

# Carlos Cardona en diálogo con Heidegger: el olvido del ser no es irreversible

*Carlos Cardona and Heidegger: the Forgetfulness of Being is not Irreversible*

MARCO PORTA

Professore Associato di Filosofia della Religione  
Università della Santa Croce  
porta@pusc.it

## RESUMEN

Este artículo presenta algunos aspectos de la obra póstuma *Olvido y memoria del ser*. Cardona acepta el desafío presentado por la noción heideggeriana del olvido del ser. Aunque está de acuerdo en parte con el deconstructivismo de la Metafísica moderna que hace Heidegger, Cardona muestra que el acercamiento heideggeriano al ser está condicionado por una “onto-fenomenología” en la que late el transcendentalismo kantiano. Cardona también subraya que la metafísica de Tomás de Aquino puede sostener la crítica que Heidegger presenta contra la metafísica occidental y además, ofrecer a la filosofía un escape del riesgo de caer en una disolución nihilista.

**Palabras Clave:** Cardona, Heidegger, olvido del ser, Kant, Aquino, nihilismo, ser

## ABSTRACT

This article presents some aspects of the posthumous work *Olvido y memoria del ser*. Cardona takes on the challenge posed by the Heideggerian accusation of the forgetfulness of being. While agreeing in part with Heidegger's “deconstruction” of modern metaphysics, Cardona shows how the Heideggerian approach to being is conditioned by an “onto-phenomenology” in which the Kantian transcendental remains latent. Cardona also lays out the way in which the metaphysics of Thomas Aquinas can both withstand the criticisms that Heidegger raises against Western metaphysics, and offer to philosophy an escape from the risk of nihilistic dissolution.

**Keywords:** Cardona, Heidegger, forgetfulness of being, Kant, Aquinas, nihilism, being

## 1. Recuerdo de Carlos Cardona, en el décimo aniversario de su muerte

El 13 de noviembre de 1993 fallecía, con 63 años, Carlos Cardona,<sup>1</sup> que muchos profesores de la *Università della Santa Croce* y otros filósofos dispersos por el mundo entero recuerdan con gratitud. Nacido en Gerona, vivió en Roma desde 1954 hasta 1977. Amigo de Cornelio Fabro y de Augusto del Noce, durante un tiempo creó con ellos un seminario de estudio, que se celebraba en casa del propio Del Noce; en él participaron, entre otros, C. Vansteenkiste, G. Perini, L. Elders, R. Buttiglione, A. Giannatempio, A. Dalledonne, L. Clavell y J. J. Sanguineti.

Formado filosóficamente en la Universidad de Barcelona, en el *Angelicum* y en la Universidad Lateranense, Cardona llevó a cabo un profunda y original relectura del pensamiento de Tomás de Aquino, publicó numerosos artículos de exégesis tomista y colaboró en obras colectivas que presentaban el pensamiento de Santo Tomás, en fecunda relación con filósofos de todos los tiempos y, fundamentalmente, en función de la realidad vivida, que constituía para él el inicio y el término de toda labor intelectual.

Con ocasión del décimo aniversario de su marcha de este mundo,<sup>2</sup> deseo conmemorar en estas páginas la figura del vigoroso pensador metafísico, dotado de una pasión especulativa fuera de lo común, y delinear algunos contenidos de su reflexión, que considero estimulantes para cualquiera que sienta palpitar en su corazón la conveniencia de recuperar la metafísica, una vez caídas por tierra las ilusiones de la razón absoluta.

Después de referirme brevemente a algunas «ideas madres», que han guiado su búsqueda de la verdad, consideraré con más atención su estudio póstumo, titulado *Olvido y memoria del ser*.<sup>3</sup> Tal como explica en la presentación Ignacio Guíu, que, junto con Lluís Clavell, ha preparado su edición, Cardona deseaba que el libro fuera el resultado maduro de su reflexión filosófica, siempre, como acabo de sugerir, muy cercana a la propia vida. Cardona redactó personalmente casi la totalidad del escrito; los nueve últimos capítulos de la tercera parte, elaborados por Guíu tomando como referencia los apuntes de Cardona, fueron revisados por el autor poco antes de morir.

---

<sup>1</sup> Sobre la figura y la obra filosófica de Cardona, pueden leerse: REYES, María Cristina: *El ser en la metafísica de Carlos Cardona*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», Pamplona, 1977. PORTA, Marco: *La metafísica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafísica, etica e fede*. Roma: Edusc, 2002.

<sup>2</sup> El presente artículo fue publicado en *Acta philosophica* 2 (2003), pp. 245-264. Agradecemos a la revista el permiso para reproducirlo y al autor la puesta a punto para la publicación en *Metafísica y Persona*.

<sup>3</sup> Pamplona: EUNSA, 1997, desde ahora citado con las siglas OMS.

La indagación de Cardona gira en torno a tres ejes o nociones fundamentales: «la primera puede formularse como el “momento moral” del conocimiento metafísico, de la determinación de la verdad del ser».<sup>4</sup> En sus primeros escritos, publicados durante su estancia en Italia, Cardona hace suya la interpretación de Fabro del *cogito* cartesiano, como paso decisivo para la constitución de las metafísicas modernas, en las que el ser va siendo cada vez más absorbido por la conciencia; y centra su atención en la raíces éticas de esa corriente de pensamiento, que la historiografía filosófica denomina de ordinario *inmanentismo*.<sup>5</sup>

Cardona pone de manifiesto las raíces voluntarias del giro con que la filosofía ha comenzado la aventura del pensamiento autofundante: en efecto, como sostiene el filósofo catalán, si es cierto que el ser se desvela en el pensamiento, no lo es menos que ninguna evidencia puede sustentar, por el contrario, la afirmación del pensamiento como fundamento de la verdad del ser. Bajo el prisma de sus investigaciones, las filosofías del *cogito* se manifiestan paladinamente como una especie de *astucia* de la razón que intenta emanciparse, superando la propia finitud y su dependencia de realidades exteriores a ella. Pero, más allá de esta argucia con que la razón desplaza el criterio de la verdad desde la aprehensión del ser hasta la claridad de la idea, pretendiendo someter la realidad al sistema de los conceptos, se esconde en última instancia una *rebelión* de la voluntad. Con palabras distintas, acordes con la hermenéutica heideggeriana de la modernidad, agudamente vista por Nietzsche, tras ese malabarismo aparentemente sólo cognoscitivo se oculta la pretensión de convertir el yo en fundamento de la verdad y, por tanto, necesariamente, en árbitro del bien y del mal: una aspiración a la autonomía moral, una voluntad de poder.

Alrededor de la *segunda idea*, que cabría describir como el “momento” metafísico de la configuración de la ética, se articula la reflexión iniciada por Cardona tras su retorno a España.<sup>6</sup> El filósofo catalán está convencido de que sólo la inteligencia que alcanza la plena verdad ontológica de la participación de los entes en el Ser puede captar en toda su amplitud la dimensión moral de la persona humana. Y, en efecto, a la luz de la noción de acto personal de ser se esclarecen los fundamentos de la ética: la dignidad de la persona se fundamenta en su acto de ser del todo singular, creado directamente por Dios, y gracias al cual todo hombre se encuentra marcado por una exclusiva relación al Creador como su Fin último. De esta relación deriva la normatividad del obrar, mediante la que la persona perfecciona o degrada su propio ser. Al poseer el acto de ser «en propiedad privada», la persona es libre, es

---

<sup>4</sup> MELENDO, Tomás: *Carlos Cardona in memoriam*, «Servicio de Documentación Montalegre», 531 (1994), p. 8.

<sup>5</sup> Cf. CARDONA, Carlos: *Metafísica de la opción intelectual*, 1996; 2ª ed. corregida y ampliada. Madrid: Rialp, 173. *Ib.*, René Descartes: *Discurso del método*. Madrid: EMESA, 1975, 3ª ed., 1987.

<sup>6</sup> Al respecto, cf. CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987; *Ib.*, *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990.

decir, «dueña» de sus propios actos. Para Cardona, la unidad entre la metafísica y la ética es tan íntima y estrecha que se atreve a hablar de una metafísica ética y de una ética metafísica; con ellas, y descubriendo en el amor electivo de benevolencia el sentido de la libertad y de la ley moral, cabe contribuir a devolver su empuje y su más amplio vigor a los distintos ámbitos de la vida humana, desde las relaciones sociales y familiares, pasando por la amistad y el trabajo, hasta la apasionante y apasionada tarea de educar.

## 2. Su escrito póstumo «Olvido y memoria del ser»

Tras el ocaso de los sistemas de la racionalidad moderna, con sus variadas pretensiones de un saber absoluto, Heidegger ofrece a la filosofía una nueva esperanza de renovación metafísica, proponiendo de nuevo la centralidad de la interrogación sobre el ser. Pero, en opinión de Fabro, su intento de superar tal olvido resulta vano por encerrarlo —y encerrarse el propio autor— en una ontofenomenología, que induce a pensar que estamos simplemente ante una nueva versión del trascendental kantiano, en una fase posterior de su proceso especulativo. La falta de resultados de la empresa heideggeriana ha influido sin duda en el desarrollo y en el afirmarse del desencanto escéptico, en el horizonte del pensamiento contemporáneo: desde las distintas corrientes de *pensamiento débil* hasta la provocadora declaración del *fin* de toda filosofía con pretensiones de fundamentación (Rorty).

Como auténtico pensador *esencial*, y también como poeta vital, existencialmente apasionado, Cardona recogió el reto que planteaba la denuncia heideggeriana del olvido del ser y mostró que el núcleo más vivo y profundo de la metafísica de Tomás de Aquino, una vez liberada la noción de *esse ut actus* de la flexión formalista de la escolástica tardía, es capaz de resistir a las críticas de Heidegger y, además, ofrece a la filosofía una posibilidad de superar el riesgo de disolverse en el nihilismo.

En *OMS*, Cardona descubre una *tercera idea*, que en cierto modo culmina su investigación: la crisis filosófica contemporánea es a la vez metafísica y ética; por eso, para encontrar de nuevo la memoria del ser se requiere una clara conciencia del proceso que ha generado su olvido. En todo lo anterior, el pensamiento de Heidegger desempeña el papel de diagnóstico estimulante; pero para comprender plenamente lo que ha sucedido y dar a luz un proceso de reconstrucción de la metafísica es necesario superar al propio Heidegger. Cardona está de acuerdo con algunos análisis históricos del filósofo de Meßkirch, en particular con los que afirman que el predominio moderno del saber científico-matemático-técnico deriva del *cogito* cartesiano y de su posterior desarrollo en la voluntad de poder de Nietzsche. Pero, en conformidad con Fabro, manifiesta que el *prejuicio fenomenológico* constituye el límite principal del acercamiento de Heidegger al ser, por lo que le resulta imposible

dar una auténtica respuesta metafísica a la pregunta sobre el ser y ofrecer al hombre contemporáneo una orientación moral y existencial.

OMS consta de tres partes.

En la primera (*Heidegger tiene la palabra*), Cardona transcribe y analiza una extensa antología de textos heideggerianos,<sup>7</sup> con la pretensión de entablar una especie de diálogo y confrontación con el filósofo alemán (*eine Auseinandersetzung*, como dirá repetidas veces, refiriéndose a la que Heidegger llevó a cabo respecto a Nietzsche).

La segunda (*La superación del olvido*) contiene interesantes puntualizaciones hermenéuticas respecto a la metafísica de Tomás de Aquino —como respuesta a las tesis de Heidegger— y una vigorosa propuesta de auténtico realismo metafísico, capaz de trascender el olvido del ser.

La tercera parte (*La memoria del ser*) presenta una abundante selección de citas comentadas de Tomás de Aquino, agrupadas alrededor de sus principales tesis metafísicas. Por desgracia, la muerte prematura impidió a Cardona articular su glosa a los textos de Santo Tomás con mayor rigor y amplitud. No obstante, resulta claro su proyecto: proponer una relectura de la metafísica de Tomás de Aquino, destinada a mostrar su capacidad de acoger las exigencias del pensamiento moderno, con particular atención al fundamento metafísico de la persona humana y de su obrar libre.

En el resto del artículo presentaré una breve síntesis de la reflexión contenida en el escrito de Cardona, articulándola en torno a tres temas:

a) algunas puntualizaciones sobre la interpretación heideggeriana del *cogito* y de sus desarrollos en la metafísica moderna;

b) una nueva propuesta de auténtico acercamiento realista al abordador el interrogante sobre el ser;

c) sugerentes observaciones sobre la posibilidad de *redescubrir el ser*.

### 3. El diagnóstico heideggeriano sobre el *Cogito* y sobre su influjo en la metafísica moderna

Antes que nada, Cardona pone de relieve la penetración de Heidegger al calibrar el alcance metafísico del pensamiento de Descartes: presentarlo como alguien que

---

<sup>7</sup> Los textos citados corresponden a las siguientes obras de Heidegger: *Sein und Zeit*, *Die Frage nach dem Ding*, *Was ist Metaphysik*, *Von Wesen der Wahrheit*, *Zur Seinsfrage*, *Identität und Differenz*, *Holzwege*, *Über den Humanismus* y *Nietzsche*. Cardona traduce los textos directamente del original; por eso, aunque en bastantes casos demos la referencia a las traducciones castellanas más reconocidas, mantenemos en el texto la versión de OMS.

empieza a dudar de todo y se transforma en un subjetivista —ironiza el filósofo alemán— podría servir, como mucho, para una *mala novela*, pero no para escribir la historia del movimiento del ser.<sup>8</sup> En opinión de Heidegger, el *cogito* inaugura el proceso de pensamiento que ha dado forma a la metafísica moderna:

En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la proposición de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, 'yo pienso, luego yo soy'. Toda consciencia de cosas y del ente en su totalidad se ve llevada a la consciencia de sí mismo del sujeto humano en cuanto fundamento inquebrantable de toda certeza.<sup>9</sup>

Mediante el *cogito*, el ente es concebido por vez primera como objetividad del representar, y la verdad se transforma en certeza del representar y, por tanto, como adecuación "exacta" entre la representación y lo representado. Como consecuencia, el mundo se torna una "imagen" que el hombre tiene frente a sí, una especie de despliegue sistemático y clasificable de la totalidad del ente, a disposición del hombre. Opina Heidegger que con el *cogito* «empieza aquel modo de ser hombre que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de la totalidad del ente».<sup>10</sup>

Siempre según Heidegger, el racionalismo cartesiano, al reducir el conocimiento a representación e identificar la verdad con la exactitud, modifica también radicalmente el sentido de la libertad, que ya no se encuentra vinculada a la certeza de la Revelación, sino a la certeza de lo que el hombre puede saber de sí mismo.

La certeza fundamental es el *me cogitare = me esse* indudablemente representable y representado en cualquier momento. Es la ecuación fundamental de todo calcular del representar seguro de sí mismo. En esa certeza fundamental, el hombre está seguro de que él, como representador, está seguro de todo representar y, en consecuencia, como el dominio de todo lo representado y, por consiguiente, de toda certeza y verdad, es decir, ahora: *es [ist]*.<sup>11</sup>

De este modo, el hombre puede liberarse a sí mismo, porque se ha puesto como *subiectum* preeminente respecto a lo que es ente en su sentido más propio. Cardona está de acuerdo con este análisis, pero advierte que la crítica que Heidegger dirige

---

<sup>8</sup> Cardona cita un fragmento de *Die Frage nach dem Ding*, en el que Heidegger observa que Descartes no recurre a la duda por ser escéptico, sin que tiene que volverse escéptico porque quiere *poner* como principio del ser un principio que no haya sido previamente dado a nuestro entendimiento: por eso hace del principio matemático el fundamento absoluto, puesto que ese principio no admite nada dado previamente (cf. *OMS*, pp. 53-54). Sobre la hegemonía de la voluntad en la filosofía cartesiana ha escrito páginas interesantes Leonardo Polo en su *Curso de teoría del conocimiento* (EUNSA, Pamplona, 1984, vol. I, pp. 86-103). En la p. 92 se lee este juicio, muy equilibrado: «En definitiva, el *cogito* es el pensamiento enteramente sometido a la voluntad en la forma de un acto voluntario que se llama dudar».

<sup>9</sup> HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*. Barcelona: Destino, 2000, II, p. 109; cit. en *OMS*, p. 246.

<sup>10</sup> *Ib.* *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 75; cit. en *OMS*, p. 138.

<sup>11</sup> *Ib.*, p. 88; cit. en *OMS*, p. 140.

a Descartes se vuelve contra él, cuando en *Sein und Zeit* afirma que la ontología del *Dasein* constituye la condición de cualquier otro saber del ente.

Asimismo, Cardona coincide con Heidegger cuando este sostiene que, para superar a Descartes y a toda la metafísica moderna, es preciso recuperar la pregunta original sobre el sentido del ser, pero se separa decididamente de él cuando acusa al conjunto de la metafísica occidental de haber pensado siempre el ser en términos de ente, pasando con extrema ligereza por encima de lo mejor de la filosofía escolástica, en particular la de Tomás de Aquino.<sup>12</sup> Sin pretender establecer una confrontación sistemática entre Tomás de Aquino y Heidegger, Cardona prueba suficientemente que a la noción tomista del ser no le es ajena la “diferencia ontológica”. Citando a Cornelio Fabro,<sup>13</sup> el filósofo catalán reconoce que Heidegger tiene razón al afirmar que la *Vergessenheit des Sein* ha sido provocada por el hecho de que el “pensamiento representante” se ha detenido en el ente, sin resolver la cuestión fundamental del ser del ente; pero que se equivoca cuando atribuye también a Tomás de Aquino una concepción “óptica” del ser. Por el contrario, fue la escolástica posterior a Tomás de Aquino la que perdió el significado originario de la noción tomista de *actus essendi* (*esse ut actus*), imprimiéndole una progresiva transformación terminológico-conceptual, en sentido formalista o esencialista. El *actus essendi*, al perder su identidad como acto radical y fundante, se convierte en el simple “hecho” de existir, en la *existentia* o *esse existentiae*.<sup>14</sup>

Para el primer Heidegger, la ontología sólo es posible como fenomenología, por cuanto únicamente el método fenomenológico permite el desocultamiento del ser; la fenomenología es aquello en lo *se muestra* el ser del ente, sin ulteriores “noumenos”. Cardona admite que esta posición lleva consigo cierta superación del inmanentismo de la tradición idealista. No obstante, se trata sólo de un adelanto parcial, porque el ser queda reducido a su presencia ante el *Dasein*: ser es ser presente —en el tiempo— en la comprensión del *Dasein*. Cardona observa que la primera consecuencia de esta postura es la inversión de la primacía del *ente* respecto al *verum*: para Heidegger, el ente es porque es verdadero. Por otro lado, si el ser se concibe exclu-

<sup>12</sup> Cardona cita la siguiente observación de Heidegger: «Descartes sólo puede ser superado mediante la superación de lo que él mismo fundó, mediante la superación de la metafísica moderna, que es al mismo tiempo la metafísica occidental. Pero superación significa en este caso el prístino preguntar de la pregunta por el sentido, es decir, por el dominio del esbozo —y, en consecuencia, por la verdad— del ser, pregunta que al mismo tiempo se revela como pregunta por el ser de la verdad» (M. HEIDEGGER: *Caminos del bosque*, cit., p. 81). Puntualiza Cardona: «Esa identificación entre metafísica moderna y metafísica occidental (en toda su amplitud y a todo lo largo) es gratuita: no sólo no tiene en cuenta la de Santo Tomás, sino tampoco al menos la implícita anterior, y también —al menos en algunos casos— posterior» (OMS, p. 134).

<sup>13</sup> En OMS se citan a menudo *Partecipazione e causalità* (SEI, Torino 1960) y *Tomismo e pensiero moderno* (Libreria Editrice Lateranense, Roma, 1969).

<sup>14</sup> Cf. ROMERA, Luis: *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del “Actus Essendi” según C. Fabro*, Peter Lang, 1994.

sivamente como presencia ante el *Dasein*, acaba por asumir de nuevo la formalidad del *esse existentiae* de la que hablaba la escolástica tardía, y se recae inevitablemente en la pérdida de la “diferencia” que origina el olvido del ser, justamente denunciado por Heidegger, pero que él mismo no logra superar:

Se puede convenir con Heidegger en que en la presencia (al conocimiento) de lo presente se anuncie la relación con lo presente, y en cierto modo —con alguna reserva— en que la presencia sea esa relación de que habla. Pero ya no en que el ser consista en esa presencia. Es el ser lo que, como acto propio, hace presente a lo presente: participadamente en el ente, esencialmente en el Acto Puro de Ser. La diferencia a que Heidegger alude una y otra vez, es la diferencia «olvidada» entre el ente y el ser: el ente no es el ser, sino que lo tiene, como acto, realmente distinto de su esencia (que es potencia de ser), pero que la hace ser y ser tal esencia. De esa confusión no se sale en base a la identificación entre ser y existencia, ni —establecida la diferencia entre esencia y existencia— buscando un *tertium quid*, un *esse* común a la *essentia* y a la *existentia* (que es quizá donde cabe situar el origen de la pérdida del ser como acto). Se sale recuperando la noción de acto de ser como principio intrínseco metafísico del ente —con la esencia, como potencia de ser—, del que resulta la existencia factual (OMS, p. 159).

Con una actitud vigorosamente crítica respecto a Occidente, Heidegger afirma que la metafísica comienza cuando el pensamiento distingue entre lo que un ente es y el hecho de que ese ente es, y se acaba o muere —¡se la mata!— cuando interpreta el sentido del ser como “efectualidad”, es decir, en sentido causal (como efecto de un ente supremo), perdiendo el sentido originario del ser como *arjé*. El equívoco metafísico se daría ya en el pensamiento griego, pero el punto culminante del proceso de ocultamiento del ser tendría lugar cuando la *enérgeia* aristotélica resulta sustituida por la *actualitas* de la escolástica, en la que ya se torna prioritario un sentido del ser puramente causal.<sup>15</sup> Cardona precisa que esta es la confusión de Suárez entre *esse* y *existentia*, del todo ajena a Tomás de Aquino:

Efectivamente, ésta es la tremenda tergiversación obrada por Suárez —y antes, por otros— del genial descubrimiento (des-ocultación) hecho por Tomás de Aquino.

Se equivoca Heidegger cuando atribuye a Santo Tomás la confusión escolástica entre *esse* y *existentia*, que viene a reducirse a la dependencia causal. El ser de que habla Tomás de Aquino no es la dependencia causal, sino el efecto de la causación trascendental o creación, efecto real, que sólo como tal comporta una relación de dependencia; de manera que el *esse* es intrínseco al ente, y precisamente como acto radical participado por el Acto Puro, que no se entiende como «causa incausada» o *Causa sui* —como ocurre en todo el racionalismo—, sino como el *Ipsium Esse Subsistens* o Acto Puro de Ser, como pureza absoluta de la positividad dada en el ente como *primum cognitum* concreto y real (OMS, p. 273).

---

<sup>15</sup> Cardona cita el siguiente texto de Heidegger: «*Ex-sistentia* es *actualitas* en el sentido de las *res extra causas et nihilum sistentia*, en el sentido de una eficiencia (*Wirkendheit*) que pone algo en el afuera de la causación y de la realización en el estado de efecto producido y así vence la nada (es decir, el defecto de realidad)» (HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, cit., II, p. 342; cit. en OMS, p. 273).



En el decir de Cardona, este equívoco metafísico vicia la propia interrogación heideggeriana sobre el ser: la pregunta «¿por qué el ser y no más bien la nada?» tiene como objeto al *esse commune*, no al ser del ente, mientras que el auténtico asombro metafísico —siempre según Cardona— surge ante el conocimiento del ente (*primum cognitum*), que no *es* el ser y, no obstante, *tiene* el ser (limitadamente); por este motivo (el ente que es sin ser el ser, sino simplemente teniéndolo), la formulación adecuada del interrogante sería: «¿por qué el ente (o los entes) y no el ser?». En un artículo publicado en 1989, Cardona observaba ya que la pregunta de Heidegger sobre el ente se plantea en términos leibnizianos, como búsqueda de la razón suficiente, regida por el correspondiente principio. No se trata de una pregunta sobre el ser del ente (el acto por el que cada ente es), sino sobre el ser sin ente alguno: y esto, en buena ley, o es el Ser por esencia o es lo que queda en el pensamiento tras abstraer el ser en general, prescindiendo de cualquier ente.<sup>16</sup>

En los estudios de Heidegger sobre Nietzsche, Cardona encuentra una ulterior confirmación de su propio análisis de las raíces voluntaristas del *cogito*:<sup>17</sup> según Heidegger, Nietzsche depende de Descartes, al convertir en explícito lo que en el *cogito* se encontraba sólo implícito y conducirlo hasta sus últimas consecuencias, es decir, a la total y definitiva supresión del “mundo suprasensible”, que desde Platón compone el fundamento y el «lugar» de la verdad. Aunque a veces Nietzsche critique ásperamente a Descartes, lo hace tan sólo porque no ha puesto el *subiectum* de manera total y decisiva; el *subiectum*, fundamento esencial de la metafísica moderna, que en Descartes es certeza de la autoconciencia, gracias a Nietzsche se transforma en la voluntad de poder... o simplemente se revela como tal. Es decir, ahora se manifiesta lo que ya estaba implícito en el planteamiento cartesiano: la voluntad que “valoriza” la certeza, que hace que la certeza sea un valor. Escribe Heidegger:

La representación del *subiectum como ego*, yo, por tanto como representación ‘egoísta’ del *subiectum*, no es aún bastante subjetivista a gusto de Nietzsche. Sólo con la doctrina del Superhombre en cuanto doctrina de la incondicional primacía del hombre en el ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y cumplida de su esencia. Es en esta doctrina donde Descartes celebra su supremo triunfo.<sup>18</sup>

Por tanto, según Heidegger, el representar cartesiano, a través del paso ulterior dado por Kant, que por vez primera piensa la entidad del ente como condición de la posibilidad, abre el camino al desarrollo de la noción de valor en Nietzsche, para

---

<sup>16</sup> Cf. CARDONA, Carlos: Filosofía y cristianismo. En el centenario de Heidegger (I parte), «Espíritu» (1989), pp. 101-114.

<sup>17</sup> OMS dedica amplio espacio a comentar la lectura del pensamiento de Nietzsche propuesta por Heidegger en algunas partes de *Holzwege* y, sobre todo, en el *Nietzsche*, publicado en 1961.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, cit., II, p. 57; cit. en OMS, p. 238. Cf. también OMS, p. 146.

quien las condiciones de la posibilidad del ente dependen de la voluntad de quien establece el valor.<sup>19</sup>

Heidegger advierte que sólo una comprensión metafísica de la filosofía de la Voluntad de poder permite llegar hasta el fondo de la resolución nihilista del experimento con la verdad que realiza Nietzsche. Y puntualiza: el “nihilismo europeo” generado por Nietzsche consiste en la desvalorización de todos los valores, o en la fundamentación puramente humana de los mismos y, por tanto, en la absolutización del hombre (el Superhombre), como medida de la verdad y del valor.<sup>20</sup> Semejante nihilismo puede darse de manera incompleta, como sustitución de los antiguos valores por nuevos ideales, o de manera absoluta, y entonces consiste en la destrucción del mismo *lugar* de los antiguos valores, es decir, del mundo suprasensible: se trata del sentido metafísico de la “muerte de Dios”.<sup>21</sup>

Cardona aprecia la agudeza con que Heidegger pone de manifiesto los orígenes de este dramático deicidio metafísico, pero discrepa con el juicio que asegura que se trata del inevitable despliegue de la metafísica.<sup>22</sup> Al contrario, está convencido de que es posible encontrar una salida para el *impasse* metafísico, con tal de que se recupere una recta intencionalidad moral en la búsqueda filosófica y un verdadero realismo epistemológico, que preserve la apertura espontánea del entendimiento al ente, también como condición indispensable para acoger la luz sobrenatural de la Revelación.

#### **4. «Primo in intellectu cadit ens»: cómo garantizar un auténtico realismo metafísico**

Repetidamente afirma Tomás de Aquino que la noción de ente como “algo que es, como *habens esse*”, se halla presente, aunque de manera imperfecta y concomitante, desde el primer acto intelectual; y recurre a veces a la fórmula de Avicena: *primo in intellectu cadit ens*, para expresar de manera sintética esta idea, fundamento y punto clave de referencia de toda su metafísica.<sup>23</sup> Al sostener que el pensamiento comienza por el ente y se resuelve en el ente como *habens esse*, Tomás de Aquino inclina con decisión la balanza del saber metafísico hacia el principio de realidad —el acto de ser—,

---

<sup>19</sup> Cf. OMS, p. 256.

<sup>20</sup> Cf. OMS, p. 246.

<sup>21</sup> Cf. OMS, p. 148.

<sup>22</sup> «Podemos convenir con Heidegger, siempre salvando la afirmación ya reiterada de que esto no es un proceso necesario y fatal del conocimiento filosófico, sino fruto precisamente de una elección, de una opción en favor de la voluntad de pleno dominio del sí mismo» (OMS, p. 147).

<sup>23</sup> Cf. la densa reflexión de R. T. Caldera respecto al alcance metafísico de la prioridad noética del *ens*: *La primera captación intelectual*, «Cuadernos de Anuario Filosófico», 81, Pamplona 1999.

al contrario que las metafísicas racionalistas, que la inclinan hacia el principio formal —es decir, la esencia— y reducen la realidad a una simple actualización extrínseca y factual de la posibilidad de la esencia y, en último análisis, de su pensabilidad.<sup>24</sup>

Aun reconociendo que Heidegger tiene razón cuando critica la reducción moderna del saber a *téchne* y de la verdad a certeza, Cardona reitera que la analítica existencial del filósofo alemán acaba desembocando también en el ser de consciencia, al reducir el ser al trascendental *verum*:<sup>25</sup> el intento heideggeriano de explorar el ser a partir del *Dasein* como lugar de la verdad del ser, o es puro inmanentismo o, en cualquier caso, ya no es la pregunta sobre el ser mismo, sino sobre el ser como verdad, como presencialidad en la presencia ante el *Dasein*.

La crítica heideggeriana a la sustitución cartesiana —y anterior— de la verdad por la certeza, es muy válida; pero Heidegger no sale del *impasse*, al primar al *verum* sobre el *ens*, al intentar reducir el ser a la verdad o incluso a la posibilidad de la verdad como verdad, y agotar ahí el sentido del ser (OMS, p. 37).<sup>26</sup>

Las consecuencias metafísicas del modo como Heidegger plantea la pregunta sobre el ser son evidentes: por encima del ser del ente se encuentra sólo la nada. Al contrario —recuerda Cardona—, lo que está *antes* que el ser del ente no es la nada, sino el Ser por esencia. Como ya dije, el modo correcto de plantear la pregunta metafísica fundamental es: «¿por qué el ente y no [sólo] el Ser?». Pregunta que encamina a quien la hace hacia el “descubrimiento”, en el ente, de la composición metafísica de esencia y acto de ser, con la necesidad de descubrir-proponer el Ser absoluto o “por esencia”, como fundamento del ente, que es “por participación”.

El ente (contra aquella «pregunta esencial» de Heidegger) no se pone propiamente por oposición a la nada, sino al Ser. ¿Por qué el ente, y no simplemente el Ser, que Es El que Es? Y la respuesta metafísica es la del Ser como Acto y la de la participación del ser. Propiamente, el ente no «viene» de la nada, sino del Ser por Esencia, que puede poner el ente como distinto del Ser e incluso —de algún modo— del ser (*quasi habens esse*, como «teniendo ser») (OMS, p. 94).

Según el filósofo catalán, el peso del prejuicio inmanentista y fenomenológico puede advertirse también en el sentido peculiar que asume el célebre aserto formulado por Heidegger en la conferencia “Sobre la esencia de la verdad”: «la esencia de la verdad es la libertad».<sup>27</sup> Heidegger entiende esta libertad como una dejar-ser al

<sup>24</sup> Cf. *ib.*, pp. 36-37.

<sup>25</sup> Estamos ante la tesis principal del ensayo de B. RIoux : *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris : PUF, 1963. Respeto al problema del ser como verdad, con referencia a Heidegger, cf. también LLANO, Alejandro: *Metafísica y Lenguaje*. Pamplona: EUNSA, 1984, pp. 171-191 y 193-262.

<sup>26</sup> Cf. también OMS, p. 30.

<sup>27</sup> La conferencia, pronunciada repetidas veces a partir de 1930, se editó por primera vez en 1943. El texto citado puede leerse en «De la esencia de la verdad»; en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 162, donde se traduce: «La esencia de la verdad se desvela como libertad».

ente. Y Cardona puntualiza: si eso significara dejar al ente “libre” para que sea lo que es, fundamentando así la verdad sobre el ser, podría en cierto modo aceptarse la formulación de Heidegger. Pero, al contrario, una vez más, al reducir el ser a su presencia ante el *Dasein*, Heidegger no lleva a cabo la fundamentación metafísica de la verdad. Tras el largo esfuerzo de la modernidad —observa Cardona—, parece como si se hubiera perdido la capacidad originaria de ponerse ante el ser de manera “inocente”, con la libertad de acoger su verdad sin prejuicios: y semejante verdad, en sentido radical o fundante, es justo la participación del ente en el ser. Es el Ser por esencia quien fundamenta, en un acto de pura gratuidad de amor, el ser del ente y, con él, su verdad, que a su vez sirve de fundamento a la verdad que se encuentra en la inteligencia creada.<sup>28</sup>

El «principio de inmanencia» bloquea al hombre ese conocimiento, le impide el conocimiento de la Verdad primera y última, y reduce el ser a la libertad del pensar humano. Como eso carece de fundamento, Heidegger se atiene al mero advenir de lo que adviene, a la historialización, a la temporalidad (en sentido «ontológico»). La fenomenología que quiere dar cuenta de sí misma por sí misma, no puede llegar más que ahí, y se manifiesta radicalmente incapaz de constituir una «ontología fundamental», es decir, una verdadera metafísica del ser. Y sin embargo, se trata precisamente de encontrar aquella ontología que fundamentase todo filosofar (*OMS*, p. 106).

Como respuesta a Heidegger, Cardona propone un auténtico realismo metafísico, basado en la primera captación intelectual del ente: una aprehensión que, sobre todo en el inicio del recorrido metafísico, es todavía imperfecta y confusa, pero que resulta decisiva para la fundamentación metafísica de la verdad y constituye el único cimiento sólido sobre el que cabe apoyar una pluralidad complementaria de perspectivas hermenéuticas. Según el filósofo catalán, Heidegger se acercó hasta el umbral de la recuperación de un auténtico pensamiento del ser y estuvo cerca de fundamentar metafísicamente la verdad, pero no pudo avanzar más allá a causa de su oscilación dubitativa entre la verdad del ser y el ser de la verdad.

Volvemos aquí a la oscilación, que señalamos antes, entre la verdad del ser y el ser de la verdad [...]. Menos abstrusamente la metafísica clásica explica eso, con el trascendental *verum* que *convertitur cum ente*: donde hay ente hay verdad, y viceversa.

Dios es la Verdad porque es el Ser. Dios causa el ser, y así la verdad intrínseca del ente. Y esa verdad del ente causa la verdad de nuestro conocimiento del ente verdadero. El ser del ente —más y antes que su esencia— es lo aprehendido por mi conocimiento. Al tema tradicional de la «posesión intencional de la forma ajena», conviene añadir, precisándolo, que se trata de la posesión intencional (no física) del ser del ente, que se revela o desoculta en el ente que es y, siendo, se hace presente en mí, no de modo subjetivo o determinante (no transformándome,

---

<sup>28</sup> «La verdad es un trascendental que sigue al ser, por su relación a la inteligencia. La verdad del ente sigue a su acto de ser intrínseco, y funda la verdad de la inteligencia creada que lo advierte. Pero ese acto de ser “es” verdadero en cuanto verdadera participación del ser conferida por el Ser por Esencia: de manera que esa verdad (y “antes” ese ser) tiene su fundamento en el Ser divino y en su voluntad libre creadora. Así, Dios funda el ser y, con él, la verdad del ente; y a su vez la verdad del ser del ente funda la verdad en la inteligencia creada» (*OMS*, p. 108).

no siendo yo). Por la excedencia operativa y activa de mi acto de ser, aunque —por ser ese conocimiento mío potencial, como facultad— implique también una determinación ontológica. Ciertamente, el tema de la verdad está aún esperando una dilucidación metafísica: más allá de la lógica, de la psicología y de la gnoseología (OMS, p. 80).

A propósito del “esclarecimiento metafísico de la verdad”, Cardona insiste una y otra vez en que, para Tomás de Aquino, la verdad del ente se funda más en el ser que en la esencia o *quidditas*.<sup>29</sup> El filósofo catalán remite a distintos textos tomistas, entre los que merece citarse, al menos, el del *Comentario a la Sentencias*, donde se advierte con claridad que su gnoseología se encuentra firmemente anclada sobre el conjunto *essentia-actus essendi*, como bien ha puesto de relieve Cornelio Fabro:<sup>30</sup> «*Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus*».<sup>31</sup>

En un capítulo de la tercera parte de OMS, significativamente titulado «*Metafísica del conocimiento intelectual*», Cardona muestra la importancia decisiva de conservar libre de obstáculos la vía de acceso cognoscitivo hacia el ente, que constituye el objeto propio del conocimiento intelectual.<sup>32</sup> La metafísica exige una apertura incondicionada del entendimiento al mundo, ajena a cualquier prejuicio crítico. El pensamiento no debe en modo alguno ser aislado del ser, porque el pensamiento *vive* en el ser, no sólo en el ámbito entitativo-operativo, sino también en la esfera veritativa (*veritas supra ens fundatur*), por cuanto la raíz de la inteligibilidad de lo real es su propio ser.

También por esta razón, Cardona considera decisivo preservar y conservar el plano trascendental de la composición metafísica del ente, es decir, el auténtico sen-

---

<sup>29</sup> «La fundación metafísica de la verdad del ente no es exactamente la que Heidegger ha descrito. Habiendo en la cosa su quiddidad y su ser, la verdad se funda en el ser de la cosa más que en la quiddidad, como el nombre de ente se le impone por el ser, y así es el ser de la cosa la causa de la verdad del conocimiento. No se trata de la abstracta «cosidad de la cosa», sino del ser del ente. Y no es la verdad lo que funda el ser, sino el ser lo que funda la verdad. Para Santo Tomás, la razón de verdad consiste en el ser de la cosa y en la aprehensión de la capacidad cognoscitiva, proporcionada al ser de la cosa. Y aunque una y otra se reduzcan a Dios como a la causa eficiente y ejemplar, sin embargo toda cosa participa su propio ser creado, con el que formalmente es, y cada entendimiento participa la luz por la que rectamente juzga de la cosa, lo que le viene de la luz increada. Y en definitiva, esa luz es el ser mismo activo, en cuanto no subsumido por la *potentia essendi*, y en la medida en que no lo está, en la medida en que es acto emergente» (OMS, pp. 107-108).

<sup>30</sup> Cf. ROMERA, Luis: *Pensar el ser...*, cit., pp. 331-332.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent* 19, 5, 1.

<sup>32</sup> Cf. OMS, pp. 447-448.

tido del *actus essendi*.<sup>33</sup> Si el *esse* se reduce a la existencia, como sucede en la corriente fenomenológica de Husserl-Heidegger, se cae sin remedio en lo que Cardona denomina el «equivoco metafísico», es decir, justo en la interpretación fáctica del ser, de la que deriva el primado de la esencia sobre el *esse* y la correspondiente tendencia a formalizar el conocimiento, que se olvida del ser y se aleja del ámbito de las realidades concretas.<sup>34</sup>

El ansioso tratar de conocer las esencias para dominarlas, puede llegar a impedir el conocimiento del ser, que resulta indiferente por olvidado: por el olvido del origen mismo de la esencia y de su conocimiento. Es «el olvido del ser» de que se ha hecho reo la filosofía (olvido que no afecta a Santo Tomás, pero sí a no pocos «tomistas», y desde luego a todo el inmanentismo), que Heidegger ha denunciado justamente, pero que no ha conseguido subsanar: la apertura o aperiabilidad ante el ser de que él habla, no pasa de ser como una ventana, con un marco predeterminado, y sus límites: desde esa «casa del ser» que es el hombre y donde sólo para él se alberga (y así volvemos a la antropología, se quiera o no). Por el contrario, afirmamos que ante el ser hay que estar a la intemperie. Eso y sólo eso es realmente abrirse al ser, a todo el ser, porque todo lo que es, de cualquier manera que sea, conocido o no, es por el ser que tiene y le hace ser y ser lo que es (OMS, p. 112).

Me parece particularmente sugerente la expresión «ante el ser hay que estar a la intemperie», que connota el riesgo de estar expuesto ante el ser sin prevenciones. No es fácil traducirla al italiano. Pero, si no me equivoco, con esa frase Cardona pretende subrayar su convicción de que sólo es posible encontrar el ser “saliendo a campo abierto”, sin imponer condiciones previas, sino más bien “rindiéndose” confiadamente a la verdad de lo real y corriendo de ese modo el “riesgo” de la sorpresa, de la novedad, de la gratuidad del ser y, sobre todo, de su excedencia respecto a nuestras capacidades. Si se cede a la tentación de encerrar el ser en una especie de invernadero o de laboratorio filosófico, como sucede en cualquier planteamiento filosófico que pretende establecer *a priori* —y, por tanto, arbitrariamente— las condiciones de posibilidad del conocimiento, ya se ha interpuesto una barrera entre el ser y el pensamiento.<sup>35</sup> Uno se sitúa entonces en el seno de aquella opción intelectual de inmanencia que supone y realimenta una inclinación de la voluntad a “dominar” la realidad, con un amor desordenado de sí, que no reconoce al otro como otro, irreducible a cualquier absorción en las categorías de un sistema preestablecido.

El rechazo (no la simple inadvertencia o desatención metafísica) de la noción de acto de ser es lo que no deja al ente ser lo que es, que lo es precisamente por su propio acto de ser. Esa novedad deriva de la esencia de la verdad así entendida, y no es, desde luego, resultado de una incapacidad o negligencia como descuido, pero sí de la negligencia como no diligencia, como

---

<sup>33</sup> Muy equilibradas, y en perfecta sintonía con Cardona, nos parecen las reflexiones de A. Campodonico sobre el valor de la auténtica noción de acto de ser (Cf. CAMPODONICO, Angelo: *Etica della ragione. La filosofia dell'uomo tra nichilismo e confronto interculturelle*. Milano: Jaca Book, 2000, p. 200).

<sup>34</sup> Cf. OMS, pp. 270-273.

<sup>35</sup> Cf. OMS, p. 91.

desamor al Ser, por absoluto amor de sí; y de este modo pertenece realmente a la esencia de la verdad como debiendo ser adquirida o alcanzada con un acto libre que cualifica al que lo pone, con su propia «opción intelectual» (OMS, p. 111).<sup>36</sup>

## 5. El “difícil redescubrimiento del ser”

Para Cardona, el hecho de que Heidegger denuncie el olvido del ser muestra que semejante olvido no es algo fatalmente insuperable. Incluso en su voluntaria reclusión antimetafísica, la filosofía conserva en cierto modo su recuerdo. En el comienzo de la segunda parte de OMS encontramos un capítulo que, en mi opinión, nos brinda la clave de lectura de todo el libro de Cardona. Se denomina «*El difícil redescubrimiento del ser*» y presenta distintos destellos de reflexión que me gustaría definir como «indicaciones terapéuticas para un despertar de la memoria metafísica del ser».<sup>37</sup>

El primer paso que habría que dar, siempre en el decir de Cardona, consistiría en profundizar en la metafísica de Tomás de Aquino. Se trata de señalar, como ha hecho Fabro, que la pareja *essentia-esse* de Tomás de Aquino es radicalmente distinta de la de *essentia-existentia*, que, como muestra Heidegger, no capta la “diferencia ontológica”. Pero no sólo de eso. Sino también, por ejemplo, de hacer ver cómo Tomás de Aquino, ayudado también por la Revelación, supera la incapacidad común a Platón y Aristóteles de explicar el origen de la materia prima,<sup>38</sup> y todavía más, de precisar la pertenencia al ser de la propia esencia, que es puesta en el ser como *potentia essendi* por el acto creador, y que antes de ser no es nada, sino en el entendimiento del creador, donde no es otra cosa que la misma esencia creadora (o, mejor todavía, si se interpreta metafísicamente, el Ser divino).<sup>39</sup> Además, como he sugerido, hay

---

<sup>36</sup> Conviene subrayar que, también en esta última fase de su investigación, Cardona permanece fiel a la tesis de la opción intelectual expuesta en el escrito de 1969, entendida como la función determinante que asume la actitud moral en el inicio de la filosofía. Pero, como precisó el filósofo catalán en una entrevista que le hicieron poco antes de morir, la asunción de la opción intelectual no tiene nada que ver con el irracionalismo: «En realidad, se trata de algo muy distinto. La dilección, el auténtico amor libre —amor honesto o de benevolencia, según la terminología clásica— es inteligente y reclama la inteligencia; y a este amor —y a esta libertad— les corresponde una función esencial en la búsqueda y la consecución de la verdad» (J. M. TARRAGONA: *Una metafísica per il 2000. Intervista con Carlos Cardona*; in «Studi Cattolici», 384 (1993), p. 93).

<sup>37</sup> Cf. OMS, donde se reproduce casi íntegro uno de sus últimos artículos publicados: *El difícil redescubrimiento del ser*; en AA.VV.: *Veritatem in caritatem, Studi in onore di Cornelio Fabro*, editados por PIZZUTI, Giuseppe Mario. Potenza: Ermes, 1991, pp. 35-48.

<sup>38</sup> «[...] la ausencia de “origen” de la materia prima, que —permaneciendo en sí sin principio, del todo ininteligible, simplemente como algo factual: dado ahí— acaba por hacer imposible aferrar la verdad del ser» (OMS, p. 283).

<sup>39</sup> Cf. OMS, p. 284, donde Cardona cita el siguiente texto del *De Potentia*: «*ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*» (q. III, a. 5, ad 2). Añade el filósofo catalán: «Esto es algo que considero de la mayor importancia para la metafísica, y que ha pasado insistentemente por alto a muchos tomistas.

que sostener el primado cognoscitivo que Santo Tomás atribuye a la noción de *ens*, como *habens esse*, noción en la que se contienen todas las restantes y sucesivas determinaciones metafísicas *unite et distincte*,<sup>40</sup> y desde la que se avanza hacia la noción fundamental de acto de ser participado, acto de todo acto y perfección de toda perfección, acto “emergente”, como lo llama Fabro, noción que se sitúa en las antípodas de la existencia.

El problema fundamental es ciertamente la recuperación del ser como acto y de su participación, perdidos por el formalismo escolástico primero, y luego por el inmanentismo. Se trata de volver a encontrar el *esse* como acto de todo acto y de toda perfección, participado en la criatura y esencial en Dios, que funda su presencia en el conocimiento humano, y funda así su verdad y su bien, el fin y el destino eterno y la consistencia absoluta de la persona creada y el sentido de todos sus actos, a través del acontecer temporal (OMS, p. 291).

Una segunda *suggestion* de Cardona se refiere al papel de la memoria en el conocimiento metafísico. A los efectos, Cardona recuerda que Heidegger, refiriéndose al poeta Novalis, sostiene que la auténtica filosofía es una “nostalgia”. Recurriendo a un término tomado del alemán arcaico, *Gedank*, que incluye el significado de memoria como potencia y del reconocimiento como acto, Heidegger se declara defensor de un “pensamiento esencial”, que no consiste en la simple ejecución mecánica de una capacidad, sino que incluye la mente, el alma, el corazón, la memoria. Cardona trae a colación algunos textos de *Was heisst Denken?*, que, en el peculiar vocabulario heideggeriano, esbozan una concepción de la memoria bastante más rica que el simple “almacén” de representaciones y conceptos, justo como la facultad que permite al pensamiento permanecer fiel a aquello que da que pensar. Al momento de la memoria le sucede, en el *Gedank*, el del “reconocimiento”, en el que el pensamiento debe renunciar a toda pretensión legisladora o “calculante”.<sup>41</sup>

Comenta Cardona: desde esta perspectiva, la denuncia heideggeriana del olvido del ser no se presenta como una simple metáfora, sino que ofrece, cuando es reintroducida en la tradición del pensamiento cristiano, al que a fin de cuentas no es ajeno el propio filósofo de Meßkirch, una contribución de notable importancia, casi una indicación del recorrido teórico que hay que seguir para superar el olvido. Tras las huellas de Pierre Boutang,<sup>42</sup> Cardona afirma que el olvido del ser se halla íntimamente ligado a la condición humana tras el pecado, que se manifiesta asimismo

---

La necesidad de mantener a la esencia como potencia, y de sostener la distinción real, ha llevado y sigue llevando a no pocos a concebirla como mero límite o constricción (extrínseca?) de la “infinitud o irrestricción del ser”. A mi juicio, aquí hay un equívoco: se están refiriendo al Ser (*Ipsum Esse Subsistens*) o al “ser en general” (*esse commune*) que sólo “es” en la abstracción del entendimiento; pero no se refieren así al acto de ser participado» (OMS, p. 284).

<sup>40</sup> Cf. OMS, p. 286.

<sup>41</sup> Cf. OMS, pp. 292-293.

<sup>42</sup> BOUTANG, Pierre : *Ontologie du secret*. Paris : PUF, 1973.



como una especie de obnubilación del recuerdo de su propio origen creatural, que puede ser despertado sólo mediante la Revelación.<sup>43</sup>

Olvido del ser, y olvido del pecado por el que se olvidó. Pérdida del recuerdo del propio origen y de la dirección del camino de la vida, obcecados y desorientados por el encanto seductor de una apariencia fugaz, de un espejismo. El remordimiento será sólo la memoria de ese olvido, pero aún no recuerdo del ser olvidado. Este último recuerdo requiere ya una Revelación. Y esta Revelación, efectivamente, ha tenido lugar. Sin embargo, cabe no acogerla y permanecer en el olvido (OMS, p. 161).

Además de esta llamada al auxilio que puede provenir de la Revelación, Cardona afirma que la noción agustiniana de *memoria veritatis* compone una referencia notable para comprender mejor la metafísica de Tomás de Aquino.<sup>44</sup> En la gnoseología de San Agustín, tributaria de la de Platón —aunque se separe de ella en aspectos esenciales, como la preexistencia del alma—, sigue viva cierta idea del conocimiento como reminiscencia. Presente en el alma también en el ámbito natural, Dios (*intimior intimo meo et superior summo meo*) actúa como el Maestro interior, como Verdad que ilumina el alma y la atrae hacia Sí. Precisamente porque el conocimiento consiste en “reconocer” la verdad, Agustín de Hipona sostiene que la memoria conserva en cierto modo un recuerdo de su “genealogía” trascendente.

Cardona apela al estudio de Gilson sobre el pensamiento de Agustín de Hipona<sup>45</sup> y señala que para este último, acordarse de Dios no significa aprehenderlo como una imagen pasada, sino prestar atención a su presencia perpetua; significa encontrar algo que se posee desde el primer momento de la propia existencia, pero que todavía no ha llegado a la luz del conocimiento actual, aunque se orienta y conduce hacia él, como una especie de energía acumulada original, debida a la misma presencia de Dios en el ser creado.<sup>46</sup>

Según Agustín de Hipona, hay en el alma un recuerdo latente de su naturaleza espiritual, que explica la misma búsqueda de la verdad: de hecho, el deseo de conocer, que incita a la búsqueda, muestra que hay en él, aunque escondida, cierta presencia del término del deseo. No cabe desear lo que se ignora por completo. Por este motivo, San Agustín observa que el hecho de que el alma intente conocerse a sí misma muestra al mismo tiempo que no se conoce y que sabe que es bueno conocerse. Y esto no puede ocurrir si no se admite que en el fondo de la memoria del alma late un misterioso recuerdo de sí misma. Observa Gilson:

---

<sup>43</sup> Sobre este punto, cf. MARITAIN, Jacques: *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, «Revue thomiste», 1 (1968), p. 14.

<sup>44</sup> Cf. OMS, p. 294.

<sup>45</sup> GILSON, Étienne: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1982.

<sup>46</sup> Cf. OMS, p. 294.

Es evidente que aquí [...] el término memoria significa mucho más que su acepción psicológica moderna: el recuerdo del pasado. En San Agustín se aplica a todo lo que se encuentra presente en el alma (presencia que es confirmada por una acción eficaz) sin estar siendo explícitamente conocido o percibido.<sup>47</sup>

Gilson muestra que la indagación agustiniana descubre en las inconmensurables honduras de la memoria una especie de “fondo metafísico”. El Obispo de Hipona muestra que ya en el ámbito de la memoria sensible los conocimientos poseídos son más amplios que los que el alma está conociendo; y en el orden espiritual esto resulta aún más manifiesto, cosa que no puede explicarse sino extendiendo la memoria a todo aquello que el pensamiento aprende del Maestro interior: es decir, de acuerdo con la gnoseología agustiniana, a lo que ve en la luz del Verbo que ilumina. En esta dilatación de la memoria más allá de los límites de la psicología, San Agustín vislumbra un recuerdo de Dios, que es distinto de la idea de Él alcanzada gracias a la fe o a la razón, y se refiere más bien a su presencia trascendente. Según el parecer de Gilson, se trata de un caso particular de la omnipresencia de Dios en las cosas, pero de «un caso tan particular que resulta único, puesto que sólo en él la criatura toma conciencia de esa presencia divina. Dios está con todas las cosas; sólo el hombre, si quiere, puede “estar con” Dios, ya que esa presencia universal de Dios en las criaturas sólo la experimenta y la conoce el hombre».<sup>48</sup>

Según Cardona, una profundización en la noción agustiniana de la *memoria Dei* puede dar pie a sugerentes y relevantes reflexiones para superar la *amnesia* metafísica contemporánea: la *memoria Dei* es al mismo tiempo una *memoria veritatis*, una especie de reminiscencia ontológica, si cabe hablar así, de aquella verdad inscrita en el mismo ser de la persona; una verdad que se presenta en la conciencia como recuerdo del propio origen y que por eso remite al Ser infinito, del que el hombre procede por un libre acto de amor.

Se trata ahora de lo que San Agustín llama «memoria de lo presente», y que —excluida cualquier resonancia kantiana— podríamos llamar memoria trascendental o metafísica, que tiende a hacer presente en el conocimiento lo que está ya presente en el ser: es una memoria no de lo sabido, sino de lo sido cuando empezamos a ser y en la medida en que somos, habiendo no sido. Aunque inicialmente no en forma de contraposición, sino más bien de imagen o vestigio, San Agustín habla de una *memoria sui, intelligentia sui, amor sui*, a diferencia de una *memoria*

---

<sup>47</sup> GILSON, Étienne : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, cit., pp. 124-125.

<sup>48</sup> *Ib.*, p. 128. Gilson puntualiza que con eso no quiere decirse que la presencia de Dios sea evidente: «Considerar todo esto como la concatenación de conceptos abstractos artificialmente asociados con objeto de hacer evidente la existencia de Dios es una interpretación incorrecta; más bien al contrario, el punto de vista de San Agustín supone que semejante concatenación de conceptos y el movimiento mismo del pensamiento que los enlaza no pueden concebirse sino por la presencia de Dios que mueve el pensamiento hacia Sí. Dios es lo que el alma busca sin saberlo cuando se busca a sí misma y, más allá de sí misma, persigue la verdad beatificante que todo hombre desea; y es a Él quien se esfuerza en alcanzar en su verdad subsistente; pero el alma no tiende hacia Él sino porque Él está con ella y la vivifica desde dentro como la propia alma da vida al cuerpo al que anima» (*ib.*, p. 128).

*Dei, intelligentia Dei, amor Dei.* Y siendo Dios *intimior intimo meo*, se entiende que esa memoria de Dios es primordial, y funda la veracidad de la memoria de mí (OMS, p. 296).

Sostiene Heidegger que la clave de transformación del mundo reside en la comprensión del ser, en un nuevo pensamiento, capaz de hacer surgir un mundo nuevo.<sup>49</sup> Cardona agrega que semejante pensamiento sólo verá la luz si la filosofía lleva a cabo una “purificación de la memoria”: puesto que la crisis contemporánea es el resultado final de la aventura teórica que ha disuelto el ser en el *cogito* por la fuerza de un *volo* egocéntrico y egolátrico, es preciso recuperar el “recuerdo de Dios”, estableciendo como principio a la vez ético y metafísico la humildad que los maestros de la vida cristiana denominan “olvido de sí”.

Sólo una vigorosa puesta a punto de la metafísica del ser puede impedir que el hombre caiga en el abismo del nihilismo metafísico y ético en el que desemboca la libertad desvinculada de la verdad. Pero el redescubrimiento del ser exige que el hombre *amnésico* despierte en sí el recuerdo del propio origen, la memoria ontológica; es preciso lograr que la memoria metafísica, gracias al dinamismo propio del ser como acto, haga surgir el conocimiento y el amor de Dios, iluminando y guiando el conocimiento ordenado y el recto amor de sí.<sup>50</sup> Cosa que a su vez —según vuelve a recordar el filósofo de Gerona, reafirmando la raíz y la substancia ética del quehacer metafísico— depende de la libertad, de la actitud ética ante el ser, y todavía más de la actitud ante el Ser que es el mismo Ser Subsistente. Por consiguiente, hay que apelar a la persona como tal; es preciso suscitar un buen amor que inspire una búsqueda sapiencial de la verdad.

Si el olvido del ser procede —según afirma Heidegger, y en parte justamente— de concebir el conocimiento como *téchne*, como hacer y producir, su memoria y recuperación implica el intento de concebirlo como contemplación y apertura incondicionada, consintiendo con la fuerza íntima y nostálgica que, por la memoria y el amor, nos impulsa antes ya del primer acto de conocimiento propiamente dicho. En definitiva, implica la concepción del conocimiento sapiencial, como acto de amor a Dios —no del conocer por conocer— y que a la plenitud de ese amor unitivo aspira. Más que por la admiración o asombro, como quería Aristóteles, la filosofía comienza por la nostalgia (OMS, p. 232).

Cardona muestra que la noción clave del *esse ut actus* mantiene la metafísica de Tomás de Aquino abierta a desarrollos posteriores y, muy en particular, le permite delinear una concepción de la persona cimentada en el acto personal de ser. Fuertemente anclada en la realidad, la metafísica de Tomás de Aquino compone una búsqueda intelectual de Fundamento que confiere sentido a la totalidad y al singular y es simultáneamente una “filosofía concreta” —con palabras de G. Marcel— o una *métaphysique du concret*, por apelar al título de un ensayo de A. Forest muy apre-

---

<sup>49</sup> Cf. OMS, p. 297.

<sup>50</sup> Cf. OMS, pp. 297-298.

ciado por Cardona:<sup>51</sup> una filosofía, en cualquier caso, que se mantiene alejada de las abstracciones del logicismo formalista, incapaz de reflejar la infinita variedad cromática del ser.

Para Tomás de Aquino el «es» del ente no es el «es» copulativo de la proposición, como ocurre en el pensamiento moderno con su resolución de la verdad en la certeza; sino que nombra el ser del ente, que primero lo constituye y así lo hace presente: es acto de ser y sólo así también acto de presencia. Esa presencia del ser en el ente dio origen a la metafísica, pero la misma escasez de ser de esa presencia –y la íntima e inexcusable exigencia de saber, de saber el ser– hizo que se fuera ocultando al pensar, en beneficio de la «claridad» (aparente) del conocimiento a sí mismo, y en beneficio de deseos inmediatos o seducidos por un absorbente e imperioso amor de sí. De ahí la necesidad de volver a lo inicial con vistas a un recuerdo o memoria de la metafísica, que permita proseguir en ese conocimiento, con vistas a la creciente iluminación del ente, primero en su ser, y luego en su origen que es la plenitud misma del Ser y toda Verdad y Bien (OMS, p. 317).

En resumen, pienso que la propuesta de Cardona favorece un recio renacimiento de la metafísica: una vigorosa renovación que no se limite a dejar constancia del fracaso de los paradigmas filosóficos de la razón absoluta, confirmando con una fuerte dosis de escepticismo la negación moderna de la imposibilidad de trascender el fenómeno. Cardona invierte el proyecto nietzscheano de retorno al hombre anterior: augura un “hombre futuro”, que se alza y mantiene en pie con la ayuda de una metafísica inspirada en el cristianismo y llevada a término con inteligencia y responsabilidad.<sup>52</sup> A juicio de Cardona, el olvido del ser desemboca en una opción de amor desordenado de uno mismo, que lleva consigo la eliminación de la apertura espontánea al mundo, propia de la razón, y la exclusión prejudicial de la luz de la fe. Por eso, sólo puede superarse mediante una auténtica conversión, que facilite, en el hontanar metafísico de la memoria, el surgimiento del recuerdo-nostalgia del propio origen en Dios, Causa primera y fin último del hombre.

---

<sup>51</sup> Cf. OMS, p. 313; señalamos, al respecto, que un discípulo de Cardona —Tomás Melendo— ha escrito recientemente un texto de iniciación a la metafísica denominado precisamente *Metafísica de lo concreto* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2ª ed., 2009).

<sup>52</sup> Cf. OMS, p. 149.