

## ONTOLOGIA DE LA REVOLUCION

POR

ARMANDO SEGURA

Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Granada

### Fenomenología de la novedad histórica

La actitud ahistórica del pensamiento griego (1) le hace incapaz de asimilar la categoría de lo «nuevo» y de la «noticia», desde el punto de vista metafísico. Toda la concepción griega del ser pivota sobre las nociones de ser y no ser y sobre la característica eterna del primero. Las ideas en Platón, las esencias en Aristóteles, que son los únicos objetos de la ciencia, son eternas y lo que a la vez «es y no es» (2) se deja para la opinión y para lo meramente probable.

Es el pensamiento cristiano el que hace posible una filosofía de la historia y una objetivación de lo nuevo como tema del pensamiento. El mundo judeocristiano, con las ideas de creación de la nada, encarnación, redención y advenimiento definitivo del Reino de Dios, introducen esa posibilidad. De hecho, con el cristianismo aparece la «buena nueva». Y esto significa fundamentalmente que Dios ya no es solo Dios, sino que es Dios-con-nosotros, Emmanuel (3), lo que, desde la perspectiva metafísica, significa

---

(1) Cfr. CHÂTELET, FRANÇOIS: *La naissance de l'Histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, París, Le Minuit, 1962. Hay edición castellana: *El nacimiento de la Historia*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1978.

(2) PLATÓN, *Timeo* 28 b Ed. Association Guillaume Budé, París Les Belles Lettres.

(3) Cfr. SEGURA ARMANDO: *Emmanuel. Principia Philosophica*, Madrid, Encuentro 1982 y *Pequeño Emmanuel. Memoria de Dios*, Barcelona, Prom. Publ. Universitarias, 1988.

que el ser eterno, sin dejar de ser eterno, ha «asumido» la dinamicidad de la historia. Lo eterno no se «mezcla» con el no ser y la verdad eterna tampoco con la opinión de los mortales (4), sino que lo necesario se inserta en lo contingente, no para que la eternidad pierda con la contingencia, sino para que ésta cobre un valor eterno. Así, de un modo no conceptual sino diríamos fáctico, en la persona divina e histórica de Cristo se dan «todos los tesoros de la ciencia» (5).

La tremenda innovación que supone el cristianismo, no creo pueda discutirse. Todos los filósofos paganos (6) acusaban a la Iglesia de ser la causante de la ruina del Imperio romano. Y, sin embargo, no era una revolución. Ciertamente, en el evangelio se habla de un pasaje concreto de la revolución (7), pero por todo el contexto se percibe que la agitación o la perturbación que presupone el término griego empleado, no tiene nada que ver con la «buena nueva» que implica la paz en la tierra y la gloria en las alturas. Hay que pensar que la innovación cristiana es justamente la alternativa de las «revoluciones», que la innovación cristiana no es una «reacción» ni una «restauración». El cristianismo no reacciona contra ninguna revolución; sino que implanta un orden nuevo, tampoco restaura el orden viejo. Es una llamada de atención para nosotros: ni revolución, ni restauración, ni reacción. Por el contrario, una «buena innovación».

El fenómeno medieval se muestra como una cristalización de lo nuevo. El término «cristalización» no deja de ser una metáfora, pero que nos puede indicar una fijación histórica. Conviene aquí evitar malentendidos. La inserción de lo eterno inmutable en lo histórico a través de la persona de Jesucristo no es una

(4) Vid. UNTERSTRINER, M.: *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pág. 144, nota.

(5) Col. 2,3.

(6) S. AGUSTÍN. *Homilía 105-12: Dicunt de Christo nostro quod ipse Romanam perdidit*.

(7) Lc. 21,9: *Novum testamentum* a cargo la ed. de H. J. VOGELS, Fribourg, Ed. Herder, bilingüe, 1950, greco-latina. El término revolución, en latín: «seditiones»; en griego: «akatastasia».

fijación de nada, sino todo lo contrario, una gran novedad, una buena novedad. Si hablamos de fijación en sentido peyorativo es porque nos referimos a otro fenómeno distinto. En la Edad Media —término romántico y digno de ser rectificado— parece que la Historia se para, que no hay Historia en mil años de historia. Y esto es lo que hay que considerar. ¿Por qué lo eterno en vez de renovar el tiempo, lo fija? Este creo que sería el planteamiento del problema. ¿Qué ocurre para que desde el siglo XVI hasta el XX, los mil años de Edad Media, aparezcan como un bloque muerto?

Nos «parece», se nos «aparece» la Edad Media como «fija». Y la primera de todas las razones de ese fenómeno es que la modernidad ha expulsado de sus categorías la de «eternidad» y, por tanto, la razón absoluta ha quitado toda «razón» a la conciencia desventurada, a la conciencia religiosa (8). Por lo tanto, el problema no es de la Edad Media, sino nuestro. Es nuestro problema. La modernidad —y eso que llaman postmodernidad es un fenómeno recurrente, romántico y dialéctico muy antiguo— ha sustituido la «sustancia» por la «relación». La relación subsistente y esencial que es la persona de Cristo, la ha invertido en relación contingente y accidental. Con lo cual cabe decir que Dios ha muerto y que se ha destruido la esencia misma del cristianismo. De ahí que el Renacimiento sea una vuelta a lo griego, a la concepción histórica de lo griego. Será un fenómeno post-moderno, dentro de la reacción ilustrada al racionalismo, que ya apunta en Pascal, el que se restablezcan los derechos de la Historia. Es la memoria de la Historia sagrada la que despierta la Historia secular (9), pero la nueva ciencia que aparece y que Voltaire, Bayle y Condorcet contemplan es una Historia absolutamente

(8) HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main 1986. Sobre la conciencia de lo inmutable («unwandelbare»), págs. 164-165.

(9) CRUZ CRUZ, JUAN: *Hombre e Historia en Vico*, Pamplona, Eunsa, 1982. Aplicado a Vico: «La historiología de la Scienza Nuova se convierte en una teología civil razonada del hecho de la Providencia», pág. 328.

relativista, y finita, una historia en donde el cristianismo solo tiene cabida como «ideología» o, como dirá Voltaire, «opinión».

Es preciso considerar, con la brevedad que se supone, la fenomenología no ya de la novedad histórica, sino de las «revoluciones», a partir de aquí. Los ingleses, a quienes se les supone flemáticos, fueron los inventores de la revolución moderna, después de un siglo XVII ensangrentado por las luchas contra los absolutistas Estuardo. Y son los filósofos como Locke, cabecilla de la «Glorious Revolution» de 1688, los que sientan las bases del «nuevo orden de cosas». Hay que decir en su favor que en la Gran Bretaña, salvo el quiste irlandés, no ha contemplado guerra civil alguna en tres siglos, lo cual es todo un record.

¿En virtud de qué instrumento maravilloso los ingleses, a través de la revolución, encontraron una especie de «paz perpetua»? La contestación a esta pregunta es la que movía a Voltaire a llamar a Locke el «filósofo más grande de todos los tiempos». El instrumento es la Ilustración. Pero la Ilustración se apoya en un fundamento muy concreto: la libre y crítica opinión a la que se deben someter «la majestad y la santidad» (10). En Inglaterra el liberalismo, mediante un complejo consenso entre clases sociales, permite un Estado de Derecho progresivo, pacífico y aliado de la ciencia. ¿Por qué no extender el invento a todo el planeta? Este es el espíritu «apostólico» y «propagandista» de los ilustrados franceses y de todas las latitudes.

Se ve bien claro que el principio de autoridad, no solo político y religioso, sino el principio de autoridad en general, tiene un tribunal más alto al que se debe de someter: la opinión y la crítica. Ello significa, en definitiva, que siendo las nuevas libertades no cosa de «principios» sino de arbitrio (11), lo que ha sucedido es la inserción en la historia del principio de «revolu-

(10) KANT, I.: *Kritik d. r. Vernunft*, F. am Main, Suhrkamp Verlag, 1974, A XII nota: «Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen ...».

(11) KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten*, Werke VIII, ed. cit. Suhrkamp Verlag, pág. 345: «Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötigerer Willkür) liter.: «Independencia de arbitrio ajeno».

ción permanente». Es decir, la «akatastasia» griega, la desestabilización se configura como el principio absoluto. Un régimen que cuenta con la movilidad absoluta como criterio supremo, no tiene nada que temer de los cambios. Se trata, en el caso inglés, de institucionalizar la revolución.

Pero los franceses no son tan flemáticos, e inauguraron, algo después que los norteamericanos, la ilustración por la violencia sangrienta, que es una curiosa manera de practicar el refrán de «la letra con sangre entra». La Revolución francesa, de la que corre este año el segundo centenario, se ha convertido en el paradigma de las revoluciones modernas. Es la toma de la Bastilla, es la conquista del Palacio de Invierno.

Lo que aquí interesa no es tanto la anécdota o la crónica, cuanto la reflexión. ¿Existe algún hilo que enhebre los movimientos revolucionarios modernos y contemporáneos con el suceso universal de la Historia anterior. En efecto. Existen tres modelos de comportamiento histórico: el griego, el cristiano y el «moderno». El griego se paraliza en lo eterno, lo cristiano lo articula en el tiempo, lo moderno, se despoja de lo eterno y se queda con la moda del puro tiempo (12). El reino de lo efímero, de las formas y los buenos «modales», de modos y «modas», sustituyen a la «sustancia» y a la «persona». Por eso, la Revolución francesa no proclamó los «derechos de la persona», porque el término persona es un término teológico y trinitario, sino los «derechos del hombre», es decir, de la especie o del concepto genérico de la humanidad, que es una fácil entelequia, fácil de burlar por las clases hegemónicas en cada momento histórico.

Queda solo algo que añadir en esta demostración del fenómeno revolucionario. Y es que la «akatastasia», la revolución, implica, institucionalmente o no, un «perpetuum mobile», un cambio perpetuo. Se ha de entender que el cambio es imposible sin contrarios. De ahí que la revolución burguesa estableciese partidos

(12) HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, México FCE, 1968, traducción Gaus, pág. 366, nota: «Kierkegaard sigue aferrado al concepto vulgar de tiempo, definiendo la «mirada» con ayuda del «ahora» y de la «eternidad».

y «turnos» y la fenomenología histórica presente, además, «golpes de Estado» y «cuartelazos». Propiamente solo la revolución contemporánea, la revolución marxista, ha encontrado la manera de establecer la «paz perpetua» mediante un partido único en permanente «reestructuración», en permanente «perestroika».

De ahí la agudeza del buen revolucionario para saber donde está su «derecha» y donde su «izquierda», para estar más a la derecha que nadie o más a la izquierda que nadie. No importa. O estar en el centro, o establecer un estado fascista. Todo es lo mismo. La única diferencia es que todos los estados fascistas del mundo han sucumbido porque se mueven en el ciclo de la revolución burguesa. Ningún estado comunista ha sido derrocado, y menos por movimientos subversivos internos, en virtud de la mágica «perestroika». Lo que la Gran Bretaña ha conseguido en el marco del liberalismo burgués, la paz perpetua, lo ha conseguido la Unión Soviética en su ciclo. La variante es que el turno de partidos ha sido sustituido por el turno entre «purgas» y «glassnot». Pero la esencia del fenómeno es el mismo. Aunque sin duda mucho más desagradable.

### La furia innovadora y revolucionaria de la técnica

El acontecimiento teórico más importante que abre paso a la modernidad revolucionaria, es la innovación técnica, valga la paradoja. Pero la innovación se convierte en revolución mediante un cambio brutal, también teórico, que se da en la Baja Edad Media: la sustitución del intelectualismo por el voluntarismo. Desde el siglo XIV al XVII se suprimen a la vez muchas cosas: la primacía de la razón, la primacía de la autoridad y la primacía de la santidad. La razón se sustituye por la voluntad, la autoridad por la opinión y la santidad por el libre pensamiento de los «esprits forts» y los libertinos del XVIII.

Maquiavelo —no en vano adorado por Antonio Gramsci (13)— hace de la política una «técnica» para la «virtú» del

(13) GRAMSCI, ANTONIO: *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1975:

Príncipe. Se trata ni más ni menos que de sustituir la amistad de benevolencia que Aristóteles considera el cimiento de la polis (14) por la «virtú», la gloria y el poder. Mientras la amistad hace referencia al bien y a la verdad, la «virtú» es un atributo eminentemente renacentista cuya esencia consiste en buscar el mejor medio para obtener más poder. La técnica al servicio de una voluntad sin fines, ni valores, ni verdades que le limiten no supone ya una simple innovación, como de suyo lo es, sino supone una revolución, la primera revolución en la civilización moderna previa a la revolución científica.

Fueron los «artistas-técnicos» del Renacimiento, entre los que es un símbolo Leonardo, los que anticipan y dan a luz el espíritu moderno. Al servicio de los Príncipes, de la voluntad de los Príncipes, los instrumentos de artillería inventados por Leonardo, no son sometidos en sí mismos a ningún criterio de moralidad. Entonces, como hoy, se «debe» hacer todo lo que se «puede» técnicamente, y no hay un control ético para el desarrollo técnico. El principio es, pues, mi voluntad, mi opinión y mi arbitrio por encima de toda moralidad superior, o, mejor dicho, la voluntad del Príncipe —sea soberano o república, tanto da—.

La revolución científica (15) vino inmediatamente. Aunque es probablemente cierto que hubo una continuidad con los desarrollos medievales (16), el caso es que Kepler, por poner un ejemplo, previó matemáticamente que las órbitas de los cuerpos celestes «no podían ser circulares», sino que «debían ser» elípticas. Lo revolucionario del asunto no está en el descubrimiento científico, sino en cómo los filósofos, desde Bacon a Descartes,

«Noterelle sulla política del Machiavelli», Quaderno XIII y también el XVIII.

(14) ARISTÓTELES: *Et. Nicomaq.*, VIII.

(15) El término «revolución» que maneja KUHN, T. S.: *Structure of Scientific Revolutions*, 1962, lo emplearemos aquí en el sentido de «innovación».

(16) Es la tesis del más importante historiador de la ciencia de este siglo: PIERRE DUHEM, cfr. *Le Système du Monde*, y también CROMBIE, A. C.: *Historia de la Ciencia de S. Agustín a Galileo*, vol. II, 2.<sup>a</sup> ed., Alianza, 1979, págs. 196-197.

hacen de la innovación científica una revolución filosófica. Podríamos hablar también de Galileo, pero su papel no es esencialmente distinto al de Kepler. Una fórmula matemática se anticipa a la realidad y legisla cómo debe ser tal realidad. Lo revolucionario consiste no en descubrir las leyes matemáticas de los fenómenos, sino en pretender que toda la realidad es equivalente al fenómeno matematizable. Toda realidad se convierte en matemáticas. Este principio, en el origen mismo de la modernidad, es un principio absolutamente falso, que unido con el voluntarismo y la opinión crítica de los ilustrados, inicia la civilización de la cantidad en la que la persona humana, como muy bien vio Marx, queda reducida a «fuerza de trabajo», condenada a incrementar la cuota de plusvalía (17).

Newton, por un lado, y Descartes, por otro, contribuyeron a consolidar la falacia que tanto afectaba a la dignidad misma del hombre y que tan fácilmente estuvo dispuesto a renunciar. Newton, después de desarrollar maravillosamente las leyes de la física matemática, escribe una «*Philosophia Naturalis*» (18), en donde establece cuatro «hipótesis» para explicar filosóficamente lo que en el campo de la experimentación no puede verificarse. Es preciso suponer que hay Dios, un espacio y tiempo absoluto y la acción recíproca. Con ello Dios se convierte en el gran Arquitecto del Universo, tanto el natural como el humano y el espiritual, sujeto a las leyes que ha descubierto Newton. Kant interpreta perfectamente a Newton cuando establece que Dios es meramente una Idea.

Por su lado, Descartes, fundador de la Geometría Analítica, establece las reglas del método, pero no del método científico, sino del método filosófico, de tal manera que los procedimientos y evidencias matemáticas son el último criterio de verdad. Eso significa simplemente reducir al hombre a cantidad, o bien a cantidad extensa (extensión) o a cantidad pensada (pensamiento).

(17) Cfr. SEGURA, A.: *op. cit.* Introducción cap. XII: «La noción de plusvalía, "sustancia" absoluta del hombre y de la Historia».

(18) Nos referimos a *Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, ed. por I. B. Cohen, 1958.



Pero las matemáticas son las leyes de las nuevas tablas del nuevo moderno pueblo escogido. Cierta que la innovación era deslumbrante, verdadera y útil a la humanidad, como todo lo que es auténtico saber. Pero quedó absolutamente corrompido por el sofisma de generalización consistente en atribuir propiedades matemáticas a la realidad-en-sí o, por mejor decir, a los fenómenos en sí, que son la única realidad que, en el fondo, es creíble. A esta corrupción es lo que llamo «revolución científica».

Los ilustrados, ya exclusivamente filósofos, viven de estos principios, de esta falta de principios, habría que decir, y cometen el frade histórico de separar el conocimiento de la moralidad. Si no se pueden conocer verdades sino solo fenómenos, no se pueden querer bienes, sino solo «producirlos». En el comienzo mismo de la revolución industrial, el más grande de los pensadores ilustrados, inicia su variante posmoderna en su defensa de la libertad frente a las leyes mecánicas. Y esto es ya posmodernidad, como en buena parte lo es Hume y Rousseau, porque supone una rebelión de la naturaleza humana al impetio de las matemáticas impuesto por los filósofos. Se trata de Kant, que, en su rebeldía justa, no puede superar la problemática ilustrada, puesto que su noción de libertad naufraga en su concepto de indeterminación, de manera que la libertad ya no es «la facilidad para hacer el bien» (19), sino que el fundamento especulativo de la libertad es tener un objeto absolutamente indeterminado (20). Esta falta de valores, de límites, de deberes —en el filósofo del deber—, es realmente admirable. Una libertad que no tiene objetivo determinado, ni siquiera el bien, se convierte en devoradora de sí misma. La historia de la libertad desde Kant nos lleva a la voluntad de poder en Nietzsche (21), una voluntad

(19) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, 22,5.

(20) Véase la temática del objeto transcendental como fundamento especulativo de la libertad en KANT, I.: *Kritik v. r. Vernunft*, ed. cit. A 250-251.

(21) La relación de la razón práctica de Kant con la voluntad de Nietzsche en HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, vol. II, trad. francesa de Klosowski en París, Ed. Gallimard, 1971, págs. 379-380.

que se muere de hambre de ser libre, porque si elige se objetiva, y si se objetiva se aliena. A esto ha quedado reducido el magnífico espectáculo de «la ley moral dentro de mí y el cielo estrellado encima de mí».

Pero la física de Newton había entrado en la vorágine «revolucionaria» y tenía pocos años de vigencia universal. Nuevas innovaciones científicas generarían nuevas revoluciones filosóficas. La crisis de la geometría y de la aritmética en el siglo XIX, con Gauss y Frege prepara la más tremenda innovación científica y técnica de la Historia: la física nuclear, que se ha convertido, el miedo al holocausto, en la Idea transcendental que bloquea todos los caminos de nuestra civilización a fines del siglo XX. Al descubrir los geómetras que son posibles múltiples geometrías contradictorias, no hicieron más que ratificar la tesis de Aristóteles de que la Matemática era una ciencia relativa y de lo relativo. El mundo real, la cosa en sí no se tambalea porque Euclides se tambalee. Pero el mundo moderno sí debía de tambalearse, porque, efectivamente, había montado su concepción de la realidad sobre una física matemática estructurada sobre la idea de la inmutabilidad, necesidad y absolutez de las leyes físico-matemáticas.

En este sentido podríamos considerar que Einstein realizó una «segunda revolución copernicana» con la teoría de la relatividad. Propiamente una segunda «innovación», porque la propiamente dicha «revolución» filosófica aún no ha surgido, aun no se ha asimilado la lección profunda de la ciencia contemporánea de la absoluta relatividad de las leyes del cosmos. Los historiadores de la ciencia actuales y los epistemólogos en especial, los de la escuela anglosajona, reconocen el mérito de Aristóteles en sus anticipaciones.

No ha habido «revolución» filosófica en el siglo XX, pero sí «reacción» filosófica. Ante la operación conjunta de las filosofías desestabilizadoras de Marx, Freud y Nietzsche, que intentan desintegrar la sociedad, la personalidad y la moral, unida a la quiebra de la imagen positivista y clásica del mundo, los lógicos y matemáticos hacen posible una reacción del «yo», de los valores

humanos, una confianza en la «eternidad» de las significaciones lógicas y del papel del hombre como único existente que se pregunta por el ser de su propia existencia. Es el papel de la fenomenología de Husserl y sus discípulos, Max Scheler, Heidegger y, desde el lado lógico, los intentos del positivismo lógico de encontrar un fundamento lógico-matemático que unifique las ciencias en general, sustituyendo a la metafísica, herida de muerte, también desde Einstein, no solo desde Hume y Kant.

En el positivismo lógico, ya superado, sí se puede rastrear elementos de un intento revolucionario en filosofía, puesto que a partir de las «innovaciones» de la última ciencia, también física y matemática, se trata de extrapolar, por la vía de la inmutabilidad de los códigos de verdad, un mundo ideal cuasi platónico en donde, asumiendo las infinitas variantes a nivel temático, se establezca una plataforma unificada de lenguaje científico. Si no hay estabilidad en los fenómenos del mundo, convengamos que no hay mundo, sino una sintaxis lógica que puede sustituir aquella estabilidad. Este intento ha conducido al nihilismo más absoluto.

### Ontología de lo nuevo

El pensamiento cristiano no ha extraído suficientemente la riqueza implícita en la noción de «nuevo» (novum). Se han considerado como trascendentales del ser el «unum», el «verum», el «bonum» y derivado de éste el «pulchrum». Pero no se ha pensado en lo «nuevo».

Si queremos sentar las bases para una ontología de la revolución y para una ética de la revolución, previamente necesitamos pensar una ontología de lo nuevo en relación al ser, a lo que hay.

En la doctrina aristotélica de la potencia y del acto, encontramos justamente la antiteoría de esa ontología que buscamos, pues, el acto ahí es motor que, como causa final, mueve a todos los seres deficientes, mixtos de potencia y acto. Así, el acto puro es la plenitud eterna y lo eterno, como lo «viejo», «lo que ya era

el ser», es incompatible con lo nuevo, de ahí la ceguera griega para la historia.

Ese planteamiento solo es posible desde una teoría griega de la eternidad de la materia, que conlleva la necesidad de los ciclos repetitivos, incompatible con el modelo de pensamiento cristiano. Hay que pensar más profundamente en la noción de creación de la nada y en el papel creador de Dios. Es preciso ahondar en la creatividad, no solo como propiedad ad extra de la divinidad sino como elemento «fijo» del ser. El ser en cuanto ser es «novedad». Novedad ciertamente eterna, pero novedad en acto. Esta es la tesis que tratamos de defender.

De entrada, la articulación de la persona divina de Jesús en la carne, es decir, en el tiempo, es la gran novedad: lo que inaugura propiamente la historia. Pero cabe pensar que la novedad es únicamente una novedad para nosotros y no en sí. Para el acto puro que desde toda la eternidad lo es todo, lo presabe todo y lo promociona todo, no habría novedad. Y, sin embargo, leemos: «he aquí que hago nuevas todas las cosas» (22). No podría hacerlas nuevas si el agente no fuera Novedad. Pero, al mismo tiempo, hay que considerar también lo que dice Hilario de Poitiers: «Para Dios nada hay nuevo» (23). ¿Cómo aquél que innova todo, no es innovación El mismo?

De la misma manera que razonábamos respecto a la noción de «causa sui» (24), el constitutivo formal del ser de Dios es la libertad, pues decir «ipsum esse subsistens» o decir «substancia» o «autonomía», es decir lo mismo: libertad. La libertad es profundísimamente la dinámica misma del amor. Así, Dios es causa de sí, en cuanto causa para sí, o sea, amor de sí, causa final que vive de sí.

(22) Apoc. 21,5.

(23) S. HILARIO DE POITIERS: «nihil Deo novum est», *De Trinitate*, XII, 39, versión bilingüe «La Trinidad», ed. de Luis Ladaria en Madrid, BAC, 1986.

(24) SEGURA, A.: *La noción de «causa sui» desde la perspectiva cristiana*. Ponencia en las XXV Reuniones Filosóficas de Pamplona, agosto 1988. También del autor en *op. cit.* y en *Principios de Filosofía de la Historia*, Madrid, Encuentro, 1985.

Tenía razón Heidegger cuando propugnaba la reconstrucción de la Metafísica occidental debido al olvido del ser (25): Y, en este sentido, olvidar el ser es olvidar lo que constituye en esencia al ente y lo que constituye en esencia el ser —y por eso no puede reducirse a un simple ente: es la libertad—. Los minuciosos análisis heideggerianos sobre el ser del ente se comprenden en una de las polémicas célebres que Kant tiene consigo mismo: la polémica entre la libertad nouménica del «mundus intelligibilis» y la necesidad fenoménica del «mundus sensibilis». Y esto desde 1770 (26). No en vano Heidegger utiliza el método fenomenológico para su análisis existencial, porque el Dasein es un fenómeno, el fenómeno privilegiado, pero solo un fenómeno. La radicalidad de este fenómeno es que tiene el ser fuera de sí, aunque en cuanto fenómeno lo desvela, lo manifiesta. Pero la manifestación en cuanto tal no es la verdad del ser. Esto es lo mismo que decir que la libertad del Dasein es meramente fenoménica y no afecta ni al origen, ni al estado de yecto, ni al destino, no somos libres respecto a la muerte y a la nada. La libertad del Dasein es una asunción de la autenticidad y, en este sentido, en la línea que va de la Stoa a Spinoza y Hegel, ser auténtico es asumir el destino que es el futuro que en su movimiento «extático» predetermina el presente: el futuro es la muerte. Diríamos que lo que ahora Heidegger es justamente la libertad del ser, puesto que, como en Kant, la libertad transcendental es nouménica, y se da solo en el «mundus intelligibilis» (27). Una fenomenología donde las esencias y los significados últimos, es decir, la metafísica clásica, no deja sitio al «noumeno» en la fenomenalidad de la existencia, no puede pensar la libertad sino como algo «olvidado».

Nosotros queremos pensar la libertad de nuevo como «la facilidad de hacer el bien». Las relaciones «íntimas» (transcen-

(25) HEIDEGGER, M.: *El Ser y el tiempo*, op. cit., Introducción.

(26) KANT, I.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), en Kant's Werke, ed. de la Real Academia de Berlín, Band II, 1912, págs. 387-419.

(27) *ut supra*, nota 20.

dentales) entre libertad y bien nos pueden dar la clave de la solución. No es posible ser bueno si no se es libre. No es posible ser bueno en grado eminente si no se es libre en grado eminente. Por decir más aún, «solo Dios es bueno» y, por lo tanto, solo puede hablarse de libertad y bondad en sentido estricto y absoluto en Dios.

Por otra parte, Dios es eterno, lo que significa que Dios es la «total y simultánea posesión de la vida» (28). Si Dios posee toda la vida, es Gozo y Paz en la vida eterna. Pero ¿qué es vida? Solo una reflexión altamente difícil sobre la vida en relación a la libertad y el bien nos puede poner en buen camino. Ser vida es ser sustancia, es decir, autonomía ontológica y moral, dicho de otro modo: la libertad del bien. Podemos elevarnos desde la vida finita de las criaturas, a la propiamente dicha vida de la sustancia divina, como autonomía infinita que Kant secularizó en su noción de la moralidad humana. Basta afirmarla de Dios sin mezcla de heteronomía y elevar esa autonomía a grado infinito, para aproximarnos analógicamente a la vida divina en el bien y la libertad totales.

En Dios se da en plenitud lo que Nietzsche atribuía al Superhombre en finitud e indigencia. En Dios no hay voluntad de poder porque ésta implica virtualidad y potencia. En Dios el Poder es el Ser: la tranquilidad de la adecuación perfecta entre esencia y existencia, o sea, entre bonum y factum: lo bueno es un hecho.

¿Qué sentido tiene la libertad absoluta en el Dios absoluto? Porque no le podemos negar a Dios ninguno de los dos atributos: libertad y bondad. ¿Qué sentido tiene la expresión libertad si no queda en Dios «nada-por-hacer» y, por tanto, lo radical en Dios no es hacer sino ser? Dios «quiere necesariamente su bondad» (29), de manera que no puede no querer ser bueno. Su bondad es inmutable. ¿Queda con ello cerrado el ser mismo de Dios a la libertad relativa precisamente al Bien? ¿No es la liber-

(28) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *S. Tb.*, q. 10 art. 1.

(29) *Idem*, q. 19 a. 3: «Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult».

tad un elemento constitutivo del Bien porque es ausencia de necesidad? ¿Y no es esto mismo un bien? Debemos profundizar en la esencia del bien en relación con la necesidad. El Bien implica la libertad, pero como el Bien es una propiedad transcendental del ser, el ser implica la libertad como transcendental. El mal como privación no es «algo» y, por lo tanto, ni el mal puede determinar nada propiamente —no hay el fatum— ni el mal es principio de necesidad. La falta y privación de bien, siempre relativa, eso sí, es la enajenación del ser.

Por lo tanto, la libertad es el ser del ser, es la Potencia del ser en cuanto Omnipotencia de toda su Omniactualidad, para la cual no hay límite de necesidad alguna y no habiendo límite ni justo medio para el amor que es el ser radical (30), no hay límite para el Bien y éste es esencialmente, en Dios, Libertad absoluta.

Pero queda algo más difícil todavía por pensar, y esto es la relación de la Libertad en grado eminente y la Novedad.

Cuando Vico define la Ciencia Nueva —la historia— en función de la noción de verdadero como «hecho», está pensando evidentemente en términos de finitud, de temporalidad y de causas segundas. Elevémonos desde esta concepción a Dios y veremos que en Dios el «verum» es el «hacer», la palabra sustancial (31), su vida, en definitiva. Todo está en pensar la esencia de la Novedad en relación al Bien.

¿Es toda novedad buena? Heidegger, siguiendo en ello la teología y mística medievales, atribuye el «afán de novedades» a la ambigüedad («Zweideutigkeit») de la existencia inauténtica. Evidentemente, el cambio por el cambio y la novedad por la misma novedad, puede ser fruto de la habladería («das Gerede»).

(30) SEGURA, A.: *Emmanuel: Principia Philosophica*, op. cit., pág. 167: 3.4. «El amor no es un concepto vacío y la identidad transcendente es el ser viviente rico y concreto». *Pequeño Emmanuel. Memoria de Dios*, op. cit., págs. 80 y sigs.

(31) S. JUAN DE LA CRUZ: *Subida al Monte Carmelo*, lib. 2 28,2, en «Obras completas», Madrid, BAC, 1978, pág. 566: «palabras sustanciales son otras palabras..., las cuales en la sustancia del alma hacen y causan aquella sustancia y virtud que ellas significan».

Pero, en ese caso, la Novedad no hace relación al Bien ni al Ser (que nos colocaría en una situación auténtica).

Hay, ciertamente, novedades malas, perturbaciones históricas, que los mismos revolucionarios consideran como «males inevitables y necesarios». Ningún revolucionario mata por matar y subvierte por el gusto de subvertir —salvo aberraciones—. Incluso los nihilistas más extremados, todos tratan de conseguir una «nueva armonía» tras la revolución.

Pues bien, aquí tratamos de decir que no hay metafísicamente «novedades malas», en razón de que el mal es privación de ser y, por lo tanto, una novedad mala sería un «ens» «malum», un principio ontológico que no sería ser, lo cual es, evidentemente, contradictorio. Solo por la dificultad del lenguaje nos topamos con la insuficiencia, al decir: «te traigo una mala noticia» (lo contrario de la buena noticia). Una mala noticia es siempre una falta de realidad, un des-orden, una privación de ser; la muerte, por ejemplo, la guerra, la peste y el hambre: no-deben-ser. Suelen ser noticias, las más novedosas, las de las páginas de los periódicos, y son noticias «malas», pero lo son precisamente porque no aportan bienes, es decir, no aportan novedades buenas y, por decirlo de una vez, no aportan nada, sino destrucción. Esos males, desde una ontología cristiana, solo son «fenoménicamente» nuevos. Aparecen como nuevas situaciones en la historia, pero no son situaciones ontológicamente «nuevas», porque solo «algo» puede ser lo «nuevo»: el ser, y el ser es siempre bueno.

Queda abierta la puerta a una noción de lo nuevo como propiedad transcendental del ser.

El «*Ens realissimum*» es, pues, la Novedad en Acto puto, incluso para sí mismo, puesto que fuera del tiempo no hay anteroposterioridad, no hay sucesión de causa y efecto ni de potencia y acto. Eso no supone que Dios sea algo «viejo», algo así como dice un filósofo amigo, «la carundia infinita», sino que Dios es la Novedad substancial, es decir autopoeseída. Así como en el ser finito y en la historia, la novedad nos «sorprende» y es un dato que hay que integrar en un nuevo programa, Dios, li-



bertad absoluta, se «divierte» en el Bien que El mismo es, y este bien implica una sorpresa alegre. Pero una sorpresa no limitativa del conocimiento ni tampoco enriquecedora del conocimiento, puesto que Dios no puede enriquecerse, es inmutable. La sorpresa de Dios es el Gozo y la Paz de que todo es absolutamente nuevo, eternamente, y esa sorpresa es también eterna. Dios es sorpresa en el sentido eminente de que Dios está gozoso de ser como es, y esto no le aburre, porque es un manantial de vida eterna que quien lo bebe «no vuelve ya a tener sed». Pero no vuelve a tener sed quiere decir que no hace falta ya más agua, porque el manantial brota permanentemente y su brotar sorprende —como la zarza que arde sin consumirse—. Es justamente lo que sacia el deseo: el beber en un acto eterno de un manantial que no cesa. Y a esto le llamo «causa sui».

### Conclusiones

A la luz de estas «meditaciones metafísicas» podemos ahora formalmente comparar y juzgar la diferencia entre «innovación» y «revolución», porque a la metafísica se le ha concedido la suprema instancia del juicio a nivel de deliberación y a la ética derivadamente, a nivel de decisión.

La esencia de la revolución entendida como «akatastasia», es la desestabilización de un orden que en la mente del revolucionario se juzga como un desorden y, por tanto, toda revolución está en función de un orden o, por lo menos, de una armonía final, en función de alguna idea de bien. Tenemos el caso extremo de la «revolución permanente» o de la «universalidad de la contradicción» (Mao) o del suicidio colectivo autodestructivo. Aquella pretende reestructurar (de nuevo la «perestroika»), lo viejo que se considera ya pasado, es decir, «malo», por algo vigente o que dé vida a lo vigente, que se interpreta como «bueno». En sí mismo cambiar lo malo por lo bueno es irreprochable ontológicamente —moralmente habría que matizar el problema del fin y los medios y el tema de las causas justas—.

Cabe objetar que los revolucionarios pueden equivocarse en su juicio sobre el mal del «antiguo régimen». El simple que sea ontológicamente «antiguo» hay que admitir que es un mal, que lo pasado y lo antiguo si no son «tradición viva», es decir, vigente, en el presente es cáscara vacía, inútil para la historia. Solo es realmente viejo el que no vive («para Dios, todos están vivos»).

Pero hay que observar que la crítica, en principio, no es contra el orden o contra el bien, ni contra el principio de autoridad, de majestad o de santidad. Porque intentar subvertir un régimen bueno, ordenado, justo y santo es esa «akatastasia», propiamente «sedición», en su etimológico y justo sentido, una destabilización sin una alternativa justa de recambio.

Hemos, por tanto, ya conseguido volver al punto de partida: la distinción entre innovación y revolución. La innovación, la buena nueva, subraya esa propiedad del ser, incluso del ser de Dios, y, precisamente por ser del ser de Dios, que es indudablemente buena, a todos los niveles, histórico, religioso, moral, científico, técnico, artístico. Toda auténtica innovación es un bien, es un incremento de libertad, un nuevo cauce, mayor autonomía moral ordenada en un contexto moral transcendente.

Frente a ella está la impropriamente llamada «mala innovación» o «mala nueva», que tiene en los textos que traemos entre manos la significación griega del término «akatastasia», que literalmente permite ser traducido por «desestabilización», «desinstitucionalización», perturbación, o, sencillamente, «revolución». Reservemos, por tanto, el nombre de revolución a la violación —puesto que suele ser la por la violencia— de un orden justo, sea antiguo o no —porque lo justo, en cuanto bueno y libre, nunca es antiguo, siempre es vigente—. Al fin y al cabo son los revolucionarios, parte interesada, los que llaman «antiguo» a un régimen. El nombre de innovación, quédesc, para cualquier novedad de cualquier tipo, que no se conforma con ser simple moda, o cambio efímero, sino que nos hace mejores y más justos, benevolentes en el sentido que Aristóteles habla de la amistad en la «polis». En este sentido el aforismo «renovarse o morir» es exacto.