para el espíritu. En un solo y mismo acto las cosas son en sí y para el espíritu. Así, la cognoscibilidad de las cosas no es algo que pasiva e indiferentemente "reciben" desde el espíritu, sino que tiene toda la realidad y actualidad de su mismo acto de ser.

3. Desde aquí puede ahora entenderse de manera distinta el carácter "accidental" de la relación de las cosas al entendimiento humano que se ha mencionado anteriormente.

Aquel carácter accidental —que resultaba de la mera relación de razón que era la verdad de las cosas— derivaba de que el conocimiento finito nada pone, nada modifica en las cosas. Y esto es cierto, según la nueva perspectiva que se ha abierto. Ningún acto finito de conocimiento puede poner nada en las cosas. Estas no son modificadas con el advenimiento, por el acto concreto de conocimiento, de una relación al entendimiento humano. Pero ello debido a que todo acto singular de conocimiento acontece en el seno de una relación ya siempre acontecida con el ser mismo de las cosas, por la que éste se halla realmente referido al espíritu humano. La relación no viene fundada desde el espíritu, sino desde el ser mismo. Ser y ser para el espíritu o verdad son una y la misma realidad.

4. Se ha dicho antes, siguiendo a Siewerth, que en el conocimiento de una cosa está necesariamente incluido el de su verdad, el de su adecuación al entendimiento humano. Conocer algo implica conocer la adecuación del entendimiento a ello, pero también, inevitablemente, conocer la homogeneidad de la cosa en cuestión con el espíritu. Se conoce no sólo la adecuación del espíritu a la cosa sino también la adecuación de la cosa al espíritu, su verdad; o, mejor, se conoce la coincidencia, el ser uno para el otro de espíritu y cosa.

Conviene ahora reflexionar sobre una cuestión que radicalizará el planteo hecho hasta aquí y ayudará a ver la dimensión total del tema que se está tratando. Para ello se considerará una de las tesis centrales del pensamiento de Siewerth; y con la explicación de esta tesis quedarán fundadas las afirmaciones

¹³ *Ibidem.*

anteriores sobre el conocimiento simultáneo del ser y de la coincidencia o adecuación de ser y razón.

Según Siewerth no es concebible la razón sin el ser. Pero esto no sólo en el sentido de que el ser constituye el objeto frente al cual la razón se encuentra como frente a su objeto propio. Más bien, debe entenderse la razón como desde siempre actualizada por el ser, el cual se constituye así en un verdadero a priori. La razón no es *nada* —sobre esta caracterización de la razón se volverá más adelante— al margen del ser; ella es aprehensión del ser —que se realiza en el *intuitus principiorum*— de tal modo que toda ella consiste en tal aprehensión. Esta naturaleza íntima de la razón precede y hace posible toda intelección particular. Así, desde el comienzo, la razón está actualizada, determinada infinitamente por el ser, que la hace así cognoscente desde siempre en un acto que la pone como razón y que precede y posibilita todo acto ulterior particular de conocimiento.

Y si de tal manera el ser es el a priori constitutivo inseparable de la razón, debe admitirse que en el conocimiento del ser la razón llega al conocimiento de sí misma. En el conocimiento del ser la razón llega a la intimidad de su propia naturaleza. Pero no llega allí al conocimiento de un sujeto que se halla frente a un objeto, sino al conocimiento de un sujeto que todo él consiste en “ser” su objeto. El conocimiento del ser es para la razón el advenimiento de ella misma como razón y así el conocimiento de ella misma, la certeza de sí misma. De este modo, en el originario conocimiento del ser hay una originaria y para siempre presente reflexión de la razón sobre sí misma.

Al conocer el ser la razón se hace cargo de lo otro que, como otro, es su más íntima naturaleza. En el conocimiento del ser se confirma en sí misma como sí misma, como razón, que no es razón sino por ser toda ella un acontecimiento del ser. Así entonces, el conocimiento del ser por parte de la razón no es sólo conocimiento del ser: es conocimiento del ser como advenimiento de la razón a sí misma y es conocimiento de la razón (la razón como lo conocido como acontecimiento del ser; es conocimiento de la razón como del ser y del ser como de la razón, esto es, como manifiesto a la razón, como verdad.

La aprehensión originaria del ser se realiza, según Siewerth, en lo que Santo Tomás llama “*intuitus principiorum*”. En los juicios primeros —que alumbran el “es” originario— se patentiza el habitar originario de la razón en la verdad del ser. Pero esos primeros juicios se hacen presentes en cada juicio como su forma originaria. De allí que quepa decir que en el juicio en general la razón realiza de algún modo aquella originaria aprehen-

sión del ser que es simultáneamente visión de sí misma, aquella aprehensión de la verdad del ser y de sí misma como verdadera, aprehensión que posibilita, fundando, toda aprehensión particular de la razón y de las cosas como verdaderas¹⁴.

5. Se ha dicho que el ser es y es, a una, verdadero, ser para el espíritu. Pero con él, con su verdad, todas las cosas están en la verdad, son, como él, para el espíritu, en una relación real.

Pero con ello resulta el espíritu humano necesario para el ser. Dice Siewerth: “Pero de esta manera, el espíritu que piensa los trascendentales se halla en un lugar que hace manifiesta su necesidad (más allá de toda singularidad accidental y de toda contingencia) en el todo del ser del ente...”¹⁵.

Y por eso puede aun afirmar: “En la dimensión de los trascendentales entendidos especulativamente resulta sí disuelta la diferencia entre idealismo y realismo, en cuanto ambas doctrinas se complementan”¹⁶.

6. El ser, y el ser como acto, es de suyo y desde siempre apertura hacia el espíritu, es ser para el espíritu.

Y en y por la originaria manifestación del ser al espíritu le son a éste manifiestas todas las cosas. Porque el ser ilumina en él, puede el espíritu iluminar, e iluminando hacer aparecer en él como cognoscente todas las cosas singulares.

“Por eso la luz cognoscitiva del entendimiento agente no es una propiedad a priori del sujeto, sino una apertura del ser que

¹⁴ El texto más compendioso sobre el conocimiento del ser y el autoconocimiento de la razón se halla en “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie”, pp. 296-297 del vol. I de las *Obras Completas*. En el mismo lugar, en p. 297, se halla también un claro texto sobre el juicio como “lugar” en que la razón se cumple en el ser y vuelve al mismo tiempo sobre sí.

El conocimiento del ser como a priori constitutivo de la naturaleza de la razón es una de las ideas centrales del pensamiento de Siewerth. Cfr. “Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin”, 1938; “Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin”, *Symposion, Jahrbuch für Philosophie*, Band I, 1948/49 (vol. I de las *Obras Completas*, p. 363).

En las pp. 8-9 del primero de los dos textos recién citados se encuentra una clara exposición acerca del lugar decisivo que juega el ser, como lo siempre dado a la razón, en el todo de la filosofía de Siewerth. Por otra parte, esa exposición sintetiza el contenido del primer capítulo de *Der Thomismus als Identitätssystem*, Gerhard Schulte-Bulmke, Frankfurt, 1961, 2ª edic.

¹⁵ *Grundfragen...*, p. 97.

¹⁶ *Ibidem*, p. 97.

constituye todo lo real y que como ser del ente ilumina desde las cosas. El espíritu, iluminando, está incorporado en este fondo. Es el ser el que se muestra y por cierto en una iluminación que deja atrás el propio aparecer. Por esta incorporación el espíritu percibe, conociendo, en cierta manera, en un espacio de manifestación del ser radicalmente iluminado, en el que, originariamente, la diferencia entre fundamento y exteriorización, entre esencia y manifestación se halla neutralizada en la unificación del ser. Por eso la luz del conocimiento es una participación en la *veritas prima et creatrix* y así no algo junto al ser y los entes”¹⁷.

La luz del entendimiento agente es la luz de la intelección primera, originaria y constitutiva del espíritu cognoscente. En esta intelección alboreal el espíritu no se procura nada para sí sino que algo brilla por sí en el espíritu.

Se trata del acto constitutivo del espíritu cognoscente, y por ello la universalidad del objeto no puede deberse al espíritu; debe aparecer por sí como tal. Toda la amplitud del ser brilla por sí para el espíritu. Antes que la primera o última abstracción del espíritu, el ser es su primera iluminación¹⁸.

7. Corresponde hacer ahora una breve consideración sobre la “naturaleza” de ese ser que, según Siewerth, ilumina constitutivamente la razón.

Ese ser en toda su universalidad no es factura de la razón; antes bien, como se vio, brilla por sí en el espíritu y precisamente así lo constituye como cognoscente: “...der ursprüngliche Akt der Vernunft, nicht frei intendiert werden kann und demnach völlig aus der Aktualität des intelligiblen Seins gezeugt wird”¹⁹. Ese ser es ilimitado y, aunque no subsistente al modo de las cosas, goza de una cierta anterioridad frente a la razón.

La presencia de ese ser —que no es Dios— con su *relativa* consistencia puede ser advertida desde dos perspectivas distintas. Puede llegarse a esa presencia advirtiendo las diferencias que el ser manifiesta frente a cualquier otro contenido “abstracto” de la razón. Tal es, en general, el camino seguido por Siewerth, por ejemplo, en sus obras *Das Sein als Gleichnis Gottes*

¹⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹⁸ Cfr. “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie, vol. I de las *Obras Completas*, p. 375; *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Otto Müller, Salzburg, 1958, pp. 23-25.

¹⁹ “... el acto originario de la razón no puede ser entendido libremente y, conforme a ello, es generado totalmente a partir de la actualidad del ser inteligible”. “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie”, *Obras Completas*, vol. I, p. 289.

y *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*²⁰.

Pero sobre todo puede notarse esa presencia en la consideración de las condiciones de posibilidad del entendimiento humano para elevarse desde lo finito hasta Dios como fundamento subsistente infinito de todo cuanto es. Por esta vía, que constituye su preocupación central, discurre Siewerth en *Der Thomismus als Identitätssystem*²¹. A ella se hará referencia explícita más adelante.

En lo que sigue se considerará al ser desde la perspectiva indicada en primer lugar.

En el origen primero de todo pensar se piensa el ser y hacia él se ordenan —porque de él se nutren— todos los modos del pensar. Ese ser que, como ya se dijo, con todo pensamiento se manifiesta al espíritu, se halla entregado en los entes, pero al mismo tiempo se retira y se dona al espíritu como un cierto sí mismo. El ser que en los múltiples juicios aparece derramado en las múltiples cosas, se muestra, visto en sí mismo, como algo uno y así con cierta mismidad.

El ser como acto es así algo que se presenta a la vez como realizado en las múltiples cosas. De este modo, tiene todas las características de un universal. Se trata, por cierto, de un universal muy especial. En efecto, el ser como universal muestra en sí dos momentos: el momento de lo común indiferenciado y el momento de la diferenciación: toda la diversidad de las cosas que lo realizan ha de estar incluida en el ser, todo es desde siempre del ser. Hay en el ser como contenido universal un momento de unidad y un momento de división, diferenciación. Ambos momentos pertenecen al ser como universal.

La mismidad del ser que se mencionaba recién se muestra en el momento de lo indiferenciado: el momento en que el acto de ser aparece desligado de sus diferenciaciones y así se manifiesta como uno, simple e ilimitado.

Si se la considera en sí misma, esta unidad, simplicidad e infinitud del ser —su mismidad— es algo peculiar. Esta especial mismidad del ser se advierte, por ejemplo, en su sobrepasar todas sus parcializaciones en la exigencia de una afirmación de

²⁰ *Das Sein als Gleichnis Gottes*, F. H. Kerle, Heidelberg, 1958, (*Obras Completas*, vol. I, p. 651); *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Otto Müller, Salzburg, 1958 (*Obras Completas*, vol. I, p. 581).

²¹ Cfr. *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin*, pp. 8-9.

subsistencia ilimitada, que no aparece *en principio* como contradictoria ²².

Se puede advertir allí que no ha sido la “fuerza” de la razón la que ha formado este “universal”, sino que, más bien, la “universalidad” de la razón resulta de la fuerza de ese uno que por sí se manifiesta.

La unidad del ser —que es a la vez infinitud— no resulta de la actividad de la razón y no es entonces algo sólo *in intellectu*, sino que es una unidad e infinitud que por sí misma se manifiesta al espíritu. Es lo que Siewerth llama “*Sein für den Geis*” ²³, o “*Sein selbst*”, o conforme a precisiones que se harán más adelante, “*ideales Sein*”.

Hay entonces en el ser, como se dijo, dos momentos: el momento de lo común y el momento de lo diverso. Según acaba de verse, el ser nombra lo común, pero ello diferenciadamente, esto es, haciendo presente al mismo tiempo un cierto “primero” —*Sein selbst*— en la comunidad de los diversos ²⁴.

En el pensar del ser, implicado en el pensar de cualquier cosa como su origen posibilitante, se hace presente el ser como algo uno. El pensar de cualquier cosa es posible porque se piensa el ser y el ser como acto; pero este pensar el ser no es el simple pensar de un universal, sino en primer lugar —advertido o no—

²² Esta exigencia de subsistencia se advierte reflexionando sobre las exigencias que impone este ser al entendimiento, por relación a las exigencias que le imponen los entes. Un planteo semejante véase en el admirable libro de S. Breton, *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Ed. Vitte, Paris-Lyon, 1959, en especial pp. 60 y ss. En el sobrepasar el ser toda limitación, puede también advertirse la distinción real entre la esencia y el acto de ser en cada ente. Sobre este modo de mostrar la distinción, véase J. De Finance, *Connaissance de l'être*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1966, pp. 333-335. La exigencia de subsistencia también puede advertirse, más detalladamente, considerando la “naturalidad” del ser en sí misma, luego de establecida la distinción real esencia-acto de ser. Sobre esto, véase el libro de Siewerth *Das Sein als Gleichnis Gottes*. A propósito de este tema en esta última obra, puede leerse N. A. Corona, “Ser y trascendencia según Gustav Siewerth”, *Stromata*, 37 (1981), p. 59.

²³ *Der Thomismus als Identitätssystem*, p. 88.

²⁴ Que ese cierto primero, en rigor, sea o no tal, dependerá del modo en que, precisamente, funcione en la mediación cognoscitiva entre finito e Infinito. Cfr. lo que se indicará luego sobre esta función del “*Sein selbst*”.

No corresponde a este trabajo tratar la cuestión de la analogía del ser. Cfr. sobre ello *Der Thomismus als Identitätssystem*, pp. 61-74; *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes, Einsiedeln, 1959, pp. 335-337; “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie, *Obras Completas*, vol. I, pp. 188-208; y, en general, *Analogie des Seienden*, Johannes Einsiedeln, 1965 (*Obras Completas*, vol. I, p. 451).

el manifestarse al espíritu algo de suyo uno e infinito que se mantiene como tal, de algún modo, *para el espíritu* ²⁵.

Es el ser mismo el que, como uno e infinito, brilla originariamente para el espíritu y al mismo tiempo se le derrama —en sus juicios— en todas sus realizaciones, que precisamente aparecen porque son sus realizaciones. Pensar es, en su origen y en su fin, pensar el ser uno e infinito que misteriosamente se muestra retirándose en su mismidad y que al mismo tiempo se derrama parcializado en múltiples subsistencias. El espíritu es lugar de acontecimiento del ser: en él se presenta como multiplicada y religada subsistencia y al mismo tiempo —y originariamente como “fundación”— como desbordante infinitud.

La comprensión originaria del ser, que queda a nuestras espaldas y como oculta, es la que hace posible toda comprensión. El espíritu es desde siempre iluminado, desde siempre está confiado a una luz, está entrañado en una luz, desde la cual y con la cual hace familiares, trayéndolas a su propia presencia, todas las cosas. De este modo, la luz del espíritu —la luz del entendimiento agente— es la luz en él del ser, en la cual y por la cual todo viene a la presencia, a la manifestación al espíritu.

8. El ser como ser está desde siempre confiado al espíritu, es desde siempre ser para el espíritu y así verdad. Pero el ser no sólo es verdad como abierto hacia el espíritu, como cognoscibilidad. Desde que hay espíritu el ser está en él, está presente en el espíritu, es conocido.

Por esa presencia, que es un acontecimiento del ser, el espíritu es iluminado y puede iluminar, puede hacer todo familiar. Pero esta familiarización con todo, que el ser funda, es el despliegue circunstanciado de su familiaridad originaria.

En la originaria donación del ser al espíritu está ya, trascendental y analógicamente presente la donación de todas las cosas. En la originaria y entrañable familiaridad con el ser está ya dada toda familiaridad. En efecto, si se tiene en cuenta el carácter omniinclusivo —aunque además desbordante— del ser, es necesario afirmar que en el conocimiento originario del ser, que es constitutivo del espíritu, está incluido analógicamente el conocimiento de todo cuanto es.

²⁵ Puede decirse —respetando otros usos de la expresión en Siewerth— que el “*Sein selbst*” es “sólo en el entendimiento”. Pero ello significa no que, como todo universal, exista desindividualizado sólo en el entendimiento, sino que, como “*Sein selbst*” se manifiesta desde sí y sólo aparece dirigido a la mirada del espíritu. Cfr. *Der Thomismus als Identitätssystem*, pp. 82-88.

Así, todas las cosas están desde siempre, con el ser, incoativamente presentes en el espíritu. La presencia de las cosas singulares al espíritu, su manifestación al entendimiento humano, está ya trascendentalmente incluida en la manifestación originaria del ser como tal al espíritu. No sólo todo puede ser conocido, sino que todo es en cierto modo realmente conocido en y con el conocimiento del ser desde siempre dado ²⁶.

9. Desde aquí ahora se puede interpretar, otra vez y con mayor claridad, el carácter de relación de razón al entendimiento humano que tradicionalmente se le asigna a la verdad de las cosas.

Los actos singulares de conocimiento del espíritu humano no ponen nada, no modifican las cosas conocidas porque: a) el ser es y se manifiesta al espíritu, haciéndose presente en él, en un mismo acto; de modo que es él el que, siendo, establece desde sí y coincidiendo consigo mismo, una relación real al espíritu humano; b) todas las cosas están ya originariamente presentes, conocidas, en ese conocimiento del ser; c) así, toda relación del espíritu hacia el ser y las cosas es segunda y sólo manifestación de la relación originaria del ser al espíritu que coincide con el ser; d) así también, en los actos singulares de conocimiento, la relación de las cosas al espíritu es “de razón”, no real: es sólo manifestación particular de la relación real originaria ya siempre dada ²⁷.

10. El acontecimiento originario por el que se constituye el espíritu es su entañamiento en el ser, la presencia en él del ser como acto que lo ilumina. Con la originaria donación del ser al espíritu, éste se halla instalado en un espacio de luz, en un originario resplandor indiferenciado; este resplandor es una

²⁶ Dice Siewerth: “En cuanto al espíritu, en el pensamiento del ser, (que incluye todas las diferencias y como acto excluye el no-ser y la potencialidad) participa en la ‘primera verdad’, todas las cosas que se presentan manifestándose están puestas en la verdad o en el ‘claro del ser’. Todas ellas son incoativa y realmente co-conocidas, en cuanto salen del ser y como entes no sólo tienen en el ser su lugar (en la dimensión de la limitación del ser) sino también, desde el ser, su acuñación trascendental o análoga”; pp. 97-98.

²⁷ Dice Siewerth: “Entonces, también en el ámbito finito, la ‘relación de verdad’ no es fundada recién por actos de conocimiento. Más bien, éstos son posibilitados por el ser-verdad y se despliegan en él. Todo conocimiento, también en el ámbito humano y finito, es un ‘efecto de la verdad’, no sólo porque las cosas son previamente conocidas por Dios, sino porque la verdad ya siempre ‘es’ y obra, cuando se despliegan los actos singulares de conocimiento”; p. 98.

pura luz, en la que de suyo no se distingue ni su origen ni algo iluminado por ella. Pero esa luz también ilumina —luz del entendimiento agente— y algo es iluminado por ella que, así como ella, se hace de la naturaleza del espíritu, entra en la atmósfera de su familiaridad, para hacerse finalmente presente en él ²⁸.

Al iluminarlas y mostrarlas como propias, el ser presente en el espíritu hace entrar en su patria —el ser— y así en el espíritu a las cosas y con ellas a la vez se mundaniza. Cada cosa y todas las cosas son luz de luz y por ellas a la vez viene esa luz a este mundo. Y de este modo el mundo, luz de luz, se hace presente en el espíritu.

Quando el originario espacio de luz del espíritu se puebla de cosas iluminadas —que habitan el espacio sin colmarlo— lo que sucede es una mundanización del resplandor originariamente puro. No es un descenso de la luz hacia algo extraño a ella, sino la manifestación del rostro plural, mundano, en el origen no manifiesto, de esa luz. Se trata de la manifestación diferenciada de una única luz que allí pluralmente brilla, pero que al mismo tiempo se retira en su mismidad y desde su mismidad mantiene todo, cosas y espíritu, en un inabarcable espacio de familiaridad y presencia mutua.

El espíritu es fundado, mantenido y confortado como cognoscente por su entañamiento en la luz —presencia del acto omniinclusivo y desbordante del ser que originariamente brilla— y progresa por su paulatino entañamiento en la mundanización de esa luz —manifestación del rostro plural del ser— entañamiento que es posible por la permanencia del entañamiento originario, y que resulta una nueva manifestación —ahora diferenciada— de lo ya siempre manifiesto.

Los conocimientos singulares son así casi como re-conocimientos de lo ya siempre conocido, manifestación nueva, plural —en su singularidad, siempre indeducible— de lo uno ya siempre manifiesto.

Las cosas singulares son cognoscibles —verdaderas— porque ya siempre han sido conocidas. Las cosas pueden estar en el espíritu —como esta o aquella cosa— porque desde siempre han estado en él como lo que es del ser.

²⁸ “Así visto, el entendimiento agente es no sólo una especial perfección de la forma espiritual humana en razón de su conocimiento sensible, sino a la vez la actualidad autorrefleja del sujeto espiritual. Es el principio de la ‘interioridad’, esto es el fundamento activo que desde sí lleva todo lo exterior a la unidad consigo mismo”. *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin*, p. 4.

II. Diferencia

11. Si el *verum* no ha de ser una repetición de lo mismo que dice *ens* con sólo una nueva palabra, es necesario admitir que algo debe agregar al primer concepto. Santo Tomás precisa de qué modo un concepto trascendental puede agregar algo al de ente, cuando se plantea esa cuestión a propósito del *bonum*²⁹.

Verum no agrega algo real a *ens* si por algo real se entiende algo que esté de cualquier modo fuera de la *ratio entis*; pues no hay algo que pueda estar fuera del ente. Tampoco agrega algo real si por tal se entiende una diferencia que contraiga al ente, porque entonces no podría decirse de todo ente que sea verdadero.

Según el texto del *De Veritate*, sólo resta que *verum* agregue a ente algo que no lo contraiga y que se deba a la razón, que resulta de una “posición” de la razón. De este modo *verum* agrega algo que es nada desde el punto de vista de la cosa real. Agrega algo que no es real, algo de la razón.

Ahora bien, ¿qué puede la razón agregar que no sea nada desde el punto de vista de la cosa real? ¿qué puede la razón agregar debido a ella misma? ¿Qué puede la razón pensar al modo de lo real y que no sea más que resultado de su actividad? Más precisamente, ¿qué puede la razón pensar al modo de lo real y que no sea más que derivado de su pensar lo real?

Tal cosa no puede ser más que negación, o una relación que ella establezca entre dos cosas de suyo no relacionadas. Ahora bien, *verum* significa algo positivamente —a diferencia del *unum*— y así entonces sólo puede ser una relación.

El concepto *verum*, entonces, agrega al de ente no algo real sino algo debido a la razón, puesto por la razón: una relación de razón, precisamente a la razón humana misma.

12. Pero aquí es necesario advertir que, con lo dicho, se está indicando que la relación a la razón y la razón misma constituyen un agregado que son nada respecto del ser. Cabe entonces preguntarse con Siewerth: “¿Cuál es la esencia de la razón, de la que se dice que puede hacer y al mismo tiempo devenir todas las cosas, si ella constituye un agregado al ser y de tal tipo que la diferencia al mismo tiempo no agrega nada al ser realmente? ¿Qué es un agregado que al mismo tiempo es nada en relación al ser mismo?”³⁰

²⁹ *De Ver.*, XXI, 1.

³⁰ *Grundfragen...*, p. 99.

13. Es claro que en cuanto la razón es un ente, no se agrega al ser; como todo ente está ya en él. En este sentido no hay agregado. Es, precisamente, un modo de agregar que Santo Tomás rechaza.

Pero si se considera a la razón como un ente y se la opone al ser —ya que “puede devenir todas las cosas”— quedan ser y razón en la dimensión de la oposición de dos realidades finitas.

En este modo de concebir el ser y la razón, la razón deviene subjetividad cognoscente, “*res cogitans*” o “conciencia” y lo conocido por ella resulta ser objetividad finita que se opone frente a ella. De aquí resultarán luego necesariamente los distintos modos en que esos dos tipos distintos de entes puedan llegar a coincidir en el acto cognoscitivo.

El sujeto ha de estar a priori equipado con aquello que le posibilite el conocimiento de las cosas objetivas. Poseerá los principios que garantizan la aprehensión de los objetos existentes fuera de él; todo lo cual estará a su vez asegurado por Dios, que es el fundamento único de toda la variedad de lo que es, incluido el sujeto cognoscente. Pero, por su lado, la existencia y la esencia de Dios podrán demostrarse a partir de puros conceptos.

Si la razón posee a priori los principios o las ideas, el fundamento de la verdad de todo conocimiento está en ella; y de este modo las cosas con su ser resultan irrelevantes. La verdad es entonces “la posibilitación y generación por el pensamiento de la objetividad de las cosas por conocer”.

Si se sostiene, en otro modo, que el sujeto no puede generar desde sí ningún contenido que pertenezca a las cosas que aparecen a los sentidos, se sostendrá consecuentemente que todo concepto o principio es algo puramente subjetivo que no alcanza a las cosas mismas. Sólo la experiencia sensible garantizará una mayor o menor “verdad” del conocimiento. Y tal conocimiento quedará encerrado en el ámbito de lo sensible, sin alcanzar el ser en sí de las cosas.

Otra posibilidad consiste en la síntesis de categorías o leyes a priori con los fenómenos de la sensibilidad, de tal manera que la objetividad consistirá en la subsunción de lo particular bajo las categorías o leyes generales.

De esta última posibilidad puede pasarse o bien a una progresiva disolución de toda diferencia en favor de lo apriorístico, como en Kant, o bien a una disolución de lo general a priori en favor de generalidades logradas por inducción, como en el positivismo.

Finalmente, como sucede en Maréchal, puede intentarse ga-

rantizar la objetividad de la “cosa misma” a través de la “aspiración infinita” de conocimiento del sujeto. La verdad será entonces un proceso infinito de acercamiento a lo que es ³¹.

14. Lo común a todas las posiciones señaladas consiste en intentar establecer la posibilidad de la coincidencia cognoscitiva a partir del “tipo de ser” de la razón. Se trata de determinar, a partir de la naturaleza del ente que llamamos razón, el fundamento de la posibilidad de su coincidencia con lo que es.

Pero precisamente todas las dificultades que presentan las posiciones modernas que se han mencionado sumariamente resultan de concebir a la razón como un ente, un tipo de ser.

“Si la razón ha de posibilitar un agregado relacional al ser, sin afectar la indisoluble identidad del *ens* y del *verum*; si además el ser nada tiene fuera de sí a no ser el no-ser, entonces la relación aquí estudiada del ser al espíritu no puede ser determinada a través del ‘tipo de ser’ de la razón, sin caer en los absurdos de la moderna filosofía de toda clase. La esencia de la razón como término de la coincidencia de la verdad sólo puede consistir entonces en la negación de toda especie y tipo de ser. ¿Qué significa esto metafísicamente? Si el ser nada tiene fuera de sí a no ser el no-ser, resulta con estricta necesidad que la razón sólo puede darse junto al ser en cuanto está determinada por ‘no-ser’” ³².

Precisamente esto es lo que se había adelantado al sacar las consecuencias de la concepción del *verum* como concepto que agrega al de ente una relación sólo de razón ³³. Y allí se hacía Siewerth, a propósito de aquella concepción de Santo Tomás, una pregunta que ahora contesta.

15. Si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente ³⁴ sobre el ser como a priori constitutivo de la razón, puede entenderse que la razón en sí misma sea concebida como no-ser o nada. La razón es nada fuera del ser y toda ella es del ser. El ser mismo como manifestación de sí constituye a la razón en su naturaleza más íntima, de modo que ésta, lejos de ser un agregado al ser, es un acontecimiento del ser mismo —como ya se dijo anteriormente— que nada tiene propio, que es nada sin el ser.

³¹ *Ibidem*, pp. 99-101. Un desarrollo detallado de estas consideraciones históricas puede hallarse en *Das schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*.

³² *Grundfragen...*, p. 101.

³³ Cfr. Nº 12.

³⁴ Cfr. Nº 4.

Pero se puede lograr una comprensión más radical del sentido de la razón y su nada, ubicando la cuestión en un contexto temático más amplio. Ese contexto es el del intento de determinar, a partir del Ser absoluto subsistente, el lugar de la razón y su nada y el del ser como contenido de la razón. En lo que sigue se indicará el sentido global de la reflexión en este tema, reduciéndola a sus pasos esencialísimos y a una formulación simple, ya que el desarrollo pormenorizado de la cuestión desborda los límites del presente trabajo. De allí que algunos interrogantes conectados con lo que aquí se diga, aunque graves, tengan que ser dejados de lado.

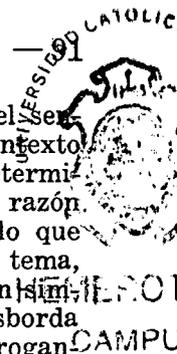
Si Dios es concebido como el Ser absolutamente positivo y puro y si nada es exterior al ser a no ser el no-ser, sólo pueden darse entes exteriores al Ser absoluto si de algún modo son alcanzados por el no-ser. Ahora bien, entre ser y no-ser no puede haber relación; por tanto “debe darse un mediador (*Mittleres*) que unifique originariamente Ser y no-ser, sin substraer al Ser su positividad o al no-ser su nihilidad. Este ser es la razón o el espíritu”. En primera instancia, la razón es todo el Ser pero en el modo de la alteridad: es todo el Ser pero no en el modo del Ser; es el ser en el modo del conocimiento. En cuanto conocimiento es distinto, pero en cuanto ser es idéntico. Es no-ser y Ser; o es el Ser en el modo de la idealidad.

La nada o el no-ser es entonces de la “naturaleza” de la razón y por su introducción puede la razón ser mediadora de “novedad” a partir del Ser, del que, además, ella misma resulta ³⁵.

Si se quisiera radicalizar aún el planteo, podría razonarse así: el Ser pone el no-ser o nada para, sobre su trasfondo, resultar como conocido. La nada brota entonces de la razón, esto es, brota del Ser en trance cognoscitivo; pero también puede decirse que la razón es, en primera instancia, el Ser en cuanto pone la nada como horizonte sobre el cual destacarse como confirmado en su positividad o conocido. Pero la razón sólo se cumple como tal cuando sobre el trasfondo de su nada aparece el Ser en su positividad. Lo que entonces se da es el Ser pero no en el modo del Ser, sino el ser que “brota” de la nada o frente a ella, es el ser en el modo de la razón. Y la razón es ahora todo el ser pero en el modo de la idealidad: es el ser ideal; y sólo ahora el Ser es en su absoluta positividad ³⁶.

³⁵ Un texto clave para la comprensión de lo expuesto se halla en las pp. 9-10 de *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin*. Este texto resume lo desarrollado en el cap. II de *Der Thomismus als Identitätssystem*.

³⁶ “En cuanto la razón ‘forma en sí el no-ser’ y es con ello conoci-



Toda la reflexión precedente se inserta, propiamente, en el intento de Siewerth de determinar filosóficamente la mediación creadora entre el Infinito y lo finito. Así, el ser ideal que allí se menciona es el primer momento indispensable de la razón divina “productiva” y desde él será necesario pensar todos los pasos hasta llegar a los entes finitos reales existentes. Ese ser ideal, como se vio, es la determinación primera, pero también constitutiva de la razón, y para Siewerth lo es tanto de la razón divina como humana. Por eso, ese ser es no sólo mediador entre Infinito y finito sino también mediador para el conocimiento de lo Infinito a partir de lo finito.

El ser infinito ideal —o “*Sein selbst*”, según la denominación utilizada anteriormente— es constituido como tal a partir del Ser infinito real subsistente por mediación de la razón y su nada. La razón no “es” ella misma, sino el ser ideal que a su vez, por ella, se constituye como tal.

Este ser ideal —más que un mero posible, pero sin embargo no subsistente al modo de los entes— es el mediador necesario de toda alteridad frente al Ser infinito subsistente y es al mismo tiempo, necesariamente, la semejanza primera, más perfecta, de la divinidad³⁷.

Este ser ideal infinito es, como ya se dijo, la determinación primera constitutiva de la razón humana misma —su verdadero a priori—; por donde corresponde afirmar que la razón humana es de “linaje divino”. Para Siewerth ésta es la única manera de explicar el “paso” del pensamiento humano hacia lo Infinito. El

miento del ser como ser, se pone necesariamente una relación de la nada al ser, en cuanto es conocido. Pues en cuanto la razón hace surgir en sí misma la nada, para poder ser razón simplemente, por ella se pone al mismo tiempo el ser como absoluta identidad, inalcanzable por la nada. Es decir, es la razón la que hace al ser como ser absolutamente positivo, en cuanto allí se halla incluida su absoluta inteligibilidad y verdad”. *Der Thomismus als Identitätssystem*, p. 41.

El ser ideal es necesario para la absoluta positividad del ser absoluto; y es necesario para el acto creador del ser absoluto, donde pasa a ser una efectiva “*vermittelnde Mitte*” que une Infinito y finito y posibilita, como razón humana, el paso cognoscitivo de lo finito a lo Infinito.

Se puede leer una excelente exposición de estos pasos del pensamiento de Siewerth en L. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1969, pp. 111-134.

³⁷ Un importantísimo texto sobre las características de este ser se encuentra, bajo los subtítulos “Die transzendente Einheit des Seins” y “Das ideale Sein”, en “Die Wahrheit in der thomistischen Philosophie, *Obras Completas*, vol. I, pp. 188-203. Cfr. también la larga exposición sobre el “*Sein selbst*” que se halla en *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, pp. 373-407.

pensamiento humano como pensamiento desde siempre está instalado en el “medio” de lo infinito-semejante, y por ello es llevado necesariamente desde el conocimiento de lo finito —posibilitado también por el ser, según se vio— al conocimiento de lo Infinito³⁸.

Se advertirá que, con lo dicho, además de mostrar el carácter propio de la nada de la razón, se ha explicitado el sentido de la segunda vía de acceso al “ser mismo”³⁹.

Corresponde ahora, una vez más, atender a las palabras del ensayo que motiva el presente trabajo.

“Por tanto, el no-ser del espíritu o la potencialidad de la razón receptiva es menos ser que el no-ser de la materia; representa lo extremo que puede oponerse al ser como ser, a saber la nada simplemente”⁴⁰.

“La potencialidad o posibilidad de la razón receptiva es anterior y más originaria que la potencialidad de la materia pri-

³⁸ No corresponde desarrollar aquí las decisivas cuestiones de la participación de la razón humana en la divina y del modo según el cual, gracias al fundamento de esa participación, puede la razón proceder a un conocimiento de Dios. Véase para ello, por lo menos, *Der Thomismus als Identitätssystem*, cap. II; cap. IV, apartado 2 y cap. X. Ver además estos dos sugerentes textos sobre la cercanía de la razón humana y la divina: “Esto no significa que el ser en la realidad de las cosas represente frente a ellas un cosmos cerrado en sí mismo y se eleve por encima de ellas como una esfera, pues entonces, junto a la subsistencia de las cosas singulares, se daría aún una subsistencia del ser... (...) Este ‘uno’ se manifiesta ‘*solum in intellectu*’. Si esto no ha de significar una falsa reducción del ser a concepto, significa que la inteligencia del hombre, que participa en la primera verdad, en el indivisible-uno del acto de ser realmente dividido, llega hasta su mediada profundidad en la idealidad divina...”. *Der Thomismus als Identitätssystem*, p. 83. “La razón se muestra en esta consideración no simplemente como creada sino como ‘luz’ de origen divino. Como la simple actualidad del ser, es resultado inmediato y como tal no es una realidad especial, sino derivación general que se relaciona retrospectivamente en forma inmediata con el fundamento, una emanación ideal, prototípica de la divinidad. De allí que esté siempre adelantada a su recepción del ser, porque su contenido a priori, el acto mismo de la razón, se halla antes de toda división. A la vista de las cosas recibidas y de su ser, la razón contempla desde las cosas lo que es su esencia, lo que a priori la plenifica y en lo cual y por lo cual ella contempla: el ser como la verdad a priori, la luz inteligible del espíritu. La esencia de la razón es ser, como espíritu real, ‘resultado’, ‘luz’, ‘trascendencia’, ‘razón productiva, comprensiva del ser’, que, frente al ente, desde la profundidad de su origen divino, contempla el ser y penetra contemplativamente hasta su fundamento. Su realidad es la realidad de la verdad.” *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin*, p. 20.

³⁹ Cfr. Nº 4.

⁴⁰ *Grundfragen...*, p. 102.

ma; significa la última oposición al ser como ser, que sólo puede ser designada como la pura nada o el absoluto no-ser. Por este no-ser está la razón adelantada a todo ente finito, de tal manera que, en su participación en la verdad primera, radica originariamente en donde el ser mismo, por el poder de Dios, sale del no-ser ⁴¹”.

16. De suyo, la razón es nada; la razón es en la medida que el ser es y el ser es así la medida de la razón y lo único que puede “realizarla”. Desde su origen mismo la razón se halla como presencia del ser; y esa presencia del ser que “hace” a la razón alumbrada en los primeros juicios o principios y en todo juicio en cuanto se reduce a aquéllos. Así, la razón no se realiza por la presencia en ella de cualquier objeto finito sino sólo por la presencia del ser.

Lo finito como finito debe fracasar frente a la nada o potencialidad infinita de la razón, sin poder actualizarla como presencia de lo otro. Lo finito como finito, frente a la actividad inmanente de la razón, sólo puede resultar en ella algo subjetivo, un mero concepto de la razón, un mero concepto sin ser. La razón sólo puede ser actualizada y así sacada de su subjetividad por un objeto finito en la medida que el mismo aparezca incluido en el todo infinito del ser: la razón es entonces actualizada por el ser mismo, aunque a propósito de un ente finito ⁴².

Desde el comienzo de su concreta actividad la razón está tensionada entre las realidades finitas que se le presentan y el ser infinito que ilumina en su origen. Se halla la razón en la contradicción entre el no-ser o puro concepto subjetivo del ente finito o forma finita de ser, y el ser del ser infinito; se encuentra así en la oscilación entre concepto y ser.

La solución a la contradicción se da — y en ello consisten los actos cognoscitivos concretos de la razón— cuando la razón fracasa frente al ente finito en su intento de subjetivación o mera conceptualización, no en razón del ente finito como tal sino en razón del ser mismo que a propósito del ente finito necesari-

⁴¹ *Ibidem*, p. 103.

⁴² “El hombre pensante está desde el origen en la verdad, esto es en iluminante manifestación del ser, por donde el movimiento subjetivo-inmanente del conocimiento asimilante acontece de tal manera que los modos conceptuales de la manifestación de lo real son anulados o superados en la comparación con el ser, de tal modo que su intangible ‘*soliditas*’ y ‘*stabilitas*’ alumbrada sin restricciones y colma la más íntima profundidad de la razón que aprehende y contempla, la que así resulta ‘cognoscitiva’ o ‘inteligente’”. *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, p. 23.

riamente se ha manifestado, en una manifestación en la que el ente finito aparece como del ser.

Es el ser mismo, ilimitado, el que realiza a la razón haciéndola transparencia de él, pero, de lo que en él es.

17. Si se tiene ahora en cuenta todo lo dicho, resulta claro que el “primer conocimiento” de la razón, esto es, aquél por el cual es constituida como cognoscente, porque es realizada como pura transparencia de lo otro, es el ser mismo y no un ente singular.

“De esta manera resulta claro que el primer conocimiento ni puede ser un ‘concepto’, ni es esencialmente constituible por la forma de las cosas finitas. Más bien es, con íntima necesidad, un juicio negativo, que arraiga en la subsistencia, es decir en el ser del ente, y que rechaza y niega como nula la vacía posibilidad de conceptos que resultan de la razón. A esto corresponde exactamente la formulación de Aristóteles del punto de partida primero, más seguro y despojado de todo presupuesto de todo conocimiento: ‘que lo mismo al mismo tiempo subsista y no subsista no es, para eso mismo y conforme a eso mismo, posible’ — un principio que contiene y rechaza un proyecto puramente racional de posibles. Por ello no es una síntesis a priori como Kant y Lotz enseñan, sino su negación” ⁴³.

El llamado principio de no contradicción —primer conocimiento de la razón— expresa el no que el ser opone al no-ser —puro concepto— de la razón. Es la positividad del ser que, en el juicio que es negación de negación —positividad— hace positiva a la razón. Este juicio no es una síntesis de conceptos (puras nociones sin ser), sino que niega toda síntesis de conceptos, precisamente porque es el rechazo de lo puramente conceptual —subjetivo y sin ser— y presencia del ser ⁴⁴.

Y finalmente afirma Siewerth: “Acontece entonces aquí la maravilla de la relación de verdad: es la supresión de la diversidad que se funda en el no-ser, en dirección al ser, por donde éste se hace presente en su mismidad y al mismo tiempo se anuncia en la actividad inmanente del sujeto cognoscente, en su supresión, como ser verdadero. ‘*Aufhebung*’ significa aquí precisamente lo que Hegel expresa con esta palabra: un cumplimiento-elevación negador y conservador. La negada (nula) posibilidad

⁴³ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁴ Dice Siewerth: “El ser se opone a la posibilidad que se le enfrenta del no-ser y así se hace presente en la claridad de la razón como ‘no-no-ser’, con lo que, junto con la nada, rechaza todo origen y determinación a través del sujeto”; *Grundfragen...*, pp. 104-105.

del entendimiento permanece salvaguardada en el juicio como posibilidad del conocimiento y al mismo tiempo se eleva en la iluminación —agudizada por la negación— del ser como no-ser o de lo subsistente que como lo-que-es rechaza toda posible no subsistencia y con ello su origen desde el no-ser”⁴⁵.

EL NUEVO DESAFIO A LA CIENCIA Y A LA CULTURA EN LATINOAMERICA: DEL CONFLICTO A LA SINTESIS VITAL

Reflexiones a la luz del documento eclesial de Puebla¹

por J. R. SEIBOLD, S.J. (San Miguel)

Esta ponencia trata de esbozar los principales aspectos, muchas veces sellados por el “conflicto”, que hacen a la relación de Ciencia y Cultura en Latinoamérica, tal como aparecen señalados en el documento de Puebla. Desde allí plantea, lo que no hizo Puebla, cuáles deberían ser las condiciones objetivas, que permitirían el surgimiento de una “nueva síntesis vital” de Ciencia y Cultura, tal como programáticamente desea Puebla. Dividiremos por ello nuestra exposición en tres partes. La primera se referirá a la situación de conflicto entre Ciencia y Cultura en Latinoamérica. La segunda al imperativo de buscar una “nueva síntesis vital”. Y la tercera analizará los “requisitos” o el “cómo” puede darse objetivamente esa “nueva síntesis vital”.

1. La situación de conflicto entre Ciencia y Cultura en Latinoamérica

El documento de Puebla² sitúa esta problemática de las relaciones de Ciencia y Cultura dentro de su perspectiva específica,

¹ Este trabajo fue presentado en las “Segundas Jornadas de Lógica, Filosofía e Historia de la Ciencia” efectuadas en la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina) entre el 22 y el 26 de septiembre de 1981. Expone y desarrolla una problemática ya esbozada en la parte final del otro trabajo reciente: “El combate de la Ilustración y la Fe del Pueblo fiel en el Siglo de las Luces según la Fenomenología del Espíritu de Hegel y sus implicancias en la Cultura Latinoamericana” (Cfr. *Stromata*, 37 (1981), pp. 197-273), pero ahora sin ninguna connotación a la problemática hegeliana.

² El *Documento de Puebla* (en adelante DP) es el documento oficial de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla (México) en enero de 1979 y se titula *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1979). Nosotros citaremos a este Documento según su numeración marginal que es universal.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 106.