



# ¿QUÉ ES LA REALIDAD?

NUEVO MÉTODO PARA UN NUEVO DISCURSO

JAIME DESPREE

FILOSOFÍA

JAIME DESPREE

# ¿QUÉ ES LA REALIDAD?

NUEVO MÉTODO PARA UN NUEVO DISCURSO

ENSAYO/FILOSOFÍA

## Prólogo para la última edición

Desde mi llegada a Berlín, en el 2004, he estado trabajando incesantemente en lo que finalmente ha resultado ser un método para entender la realidad en sí misma. Pero lo cierto es que tardé bastante tiempo en darme cuenta del alcance real de este trabajo, y fue sólo a partir del tercer ensayo, "Sobre el Ser, Dios y el Cosmos", en que conseguí exponer los fundamentos de esta teoría de forma más o menos esquemática y metódica. Sin embargo, tras cada nueva lectura, sigo teniendo la impresión de no haber expuesto los argumentos con el necesario orden y claridad para hacerlos plenamente comprensibles.

La complejidad y dificultad en la exposición argumental de la tesis fundamental es debida a la amplitud del tema en sí. De hecho el método trata de explicar la realidad en sí misma, por lo que siempre es necesario partir de una causa primera. Pero también está la dificultad de analizar la simultaneidad de las diversas percepciones que el ser humano tiene de la realidad, y la extraordinaria capacidad de su mente para realizar procesos complejísimos en fracciones de segundo sin que apenas seamos conscientes de ello. Por ejemplo, cuando contemplamos imágenes en la televisión nuestra mente está trabajando a velocidades supersónicas, comparando las imágenes de lo que vemos con las que guardamos en la memoria, de manera que vamos reconociendo sobre la marcha ciertas

imágenes, asociadas a un nombre, mientras guardamos otras nuevas en la memoria, asociadas también a sus nombres, para reconocerlas cuando las volvamos a contemplar. Esta no es una actividad exclusiva del cerebro, es decir, una actividad física, sino también de la mente y del espíritu, o lo que lo mismo, de los tres contextos de la percepción del ser humano: los sentidos, la imaginación y la conciencia.

Ordenar las percepciones simultáneas, objeto, imagen y forma, y otorgarles la correspondiente secuencia para la consecución del entendimiento que nos permita entender qué es la realidad, es la gran dificultad de este trabajo.

Lo que nos diferencia de los animales es que estos conocen pero no entienden, en tanto que nosotros, que somos animales filosóficos por naturaleza, estamos tan interesados en conocer como en entender. Nuestro perro nos conoce, pero no entiende nuestro lenguaje. La razón es simple, el pobre animal no percibe la realidad por su forma sino por su imagen y sustancia. Sus ladridos expresan emociones pero no entendimiento, que es propio del lenguaje. Por esa razón no puede tener ideas, pero sí sentimientos y conocimientos, es decir, no es un animal filosófico, pero es un animal con conocimiento y sentimiento. Por tanto, con este nuevo trabajo intento una vez más reivindicar para la filosofía un puesto destacado en la actividad mental del ser humano, sin cuya ayuda no entenderíamos aquello que conocemos; es decir, nos rebajaríamos al nivel mental de un simple animal.

Si ha decaído el interés por la filosofía es porque se

ha quedado desfasada debido al espectacular desarrollo de la física teórica, cuyas conclusiones han sobrepasado las de la metafísica clásica, pero también debido al uso casi perverso del idioma que han hecho algunos filósofos, complicando las cosas simples de razonar sólo para hacer alarde de agudeza intelectual y erudición académica. Por esta misma razón tal vez deberíamos culpar indirectamente también al mundo académico que los ha apoyado y publicado

Este breve ensayo parte del supuesto de que todos somos personas razonables y estamos interesados en entendernos mejor a nosotros mismos y la realidad que nos rodea, y no sólo en conocernos como organismos naturales, para lo que la ciencia ya nos ha aportado una abrumadora avalancha de conocimientos sin que, a pesar de todo, sirvan para entendernos.

Berlín, 9 de mayo de 2009

# NUEVO MÉTODO PARA UN NUEVO DISCURSO

*«Deus sive Natura»  
Baruch Spinoza*

## **Introducción**

Aprender historia de la filosofía es relativamente fácil, lo difícil es aprender a filosofar con razonamientos sin contradicciones y lógicos, a los que podemos llamar «verdaderos». Descartes sabía de esta dificultad y creyó que se trataba de la ausencia de un buen método:

*«La facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos*

*sean más razonables que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes».*

Esos derroteros a los que hace mención Descartes son las palabras, puesto que en filosofía no hay más caminos que aquellos que nos brindan las palabras. Por tanto es en las palabras donde deben de estar las diferencias que llevan a la diversidad de opiniones y a sus diferentes derroteros.

¿Qué son las palabras? Sin duda que voces que expresan un sentido, que puede referirse a una cosa objetiva o subjetiva, es decir, a la representación de una cosa perceptible o a una imperceptible, como puede ser la felicidad. Estas voces tienen un origen, y son causa indistinta de la necesidad y de la propia reflexión a cerca del sujeto; es decir, de la felicidad podemos deducir tanto la desdicha como el sujeto que la padece, o del amor el odio, etc. En cuanto a la necesidad, no es más que una cuestión ontológica, pues cada nueva forma de ser requiere una nueva voz, y las formas del ser se conocen con el entendimiento, cuya cualidad fundamental es la lógica: lo que no es igual es necesariamente distinto y debe llamarse de forma distinta.

Con esta primera introducción parece imposible que pueda haber «confusión» en un discurso razonable, pues la razón es la ausencia de contradicción, dentro de la lógica contenida en el sentido «verdadero» de las palabras. Sin embargo, tal y como lo expresa Descartes, no es así. Si no sabemos a «ciencia cierta» el por qué y cómo de una cosa nos limitamos a dar nuestra «opinión»; y una opinión es tan solo una hipótesis probable que depende de aspectos subjetivos como es el mismo lenguaje.

¿Por qué el lenguaje no puede ser una «ciencia exacta» como las matemáticas? ¿Por qué un diccionario nos ofrece diversas definiciones de una misma voz? ¿De dónde surgen las causas de esta diversidad de significados?

Una primera pista se puede extraer de este comentario de un apologista de Dios sobre los adversarios del Génesis: «Su propósito era traer duda sobre las palabras de Dios... Cada oficio o profesión se inventa un vocabulario para que sea distinta a otros oficios o profesiones.»

¡En efecto! Pero no sólo Dios tiene sus propias palabras, sino que cada «oficio» tiene las suyas. Haciéndolo más esquemático y comprensible, podemos decir que cada cultura, y su consiguiente lenguaje, tiene al menos tres fundamentos o premisas, y estas premisas se han ido sobreponiendo a lo largo de la historia, de manera que ahora tenemos varios lenguajes con sus respectivos sentidos, que se mezclan y utilizan indistintamente, produciendo la inevitable confusión de significados.

A estas premisas yo prefiero llamarlas «contextos», y tienen su origen en la percepción de la realidad en cada momento crítico de la evolución de la mente del ser humano.

El lenguaje sólo puede surgir cuando nuestra mente es capaz de apercebirse de la forma contenida en la imagen de las cosas; es decir, cuando la conciencia sustituye a la imaginación. Sólo con el surgir de la conciencia el ser humano adquiere la capacidad de comparar unas formas de otras por su impresión y otorgarles una voz distinta a cada una de ellas. El mundo perceptible que antes aparecía sin orden en su imaginación, ahora gracias a las impresiones



puede ser trasladado a su nueva conciencia, donde nace la primera idea de una cosa contenida en su voz.

Pero el lenguaje que surge de las primeras impresiones no puede contar con una estructura razonable, y el origen del sujeto no está todavía claramente relacionado con el objeto, pues sigue mediando la sugestión de la imagen como una «aparición» sin una causa razonable. Durante esta etapa inicial el ser humano descubre las cosas pero todavía no las relaciona entre sí como causadas unas por otras en una necesaria relación dialéctica. Es por tanto un lenguaje que surge de la nada y que será el fundamento de un primer contexto mágicoreligioso, sin fundamento razonable, que constituye el primer contexto de la realidad según la teología o la religión, origen de todos los textos sagrados, incluida la Biblia. Este es el contexto de la «apariencia».

Transcurridos unos cuantos miles de años, la propia experiencia adquirida de las cosas, pese a que éstas son aparentes y emanadas de su creador, dejan su constancia por su consistencia; es decir, no sólo son lo que aparentan, sino que también son lo que «consisten». Esta certidumbre lleva a la rebeldía de la conciencia contra lo aparente para saber «qué son las cosas realmente». Pero el precario lenguaje inicial de los dioses carece de voces adecuadas para expresar el ser de las cosas de acuerdo a su consistencia o características propias, y se hace necesario un nuevo y revolucionario vocabulario, que «confunde las lenguas», no por sus voces sino por sus sentidos. Por ejemplo, lo que antes era una doctrina ahora es un sistema. Estamos hablando de lo mismo, pero en otro

contexto de la realidad, que requiere una nueva expresión paralela dentro de las existentes.

Este sería el segundo contexto, el de la «consistencia», o también de la ciencia, que lleva a las matemáticas y a la geometría, y que surge con toda probabilidad durante el neolítico, o el descubrimiento de la agricultura y el sedentarismo propio de esta cultura, lo que permite desarrollar la mente acumulando los datos que forman la experiencia, base de la ciencia.

Con esta primera revolución en el lenguaje se duplican las voces, pero sin que tengan sentido distinto, simplemente se expresan en su propio contexto, por tanto lo que es cierto para la ciencia debe serlo también para la teología.

Por último, y ya en épocas más recientes, cinco o seis siglos antes del nacimiento de Cristo, se gesta una nueva revolución en el lenguaje. Pero esta vez la certidumbre sobre la que se basa esta nueva revolución no tiene en consideración ninguna de las premisas o contextos anteriores, porque desprecia el conocimiento de las cosas por su apariencia o su consistencia. Ahora el ser humano no está ya interesado en conocer sin más qué son las cosas, sino que quiere saber «por qué con las cosas», es decir, las quiere «entender».

Ni la apariencia ni la consistencia de las cosas le dicen sus causas. Para poder penetrar en sus misterios ocultos, debe penetrar a su vez en su «forma de ser verdadera»; es decir, debe limitarse a entender el ser de las cosas en sí mismas y sus atributos pero no sus cualidades o características, lo que le lleva a descubrir un nuevo contexto

o premisa de la realidad: el de la «existencia», o también de la filosofía.

Pero el ser de las cosas, o la existencia, no está en las cosas mismas, sino fuera de ellas, es decir, en la mente que quien las piensa. Es el final de un proceso de «liberación» de lo creado por Dios y lo producido por la naturaleza, porque ahora el nuevo «fenómeno» consiste en saber las «causas de la existencia de las cosas». Es como si dijéramos que el «esclavo», o la mente, descubre la existencia de su «amo», la naturaleza y Dios, que es incapaz de hacerlo por sí mismo. Por esa razón Protágoras sentenciará que «El hombre es la medida de todas las cosas». Y con este último acto supremo de rebeldía personal, surge la filosofía, que «no encuentra palabras» para expresar sus nuevos descubrimientos, por lo que necesita crear un nuevo lenguaje, que se sobrepone a los dos anteriores, con lo que ya tenemos la «confusión total dentro del lenguaje actual». Siguiendo el ejemplo anterior, ahora las voces doctrina y sistema se han convertido en «ideología».

De manera que a lo largo de nuestra historia, sobre todo en la de Occidente, se han ido desarrollando tres lenguajes diferentes con tres sentidos específicos: el lenguaje de lo aparente o teológico; el lenguaje de lo consistente o científico; y, finalmente, el lenguaje de lo existente, o filosófico.

¿Por qué no se han separado convenientemente para evitar confusiones? En primer lugar porque la sutileza misma con la que han sido introducidas progresivamente las voces y sus significados hacía imperceptible esa «intromisión» y se creía que los tres lenguajes eran en realidad uno solo, y podían convivir entre sí y tener pleno

sentido, pese a estar mezclados; es decir, que la «palabra de Dios» podía convivir con la «palabra de la filosofía» o la palabra de la «ciencia» sin confundir el significado de global del lenguaje. Sin duda que han convivido, pero la confusión ha sido inevitable y la convivencia ha sido en todo momento de una extrema violencia mutua. Por cambiar el «sentido de la palabra de Dios» un científico o filósofo hasta finales del siglo XVII podía acabar en la hoguera o como mínimo ser excomulgado. Por cambiar el sentido de «la palabra de la filosofía», un filósofo podía ser acusado de irracional, o por cambiar el sentido de «la palabra de la ciencia», un científico podía ser acusado de alquimista o farsante, etc.

La historia del lenguaje es la historia de la humanidad misma, y sus ambigüedades y confusiones se han reflejado en los conflictos mismos de su historia. Además, el lenguaje y sus significados escapa al control político de los estados y los imperios, y las voces y sus respectivos sentidos y significados han viajado de una cultura a otra, de un pueblo a otro, sin posibilidad de evitar que llegaran a formar parte de los lenguajes autóctonos, en los que eran inevitablemente asimilados.

Hasta Platón la confusión era mínima. El griego de Atenas era un «lenguaje de los dioses» y de una ciencia elemental, al que se le añadieron unos centenares de voces nacidas de la misma filosofía y otras de una ciencia precaria o pseudo ciencia, pero a partir de Descartes, y esa fue una de las principales razones de su «Método», el lenguaje, al menos el que se gesta con la fusión del griego el latín el árabe y los lenguajes de origen germánico, alcanza tal nivel de «confusión» que se hace necesaria una

primera y urgente revisión y esclarecimiento. Labor que el propio Descartes no pudo llevar a cabo, pues la tarea es de una impresionante complejidad, además de una enorme conflictividad, para la que no había llegado el momento adecuado.

A partir del regreso de la filosofía a Occidente, tras un largo periodo de «dictadura del lenguaje teológico» de la Edad Media, e impulsado por teólogos inteligentes y tolerantes como Santo Tomás, se inicia el camino de «clarificación», y esa limpieza lleva en sí misma la revisión de la propia filosofía tal y como la dejaron Platón y Aristóteles, siempre de acuerdo al sentido exacto de sus propias voces, tarea encomendada a la hermenéutica. De manera que el lenguaje, sea de la cultura o pueblo que sea, presenta al menos tres sustratos históricos, más profundo cuando más se ha desarrollado dentro de la propia cultura: el sustrato de la religión, el de la ciencia y el de la filosofía, el último en llegar. Los pueblos más avanzados son, al mismo tiempo, los que tienen un lenguaje más «rico», pero al mismo tiempo más confuso, en tanto que los pueblos más atrasados tienen un lenguaje «menos contaminando» de filosofía y de ciencia, hasta el extremo que siguen siendo lenguajes dominados por la teología. Pero ¿cómo clarificar el lenguaje? Esta es una tarea de antropología lingüística, pero los mejores resultados no se consiguen excavando ciudades sepultadas, o dando con viejos y milenarios papiros, pergaminos o manuscritos, sino «utilizando razonable y lógicamente» cada una de sus voces; descubriendo así sus «contradicciones y dobles o triples sentidos»; es decir, es a través de la propia filosofía como se descubren los múltiples sentidos de una voz y el

uso adecuado y lógico de cada uno de ellos según su propio «contexto».

Esta es la intención de esta necesaria introducción, sin la que no sería posible entender el resto del libro. Espero que el lector la encuentre clarificadora y le sirva de ayuda para su propia comprensión de sí mismo y de la realidad circundante, pero también ameno e interesante.

### **Sobre el método «contextual»**

El pensamiento humano no podría alcanzar conclusiones razonables sin el uso de un método. Hemos aprendido a escribir porque hemos aplicado un método, aquel que se corresponde con nuestro lenguaje en particular, o nuestra gramática; hemos aprendido a sumar y restar porque aplicamos un método, el matemático; sabemos muchas cosas sobre el universo porque hemos seguido siempre un método, pero ¿qué es un método? Antes de saber qué es, lo más rigurosamente lógico es saber qué «no es».

Lo más parecido a un método es un «principio», medio por el que la propia naturaleza «aprende» todo aquello que sabe para conservarse y reproducirse.

Un principio es una «ley dinámica» que se deduce del funcionamiento de un sistema, también dinámico. Es decir, si un árbol produce floraciones en primavera no es porque haya aprendido un método, sino porque es el desarrollo de un «principio lógico» del sistema que hace posible su propia naturaleza, principios que son generados por el propio sistema de acuerdo a aquello que más le

conviene para su supervivencia. A su vez, los principios se mantienen en tanto sigan siendo los más convenientes. Si se produjera una alteración en las circunstancias vitales del árbol y los principios no sirvieran a los resultados deseados, cambiarían de forma natural y dinámica.

Por tanto un principio es sobre todo un «método dinámico» cuya aplicación y desarrollo no depende de la voluntad de algo o alguien en particular sino, como digo, de la dinámica natural. El árbol es incapaz de razonar qué principios le convienen, porque si hiciera tal cosa estaría convirtiendo un principio en un «método». Por tanto ya tenemos lo que es un método: ¡un principio razonable!

En efecto, cuando establecemos ciertos principios que son razonables estamos desarrollando un «método». Pero ¿por qué los métodos no pueden ser aplicados a la naturaleza? Porque no son «necesariamente lógicos, aunque sean perfectamente razonables». Por ejemplo, la metodología que se utiliza para la manipulación genética de las plantas es «razonable», pero desde el punto de vista de la propia naturaleza no es «lógica», puesto que no responde a la propia dinámica de la planta manipulada, tan solo es «conveniente» por razones que tienen que ver con el mercado o la rentabilidad, pero no con la naturaleza es sí misma. Por tanto todos los métodos, excepto el matemático, adolecen de falta de lógica ¡aunque les sobren razones!

La propia gramática está llena de «irregularidades» porque se originó a su vez con otros métodos que adolecían de falta de lógica, como es la misma gramática y sus causas y orígenes. En cuanto al método matemático, en tanto que no opera con cosas (las voces representan

cosas) sino con «puras abstracciones», puede ser «perfectamente lógica», más incluso que la lógica implícita en los principios dinámicos de la naturaleza, que pueden producir algún «error de principio» que cause la extinción de la «especie errada o ilógica».

Ya tenemos que un método no es necesariamente lógico, pero cada nuevo método puede y debe ser «más lógico que el anterior», pues se fundamenta en los errores de lógica de los precedentes.

Así, en filosofía es más importante «la lógica del método utilizado» que el razonamiento mismo. No nos extrañe que la «modernidad» tenga como fundamento un método, el de Descartes. Éste cuestionaba los errores de lógica del método anterior, basado en «creencias contenidas en revelaciones», por lo que si bien era razonable no era lógico, al no poderse establecer el principio del método con la realidad del principio natural o dinámico.

Esto llevó a Copérnico a contradecir el «método lógico» de Tolomeo, adoptado y sostenido por la Iglesia católica, pues el principio dinámico de la naturaleza demostraba que el Sol no podía girar en torno a la Tierra, sino todo lo contrario.

Con esta rectificación Descartes pudo llegar a la conclusión de que toda la metodología de la teología carecía de fundamento «lógico» aunque fuera razonable, y era necesaria una nueva «metodología»; es decir, un nuevo método. ¡El suyo, desde luego!

En el caso de este libro no se trata de que el principio dinámico de la naturaleza entre en contradicción con el método científico que se utiliza para su enunciado, pues no estamos hablando ya de ciencia, sino que el principio



dinámico que utiliza el lenguaje en sí mismo no se corresponde con el método que utilizamos para establecer el «verdadero significado o sentido de las palabras». Es decir, utilizamos un método en el que damos por «lógico» significados que no lo son.

Por la misma razón que según la «palabra de Dios» nuestro mundo debería ser el centro del universo, seguimos pensando que ciertas voces, que también vienen de la palabra de Dios, sólo pueden tener el significado que el «metodológico» utilizado por la teología establezca como «cierto», cuando la dinámica natural del lenguaje, basado en principios adecuados al sistema en que surgen, dice lo contrario, es decir, que no puede ser «verdadero».

Por ejemplo, la voz «apariencia». Si nos fiamos del método que sirvió para establecer su significado, todo lo que vemos no puede ser «real», ya que no vemos sino su aspecto «superficial» o propiamente «aparente». La voz proviene de la teología y su significado está justificado por la simple razón de que lo único real y verdadero es Dios, y todo lo demás no es otra cosa que sus «emanaciones», es decir, «apariencias». Al mismo tiempo, en cuanto que «creación» todo lo que vemos no pudo nacer ni tener una causa, sino simplemente «aparecer de la nada», de manera que no muestra otra cosa que un aspecto superficial de su esencia «real», y por tanto el significado que tiene esta voz no es «lógico».

Para averiguar su verdadero significado tenemos que hacer lo mismo que hizo Copérnico: experimentar científicamente lo que aparece, y puesto que podemos probar que tiene «consistencia», el significado verdaderamente lógico de «apariencia» debe ser

«consistencia», pero como no podemos cambiar el sentido de la «palabra de Dios», nos cambiamos de «contexto» para evitar controversias con la «Iglesia» y nos pasamos al de la ciencia, es decir, de la naturaleza; nos olvidamos de la voz «apariencia» y en adelante utilizamos tan solo la de «consistencia», puesto que ¡las cosas aparentes son consistentes! Es decir, «*Eppur si muove!*», como diría Galileo Galilei.

De manera que «apariencia» debe de tener un significado distinto al que consideramos normalmente, que justifique que lo que vemos no es una «ilusión» sino que es «consistente», y la propia voz «consistente», que pertenece al contexto de la ciencia, siendo equivalente, prueba que el verdadero significado de aparente es algo que es «realmente», es decir, ¡lo contrario de que suponíamos que significaba!

Esta reflexión metodológica nos ha llevado a la física para establecer el verdadero significado de una «palabra de Dios», pero en tanto que estamos escribiendo un libro de filosofía, necesitamos a su vez otro concepto que no sea ni apariencia ni consistencia, pero que sin embargo sea equivalente y aclare todavía más si cabe el verdadero significado de ambos: esa palabra es «existencia». Y vemos nuevamente que el sentido de la voz «apariencia» sigue siendo «ilógico», pues todo lo que es aparente en realidad es «existente». Pero si no cambiamos el sentido, ¿cómo puede existir lo aparente? Como veremos más adelante, en esta irregularidad del método teológico radica toda la controversia en torno a la existencia de Dios.

Sin embargo, puede que a pesar de todo de alguna manera la Tierra sea el centro del universo, y lo consistente

tampoco sea real sino ilusorio, ni lo existente sea, en cuyo caso la «palabra de Dios sería la verdadera» y el método utilizado por la teología, basado en la revelación, sea, pese a su «aparente» contradicción, el «verdadero». Por la misma razón puede que la evolución no se produzca tal y como sugirió Darwin y la naturaleza esté «predestinada a ser lo que es y lo que aparenta» y no funcione tal y como creemos que funciona, pues la idea misma del tiempo tiene relación con la apariencia por medio del concepto «presencia», ya que todo lo «aparente» está necesariamente en el «presente».

Lo que quiero decir es que las conclusiones «lógicas» a las que nos lleve la dinámica de las cosas no quiere decir que sea necesariamente «la realidad en sí misma», sino «nuestra realidad», aquella que consideramos real porque «parece consistente y existente». La duda nos lleva a no afirmar categóricamente que la ciencia prueba lo que es «verdaderamente», sino tan solo lo que es «ciertamente porque consiste en algo», sin que conozca la «causa primera» de esa consistencia ni de su certidumbre, lo que podría llevarnos a grandes sorpresas sobre la naturaleza de esa misma consistencia.

Puesto que hablamos de filosofía, lo que hacemos es partir del punto de vista de Protágoras, y consideramos que «el hombre es la medida de todas las cosas», pese a que las cosas, incluido el hombre, sean a su vez necesariamente «medidas», que para la lógica teológica es obviamente Dios. Esto lo expresa mejor Santo Tomás, cuando se pregunta quién «unce al uncidor», porque el «uncidor debe ser también uncido».

Lo que llamamos «realidad» debe transcurrir en distintos planos o dimensiones: lo que es la realidad en nuestra dimensión espacio temporal debe ser la irrealidad o «apariencia» en una hipotética nueva dimensión dentro de la que nos encontramos. Esto justificaría el sentido mismo de la voz «apariencia», que justifica por sí misma la existencia de otras dimensiones espacio temporales distintas a la nuestra.

Así, con este último ejemplo creo haber dejado claro en qué consistirá el método que pretendo argumentar en este nuevo ensayo para descubrir el «verdadero significado de las palabras desde la lógica de su propia dinámica natural». Bastará con comparar cada concepto con sus significados en otros contextos para descubrir el error de significado de alguno de sus contextos, que no obstante utilizamos regularmente, incluso en filosofía, mezclándolos indistintamente, lo que hace imposible alcanzar razonamientos lógicos y concluyentes. Por el contrario, si pese a cambiar de voz, mantienen el mismo significado, me demostrará que se refieren a lo mismo pero expuesto en otro contexto.

Si me preguntara cuál de los contextos es el real no habría respuesta posible, puesto que por la misma razón que no son más que «contextos» no puede haber uno real y dos falsos, tesis planteada en teología en el «Misterio de la Trinidad», sino que todos son «reales». Pero, si no obstante considerara el lado de la realidad en que me planteo la misma pregunta, es decir, la realidad espacio temporal en la que vivo y pienso, podría decir que el primero y «real» es necesariamente el de la física, y considerar los dos restantes como fenómenos producidos

por la energía y su comportamiento, es decir, sería el «fenómeno de la mente», o la capacidad que adquiere la materia de convertirse en «conciencia de su existencia», o el «fenómeno del espíritu», título de un histórico y fundamental ensayo sobre filosofía de Hegel, o la capacidad de la materia de hacerse «trascendental a través del fenómeno de la imaginación».

Ese es el punto de vista de la cultura «científica» actual, donde la filosofía es una mera anécdota del pasado, que quedó concluida precisamente con la culminación de su propia razón de ser, es decir, el «existencialismo» del siglo pasado.

## LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

### **Espíritu, Energía y Mente**

Aún en nuestros días los traductores de Hegel dudan de si su «Fenomenología» debe traducirse «del Espíritu» o «de la Mente». La razón es que el propio Hegel no aclaró la diferencia, pues en alemán no existe tal diferencia. «*Geist*» igual puede traducirse como espíritu que como mente. Esto prueba mi tesis de que la filosofía, en especial la metafísica, simplemente no puede traducirse en

tanto no haya las necesarias equivalencias en el lenguaje. ¿La razón? ¡El sentido de las palabras!

Si yo dijera que en español «dos» significa «2», pero en alemán igual puede significar «2» que «3» estaría diciendo una barbaridad, pues la lógica en matemáticas es incuestionable, «lo que no es igual es necesariamente distinto», pero en la gramática no se da esta regla tan contundente y exacta, y como vemos en el caso de «*Geist*» igual puede significar «2» que «3». No voy a entrar ahora en cuestiones de semántica de la lengua alemana, para la que no estoy preparado y podría llegar a conclusiones erróneas, pues este idioma tiene una extraordinaria riqueza expresiva, pero es evidente que algo pasa para que una voz tenga hasta tres significados, incluido «energía», que en mi entender es absolutamente necesario que tengan «sentidos» diferentes.

La voz «espíritu» debe remontarse a los orígenes mismos del lenguaje, puede que fuera una de las primeras voces, pues habla de la «causa de la creación», en tanto que la voz «mente» es relativamente moderna, y procede de la voz griega «*noús*», concepto «inventado» por el presocrático Anaxágoras hacia el año 480 a. C. y dentro del contexto exclusivo del nuevo lenguaje metafísico.

Por tanto es evidente que debe de haber una diferencia sustancial cuando Anaxágoras consideró que la antigua voz de «espíritu» no se adaptaba a sus nuevas necesidades de expresión para dar coherencia al nuevo discurso filosófico.

Es evidente que la voz espíritu proviene de la teología, lo que quiere decir que se refiere al mundo de las apariencias o «apariciones» y Anaxágoras necesitaba una voz equivalente, pero que se refiriese a la «entidad de lo que

concebe la mente». Es decir, el filósofo se pregunta si lo aparente existe, y si es así, cuál es la causa de su existencia y no de su mera apariencia, para la que la teología ya tenía una respuesta: un dios.

Pero hacerse la mera pregunta implica «cuestionar» la respuesta implícita en el «lenguaje de los dioses», pues la propia voz «existencia» carece de sentido sin la de «mente», ya que no es sino una conclusión contenida en un «proceso mental» y no «espiritual». Es decir, la existencia para el lenguaje de los dioses es la mera apariencia, y todo lo que «aparece» se supone que «existe», pero se trata de una suposición que no puede probar el «espíritu» sino la «mente», pues mientras el espíritu adquiere la certidumbre de las cosas en la imaginación, la mente la adquiere en la conciencia, de ahí la necesidad de la voz misma de «mente».

No es que lo aparente no exista, es que hasta la aparición de la voz mente y con ella el «entendimiento», la propia voz «existencia» no puede ser, pues debe surgir del discurso propio de la mente, en otras palabras, del contexto de la filosofía.

¿Qué es el espíritu? Sin duda «lo que crea el mundo», pues en teología, que es donde tiene pleno sentido esta voz, el espíritu es la causa de todo lo creado por Dios, hablamos naturalmente del «Espíritu Santo», que es, además, una de las tres Personas divinas dentro de la teología cristiana, es decir, es «consustancial» con Dios.

¿Por qué Hegel le concede atributos a esta voz que no tiene de acuerdo a su contexto? Simplemente porque Hegel está hablando en realidad del «espíritu» con el mismo sentido que de la «mente». Pero de ser así, ¿cómo

diferenciar lo «aparente», propio del espíritu, y lo «existente», propio de la mente? Sólo hay una solución, hacer la metafísica en griego, latín o castellano, pero no en alemán, donde «aparentemente» es imposible establecer esta diferencia.

Si el espíritu es la causa de la creación del mundo y el mundo es «todo lo aparente», el espíritu, tal y como sugiere el propio Hegel, a pesar de la confusión semántica, debe ser «todo lo no aparente», o lo «absoluto que es invisible». Por tanto el espíritu debe ser la «fe en sí misma», puesto que la fe es la causa de «todo lo creíble», de donde debe surgir «todo lo creado», o una vez más, el «mundo» en su significado teológico exacto. Por la misma razón, cada persona aparente es un mundo y no puede haber surgido mas que del espíritu, que para la teología es el «espíritu personal», es decir, el «alma».

Si no establecemos una clara diferencia de sentido entre los conceptos espíritu y mente nunca podremos salir de ese «círculo vicioso», que es el que se forma entre la «fe, la creencia y la creación de todo lo aparente», y cuando todo desaparezca, volvemos a la fe. No hay salida posible hacia la «existencia» si no cambiamos el contexto del espíritu al de la mente.

Este es el dilema que se plantean las religiones que tienen que defender la «palabra de Dios» y que Santo Tomás intentó inútilmente armonizar con la filosofía. No es que las conclusiones de la teología no puedan plantearse desde la metafísica o desde la física, es que como utiliza otro lenguaje no pueden interpretarse sino literalmente de acuerdo al sentido de las voces en su propio contexto. De manera que aunque sea «evidente» la evolución, tal



concepto no existe en el lenguaje teológico y no puede ser aceptada como probada, pues esta certidumbre sólo puede establecerse en el lenguaje propio del contexto de la ciencia.

Por muchas vueltas que le demos, del concepto espíritu no sacamos más que apariencias, pero nada consistente o existente. Para que el espíritu «exista» debe expresarse con otro lenguaje, aquel donde la existencia tenga pleno sentido, y con otra voz, aquella que pueda ser existente, y sólo existe lo que «es», y para ello necesita imperiosamente el «Ser». Pero el Ser no surge de la imaginación ni de una revelación sino de una «impresión en la conciencia», es decir, el ser surge de un «pensamiento» que causa una impresión y su entidad, y una vez que tenemos entidad, tenemos la posibilidad de la existencia, es decir, de un ser.

Pero como hemos visto, la «entidad» no surge del espíritu sino de la «mente». Por tanto hemos necesitado «cambiar de contexto» para dar con la existencia y con el ser mismo de lo que antes no era más que «una creación aparente». Como se trata de un «contexto», en realidad estamos hablando de lo mismo, pero hemos abandonado la teología, las apariencias, y nos hemos pasado a la metafísica, o a la existencia. Por esa razón Anaxágoras necesitó inventar una nueva voz equivalente a «espíritu» para hacer «existir lo aparente», la voz «*noús*». Ahora que ya estamos en el contexto de la mente, podemos referirnos a ella con más detalle y determinar su función.

Como hemos deducido, la mente es el espíritu, pero en el contexto del pensamiento. La mente es la «causa» de que surja algo en la conciencia. Como el caso del espíritu

necesariamente debe contener algo, pero «por defecto» y no «en creencia». Ahora sólo necesitamos una «causa» para que surja un pensamiento de la mente.

Esa causa es una «impresión», como correctamente estableció Hume. Pero esa impresión no es causada por la «visión simple de una cosa», lo que nos remitiría a las apariencias del contexto del espíritu, sino por la relación entre «algo que está en la mente y equivale a algo que está fuera de la mente».

Es decir, la impresión consiste en «desvelar» o «descubrir» algo fuera de la mente, en la «circunstancia», que ya está en la mente, en la «estancia», citando a Ortega y Gasset. Este descubrimiento provoca la impresión que «mueve la conciencia y causa la entidad que contiene la impresión». Una vez causada la entidad tenemos un «ser», ahora sólo hace falta «identificar» ese ser con una «vieja impresión» guardada en la memoria ya identificada como «igual», para hacernos la «idea» de la cosa que nos ha impresionado. ¡Así es como funciona la mente! En resumen, «toda nueva idea parte necesariamente de la intuición».

Este proceso tiene su equivalente en el contexto del espíritu, donde la fe sustituye a la intuición. Como ésta, la fe sólo «cree» si ve la imagen de algo que «ya esté en la fe», entonces «salta la chispa» de la creencia, y posteriormente la creación. Es decir, «toda nueva creación surge necesariamente de la fe».

Lo que hemos hecho es situar la «intuición en el interior de la mente», pues la intuición contiene todo aquello que llegará a «impresionarnos». ¿Que es lo que contiene la intuición en particular? Simplemente lo relacionado con

nuestra existencia y forma de ser, es decir, lo necesario para entender la causa misma del entendimiento. La intuición no nos permitirá aprobar los exámenes de física sin estudiar física, pero no permitirá entender lo que tratamos de aprender, proporcionándonos las claves del entendimiento de las cosas que intentamos conocer.

La intuición es todo lo «incausado» que llegaremos a entender, y que será la causa de nuestras futuras ideas, sean sobre nosotros mismos o sobre el universo, porque la intuición es, como sugirió Parménides, una entidad universal, donde está contenida la «impresión misma que causa el universo».

Pero la intuición no puede contener nada que haya sido causado fruto del «aprendizaje» o de la «experiencia», puesto que la experiencia obviamente «no necesita de la intuición», pero es necesaria para «llegar a causar lo que llegará a formar la experiencia», y aquí contradecimos a Hume. Es decir, la intuición no nos dirá nunca que  $2 + 2 = 4$ , pero será la causa de la idea misma que nos permitirá entender las matemáticas. Hasta aquí una primera aproximación acerca de la mente, ahora le toca el turno a su «equivalente consistente», es decir, a la «energía».

Como la mente o el espíritu, la energía no puede tener «consistencia», o de otro modo no serían equivalentes, pero crea campos magnéticos que permiten la «consistencia de las cosas con energía», de la misma manera que la duda y la certidumbre causaba la fuerza de voluntad que hacía posible las ideas. La consistencia del átomo es la causa de los campos magnéticos generados entre la polaridad de sus partes en movimiento. La materia como sabemos es todo aquello cuya estructura atómica se

mueva a velocidades inferiores a la luz, pues de otro modo «sería luz», es decir, sin «consistencia ni apariencia», o mejor expresado, sin «consistencia aparente».

Por tanto, como en el caso del contexto del espíritu, estamos en otro contexto donde no hay pruebas de existencia alguna, pues la «consistencia de la materia es aparente». No sólo eso, sino que como el caso del espíritu su percepción no requiere de pensamiento alguno, pues basta con su «sensación» para confirmar su «presencia» o «actualidad», como diría Aristóteles. Pero como en los contextos anteriores, la energía no produce nada por sí misma, pero sí una «potencia» que genera un «trabajo», y es del trabajo y de la potencia de donde surge la «substancia», una vez más citando a Aristóteles, quien contradice a Platón saliéndose del contexto de la filosofía para situarse en el de la física, pero «hablando de lo mismo», es decir, de la mente y del espíritu.

Todas las cosas tienen energía pasiva o en reposo, como todas las cosas tienen espíritu trascendental y mente cósmica en sus respectivos contextos. Pero las cosas vivas tienen además energía «dinámica», es decir, «alma» y «mente personal» si lo vemos en otro contexto.

Como en el caso de los contextos anteriores la energía también debe tener su «fe» o «intuición», pero en este contexto se llama «instinto». El instinto no puede saber nada por sí mismo sin una «sensación», porque es la sensación lo que pone en contacto el instinto con la sustancia sentida, y el resultado es un «reflejo» que «sabe cómo actuar sin haber tenido experiencia» sobre lo percibido. Una vez resuelto, este primer conocimiento forma ya parte de la experiencia y no es necesario el

instinto. Por tanto, «cuanta más experiencia menos instinto, menos fe y menos intuición».

La energía cósmica debe contener necesariamente «instinto cósmico», y la contenida en los organismos vivos, instinto individual o «especial», perteneciente a una determinada «especie».

Al mismo tiempo, y puesto que estamos en un contexto donde existe el espacio y el tiempo, la energía de los organismos vivos debe tener una «duración», pues sin duración no es posible la «potencialidad», ya que el tiempo es «la duración potencial de las cosas», que muestra tan solo el instante de lo presente, es decir, la «presencia de las cosas que duran».

En resumen, espíritu, mente y energía no son sino «una misma cosa en tres contextos distintos», pero obviamente no podemos establecer cuál de los tres es el «real», pero sí cuál es el «verdadero», pues sólo la mente puede por su propia finalidad establecer la diferencia entre lo que es «verdadero o falso».

De manera que el espíritu es lo «ético y moral de las cosas», la mente es lo «estético o formal de las cosas» y la energía es «lo genético y sustancial de las cosas». ¡No hay contradicción alguna entre las tres voces, sólo una diferencia de contexto!

## **Mundo, Materia y Ente**

Si nos preguntamos cuál es la causa de la existencia estaríamos haciendo un pregunta para la que sólo la

filosofía tiene la respuesta. Si por el contrario nos preguntáramos cuál es la causa de la vida estaríamos preguntando a la ciencia, por último si nos preguntásemos cuál es la causa de la creación del mundo estaríamos formulando la pregunta a la teología. Lo curioso es que en realidad estaríamos haciendo la misma pregunta pero en tres contextos distintos. En efecto, una de las mayores confusiones metodológicas de la historia de la filosofía es «confundir» «mundo» con «entidad». Pero ¿qué es el mundo?

Un mundo es una creación completa, por tanto puede ser cualquier cosa creada que tenga una determinada apariencia y sea en su totalidad, no importa lo grande o pequeña que sea. Puede ser el cosmos y puede ser un simple gusano: «cada criatura es un mundo». También podemos decir que «el mundo es todo lo que se ve», pues como concepto teológico no va más allá de las apariencias. No podemos hacernos una «idea» del mundo en tanto no podamos «verlo y concebirlo en su totalidad», porque la idea del mundo depende de lo que podemos llegar a ver y concebir de él, es decir, de su apariencia.

El mundo no se analiza porque carece de características; no se idea porque no sabemos la causa de su existencia, pese a que sepamos que es por su apariencia.

En la ignorante Europa medieval, el mundo era plano y los organismos responsables de la ortodoxia de la fe defendían esta teoría. Más tarde las evidencias científicas y empíricas tuvieron que ser aceptadas. Pero la física nunca dijo que el «mundo» era redondo o que giraba en torno al Sol, lo que dijo fue que el «planeta Tierra» era redondo. Si en el lenguaje de la teología se llama «mundo» al planeta

Tierra no era algo que debiera interesar a la física, porque la voz «mundo» no forma parte de su vocabulario.

Hay mundos que no son esféricos sino con formas irregulares; hay mundos tan pequeños que deben ser «vistos» con la ayuda de microscopios, y hay mundos tan grandes que seguimos sin poder verlos en su totalidad y desconocemos su «aparición», como es el cosmos.

Para el Génesis el mundo es de donde surge la creación, es decir, todo lo que puede verse, y cada cosa viva en particular es una parte del mundo general, es decir, una criatura del mundo. Por tanto, cada criatura es parte del mundo, y, a su vez, es un mundo «individual», pues el todo está compuesto por partes individuales de la misma sustancia.

No puede haber nada en la creación que no pertenezca al mundo, y no puede haber más que un mundo o una sola creación. Si Dios es «de otro mundo», nada de lo que hay en este mundo puede estar en el de Dios, pues deben estar separados por un «abismo infranqueable» por el que sólo el espíritu puede transitar. Es decir, según la teología sólo el alma de las cosas o personas puede «salir de este mundo».

Pero es importante no confundir el mundo con la creación, pues lo creado surge del mundo, en tanto que el mundo es el «espíritu hecho aparente», pero que todavía carece de «vida». Dios hace surgir a Adán del «mundo», es decir, de la tierra sin vida. Gracias a su aliento surge del mundo la «creación». De manera que una vez más no debemos confundir el mundo con sus criaturas, que surgen del mundo. Toda cosa animada que está en el mundo ha sido creada gracias a la combinación entre «mundo y

espíritu» y a su vez, todo lo creado conserva esta dicotomía en su «cuerpo y alma»; el cuerpo le une al mundo, el alma a su «creador».

Para la teología la razón por la que Dios creó el mundo y sus criaturas no es otra que para rendirle permanente admiración, reverencia, obediencia y respeto. El mismo respeto que se debe a un padre por el simple hecho de haber sido nuestro donante de esperma, pues es evidente que el estímulo de la procreación no es tan sólo la paternidad sino también el placer. No habría vida sobre la tierra si las relaciones sexuales fueran dolorosas. En este sentido deberíamos contemplar con más atención el valor de la mujer en este proceso, pues en ella la procreación sí causa dolor.

De manera que la causa del mundo es el «aliento divino» y la razón debe ser el deseo de Dios de tener descendencia, no sólo para reverenciarle y respetarle, sino que según la propia teología, esta reverencia debe llegar al extremo de la «adoración». No es un simple padre al que se le debe respeto, es un «Padre celestial al que se le debe adoración». Idea que rechaza cualquier agnóstico o ateo. En otras palabras, que «la razón de ser del mundo es Dios».

Ahora nos pasamos al contexto de la ciencia, más pragmática aunque no necesariamente más discursiva y razonable, pues no se fundamenta en el entendimiento de las cosas sino en su conocimiento como consecuencia de la experiencia. En este caso no podemos hablar del «mundo», sino que necesitamos una voz equivalente que no obstante se pueda equiparar a la del mundo en su



propio contexto, y esta voz no puede ser otra que «materia».

En efecto todo lo que consiste es necesariamente material. Lo material está en todo, lo pequeño y lo grande; lo que es necesario ver con un microscopio y lo que no podemos ver en su totalidad, como es el universo.

Toda la materia es consustancial y tiene la misma estructura atómica aunque este «organizada» de diferentes maneras. La materia es consistente porque su estructura atómica se mantiene unida gracias a la energía pasiva que contiene, lo que crea las fuerzas necesarias para asegurar esa «consistencia». Por eso decíamos que la «aparición de la materia es debida a su consistencia», dos conceptos que no implicaban la «existencia», pues la existencia no puede preguntarse por el qué sino el por qué.

Pero como el mundo, la materia por sí misma carece de animación dinámica y se limita a moverse por la inercia producida por el equilibrio entre su velocidad y su masa, equilibrio que empieza en su propia estructura atómica. Para que la materia se «anime» es necesario que suceda algo que le permita «sintetizar» la energía disponible fuera de la propia materia, conservarla y además transformarla en más materia, es decir, la «vida».

La «aparición» de la vida (utilizamos el concepto teológico de «aparición» porque todavía desconocemos su procedencia) es la consecuencia de una «catalización» que se opera en la materia. Esta catalización desencadena una reacción, transformando completamente su estructura, pasando de ser una materia «sin organización» o lo que es lo mismo «inorgánica», a ser materia «con organización» u «orgánica». La clave de la vida por tanto está en saber qué

causó tal catalización y por qué una vez catalizada «supo cómo organizarse» para convertirse en un «organismo complejo», capaz de sobrevivir y reproducirse.

Como cualquier máquina todo organismo vivo tiende a realizarse según ha sido «diseñado» o programado, pero ante la dificultad que eventualmente puedan presentar las «circunstancias» adversas, en lugar dejar de «funcionar», como haría cualquier máquina, su «inteligencia» le permite adaptarse y sobrevivir, dando así origen a que su «diseño inteligente» haga posible la evolución.

¿Quién a podido diseñar semejante máquina? Para un científico creyente la respuesta es obvia, Dios, pues no hay nada en la realidad conocida capaz de obrar tal reacción de forma tan precisa y con resultados tan asombrosos. Sin embargo para un científico agnóstico debe de haber una explicación que pueda ser probada y reproducida en un laboratorio. De momento hemos descifrado el genoma humano y sabemos ya cómo producir muchas formas de vida elementales. Puede que la ciencia no necesite mucho tiempo más para dar con el «catalizador de la vida», lo que sería tanto como decir que Dios mismo puede reencarnarse en el cuerpo de un científico, en cuyo caso la profecía de la serpiente del Génesis se haría realidad. Un ejemplo cercano fue el caso de Einstein.

Por tanto el concepto materia de la ciencia equivale al de mundo de la teología, y la ciencia no persigue otra cosa que saber cómo, a partir de la materia, se puede crear la vida, es decir, lo que en teología ya se sabe, pues la creación es obra del «aliento de Dios». Lo que la ciencia busca es el equivalente al aliento divino, y por ende puede dar con el

mismo Dios en persona. Bergson llegó a esta misma conclusión tras renunciar a la razón discursiva propia de la metafísica y entregarse a las conclusiones que le aportaba su fe: el «*Élan vital*».

En cuanto a la «inteligencia» que hay en la materia animada, la controversia es si se produce a «posteriori» o a «priori»; es decir, si una vez catalizada la materia animada cuenta con estímulos suficientes como para saber «qué es y cómo comportarse», o si no sucederá todo lo contrario, que la materia animada «ya sepa qué es y cómo comportarse», creando aquellos estímulos necesarios para seguir adelante con su «diseño inteligente», alternativa a los creacionistas más «razonables» sobre las causas mismas de la creación.

Mi opinión es que se trata de ambos procesos de forma simultánea, pues en posteriores capítulos establezco la existencia de «dos fuerzas dialécticas», la «interior» y la «exterior», o como dijo Ortega y Gasset, el «yo y la circunstancia». En efecto, una fuerza establece la relación entre lo potencial y lo actual de sí mismo, en tanto que la otra establece la relación entre el sí mismo y lo demás.

La primera fuerza es «informada por sí mismo», en tanto que la segunda es aleatoria y modifica el sí mismo, dando origen a la evolución. Esta es una solución salomónica al dilema entre «creacionismo y evolucionismo», pero a la que sólo se puede llegar a través de la metafísica y no de la física o la teología.

Ya tenemos varios conceptos equivalentes, como son «mundo y materia», y «creación y naturaleza», pero para dar con ellos no hemos necesitado recurrir a otras cosa que a

la contemplación de algo que es y se mueve. Hasta ahora lo conocemos, pero no lo «entendemos».

Para entenderlo tenemos que «hacerlo existir en nuestra conciencia» y para ello no nos sirve ni el concepto mundo, que es pura apariencia y pertenece a la «palabra de Dios», ni el de materia, que es pura consistencia y fruto de la mera experiencia, es decir, la «palabra de la ciencia». Necesitamos un concepto equivalente que pueda «representar a ambos en nuestra conciencia», y una vez en ella iniciar el proceso de darle el ser y la existencia, es decir, «concebirlo». Una vez «concebido el mundo y la materia como pensamiento» estaremos en condiciones de entenderlos y dar con sus «verdaderas» causas.

Ese concepto es tan milenario como el lenguaje filosófico, pues fue necesario cuando la filosofía se desentiende de la teología y de la física para andar su propio camino, y es obviamente la «Ente» de Parménides.

La entidad no es propiamente dicho el ser, pero el ser debe surgir de la entidad. Al igual que sucedía con el mundo y la materia, para hablar del ser es necesaria una «causa». De momento tenemos el resultado inmediato de un pensamiento, pues pensar es «causar entidad». Al igual que el mundo es «la forma aparente del espíritu» y la materia es la «forma consistente de la energía», la entidad es «la forma existente de la mente», es decir, la entidad es causada por la mente.

Cuando la mente recibe una impresión, ve o siente algo que «mueve la conciencia», el primer «efecto» de este movimiento es la entidad. La entidad es por tanto la «sustancia» que causa la mente, pero por sí misma carece de

atributos, es decir, sólo es cuando «recibe el soplo o la catalización» que causa el ser.

¿Qué causó el ser cuando no había otra cosa que entidad? Podemos trasladar la pregunta a la física o a la teología y la respuesta siempre es invariablemente la misma, a falta de una «idea razonable» tiene que ser Dios. Parménides mismo nos explica en sus pareados que la mente no tiene todavía una forma de ser, pero debe ser la causa del ser.

*«Ni es el ente divisible, porque es todo él homogéneo; ni es más ente en algún punto,  
que esto le violentara en su continuidad: Ni en algún punto lo es menos,  
que está todo lleno de ente. Es, pues, todo Ente continuo,  
porque prójimo es ente con ente».*

Es decir, el ente «no se mueve porque es todo lo que es» y en ausencia de «variedad» todo es «uniformidad». Algo tiene que suceder para que la entidad se «divida» y adquiera «formas diversas», por tanto «se mueva».

El «mundo» de Eva y Adán era una entidad sin diversidad de formas, donde no era posible distinguir la forma de una manzana de la de una pera o una cereza. Las cosas no tenían más que una forma, la forma de todo era una sola forma. La manera de distinguir las cosas era por su apariencia y su consistencia, pero no por sus formas. De manera que para Eva la manzana como «pensamiento» era parte de la «entidad total de todas las cosas» y su forma no se distinguía del resto de las formas de las cosas. Las conocían, pero sólo por su imagen y por su sustancia.

En otras palabras, Eva era «inconsciente» antes de morder la manzana.

Entonces surgió la «chispa» de la que no tenemos ni idea de su causa, pero si sabemos su efecto: A Eva le «impresionó algo» de la imagen de una manzana y la «trasladó a su nueva conciencia», pues la propia impresión causó la conciencia. Ese algo era «la forma de la manzana». Con este «milagro» inexplicable descubrió el «ser de la manzana» y por tanto su «existencia» ¿Cuál fue la causa de este extraordinario suceso? ¿Tal vez la serpiente? Es decir, ¿la influencia del demonio? ¿Es por esa causa que padecemos el pecado original? No pudo ser la necesidad, inexistente en el Paraíso, por tanto sólo pudo ser algo que estaba en su mente, es decir, una «intuición de la forma de ser de la manzana». Pues lo que ve las formas no es la energía ni el espíritu, sino la «mente». Es decir, con el descubrimiento de las formas descubre al mismo tiempo su propia mente, o una forma nueva de ser en la energía y del espíritu, es decir, un nuevo contexto para la percepción de las cosas.

Todas estas preguntas son propias de la teología, pero en el contexto de la filosofía no podemos hablar ni de Dios ni del demonio, sino de lo «verdadero» o lo «falso». Si la entidad sin forma ni división es la verdad, la entidad con forma y división debe ser la falsedad. Es decir, toda forma es «falsa por defecto», o defectuosa, pues la forma verdadera necesariamente debe «carecer de forma», ser una «protoforma» o «preforma», precisamente porque es «perfecta» o sin deformidad o defecto.

Si Eva descubrió una forma distinta de la perfección de la preforma verdadera fue porque su mente descubrió la

«imperfección» que había en la supuesta «perfección del Paraíso», o en su «absolutismo», y este descubrimiento debía de estar «en alguna parte», oculto e impreciso, pero que surgió con la impresión. Ese misterioso lugar no podía ser más que la «intuición», que dio paso a la «imperfección misma como la causa de la forma de las cosas». Es decir, las diversas formas de las cosas estaban «por defecto» en la intuición de Eva, donde estaba «todo el mundo real e imperfecto».

En otras palabras, la causa del ser es la «intuición de un defecto de la perfección», o dicho de otro modo «un error en el sistema perfecto de la naturaleza de las cosas dentro del Paraíso». Pero ¿cuál fue la chispa que hizo surgir la intuición? ¿Cuál fue el error de Dios que hizo posible la creación del mundo? ¡No es posible saberlo! Lo mismo nos sucede cuando nos preguntamos por el origen y causa de la vida.

No hemos dado con la respuesta al «estímulo» que movió la mente de Eva para «concebir el ser», pero ya sabemos que la perfección es lo que «no tiene defecto», lo que en física equivaldría a decir «energía que no tiene polaridad», lo que es simplemente inconcebible, pues la energía misma es el resultado de una polaridad.

No en vano la teología culpa a Eva de «concebir el ser», pues las mujeres, además de intuitivas, son las que conciben en todos los contextos en que se mire, es decir, es lo femenino lo responsable de toda concepción, sea espiritual, material o mental. La naturaleza como la entidad o la creación deben ser forzosamente femeninas.

Lo que este «misterio de la concepción del ser» nos induce a pensar es que «no puede haber nada perfecto»,

pues sería «incausante» o «impotente», todo lo causado está «por defecto» en la entidad. Si tanto Parménides como Platón creyeron que la perfección está necesariamente al final de lo imperfecto es porque no «entendían cómo se creó el mundo», puesto que

para que el mundo fuera posible la perfección no era posible.

Aristóteles al menos situó la perfección fuera de la realidad y del movimiento, «encerrándola» en la inmovilidad, pues como ser perfecto sólo podía ser un «motor inmóvil», sin que participara activamente en la creación.

De manera que tanto la mente como la entidad necesariamente debe ser tan imperfectas como los seres que causan, pues de otro modo «no habría causa para el ser». Es decir, si Dios existe y es el creador del mundo debe ser tan «imperfecto y mortal» como su creación, o de otro modo no podría ser su causa y no podría existir.

Con el ser la entidad existe, y la primera evidencia es que la existencia «no transcurre», puesto que no consiste, es decir, la existencia no sabe qué es, pero entiende por qué son las cosas que existen en la mente, y esa es la función misma de la existencia y de la mente: averiguar el por qué de las cosas que consisten o aparecen.

No es «un ser en el tiempo» como pretendía Heidegger, quien contaba con una voz inadecuada para esta deducción lógica. Es decir, para el idioma alemán la existencia debe transcurrir en el tiempo, pues «está en algún aparte», como se deduce de la voz «*Dasein*». No sólo debe ser, «*Sein*», sino en alguna parte, «*Da*». Conclusión que



contradice la tesis misma de la existencia, pues ésta no puede transcurrir ni en el espacio ni en el tiempo.

Con la existencia de un ser ya tenemos «algo en qué pensar», y la sustancia de este pensamiento está precisamente en su «entidad», puesto que todo ser debe tener su propia entidad de donde estableceremos, tras un proceso cognoscible lógico y razonable, su «identidad». Pero para establecer esta entidad necesariamente debe mediar la «razón y la lógica». Por tanto la intuición de Eva no sólo causa la conciencia sino al mismo tiempo la «razón y la lógica».

Una vez identificada la entidad de una cosa por su existencia, establecemos la relación entre lo pensado y lo que nos ha impresionado, es decir, tenemos el «objeto». Y este objeto contiene la «idea de la cosa misma». Por tanto al morder Eva la manzana descubre también la «idea de una manzana». ¿Estaba en su intuición? Lo que estaba en su intuición era el método que le lleva a descubrir la forma de la manzana gracias a su impresión, es decir, ¡el entendimiento!

Si la entidad no es causada por la impresión de una cosa sino por causa de «otra idea que también nos impresiona», lo que tenemos es un ser cuya existencia depende de la idea original de donde surge, pues como entidad imperfecta tiene una forma de ser necesariamente «incompleta e interrelacionada con todas las cosas posibles de la naturaleza». No obstante, toda idea debe tener una causa en la entidad que causó su impresión. Es decir, si con la impresión de la manzana Eva deduce la razón del ser de un árbol, esa deducción se basa en la entidad de la manzana, que causó la primera idea sobre la que

fundamentar todo el proceso posterior de concepción del árbol. De esta manera sólo la metafísica puede, a partir de la entidad de algo, concebir la entidad del todo, o lo que es lo mismo, a partir de cualquier idea parcial de la realidad se puede descubrir la realidad en su totalidad. Esto llevó a Platón a ensalzar la idea como las «reina de la metafísica», creyendo que el todo debía ser necesariamente la «idea perfecta», pero ya hemos visto que el todo es tan imperfecto como sus partes, o no podía haber «partes», tal y como lo expuso Parménides.

Con esta última reflexión si bien no queda agotado el tema si queda establecida al diferencia de contexto y su relación con lo cognoscible de «Mundo, Materia y Ente», de manera que no los utilicemos en un argumento que pretenda ser lógico, aunque pueda parecer «razonable».

## **Fe, Instinto e Intuición**

Leo en una monografía encontrada en Internet esta lacónica definición de Henri Bergson: «*Filósofo vitalista y espiritualista francés.*» Una de dos, o quien a escrito esto desconoce el significado de ambos conceptos o los desconocía el propio Bergson; es decir, así, a simple vista, decir que alguien puede ser «vitalista» y «espiritualista» al mismo tiempo produce un inevitable chirrido en la razón y la lógica. Es evidente que lo «vital» tiene relación con la vida y lo sustancial, en tanto que lo «espiritual» tiene

relación con todo lo contrario, o la muerte y lo insustancial.

La intención práctica del método que trato de exponer es precisamente evitar estos contrasentidos semánticos que arruinan toda posibilidad de un discurso «lógico» y otorgar a cada voz su verdadero sentido dentro de su propio contexto, y aquí tenemos un caso evidente de falta de «lógica» por un simple error de contexto.

La vida es un concepto propio del contexto de la física, mientras que el espíritu lo es de la teología, de manera que ninguno es verdaderamente de la filosofía! Como hemos vistos en temas anteriores, estaríamos hablando del «ser» o de la «mente» respectivamente si no queremos salirnos del discurso estrictamente metafísico, que es lo que se supone que pretendía el propio Bergson.

A lo largo de la historia de la filosofía la confusión entre conceptos de los diversos contextos ha sido constante y reiterada, confusión que sigue produciéndose en la actualidad. Bergson mismo fluctuó entre uno y otro a lo largo de su pensamiento, como lo demuestra los títulos de sus ensayos: «Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia», perteneciente a la metafísica; «Materia y memoria», perteneciente a la física, y «La evolución creadora.», ya en su última fase teológica. La última es absolutamente teología: «Las dos fuentes de la moral y de la religión».

El propio Hegel confundió «mente» con «espíritu» en su «Fenomenología», algo comprensible en el idioma alemán, donde una misma voz, «Geist», sirve para las dos acepciones, lo que confunde incluso a sus traductores, pues la metafísica simplemente ¡no puede

traducirse si no acordamos la equivalencia «exacta» del sentido de las palabras!

En este nuevo tema me propongo clarificar el verdadero sentido de tres nuevos conceptos, como son «Fe, Instinto e Intuición», que pueden parecer «distintos» pero que sin embargo son perfectamente «equivalentes», pero expresados en tres contextos distintos; una vez más: el de la teología, el de la física y el de la metafísica o la filosofía respectivamente. Empecemos por la fe.

La fe es una «certidumbre moral» causada sin una explicación racional. Esta podría ser una primera definición sumamente escueta, por eso es necesario analizarla más extensamente. Puesto que la fe pertenece al contexto de la teología, pertenece a su vez al contexto de lo «aparente», y no de lo «consistente» o «existente», y lo aparente es lo que «creemos» que es porque no tenemos una certidumbre fundamentada en la prueba de su consistencia o de su existencia.

Según esta reflexión podríamos confundir fácilmente «fe» con «creencia», pero la diferencia es fundamental, pues la creencia está causada por la sugestión de una «aparición», en tanto que la fe «es la causa de esta sugestión», al relacionar la aparición con lo «contenido en la fe», es decir, no es una creencia, sino una «certidumbre» que necesita una aparición para convertirse en una creencia. Digamos que la fe es «una forma de creer sin ver» y aparentemente no tiene explicación posible.

Pero también decía que se trata de una certidumbre «moral», puesto en el contexto de lo aparente no se puede valorar otra cosa que la «ética inmanente de la propia imagen o aparición», es decir, si una imagen es «buena o

mala», pero no si es «positiva o negativa», para lo que sería necesario considerar su «consistencia», o si es «verdadera o falsa», en cuyo caso necesitaríamos considerar su «existencia».

Como ni existe ni consiste sino que es aparente, sólo puede ser buena o mala, y aquí radica el fundamento «moral» de la misma teología, pues no puede haber nada moral fuera de la teología, es decir, aunque me cueste afirmarlo, no puede haber «moralidad sin religión». Si hablamos de «moral social o laica» estamos hablando de una determinada «religión social o laica», o lo que es lo mismo, de «socialismo» o «humanismo».

La fe carece de «creatividad» porque no tiene como causa algo «aparente». Se trata de una «certidumbre inmóvil», incapaz de dar un paso en un sentido o en otro en tanto no se convierta en una «creencia», para lo que sería necesario tener la «visión de una imagen aparente» o la revelación de aquello en lo que tenemos fe. Por esta razón las religiones necesitan de las imágenes reverenciales, precisamente para poder «creer en aquello que sugiere la fe», de otro modo la fe no podría convertirse en una «creencia», y, como digo, sería «descreída» o incapaz de «creer», ¡pese a tener fe!

Pero entonces, ¿de dónde surge la fe? Aquí hemos llegado nuevamente al meollo de la cuestión, el mismo al que llegaremos cuando nos hagamos la misma pregunta sobre las causas del instinto o de la intuición. Por tanto si alcanzamos a tener una respuesta «lógica» para la causa de la fe, la tendremos, en su propio contexto, para el instinto o la intuición.

La certidumbre de la fe debe provenir necesariamente de lo «desconocido y nunca visto». No podemos decir de la «nada» porque este concepto pertenece a la metafísica y no a la teología. La nada en teología sería la «sustancia divina» de la que Dios creó el «primer mundo», pues Jehová crea dos veces, primero el mundo en sí mismo «de la nada» o de «sí mismo», y después la creación propiamente dicha, que surge del mundo que ya es «algo fuera de sí mismo», pese a ser «consustancial» a sí mismo. Por tanto el mundo surge de la «fe de Dios», y una vez que «aparece», Dios puede «creer en lo que ve y crear»: «Y vio Jehová que era bueno...», etc.

Por tanto la fe «no tiene causa ni origen en lo aparente», pero podemos decir que la tiene en lo «no aparente» o «invisible», es decir, «la fe prevé el valor de las cosas antes de que aparezcan». O lo que es lo mismo, nos transmite la certidumbre de la bondad o maldad de lo que no vemos, pero «prevemos».

Una vez que un artista pinta o esculpe una imagen en la que cree porque tiene fe, se establece la certidumbre entre la imagen y la fe, dando origen a una creencia en firme. ¡Pero la fe por sí misma no cree! La imagen no es más que una «cámara de descompresión de la fe», que se libera para convertirse en una creencia. Sin duda que las religiones más fanáticas son aquellas que carecen de una imagen de su dios, pues «aparentemente» no pueden creer verdaderamente en ningún dios, tan sólo tienen la certidumbre que les proporciona la fe.

Por esta razón fueron necesarias las imágenes de los dioses, lo que nos hace suponer que la fe debe tener fundamento, o ser «algo cierto», pese a que no sepamos

qué es ni de dónde procede. Pero al menos sabemos de su certidumbre a través de las imágenes necesarias para su propia realización como creencia.

Pero seguimos sin saber de dónde proviene la fe, y tan solo sabemos que debe de haber un «antes» y un «después» de todo lo creado: la fe y la creencia. Esto no resuelve el problema del origen de la fe pero nos confirma en su necesidad y una definición todavía más ajustada: «La fe es la confianza en el valor de las cosas y de uno mismo, en las que creemos sin haber visto». Y esto nos remite al segundo contexto, el de la física, donde con toda seguridad por las equivalencias necesarias podemos establecer la misma relación, con las mismas dudas y conclusiones, pero esta vez hablamos del «instinto».

La brillante sociedad tecnológica actual es profundamente ignorante, porque en realidad entiende muy poco de lo que conoce. Un ejemplo es este disparate publicado en la enciclopedia «virtual» Wikipedia:

*«Según algunas posturas biologicistas, en los humanos se distinguen dos instintos, el instinto de supervivencia y el instinto de reproducción, aunque recientemente se han encontrado indicios de que podría existir otro, el instinto religioso, asociado a una zona del cerebro que muestra intensa actividad durante los episodios de epilepsia.»*

Esto no sólo es una blasfemia intelectual, sino sobre todo un soberano disparate, que no obstante leen miles de preocupados internautas, creyendo que realmente «entienden lo que leen». La famosa enciclopedia citada es, salvando las excepciones que confirman toda regla, una

fuerza inagotable de incongruencias, lo que demuestra que este tipo de cultura popular o de masas debería tener algún control del mundo académico, pese a que el mundo académico necesite también de un severo control del no académico.

Creo haber dejado claro que la realidad se expresa en tres contextos distintos y mezclar el «instinto con la religión» es, si me permite la expresión popular, mezclar «churras con merinas» (dos razas de ovejas, para posibles traductores).

El instinto es una analogía de la fe pero en su propio contexto, y no tiene relación con lo aparente sino con lo «consistente». La otra cuestión es esa manía nuestra de subdividirlo todo, en este caso el instinto en «de reproducción y de supervivencia», ¿por no citar el religioso! Instinto no hay más que uno: ¡el instinto en sí mismo! Y no puede dividirse porque aquello que «no sabemos qué es difícilmente podemos clasificarlo» ¿Podemos clasificar la fe en «fe en Dios y fe en el mundo»? La fe es la fe y punto, y el instinto es el instinto y punto.

Siguiendo mi propio método deduzco que el instinto no tiene relación inmediata con la consistencia de las cosas, pues es la «causa que permite conocer la propia consistencia». Es decir, una vez más no encontramos con el dilema de hablar de algo que «no puede consistir, sino que debe ser inconsistente» para poder ser «instinto». Pero como el caso de la fe, para «realizarse» necesita «algo capaz de producir sustancia», que era el equivalente a las creencias. Y ese algo inconsistente, pero que necesariamente debe ser, es la «potencia» que produce la «vida», lo que en la fe era la «creencia» de donde surge la



«creación». De manera que el «instinto es inmóvil en tanto es impotente», pero cuando algo es duradero y consistente y posee «potencialidad», también debe poseer instinto, lo que hace posible el conocimiento de las mismas cosas cuando se carece de experiencia, como en el contexto teológico la fe hacía posible la «valoración» previa de las imágenes «nunca vistas».

Pero lo que el instinto conoce no es lo «bueno o malo», ni lo «verdadero o falso» de las cosas, sino lo «positivo o negativo», es decir, su «utilidad». Mientras la fe responde a la pregunta de «¿para qué fin?», el instinto lo hace para responder a «¿con qué utilidad?»

Pero ¿dónde está el instinto? ¿En el mismo lugar en que está la fe o la intuición, en «el ser de las cosas que consisten»? Hubiera podido decir en la mente, pero con ello hubiera incurrido en un error de contexto, pues a la mente tan sólo le corresponde la intuición, por tanto lo mismo el instinto que la fe deben de estar en sus respectivas equivalencias de la mente, como son el «espíritu» y la «energía» respectivamente.

De donde se deduce que el instinto debe estar necesariamente «contenido» en la energía. Es decir, la energía «contiene necesariamente conocimiento potencial de sí misma como sustancia», porque debe de estar «informada por el instinto», y con ello necesariamente debe «saber cómo organizarse», pues de otro modo sería incapaz de producir un «organismo». ¿Es éste el fundamento de las tesis sobre el famoso «Diseño inteligente»? En mi opinión sin duda alguna. ¿Dónde puede haber «conocimiento» si no es en lo consistente? Pues ya habíamos visto que tanto en el espíritu como en la mente tan solo había

«valoración» y «entendimiento» respectivamente, pero no podía haber «conocimiento» propiamente dicho, capaz de «hacer algo concreto, con carácter o características», es decir, la «creación combinada con la evolución».

Pero ¿de dónde viene el instinto? No podemos entender su causa, pero ahora al menos ya sabemos dónde está y lo que «produce», por lo que confirmamos que todo lo consistente y potencial necesariamente debe contar con «instinto». Es, por simple analogía, el mismo caso que se nos planteaba con la fe. No hemos resuelto el origen, pero entendemos cómo funciona y dónde se encuentra.

La potencia nos lleva a otro concepto no menos complejo que el instinto, como es el de «duración», idea clave en la metafísica de Bergson, pues la potencia es lo que hay antes y después del tiempo actual o presente, o lo que es lo mismo, el presente no es sino una instante dentro de una duración compuesta de «potencialidad», pues lo que dura realiza un trabajo fruto de una potencia. Para Bergson el «instinto inconsistente» que está en la potencialidad es el «aliento vital» de su «Evolución creadora». Es la manera en que un teólogo y filósofo denominaría el instinto o la fe.

Ni la fe ni el instinto están en lo aparente o consistente, sino en lo «invisible» e «inconsistente», pero para «crear» o «producir» deben «ver para creer» y «sentir para producir». Por tanto el método de las analogías hasta ahora no resuelve la causa de ambos conceptos, de manera que no podemos saber «la causa de su ser», pues si no entendemos su causa no podemos decir que exista, ya que todo lo que existe debe tener una causa razonable que se exprese en una idea «definida». Así, todo aquello que

vemos o sentimos pero no lo concebimos, «es, pero no existe».

Ahora sólo nos queda enfrentarnos al contexto más complejo, el de la intuición, ya que si a pesar de todos los inconvenientes y ausencias de certidumbres razonables y lógicas tratamos de entender las causas tanto de la fe como del instinto y de la propia intuición, sólo podemos hacerlo en el contexto de la mente, donde nos preguntamos tan sólo el «por qué del ser de las cosas», o más exactamente «la forma de ser de las cosas», y para llegar a confirmar su existencia, para darnos una razonable explicación que necesariamente debemos expresar con una «idea», también razonable y lógica. La primera consideración fundamental es que hemos cambiado de contexto, siendo en realidad el mismo tema. Si al principio hablamos del espíritu y de Dios, después de la materia y de la naturaleza, ahora estamos hablando de la mente y del Ser. Ya no nos interesa nada relacionado con las apariencias o la consistencia, ahora queremos saber todo lo referente a la «existencia», que para la filosofía es cuando estamos hablando de algo que realmente le concierne como propio. Es decir, hasta ahora no hemos hecho filosofía sino teología o física, ahora le toca el turno a la «metafísica».

Para empezar una pincelada «made in Wikipedia»:

*«Se le llama intuición al conocimiento que no sigue un camino racional para su construcción y formulación, y por lo tanto no puede explicarse o, incluso, verbalizarse.»*

Como hemos visto esta definición concuerda más con el «instinto» que con la «intuición». La objeción inevitable es que su autor confunde «conocimiento» con «entendimiento», pues la intuición de ninguna manera «conoce», para lo que es necesaria la experiencia, sino que se trata de la «causa de una impresión» para, siguiendo el camino de la razón y de la lógica, dar con el «objeto del conocimiento» de esa impresión y establecer así sus «características», es decir, pasarnos a la física, o del atributo al carácter.

En segundo lugar todos los caminos llevan a Roma, es decir, todo lo relacionado con la mente es necesariamente racional o apariencias fruto de la imaginación, o consistencia producida por una sensación, y eso sí está eximido de la razón. Otra cosa es que no hayamos sido capaces de «razonar» qué es la intuición y qué se puede llegar a entender. En cuanto a «verbalizarse» sobran los comentarios.

Como en el caso del contexto del espíritu, la intuición no puede estar en la conciencia ni tener una causa, pues la causa misma es la que relaciona la impresión con la intuición. La intuición debe ser «algo que está en la preconciencia o la subconciencia», es decir, en «algún lugar de la mente», principio de todo proceso cognoscible de que se sirve el entendimiento. Está en la mente, «pero no es la mente», de la misma manera que el instinto debe estar en la energía, pero «no es la energía».

Como algo que es pero anterior a la conciencia, debe ser «por defecto» y estar pendiente de que suceda algo para ser «en efecto». Esto nos lleva a considerar que si bien la mente no es más que una forma de «energía», la mente misma

debe contener algo más que mente para que pueda ser la «causa» de una impresión y su posterior idea.

Sin duda que la causa es una «impresión», pero una impresión no es nada más que una «causa», sin que la causa misma nos diga nada sobre la «cosa que nos impresiona». Podríamos echar mano de la socorrida «experiencia», pero ¿si no tenemos ninguna experiencia de la cosa que nos impresiona, cómo relacionar la impresión con una idea? En otras palabras, si carecemos de experiencia, ¿por qué tenemos la impresión de una cosa? ¿Cuál es la causa misma de la impresión primera de una cosa? O dicho de forma más ilustrativa, ¿por qué Eva se dejó impresionar por la forma de la manzana? ¿Por la intuición que le «informó» sobre las posibilidades del entendimiento para dar con la forma de la manzana y su posterior idea! La intuición de Eva no contenía el preconocimiento de la manzana sino la capacidad «mental» para entenderla y llegar a conocerla. En otras palabras, la «intuición abre la mente a la conciencia, donde se pueden entender todas las cosas relacionándolas entre sí con la ayuda de la razón y la lógica, que son causadas por la misma mente y la impresión. ¿A dónde puede llegar la intuición? ¿A descubrir la verdadera forma de ser de todo lo existente!

Es ahora cuando entendemos la lógica de Platón, puesto que, en efecto, la impresión por sí misma no nos dice qué es lo que nos impresiona, pero nos permite «ver la luz que hay fuera de la caverna», donde están «claras» todas las cosas que pueden llegar a existir en nuestra mente.

Ya tenemos una primera pista sobre lo que debe ser la intuición y se confirma que no es nada en sí misma en

tanto no se relaciona con la impresión de una cosa. Si la fe era «incrédula» sin la contemplación de una imagen, la intuición «no tiene efecto» sin la impresión de una cosa. De manera que se establece una relación necesaria entre las cosas y la intuición a través de una impresión, que es la «causa del efecto de las ideas». Pero no es conocimiento, puesto que no están en la experiencia, sino en «algún lugar» de la mente.

Por tanto ¿no es posible pensar sin intuición!, pues la intuición es la causa de todas las ideas cuando se carece de experiencia. Y aún teniendo experiencia, ésta no guarda ideas sino sensaciones e imágenes, que con ayuda de un «método razonable y lógico» rehace constantemente. Es decir, no «conocemos las cosas de una vez y para siempre por su idea», sino que debemos «reconocerlas» o «hacernos una nueva idea» cada vez que las sentimos o las contemplamos, es decir, que nos «impresionan». De manera que si la experiencia no puede guardar ideas, la intuición es absolutamente necesaria para «reconocer lo que vemos», pues es la causa de la «impresión de parecido» o «sensación de conocimiento», causa, a su vez, del mismo «reconocimiento» o «conocimiento provisional».

La intuición debe ser por definición «entendimiento contenido en la mente», pues su labor es «permitirnos entender a partir de una impresión en la conciencia la forma de ser de lo que nos impresiona». Esa intuición es «todo lo que se puede llegar a entender sobre todas las cosas que existen», y es lo que define a ser propiamente humano.

Como el caso entre la diferencia entre «espíritu» y «alma», es decir, espíritu personal, la intuición también

debe ser «personal» y «general». Es decir, la intuición nos permite «entendernos a nosotros mismos», como una idea de nosotros mismos, Sócrates, y después entender el cosmos, o hacernos una idea «absoluta de la realidad» de todo lo cognoscible, Platón, principio y fin de la metafísica.

Por último cabe hacer una importante salvedad que nos conecta con uno de los filósofos más geniales pero peor interpretado de la escasa historia de la filosofía española, como fue Ortega y Gasset, pues gracias a su popular axioma «Yo soy yo y mi circunstancia» podemos ilustrar cómo funciona verdaderamente la intuición.

Todo lo que llegaremos a entender sobre nosotros mismos está en nuestra intuición, pero no es más que «información» que «carece de forma». Puesto que carece de forma la intuición necesita de la impresión de aquello que ya «preentendemos» su forma de ser, pero que necesariamente debe de estar fuera de nosotros mismos, o de otro modo no sería posible que se produjera la impresión necesaria.

Es como el juego del escondite, simplemente se trata de «buscar en la circunstancia lo que ya está en nuestra intuición», y sólo «entendemos» aquello que «preconcebimos en la intuición».

Sin la «circunstancia» no tendríamos ninguna posibilidad de entendernos a nosotros mismos, pues es el «espejo de nuestro yo por defecto». Una vez que obtenemos de la circunstancia todo aquello que nos interesa para el «descubriendo de nosotros mismos», la propia intuición intenta ir más allá del sí mismo para conocer lo que está también en la intuición, pero que pertenece al fuera de nosotros mismos. Es así como el popular axioma de

Ortega se convierte en un principio metafísico fundamental y no una anécdota para psicólogos o «vitalistas».

Este mismo libro es un buen ejemplo de «circunstancia», pues si ha entendido algo de lo que he tratado de explicar es porque le ha «impresionado», y si finalmente lo considera como propio es porque ¡ya estaba en su intuición pero no lo entendía! ¡Despree 1, Wikipedia 0!

### **Creencia, Potencia y Causa**

La polémica en torno al «creacionismo» y «evolucionismo» es una falsa controversia creada por un error de método en el uso del lenguaje, pues ambos conceptos tienen el mismo sentido pero son utilizados en diferentes contextos. Digamos que el primer concepto pertenece a la contexto de «la palabra de Dios», en tanto que el segundo a «la palabra del hombre», o de la «ciencia experimental humana». Entre ambas «palabras» falta la de la «filosofía», que sería la del «causalismo», o la reflexión lógica y razonable de las «verdadera causa de las cosas».

Es decir, mientras los creacionistas creen en la «palabra de Dios», los evolucionistas no creen sino que se afirman en la experiencia de las cosas según su comportamiento natural y consistencia, en tanto que la filosofía tampoco puede «creer» sino afirmar objetivamente la causa no sólo de las cosas en sí mismas sino la razón de ser de su existencia. Por tanto, la filosofía no pretende conocer sino



entender, y debe ser el «nexo» entre creacionismo y evolucionismo.

¿Qué es una creencia? Una creencia es una hipótesis basada en la mera apariencia de las cosas sin llegar a pensar en ellas con la intención de hacernos una idea objetiva. Sólo creemos en aquello que necesitamos conocer pero que no conocemos, no porque no lo veamos, sino porque no lo «entendemos». Una vez que entendemos lo que vemos y tenemos su idea, dejamos de «creer» para «afirmar». De manera que toda creencia es una «relación superficial» con las cosas que vemos o sentimos, que no entendemos y de las que no conocemos nada más que su apariencia.

Una creencia constituye en sí misma una idea previa basada en la mera apariencia de una cosa. Por tanto es una idea «en creencia», porque no tiene como fundamento la realización en la conciencia de un pensamiento, provocado por la visión de una cosa que finaliza en la «concepción» de un objeto, fiel reflejo de la cosa observada.

En tanto que idea en creencia el resultado de una creencia es, así mismo, una «creación sin una idea de sí misma», o lo que es lo mismo, no es sino el «fruto de la propia creencia, que permanece en la imaginación sin llegar a la conciencia», porque en ningún caso responde a la «experiencia comprobada de la cosa misma contemplada» ni a su reflexión lógica y razonable. Es decir, en la creencia hay una «imagen» de la que puede surgir una «creación imaginada o revelada», pues la creación misma es un concepto derivado de la «palabra de Dios», o lo que es lo mismo, de la teología.

De esta manera podemos «crear cualquier cosa» cuya sustancia no está en la realidad de lo sentido o experimentado sino en lo «creído». Por tanto, toda creación es el resultado de una creencia. Podíamos caer en la tentación de aceptar la teoría de todo materialismo científico de que «Dios es una creación de una creencia del hombre», pero se trataría de una simplificación poco «filosófica», pues «toda apariencia tiene la posibilidad de existir», es decir, que toda creencia tiene la posibilidad de crear algo real y existente, por tanto, que la creencia en Dios también puede llevar a «crear un Dios imaginado, pero que realmente es y existe».

No podemos disociar «apariencia de consistencia y existencia», pues lo aparente necesariamente debe ser también consistente y existente, separados por sus respectivos contextos, de los que depende su propio enunciado. Por esta razón la «evolución» no puede explicarse con el lenguaje de la teología ni de la filosofía, y tan sólo puede hacerse con el que le es propio, es decir, el de la ciencia.

Toda creencia puede ser tan consistente como la propia certeza de su experiencia o verdad de su existencia, pues en tanto la creencia se basa en la «apariencia», la experiencia no se basa en lo «verdadero en sí mismo» sino en aquello que transmite la «consistencia de las cosas», sin que sepamos no obstante la «verdadera causa de las cosas que consisten». Es decir, es un certidumbre tan «falsa» como la creencia, pues ambas se basan en supuestos previos al pensamiento que establece la «verdadera causa de las cosas» gracias a la elaboración de una idea lógica y razonable.

Por tanto la polémica en torno a creacionistas y evolucionistas se desarrolla en un nivel en que ninguna de las dos «opiniones» supera la mera «observación de la cosas», una por su apariencia y otra por su consistencia. Ambas deben confluir necesariamente en una tercera y última certidumbre más elaborada, la de un pensamiento consciente que lleve a la idea que establezca al «verdadera causa de las cosas», no por su apariencia o su consistencia sino por la «razón de su existencia».

La evolución, por su parte, no se basa tan solo en la experiencia de las cosas consistentes que observamos, sino en el equivalente a las creencias pero en el contexto de la física: la potencialidad de las cosas que consisten. Todo comportamiento desconocido para la física es la «potencialidad de las cosas», es decir, que está en el «instinto» de la cosa que se comporta de una determinada manera de la que no se tiene conocimiento basado en la experiencia. El científico no parte de una creencia, cuyo origen está en una mera apariencia, sino en una «potencia», cuyo origen está en la consistencia misma de las cosas, es decir, en sus «genes», que no son sustancias aparentes sino consistentes y comprobables.

Por tanto lo que hay en una potencialidad es un «producto con unas características determinadas», aquellas que están en su potencialidad, de manera que la evolución se basa en la potencialidad de las cosas de acuerdo a su carácter y no su mera apariencia. Este es el punto de vista de la ciencia.

Pero la ciencia sin más sólo sabe de las cosas lo que está en su «actualidad o en su pasado», pero no lo que está en su futuro, a menos que «trascienda» la consistencia física

de las cosas y estudie su «existencia metafísica», es decir, si no establece una «teoría» o «probabilidad» de acuerdo a lo que la razón y la lógica le permiten entender sobre sus causas y sus efectos, que en su propio contexto decimos «potencialidad». De manera que la ciencia no puede avanzar sin la filosofía.

Lo que la ciencia llega a conocer de las cosas ya estaba en potencia, pero eso por sí mismo no le dice nada sobre sus «causas», es decir, las conoce pero no las entiende. Para entenderlas es necesario pasar de la mera «experimentación» con los sentidos a la «concepción con el pensamiento», lo que implica pasar a un nuevo contexto «más allá de lo físico», o lo que es lo mismo, un contexto «metafísico», aquel donde las cosas no se conocen sino que se entienden; también podemos decir que es aquel donde las cosas se entienden porque son y existen, y sólo con el ser y la existencia de las cosas pensadas podemos hacernos una idea que nos permita descubrir las «verdaderas causas de su existencia y su forma de ser».

¿Es que la ciencia o la teología no tiene en consideración la «existencia de las cosas»? Sin duda que la tienen, en especial la ciencia, pues necesariamente debe «interactuar» con la filosofía, ya que cada cosa que conoce con la «experiencia» debe consolidarla entendiendo la causa de lo experimentado, es decir, además de «experimentar» debe «pensar razonablemente y con lógica» sobre lo experimentado.

Este mismo argumento constituye la base de la filosofía tomista, pero por desgracia en su tiempo no se entendió correctamente dados los prejuicios de la religión contra la ciencia y de ésta contra la religión.

Afortunadamente ciencia y filosofía no sólo pudieron caminar juntos sin estorbarse, sino que desde Descartes, ambas se funden prácticamente en un mismo «logos» hasta el fin temporal de la filosofía tras su estancamiento con el «existencialismo», o más bien podríamos decir su «suicidio».

Por su parte la teología es más reacia a «pensar en lo que cree», porque en tanto que se considera la «palabra de Dios», pese a no tener más fundamento que lo aparente, la «fe» permite al creyente consolidar sus creencias como ideas «ciertas», aunque no pueda probar que sean «verdaderas», por no reflexionarlas razonablemente en la conciencia ni, por consiguiente, probar su verdadera «existencia».

La ciencia, en tanto que «palabra del hombre» no puede arrogarse esa misma «infallibilidad» y se ve obligada a razonar lo que conoce por la mera experiencia.

De esta manera se establece la relación histórica entre la ciencia y la filosofía, lo que no sucede con la teología, excepto en los intentos de la escolástica y de todos los filósofos formados en la teología, como Kant o Hegel, pero todos ellos intentaron probar la «existencia de Dios», cuando la mera fe en la creencia les aportaba la certidumbre necesaria.

Esta útil y provechosa interacción entre la ciencia y la filosofía lleva al tercer estado de la certidumbre de la cosas, que consiste en «probar su existencia tras la experiencia», para lo que previamente es necesario tomar conciencia de su entidad, es decir, llevar la mera experiencia o apariencia a la «conciencia», y una vez allí otorgarle un ser, o «forma de ser», para posteriormente concebir su idea como una existencia en la forma de un objeto, que no es sino la «cosa misma de donde parte la toma de

conciencia ante su sensación de consistencia», pero en su respectivo contexto.

Al descubrir su forma de ser descubrimos, al mismo tiempo, su «causa», pues no entenderíamos su idea si no establecemos de forma lógica y razonable la causa misma de su existencia. De manera que al tomar conciencia de lo que experimentamos o creemos fruto de la percepción de los sentidos, nos vemos obligados a «encontrarle una causa razonable» o de otro modo no podemos concebir el «efecto», o su idea, y estaríamos ante algo «inconcebible», un ser sin existencia, pese a pensar en ello.

Este es el dilema en torno a la verdadera forma de ser del universo, que sabemos aquello que experimentamos, pero en tanto que no «concebimos su verdadera causa» el universo sigue siendo una «idea inconcebible» de la que sólo existe aquello que entendemos, pero no lo que no entendemos. Para concebir la «causa del universo» la ciencia y la teología deben recurrir a la filosofía, de manera que puedan hacerse una idea razonable y lógica de su existencia, lo que nos llevaría a establecer su «causa», y una vez conocida su causa, tanto la ciencia como la teología tendrían argumentos para reafirmarse en sus «creencias» o «teorías».

Pero el universo no puede llegar a conocerse por la simple experimentación, pues sus sustancia es demasiado grande para la experiencia y contiene demasiado tiempo y espacio para que pueda ser apreciado por los sentidos ni por tanto recurrir al instinto, que necesita de una sensación total de la cosas, sino que es necesaria la intuición, no para conocerlo sino para entenderlo, es decir, «hacernos una idea de su forma» y de la causa de su «existencia».

Una vez entendido puede ser posteriormente conocido. Por eso sólo la filosofía, o más propiamente la metafísica, puede darnos la respuesta que buscamos con los satélites y telescopios para conocerlo por la experiencia. Lo paradójico es que, en tanto que «apariencia, consistencia y existencia» son en realidad una misma cosa en tres contextos distintos, necesariamente la teología y la ciencia deben confluir en la filosofía, es decir, no hay «tres verdades distintas», sino una sola interpretada en tres contextos distintos.

Creación, evolución y causación deben llevar necesariamente a la misma idea, pero en tanto que «idea» ésta sólo puede tener una causa: la mente. La mente debe resolver por sí misma la causa de todo lo real haciéndose una idea objetiva, con la ayuda de un método tan fiable y lógico como el matemático. Es decir, si las matemáticas hablaran ya sabríamos todo cuanto se puede saber sobre la realidad, tesis de los «pitagóricos», y de los recientes intentos de probar la existencia de Dios con las matemáticas, pero las matemáticas no hablan, tan solo «operan».

Por tanto, en la medida de que la verdad de las cosas depende del «verdadero sentido de las palabras», ésta no se puede enunciar correctamente sin un método tan «lógico» como el matemático, en que cada palabra o concepto tenga un sólo y único significado, y para ello lo primero es situarla en sus respectivos contextos: el del espíritu, el de la energía y el de la mente; es decir, el de la teología, el de la física, y el que verdaderamente se ocupa de la existencia de las cosas, el de la metafísica.

## Creación, Naturaleza y Ser

Si todo lo creado no es más que el fruto de una creencia, ésta necesita contener alguna certeza capaz de convertirse en lo creado. La creencia no puede surgir «de la nada» porque para nuestro sentido del lenguaje la «nada» es algo «vacío», donde «no existe cosa alguna», a menos que debamos cambiar su significado.

Para que se produzca una creación tiene que haber algo entre la propia creencia y su creación fuera de ellos mismos. Es decir, la creencia y su creación son la «causa y el efecto», la «acción y reacción» en otros contextos, pero en todos los casos es necesario «algo capaz de convertirse en una creencia, una causa o una acción».

Ese algo sin duda debe ser la «fe», que justifica la creación y se justifica a sí misma gracias a la creación, no como algo que exista sino que es cierto que es, pues está plenamente justificado que sea en todo lo aparente. La fe no puede crear sin la «revelación» de una imagen, que es la creación misma, porque ha surgido de una creencia. Es decir, toda creación tiene su origen en el «contenido invisible de la fe». Es, por decirlo de otra manera, el «contenido que necesariamente debe de haber en la nada», lo que nos obliga a revisar el significado «real» de nada.

La creación, por tanto, tiene su origen en la fe, pero la fe necesita una «creencia» y la creencia necesita a su vez «ver para creer», pero no ver cualquier cosa, sino aquello que está en el contenido de la fe. ¿Cómo saber que lo que



vemos está contenido en la fe? Simplemente cuando «creemos en lo que vemos», pues de otro modo simplemente «no creeríamos», ya que la «creencia no está en la visión sino en la fe».

Es decir, creemos «porque tenemos fe», y creamos porque «creemos en aquello que nos sugiere la fe». El resultado es una creación siempre fruto de la fe, pero no está «orientada» por la fe misma, que carece de apariencia, sino por la «creencia», que ya tiene apariencia, pues se basa en la «aparición de una imagen en la que hemos creído». La fe, como la intuición, no es «conocimiento» sino el «valoración» de lo «previsto», que en este contexto se llamaría «valoración», pues el espíritu sólo valora las cualidades de las cosas, o lo que es lo mismo, su valor «ético».

Este proceso es perfectamente equivalente al de la intuición, pues ésta no puede causar efecto alguno sin causa, y toda causa proviene de una impresión, y con una impresión ya tenemos la forma para un ser. En este contexto la «impresión» se transforma en «sugestión», y la causa es la creencia, mientras el efecto es la creación. Lo mismo podemos decir del contexto físico, pues el instinto no puede por sí mismo producir reacción alguna sin una acción, y esta depende de una sensación, y una vez que tenemos la sensación tenemos el «reflejo» o la reacción, es decir, la «orden del instinto».

Por tanto la creación en sí misma no pasa de ser una mera apariencia inexistente e inconsistente en tanto no la «producimos» o «concebimos» en los contextos de la energía y de la mente.

La creación en el contexto de la física no es otra cosa que la «naturaleza», pues además de «aparente» es «consistente». Mientras que la creación es «estática» la naturaleza es «dinámica». Es decir, lo creado «es como es en el momento de su aparición y no puede ir más allá de la creencia», en tanto que lo nacido o gestado, o lo que es lo mismo, lo natural, es lo que es más su potencialidad contenida en su «evolución», inevitable en todo aquello que transcurre dentro del espacio y del tiempo.

La creación es «inmutable» y «evoluciona» con cada nueva creencia contenida en la fe, en tanto que la naturaleza es mutable y evoluciona con cada reflejo o acción, contenida en el instinto o en la experiencia. No hay por tanto controversia alguna, tan solo es una cuestión de contexto. Sin embargo en ninguno de estos dos casos hemos visto «causa alguna», pues nos hemos quedado en la mera «apariencia y consistencia».

Tanto lo creado como lo producido no tiene todavía una «causa razonable», simplemente porque en tanto no lo «concebamos» sea lo que sea lo creado o gestado, «puede ser, pero no existir», y si no existe no tiene relación con la intuición, que es la causa de la impresión de lo creado o producido.

Por tanto ahora nos pasamos a tercer contexto, al de la mente, y tanto la creación como la naturaleza se convierten en «el ser de las cosas», puesto que sin el ser no pueden existir.

Por supuesto que lo creado «es», pero en tanto no lo «concebamos» es «por defecto» o «en creencia». También lo producido «es», pero si es «inconcebible» también es, pero «en potencia». En ambos casos «es en creencia o en

potencia», pero no es «verdaderamente», puesto que la verdad sólo puede establecerse una vez que tenemos la «existencia», y ésta es un atributo exclusivo del contexto de la mente.

Todo lo creado y producido que puede concebirse es y existe «verdaderamente», en tanto que todo lo creado y producido que «no puede concebirse» es, pero no existe verdaderamente. Para que sea posible la existencia necesitamos una «impresión», pero toda impresión tiene su causa en la «intuición». Por tanto todo aquello que está en la intuición «existe por defecto», pendiente de una «impresión» para existir en efecto.

Pero el ser que existe contiene además una idea de sí mismo, idea que también debe partir de la intuición pues no puede elaborarse sin el «entendimiento». Por tanto no sólo nos «impresionan las cosas sino también la ideas» sobre las cosas y sus causas.

Si algo se le puede reprochar a Platón es precisamente el no haber establecido la diferencia entre las ideas y el entendimiento, pues lo que había fuera de la caverna, la luz, no eran las ideas, sino el entendimiento capaz de causar las ideas. Es decir, lo que las sombras transmiten a los encerrados en la caverna son impresiones y para convertirlas en ideas necesitan «la luz» que permite proyectar esas sombras, pero en la luz misma no están las ideas. Incluso en el contexto de la física puede verse mucho más claro este mismo ejemplo: la luz no «contiene las cosas», pero las cosas están «hechas de la luz», pues no son más que luz a una velocidad inferior a 300.000 km por segundo, es decir, otra forma de «comportarse» de la misma energía que hace posible los fotones o partículas de las que

están compuestas la ondas electromagnéticas que transmiten la luz. En otras palabras que la intuición es «la luz que ilumina el entendimiento» para discernir sobre la forma de ser de las cosas que nos impresionan.

Esta idea está correctamente intuita ya en las civilizaciones arcaicas, que consideraban que las cosas que vemos necesitaban de un «médium» que una nuestro «espíritu» con lo percibido con la vista. La escuela atomista sostenía que la visión se producía porque las cosas emiten «imágenes» que desprendiéndose de ellas, venían a nuestra «alma» a través de los ojos.

## **Revelación, Reflejo y Razón**

Estamos ante el error de contexto que más controversia ha suscitado a lo largo de la historia del ser humano. No se ha tratado de una relajada discusión entre académicos, teólogos y filósofos, sino de violentos enfrentamientos entre estados confesionales. Además, no es un enfrentamiento superado, sino lamentablemente actual y en plena efervescencia. Obviamente la revelación pertenece al contexto del «espíritu». El error consiste en que «en principio» ninguna revelación puede ser «verdadera» en tanto no se plantee en el contexto mismo de la «verdad», es decir, de la filosofía o de la mente.

Toda revelación tiene su fundamento en una «aparición», pues sólo se revela lo que está «velado» y se «aparece». Por tanto la revelación misma es tan solo «aparente». La revelación no está causada por una

sensación o impresión, que se refiere a las sustancias y las formas, sino por una sugestión, provocada por la imagen de una cosa o un sueño.

Todas las cosas tienen «imagen», además de forma y sustancia. La imagen nos «sugestiona», en tanto que la sustancia nos produce una «sensación» y las formas nos causan «impresión». Por tanto no podemos confundir sugestión con sensación o impresión. Pero si no hay impresión no puede haber forma y, por tanto, ser y existencia e idea; es decir, no podemos saber si lo que nos ha sugestionado es y existe «verdaderamente», pero podemos tener la «certidumbre» de que «es aparentemente».

La sugestión sólo valora la ética de las cosas imaginadas, pero no se cuestiona su «verdad o falsedad». La revelación sólo nos dice si lo revelado es «bueno o malo», pero no si es «verdadero o falso». La utilidad de la revelación es exclusivamente ética o moral, en tanto que la impresión es «estética o formal», y sólo en la forma radica la verdad o la falsedad.

No podemos saber si una revelación es verdadera en tanto no planteemos lo «visto en la sugestión como la impresión de una forma», en cuyo caso la forma de lo revelado «debe de ser una forma existente y verdadera».

Pero ¿cuál es la causa de la revelación? La simple visión de una cosa no provoca una revelación, tan sólo provoca una «aparición», consecuencia de una creencia que puede ser inducida por la experiencia. Es decir, si veo la imagen de algo que ya conozco porque tengo una imagen similar en la experiencia, tan solo se trata de una aparición que no se fundamenta en una «creencia» sino en una

«certidumbre» presente en la memoria de la experiencia. Por tanto no se trata de una «revelación», pues no he desvelado nada que no conociera.

La revelación sólo tiene sentido cuando «veo algo cuya imagen soy incapaz de valorar porque no la conozco ni la he visto nunca antes». Si la imagen me «sugestiona» es porque debe de existir una relación entre lo que veo y «lo que no veo» que causa la sugestión. Es entonces cuando puedo decir que estoy ante una «revelación». En realidad el ejemplo más simple es el proceso del revelado de nuestras fotografías, por supuesto antes de la era digital, pues sólo damos a revelar los carretes que, aunque no podemos verlo, sabemos que contienen imágenes, nunca se nos ocurriría dar a revelar un carrete que no ha sido utilizado o «velado».

Por tanto toda revelación debe ser la comunicación entre algo que «es, pero que no se ve» y lo que «es y aparece por primera vez». Esa parte oculta de toda revelación no es ni la creencia ni la simple sugestión por sí misma, sino la «certidumbre de la fe». Es como si las fotografías del carrete que damos a revelar hubieran sido tomadas por «alguien que no somos nosotros», pero que no obstante tenemos fe en que el carrete revelará imágenes nuestras.

Otro ejemplo simple de «revelación» es la sugestión de «bondad y bienestar» que nos produce la contemplación de la naturaleza, pues su imagen debe de estar contenida en alguna parte de nuestro «espíritu» que se «revela» con su contemplación.

Pero ¿cómo probar la veracidad de una revelación? Si volvemos al ejemplo de las fotografías, simplemente comprobando que las «imágenes reveladas tienen una forma que se corresponde con nosotros mismos, en cuyo

caso son las verdaderas formas de ser que revela la imagen». Es decir, las imágenes reveladas deben cambiar de contexto, y pasar de la «certidumbre de la aparición» a la del «ser y de la existencia, donde podemos concebir su «forma de ser», o de otro modo nunca podremos tener la certidumbre de que son «verdaderas».

La utilidad de la revelación es obvia: se trata de «revelar lo oculto y desconocido para llegar a verlo». Es decir, no es algo exclusivo de la Biblia, sino que es absolutamente necesario que tengamos «revelaciones» para poder llevar a la conciencia aquello que nos sugestiona y deseamos saber si es, existe y además es verdadero. Sin revelaciones careceríamos de entendimiento, en otras palabras, ¡no seríamos seres humanos!

Por tanto la polémica en torno a si lo revelado es o no verdadero se resuelve con meridiana sencillez en esta simple definición: «Todo lo revelado es cierto, pero es verdadero por defecto, pues es necesario probarlo en efecto». No es que sea verdadero o falso, es que no sabremos la «verdad de lo revelado» en tanto no pase por nuestra «conciencia» y sea la causa de «una idea», obviamente verdadera.

Por esta misma razón no podemos negar que una revelación no «contenga una verdad por defecto», pero para ser «en efecto» es necesario que la revelación sea probada con una idea lógica y razonable que «explique» la revelación y sus causas. No tiene sentido la polémica sobre si el contenido de una revelación es o no es verdadero, porque dentro del contexto del lenguaje donde se expresa el propio concepto de revelación no existe el concepto mismo de «verdad», puesto que toda revelación sólo

muestra apariencias. Pero en la medida de que la fe sugiere el valor de las imágenes previstas, justifica las propias revelaciones, al tiempo que la necesidad de la fe para verlas.

Si ahora planteamos el concepto de «revelación» en el contexto de la física tenemos un «reflejo», pues no es más que pasar del contexto del espíritu al de la energía. Ya no se trata de algo aparente sino de algo «consistente». Por la misma razón de que la revelación es la relación existente entre «fe y sugestión», en este nuevo contexto decimos que el reflejo es la relación entre «instinto y sensación». Simplemente hemos sustituido fe por instinto y sugestión por sensación. En el contexto físico ya no nos preguntamos si lo que «sentimos» es verdadero sino si es «positivo o negativo». No hablamos de ética sino de «genética», pues la respuesta está en los «genes». Por supuesto que un animal sabe qué es lo que le conviene de todo cuanto percibe con los sentidos, pero obviamente no se hace cuestión de su existencia, sino de su «consistencia», es decir, lo que le interesa es saber en «qué consiste» aquello que percibe con los sentidos.

Este conocimiento «nato» es la consecuencia de un «reflejo», que resulta de la relación natural entre la sensación y el instinto. Es decir, el instinto no actúa sino a través de la sensación, pero la sensación no es la causa de la mera acción, sino del reflejo que causa el instinto. Como en el caso anterior, el animal puede conocer sin «instinto», como consecuencia del «aprendizaje» o la «experiencia», pero no podría sobrevivir sin el «reflejo» que le proporciona el instinto, pues cada día se le presentan nuevas sensaciones que tiene que resolver sin haber tenido experiencia.



En ambos contextos ni lo aparecido ni lo sentido «existe», en tanto la apariencia o sensación no se traslade a la conciencia, es decir, se convierta en una «impresión». La ciencia carece de instinto porque por sí misma es puro «aprendizaje», pero gracias a trasladar sus conclusiones a la conciencia, puede avanzar «hipótesis» y «teorías» que puedan ser demostradas.

Un científico tiene «fe» en tanto al valor ético de lo que descubre o crea; tiene «instinto» en cuanto al valor positivo o útil de lo que inventa o produce; y por último, tiene «intuición» en cuanto a lo verdadero de la hipótesis teórica que plantea. De esta manera Einstein fue un científico con instinto e intuición, pero la fe fue posterior, cuando comprendió el «valor negativo de sus teorías», es decir, lo «malvado» que podía ser la energía nuclear para uso militar. Entonces se hizo más moral que científico.

Obviamente los seres humanos tenemos instinto, pero en la medida de que nuestra convivencia se basa más en el «deber» que en el «poder» hemos relegado esta característica a un segundo plano, o en sociedades mediatizadas por lo religioso, a un tercero. Primero consideramos la intuición, que nos permite concebir las ideas e ideologías que son la causa del Derecho, después la fe que conforma la moralidad social y por último el instinto, que asegura el estímulo e interés por la procreación y la supervivencia. Lamentablemente la tendencia actual es a anteponer nuevamente el instinto sobre la intuición y la fe, es decir, revertir el orden en que fueron apareciendo en la cultura social.

Y esto nos lleva al último contexto, donde hablamos de «razón», sin duda el fundamental para el desarrollo

del entendimiento humano, pues sólo en este contexto podemos establecer la verdad o falsedad de lo que vemos o sentimos, además de la propia existencia de las cosas.

La relación entre la razón y su causa se establece entre la «intuición y la impresión». Ahora hablamos de lo que «existe» y no de lo que «aparece» o «consiste», porque hemos pensado en ello y tiene entidad y ser. Es una existencia de «derecho», pues lo que es en la conciencia tiene el «deber de existir», además de parecer y consistir. La verdad se establece al contrastar lo que «parece que es con lo que existe», desde el contexto del espíritu, y lo que «consiste con lo que existe», desde el de la física.

De las cosas que vemos tenemos su imagen, que es lo que «parece que es» y su sustancia, que es lo que «consiste en lo que es», pero en ningún caso tenemos la prueba de su existencia. Para ello tenemos que pensar en «la forma de ser de las cosas» y éstas sólo pueden establecerse en la conciencia, con la ayuda de la razón y la lógica a partir de una «impresión».

La impresión que nos produce una puesta de sol no está en su imagen, que transmite sugestión, ni en su sustancia, que transmitiría su consistencia, sino en su forma o «estética». Es la forma del sol reflejado en el agua lo que impresiona nuestra «mente», pero es la imagen general lo que sugestiona nuestro «espíritu». En el primer caso no valoramos la sensación de bienestar sino de «formalidad» o «veracidad». La naturaleza en su conjunto nos «impresiona por su veracidad», es decir, porque es «verdadera» o «natural», pero nos sugestiona por su «buena o mala imagen».

Como el caso de la revelación o el reflejo, la razón es necesariamente causada por la impresión de algo que está en la intuición, pues la impresión misma es una «idea por defecto», o «irracional» que espera la «intervención» del entendimiento, como la sensación es una cosa conocida en «potencia». La impresión es necesariamente la causa de la razón que establece la relación entre algo que no entendemos y la intuición, donde está lo necesario para poderlo entender, sea una cosa o una idea.

Gracias a la razón aprendemos cosas nuevas a partir de una impresión, sin la impresión sólo aprenderíamos aquello que «no es necesario entender» sino tan sólo «conocer» con el uso de la memoria y la experimentación.

Lo que nos trasmite la razón no es «conocimiento» sino «entendimiento para concebir la verdad de una cosa», es decir, lo que razonamos es lo «verdadero o falso» de las cosas que nos impresionan, por esta razón no es posible «descubrir nada nuevo que sea verdadero sin intuición». Ni Copérnico ni Newton hubieran podido «razonar» sus teorías sin intuición, pero eso no les restaba el tener que experimentar y aprender lo que la intuición le sugería como verdadero. Incluso podemos decir que dado que la intuición es «puro entendimiento», en toda verdad razonable debe de haber una intuición o no puede ser verdad.

Por ejemplo, este mismo ensayo en tanto que pretende exponer «algo nuevo» debe ser necesariamente el resultado de algo que me ha impresionado porque «lo entiendo sin conocerlo», ya que no estaba en lo «conocido», o de otra manera no me hubiera impresionado, y esa sensación sólo puede venir de la «intuición». A partir de aquí viene el

laborioso trabajo de razonar esa intuición y darle forma lógica hasta convertirlo en una idea «provisionalmente verdadera», nueva síntesis, pues es necesario que toda nueva intuición se asiente en una nueva certidumbre o verdad que supere la anterior; es decir, que convierta lo que «era la última verdad en falsedad».

Es así como funciona la dialéctica, y como se alcanza progresivamente el entendimiento de las cosas. La impresión nos dice que una idea tiene posibilidad de ser verdadera, precisamente porque nos ha «impresionado». Por tanto la impresión es «la causa misma de una idea verdadera».

### **Apariencia, Consistencia y Existencia**

La controversia histórica en torno a la existencia tiene su fundamento en un «error de método», lo que lleva a confundir el significado del propio concepto de existencia, o a otorgarle un significado más allá del que le corresponde en su propio contexto.

Descartes, que aplica un método verdaderamente racional, deduce correctamente que la existencia es la causa de un pensamiento, es decir, que todo aquello que «no piensa» no tiene posibilidad alguna de probar la existencia de sí mismo ni de aquello que percibe. Aristóteles pretendió resolver este dilema considerando que las cosas que no piensan existen, pero con una peculiar forma de ser y existir, que él llama «*per se*», o por sí mismas. Pero ¿dónde existen las cosas que no se piensan a sí mismas?

Si no son capaces de pensarse a sí mismas por sí mismas, no pueden existir, y si no existen para sí mismas, ¿cómo pueden existir para los demás? Es decir, si algo no es, no es ni para sí ni para los demás.

Lo que Aristóteles pretendía argumentar era que las cosas que no existen para sí mismas existían, sin embargo, para los demás. Es decir, una piedra no es capaz de probar la existencia de sí misma por sí misma, pero puede existir para nosotros, que la vemos, la sentimos y la imaginamos. Pero en este caso ¿qué utilidad tiene la existencia «*per se*»? Y si no tiene utilidad, ¿para qué necesitamos probar que las cosas existen por sí mismas, pese a que no sean capaces de pensar en su propia existencia? ¡Ninguna! Por eso Descartes sentencia que sólo existe «verdaderamente» aquello que piensa en su propia existencia.

Ya tenemos una primera pista del error de método, pues debe de haber otra voz que no sea «existencia» para probar la realidad de las cosas incapaces de pensar por sí mismas, y esa voz es simplemente «consistencia». En efecto, no es necesario pensar para que el cerebro transmita la percepción de algo que «consiste».

De manera que no es necesario pensar para probar la «consistencia» de las cosas sustanciales. No se trata de una cuestión de pensamiento sino de sensación; no es una cuestión metafísica sino pura y simple física. Por tanto rectificamos a Aristóteles y decimos que las cosas que existen «de hecho» simplemente «consisten», ¡pero no existen propiamente dicho!

Todos los seres dotados de sentidos tenemos la habilidad natural de percibir las cosas sustanciales gracias a sus sensaciones. Éstas son transmitidas al cerebro, donde son

procesadas y contrastadas con aquellas que tenemos guardadas en la memoria fruto de la experiencia. El resultado es un conocimiento puramente «sensorial» o «físico», que nos dice si la cosa sentida es «positiva» o «negativa», «útil o inútil», de acuerdo a la experiencia acumulada en la memoria. Es así como los animales y las plantas resuelven sobre las cosas con su mera sensación; es decir, aprenden a relacionarse sin necesidad de pensar si aquello que ven o sienten «existe o no existe». Para ellos resulta suficiente con saber que «consisten» y «en qué consisten», no como idea sino como cosa o sustancia.

Por tanto es inútil hablar de existencia cuando la percepción que lleva al conocimiento superficial de una cosa no requiere más que la prueba de su consistencia. No es que no «exista», es que todavía no ha llegado el momento de utilizar esta voz en particular, cuyo sentido no es tan amplio y generoso como solemos otorgarle, sino que queda «restringido» a la prueba «mental» de una cosa consistente; es decir, que deben suceder otros «fenómenos» más complejos que la mera sensación física para que podamos utilizar con propiedad la voz «existencia».

Volviendo a Descartes, él sí utiliza correctamente la voz existencia, pues la considera el resultado de un proceso mental más elaborado que la mera sensación, que llama correctamente «pensamiento»: «Pienso, luego existo». Para completar el axioma con plena lógica, podemos decir: «No pienso, luego consisto», o una forma «impensada» de ser, pero con «posibilidad de existir».

¿Qué hemos hecho? ¿Hemos negado nuestra «existencia» por el hecho de no pensar? No, simplemente hemos

utilizado la voz adecuada a su propio contexto. Si no pensamos y tan solo sentimos estamos en el contexto puramente «físico», pero si pensamos y descubrimos nuestro ser y nuestra existencia, estamos ya en el contexto «metafísico». Es por tanto una cuestión de método, y la existencia misma es tan sólo una voz que tiene sentido «dentro de un pensamiento» y no un simple proceso de percepción de los sentidos.

Pero el dilema en torno a la existencia no se remonta a Aristóteles sino a su maestro, Platón, pues dentro de las sensaciones puramente físicas no sólo está la «sensación» sino también la «visión», es decir, la «apariencia» de una cosa, lo que nos dice que estamos ante la presencia de algo que es «aparente» porque se nos «aparece». Sin embargo una vez más estamos ante el mismo error de método, y éste es especialmente grave para el discurrir de la filosofía, pues nos preguntamos si lo que se nos aparece existe, y si decíamos que la existencia está dentro de un pensamiento, aquello que vemos pero en lo que no pensamos «tan solo es aparente», y tiene la «posibilidad de existir», ¡pero todavía no existe!

El error consiste en apresurarnos una vez más y llamar «existencia» a lo que no es más que simple «apariencia». Este argumento sirvió a Platón para explicar el origen de las ideas con su famoso «mito de la caverna», pues trató de demostrarnos que la «existencia de las cosas estaba desligada de su apariencia», y tal como hemos visto, no es así. Pero se trata de una simple cuestión de método y de contexto, puesto que todo lo que aparece no existe «verdaderamente», ya que si no pensamos en ello con la intención de «hacernos una idea de lo que vemos», no

podemos pasar de la certidumbre de su apariencia ni establecer lo verdadero de su existencia, por tanto lo «lógico» no es llamarlo «existencia» sino «apariencia».

Platón no estaba equivocado y estableció la diferencia entre lo «aparente» y lo «existente», que llamó «*dóxa*» y «*epísteme*», pero incurrió en el error de método de no considerarlo como una mera cuestión de contexto y de «evolución», sino que para él cada cosa tenía pleno sentido por separado. Esto mismo sucede con el dilema entre «creación» y «evolución». De manera que la existencia de las ideas no podía provenir de la apariencia de las cosas, sino de la luz fuera de la caverna, ¡y llevaba razón!

En efecto, las cosas que aparecen ante nuestro sentido de la visión sólo pueden surgir de la «no apariencia», es decir, de «no verlas» porque están ocultas en la claridad total de la luz fuera de la caverna de Platón. De manera que todo lo aparente «surge de la luz».

El dilema podemos plantearlo en estos sencillos términos: ¿Existe todo lo que vemos? Todo depende del proceso posterior que sigamos tras la experiencia de la visión misma, y si la visión proviene realmente de una cosa o de una sugestión en nuestra imaginación, es decir, de un sueño.

Si nos conformamos con «apercibirnos de una cosa por su apariencia» no podemos decir que exista sino que «aparenta ser» tal y como se aparece ante nosotros. Esta percepción no nos dice nada sobre la forma de ser de lo percibido como la cosa que es, sino que nos muestra una vez más «algo que es aparente y se ve», en tal caso no podemos decir que existe propiamente, sino que tal y como aparece desaparece, sin dejar rastro de su existencia. Es



decir, todo lo que vemos puede existir, pero si no pensamos en ello con el fin de hacernos una idea, debemos conformarnos con decir que es «aparente», sin que hayamos llegado a confirmar que es «existente».

En torno a este error de método gira toda la polémica sobre la existencia de Dios, pues aunque Dios estuviera a la vista y fuera perceptible, es decir, aparente, la propia teología carece del lenguaje adecuado para otorgarle la existencia, pues sus «cualidades» no pueden ser convertidas en «atributos», de manera que de su apariencia pueda ser «procesada en la mente» para hacernos una idea de acuerdo a las exigencias del entendimiento, como son la entidad de un ser lógico y razonable que esté contenido en un objeto.

Sería muy extenso detenernos a establecer la relación entre la certidumbre de una aparición y la posibilidad de su existencia, no obstante como tal aparición «sugiere su existencia», puesto que hemos dicho que «todo lo que aparece tiene la probabilidad de existir con sólo que pensemos en ello». El problema es que la sugestión de la imagen de Dios tiene tales cualidades que la razón no puede establecer sus atributos formales, al menos todavía. Para la teología Dios «es si está en una creencia», es decir, en la imaginación, y no necesita la prueba de su existencia, cuya voz no está en su lenguaje, como lo prueba este pasaje de Tertuliano:

*«Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía. [...] Pero, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué relación hay entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes y los cristianos? Nuestra escuela es la del pórtico de*

*Salomón, que enseñó que había que buscar al Señor con simplicidad de corazón.»*

Pongamos el caso tan común de dos inocentes pastorcitos que dicen haber tenido la «visión» de la Virgen María. Supongamos que «ven a la Virgen» en una «aparición», no podemos decir que «exista lo que han visto», sino que se trata evidentemente de una «aparición sin existencia». Es «cierto» que la han visto, pero no es «verdad» que haya existido lo que han visto, puesto que tan sólo tienen la certidumbre de una «aparición».

En resumen, tanto en el caso de la sensación como de la visión, si no pensamos en lo que sentimos o vemos, tampoco podemos decir que «existe», sino tan solo que «consiste» o «aparece». Volviendo una vez más al axioma de Descartes ahora lo completamos con este otro: «No pienso, luego aparezco»; soy una aparición, un sueño, un fantasma sin existencia probada, pero tengo la probabilidad de existir apenas piense en lo que veo y siento, o más propiamente, en lo que me impresiona.

Si ya hemos establecido que «consistencia», «apariencia» y «existencia» no son más que los tres contextos de la percepción de una cosa: la sensación, la sugestión y el pensamiento, ahora nos queda saber por qué razón estamos tan interesados en que las cosas que ya sentimos y vemos, además queremos que existan. En otras palabras, ¿qué utilidad tiene la existencia?

Para el conocimiento en sí mismo de las cosas la existencia carece de utilidad, puesto que podemos conocer con la simple sensación o visión de las cosas, base del

llamado empirismo. En el primer caso basta con guardar en la memoria sus características y en el segundo su imagen.

Nuestro perro nos conoce por nuestro olor personal y por nuestra imagen, de ellas deduce que se trata de una persona «positiva», porque lo alimentamos y «buena» porque somos su «amigo» y no somos agresivos. Es decir, nos conoce de dos formas específicas, que pese a lo controvertido de esta afirmación, podemos decir que el conocimiento del perro es «físico» y «moral», o «genético» y «ético», puesto que es capaz de «valorar» nuestra imagen como «buena o mala». Si se encontrara ante otra persona agresiva que lo hubiera maltratado, guardaría en su experiencia una «valoración mala de su imagen», por lo que forzosamente debe distinguir el bien del mal.

La naturaleza puede resolver todas sus necesidades vitales con el conocimiento que proviene de estas dos «formas de ser», es decir, «siendo consistente y aparente», pero no necesita ser «existente», esa es una exigencia propia de la mente del ser humano, lo que nos permite calificarnos de «animales racionales» o con «entendimiento». De manera que la existencia aparece en el vocabulario cuando necesitamos más certidumbres que aquellas que nos aporta la sensación de la consistencia o la visión de la apariencia de las cosas. Pero ¿por qué somos tan exigentes?

Para ilustrar el argumento que justifica esta exigencia reproduzco literalmente este pasaje del Génesis, porque sin necesidad de más razonamientos, lo expone con meridiana claridad:

*«6. Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella. 7. Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales.»*

Es decir, Eva no se conformaba con lo que era consustancial a la naturaleza de todas las cosas, consistir y parecer, sino que también quería poseer las cualidades de lo «divino», es decir, el «entendimiento». Según la serpiente el descubrimiento de la existencia (incluida la de Dios) no debe llevarnos al conocimiento sin más, sino al «entendimiento». Y Eva al morder la manzana descubrió su «existencia», de la que ya conocía su imagen y su sustancia, primero de la manzana y después de sí misma.

El descubrimiento de su existencia le «abre los ojos», curiosa expresión para alguien que ya tiene la capacidad de la vista, con la que vio perfectamente la imagen de la manzana. El Génesis, que es un asombroso relato absolutamente «lógico», pese a ser simbólico, lo que quiere decir es que Adán y Eva «fueron por primera vez conscientes de su existencia», es decir, que de la certidumbre de «consistir y parecer» pasaron al grado superior de la certidumbre de «existir». Era inevitable que sucediera, pues la existencia estaba en el entendimiento de su recién estrenada intuición, sin duda un fenómeno nuevo de la misma evolución. En otras palabras, se les «abrió la mente». La «causa primera de la existencia» es la conciencia del ser, y el ser lleva implícito necesariamente una «forma de ser».

He citado al Génesis porque probablemente no haya un argumento o relato en la historia de la filosofía que exponga de forma más simple y veraz las causas del «nacimiento de la conciencia, del ser y de la existencia», y con ellos, las ideas, y si no menciona la intuición es porque utiliza su propio lenguaje, para el que la intuición es simplemente la fe. Pero seguimos sin tener una respuesta más concreta y práctica para la utilidad de la existencia, aunque hemos avanzado que gracias a ella «abrimos los ojos a la realidad» y descubrimos la forma de ser de las cosas. Pero ¿por qué es tan importante descubrir la forma de ser de las cosas? En primer lugar para «ordenarlas» y en segundo para «entenderlas».

El entendimiento nos abre una nueva perspectiva que no está en el conocimiento en sí mismo. Mientras que sin necesidad de la existencia podemos saber si las cosas son positivas o negativas, buenas o malas, ahora además podemos saber si son «verdaderas» o «falsas», algo que no nos preocupaba cuando nuestra mente era la equivalente de un animal. En otras palabras, el efecto del descubrimiento de la existencia es la posibilidad de «descubrir la verdad de las cosas», es por tanto ¡el nacimiento de la misma filosofía!

Sin embargo podemos seguir insistiendo una y otra vez en la misma pregunta: ¿Por qué es tan importante conocer si las cosas son verdaderas o falsas si sabemos qué son, y además si son positivas o negativas, buenas o malas? Podemos decir que toda la filosofía pragmática, positiva, empirista, científica o como se quiera llamar, ha llegado a la conclusión final de que la «verdad en sí misma» no debe ser ya el objeto de nuestro interés, sino que debemos

volver a los orígenes, antes de morder la manzana, y conformarnos con conocer lo positivo y bueno de las cosas.

Esta actitud hace renuncia de la metafísica y del pensamiento que lleva a la existencia y se conforma con la consistencia y la apariencia de las cosas. Carece por tanto de un «fin trascendental», la razón de ser de la propia existencia. Los seres humanos, en especial los más cultos y avanzados intelectualmente hablando, hemos utilizado el entendimiento que nos ha aportado la filosofía para resolver con más eficacia nuestra mera supervivencia, pero carecemos ya de una «idea trascendental de esa existencia». Mantener esa búsqueda de la «razón de existir» nos lleva inevitablemente una y otra vez a las profecías de la serpiente: *«El día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios.»* Ahora a los pocos filósofos idealistas que quedan ya en el mundo, y que todavía están preocupados por el tema de la existencia, sólo le queda «descubrir la verdadera forma de ser de Dios» para saber cómo podemos llegar a ser nosotros tras haber mordido la manzana. Esta búsqueda subyace a través de todas las culturas como la única razón que da sentido a nuestra existencia, y que pese a las contrariedades y zancadillas del positivismo filosófico actual, deberemos alcanzar necesariamente.

En resumen, la utilidad de la existencia no es probar la consistencia o apariencia de las cosas, tarea de las ciencias positivas o de la teología, sino la búsqueda de la verdad en sí misma con el «objeto» de conocer la causa de la propia existencia. Pero se trata de una búsqueda que carece de utilidad práctica o aparente, por eso la metafísica puede ser sustituida por la física sin que el mundo se venga abajo.

Podemos vivir sin metafísica, pero como «cosas» que consistimos o aparentamos, y sus consecuencias para el modelo social y económico que adoptamos, pero no podemos pretender que además «existamos», pues como sentenció Descartes, «si no pensamos, no existimos».

## **Iluminación, Conocimiento y Entendimiento**

No todo lo que «conocemos» proviene del entendimiento, pues aquello que no ha sido razonado sólo puede provenir de la «iluminación», es decir un supuesto conocimiento basado en la «certidumbre» que se puede alcanzar con la mera apariencia, sugerido por una «revelación» y fundamentado en la «fe».

Si consideramos la iluminación como una forma de conocimiento es porque buena parte de la cultura de la humanidad en su conjunto se fundamenta sobre «certidumbres producto de la iluminación», que son «ciertas» pero no necesariamente «verdaderas». Es decir, se trata de un conocimiento basado en una «certidumbre», pero carente de una «reflexión razonable» que lleve a una «idea verdadera».

Podemos decir que «es cierto que hay Dios», pues tenemos la «confirmación de la certidumbre», pero no podemos decir «es verdad que existe Dios», porque deberíamos razonar la existencia de «una idea de Dios objetiva», que se correspondiera formalmente con un «objeto» al que llamar Dios.

Pero en tanto que lo cierto es «verdadero por defecto», la iluminación es también un conocimiento verdadero por

defecto, que sólo espera pasar de la «certidumbre» a la «verdad». Este es el caso de la Biblia y de todos los considerados «textos sagrados», pero también puede ser cualquier relato u obra de arte «iluminada».

¿Es la imagen «verdadera» de Dios la que pintó Miguel Ángel en la Capilla Sixtina? ¿Se trata de una obra de arte iluminada? ¿Por qué no? Pero ¿cómo saber que esa imagen «cierta» es la «verdadera»? En principio debemos pasar de la imagen a la forma, pues la iluminación no conoce las formas, sino las imágenes.

Al pasar de las imágenes a las formas lo que hacemos es «cambiar de contexto» y pasar de la certidumbre que nos trasmite el «espíritu» a la verdad que debe transmitirnos la «mente». Es decir, para pasar de la certidumbre a la veracidad debemos convertir la «sugestión de la revelación» en «impresión en la razón», o lo que es lo mismo, pasar de la valoración de la imagen a la racionalización de su forma, precisamente lo que hizo el propio Miguel Ángel, o de otro modo no hubiera podido concebir la «forma de ser de Dios».

Pero es muy probable que Miguel Ángel no concibiera a Dios de acuerdo a su propia «intuición de Dios» sino sobre la interpretación de la «revelación de la imagen de Dios en los relatos sagrados», donde Dios crea al hombre «a su imagen y semejanza». No es por tanto una certidumbre intuida sino «inducida»; no está en la fe de Miguel Ángel sino en la «creencia de las Sagradas Escrituras», cuya iglesia representante es la patrocinadora y mecenas de esas «formas inducidas» que pinta Miguel Ángel. Es muy probable que el resultado hubiera sido distinto de haber sido intuida por el propio pintor.



Todo el arte religioso en general es «inducido» por la certidumbre contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento, amén de los relatos populares atribuidos a los santos, como conocimiento iluminado que no es objetivamente verdadero, sino tan sólo por defecto, en tanto que «la certeza de una iluminación debe ser necesariamente una verdad por defecto», o de otro modo no sería un conocimiento fruto de la iluminación, es decir, no tendría su fundamento en la fe.

Las imágenes de la Capilla Sixtina son imágenes «ciertas» si consideramos a la Biblia como un conocimiento «iluminado», pero no serán «formas verdaderas» en tanto no demos con la idea formal que corrobore que esa imagen de Dios es la «verdadera imagen de Dios». Y esta última reflexión nos lleva al segundo contexto, al de la física o de la energía, donde la «iluminación» se hace «conocimiento» y proviene del instinto y no de la fe. Una vez más tenemos que el conocimiento de la ciencia no es verdadero, sino «potencialmente verdadero», pues procede de la certidumbre que nos proporciona la «consistencia de las cosas», pero no de su «existencia». La relación entre lo consistente y lo existente es más «objetiva» que aquella que se establece entre lo «aparente y lo existente» del contexto anterior, porque se da una relación directa y necesaria entre «objeto y sujeto», pero aún así «lo que consiste no es verdad en tanto no probemos que existe», y para ello debemos, una vez más, cambiar del contexto de la energía al de la mente, o de la física a la metafísica. Es decir, no buscar la prueba de la certidumbre en la «sensación» sino en la «impresión».

Podemos conocer todo aquello de lo que podamos tener alguna certidumbre con los sentidos, y estar seguros de que «consiste», incluso podemos saber en qué consisten considerando únicamente sus «características» pero no sus «atributos»; podemos saber si algo es sólido o gaseoso, dulce o salado, si está frío o caliente, pero no podemos saber más sobre su formas de ser, pues para ello deberíamos «convertir su sensación en una impresión», y la impresión proviene de su formas y no de su sustancia.

Así, podemos conocer la Torre Eiffel con solo tocarla y sabremos que es de un material sólido y férreo, pero si no consideramos su forma no podemos «tomar consciencia de su existencia», porque la existencia de la Torre Eiffel no la confirma su mera sensación a través de los sentidos, que tan solo prueba su consistencia, sino su «idea a través de la conciencia», que prueba su forma de ser y su existencia.

Por tanto «la ciencia tampoco puede establecer que lo que conoce es lo verdadero», sino tan solo que es lo cierto, porque es consistente y podemos sentir sus características y llegar a conocerlas. Lo que hace que una certidumbre científica se convierta en una verdad es, una vez más, convertir la sensación en una impresión, o lo que es lo mismo, encontrar una razonable causa de aquello que prueban los sentidos como cierto que no es más que una verdad por defecto.

Por tanto llegamos al tercer contexto, al de la mente, donde no alcanzamos conocimiento alguno, pues éste requiere de la memoria, sino que es el contexto donde se causa el entendimiento de todo lo que llegaremos a

entender como «tal forma de ser», además de si existe y si es verdadero o falso.

Lo que sabemos acerca del universo es todo aquello que hemos podido «constatar» por medios «físicos», como telescopios, radiotelescopios, análisis moleculares, de la luz, etc., pero también por pruebas adquiridas por medios «teóricos», la llamada «física teórica», y ésta es posible porque las formas que conciernen al contexto de la mente no están tan sólo en las cosas sino en la estructura misma de un razonamiento, que alcanza a tener forma gracias a la lógica. Es decir, una idea es una «forma por defecto de una cosa en efecto» de la que sólo sabemos su voz y su significado.

Si trato de tomar conciencia de la idea de un árbol, lo que tengo es un razonamiento lógico basado en la «forma de un árbol según su idea contenida en su voz», que tiene pleno sentido porque he podido «conocer el árbol por su consistencia y su imagen». Si tratara de hacerme una idea sobre el universo, tengo su voz pero su idea es «incompleta», porque el razonamiento sobre el significado pleno de la voz «universo» no alcanza a ser «totalmente lógico» al carecer de la percepción de su forma e imagen en su totalidad.

En este último supuesto, sólo la propia razón podría ser capaz de «dibujar la forma lógica del universo en una idea razonable» si fuera capaz de encontrar la relación entre lo que percibo y veo y lo que no percibo ni veo, y esa es una tarea que sólo puede resolverse en la conciencia, cuyo resultado no es un conocimiento propiamente dicho, sino el entendimiento de algo que puede llegar a ser conocido físicamente, porque tengo ya su forma de ser en una idea.

Esta tesis no es ni mucho menos original, pues ya Averroes, uno de los primeros y más notables filósofos nacidos en nuestra península, la Córdoba del AlAndalus, en su «Gran Comentario» sobre Aristóteles considera el conocimiento como un proceso que tiene su origen en los sentidos, la imaginación, para finalmente «captar lo universal». Personalmente altero el orden, pues la cultura empieza en la «imaginación» y termina en la «razón». Por tanto la ciencia «práctica» no puede avanzar sin la «teórica», que para los efectos de mi propia tesis no son más dos de los tres contextos de la realidad en sí misma. Pero tampoco la teología puede pasar de la «certeza» a la «verdad» sin este mismo proceso. Las cosas se pueden «prever» en la imaginación, «preconocer» en el instinto y «preconcebir» en la intuición, que nos lleva a la razón y a la ciencia.

Y es así como se «crea y se concibe» todo lo nuevo, pues de la mera observación de la apariencia o la consistencia de las cosas se obtiene un «conocimiento mecánico», que debe limitarse a lo basado en la mera experiencia de lo «aparente y presente», sin posibilidad alguna de avanzar en el conocimiento «por defecto» que hay en las cosas «en efecto», es decir, no se puede conocer la «verdadera forma de ser de todo lo existente» porque no se «entiende».

## Conclusión

En su novela «1984», influenciado por el pesimismo causado por lo avanzado de su tuberculosis, George Orwell describe el panorama desolador de una sociedad totalitaria, donde una de las normas fundamentales es que cada palabra tenga un único significado. Esto para Orwell es por sí mismo sinónimo de tiranía y ausencia de democracia.

La República de Platón parece que se trata de una dictadura de los «custodios», una clase inteligente supuestamente poseedora de la verdad absoluta. Hegel no puede evitar admirar secretamente a Napoleón, pese a los enormes sufrimientos que causa al pueblo alemán allí por donde pasa su «*Grand Armée*», porque considera que en el Estado «absolutista» está también la «verdad absoluta».

Los europeos estamos decididos a establecer ciertas «verdades por derecho» comunes a todos los países de la Unión, que puede llevarnos a una «sola verdad europea», lo que franceses y holandeses consideraron como un intento de restringir las libertades democráticas. En definitiva, que deducimos que la «verdad» parece que nos lleva necesariamente a la tiranía y a la esclavitud.

Sin embargo está la otra versión, la de la «palabra de Dios», Evangelio de San Juan, pasaje 8:32, que considera que la verdad debe producir el efecto contrario, es decir, «La verdad os hará libres». Pero ¿qué es la verdad?

La verdad debe ser el resultado de un razonamiento lógico, pero como tal no alcanza a ser más que el resultado de las premisas sobre las que se base ese mismo razonamiento y esa lógica. Por tanto la verdad puede ser

una certidumbre absoluta que abarca el conocimiento real de todo, sino un lento y progresivo «desvelar» aquello que todavía no entendemos. Es decir, la verdad no está en el conocimiento sino en el entendimiento.

Todo lo que conocemos es el resultado de la experiencia de algo que tiene una duración, de la que sólo podemos experimentar en su momento presente, pero ¿qué hay es su potencialidad? La experiencia por sí misma no puede acceder a este conocimiento, puesto que lo potencial es lo «por venir», o lo que no es todavía pero que «debe ser necesariamente». Por tanto la verdad sólo puede alcanzarse cuando se plantea dentro del contexto de la mente, como una conclusión fruto de un razonamiento «lógico», y el resultado es el entendimiento de algo, a lo que llamamos «su verdad», o «verdadera forma de ser».

Pero puesto que no hablamos de matemáticas sino de filosofía, no podemos ser lógicos en tanto nuestras lenguas no sean así mismo «lógicas» y estén «confundidas», según lo expone el pasaje del Génesis 11:1: *«Cada una de las tribus descendientes de Noé tenía su propia región y su propia lengua»*.

Esta confusión de las lenguas no se refiere obviamente a las «diversas lenguas», sino a los «diversos significados de las palabras dentro de las propias lenguas». La razón de esta confusión está en la propia religión, o en el dogmatismo de la «palabra de Dios», cuya «verdad» (mejor debemos decir «certeza») no podía ser enunciada razonablemente, pero tampoco podía ser cuestionada en otros «contextos» con otras palabras, sino como una certeza superficial.

Para encontrar la verdad fue necesario «inventar otro lenguaje», aquel en que se pudiera enunciar una verdad de forma lógica y razonable, libre del dogmatismo de la

«palabra de Dios». Este nuevo lenguaje no hizo sino «sustituir unas voces por otras», apartarlas del sentido dogmático y religioso, y otorgarles un sentido que pudiera entrar dentro de un discurso «verdaderamente razonable y lógico», inducido por la intuición o el instinto. Y gracias a ello surgió un nuevo lenguaje y un nuevo contexto, el de la ciencia, que debe iniciarse en Caldea y alcanza su primera síntesis en la culta Babilonia, más o menos cuando el relato bíblico supone que se produjo la «confusión», dando origen a una nueva percepción de la realidad apartada del dogmatismo de las religiones, la «física»; y de esos primeros matemáticos, gracias a su propio lenguaje, tenemos ahora conclusiones asombrosas sobre la composición del universo.

Varios siglos después el lenguaje se hizo todavía más «confuso» con el nacimiento del nuevo lenguaje de la filosofía, y la primera voz verdadera fue «*noûs*», es decir, «mente», pues con ella nacía un nuevo contexto, el de la «conciencia».

Son por tanto «tres lenguajes hermanos», pero celosos de su propio poder y posibilidades. Durante siglos se han combatido mutuamente. A finales del siglo XX cada uno de los lenguajes alcanza cierto «clasicismo», lo que significa su decadencia, porque ha llegado el momento del «ecumenismo» de los lenguajes y sus contextos, y en lugar de combatirse debe «compenetrarse» y «entenderse mutuamente». Es por tanto el momento en que teología, ciencia y filosofía deben empezar a considerar la posibilidad de «compartir su poder y posibilidades», pues la verdad, pese a que sólo puede enunciarla la filosofía, esta en la teología como «creencia cierta» y en la física

como «potencia cierta», pero en ningún caso «verdadera». Ha llegado pues el momento de dejar de combatirse, porque la libertad que nos promete la verdad, que no es exclusiva de la palabra de Dios, ni la verdad de la física, sino la «verdad que pueda ser compartida por los tres lenguajes y contextos». Y ésta ha sido la intención de este extenso prólogo, tratar de demostrar que no hay «tres verdades distintas, sino una sola expuesta con tres lenguajes diferentes».

Por último una necesaria observación: ¿Por qué este ensayo no tiene ni una sola nota de pie de página? Simplemente porque no se trata de un libro más sobre historia de la filosofía o un comentario de filosofía, en cuyo caso hubieran sido imprescindibles, sino de un libro de «creación de filosofía».

En los «Diálogos» de Platón tampoco hay citas de pie de página sino el recurso de traer a los propios filósofos que le precedieron o a personajes ficticios para que rebatan sus propias tesis, porque Platón tampoco está escribiendo un libro sobre filosofía sino que está «creando la filosofía». Platón no puede citarse a sí mismo y no puede citar a sus antecesores porque lo que expone son argumentos razonados por sí mismo, a partir de su propia intuición personal. Yo no he dicho en todo este libro que mis antecesores no razonaran correctamente, digo que lo han hecho sobre la premisa de otorgarle un sentido a ciertas palabras que ni lo tienen ni pueden tenerlo. Es decir, más que un problema de razonamiento el agotamiento de la filosofía se ha debido a un problema de lógica contenido en el uso del lenguaje.



He citado «sobre la marcha» a muchos de mis antecesores, en especial al propio Platón, pero no como referencia a su filosofía sino de su «metodología», pero no los puedo citar a pie de página porque ninguno de mis antecesores recurre a un «método previo» que aclare el significado real de los conceptos que utilizan en sus razonamientos, pese a que durante siglos ha sido obvio que el lenguaje filosófico era utilizado con frecuencia «fuera de contexto», algo de lo que se ocupa la hermenéutica, pero sin llegar al extremo de practicarle una severa «operación quirúrgica», separando «claramente» unos conceptos de otros para no confundir el lenguaje en su conjunto y hacerlo inútil para la filosofía.