

## LA IDEA DE OMNIUNIDAD EN LA OBRA DE SEMIÓN FRANK: UNA LECTURA DE *EL OBJETO DEL SABER*

Manuel ABELLA

### Resumen

Semión L. Frank (1877-1950) es una de las principales figuras de la filosofía rusa en la primera mitad del siglo XX. En su obra *El objeto del saber*, publicada en 1915, las principales corrientes del pensamiento contemporáneo (fenomenología, Bergson, neokantismo, Soloviov) convergen con la tradición neoplatónica (Plotino, Nicolás de Cusa) para dar lugar a una nueva «filosofía primera», en la que el problema de la posibilidad del conocimiento en general, y del conocimiento abstracto en particular, se explica a partir de una peculiar experiencia del ser como «omniunidad» o «unidad total».

**Palabras clave:** panenteísmo, omniunidad, ontologismo, saber, intuición.

## THE IDEA OF ALL-UNITY IN THE WORK OF SEMYON FRANK: A Reading on *The Object of Knowledge*

### Abstract

Semyon L. Frank (1877-1950) is one of the most important figures of Russian philosophy in the first half of the twentieth century. In his book *The Object of Knowledge*, published in 1915, the main currents of contemporary thought (Phenomenology, Bergson, Neo-Kantianism, Solovyov) converge with the Neo-Platonist tradition (Plotinus, Nicholas of Cusa) to create a new «first philosophy» in which the problem relating to the possibility of knowledge in general, and abstract knowledge in particular, can be explained from an original experience of being as «pan-unity» or «absolute unity».

**Key Words:** Panentheism, All-Unity, Ontologism, Knowledge, Intuition.

## 1. Introducción

En el presente artículo llamaremos metafísica de la omniunidad (o «unidad total») a un planteamiento filosófico que, *en primer lugar*, asume con absoluta radicalidad el principio de la unidad del ser y, en consecuencia, *intenta pensar la totalidad de lo existente como unidad radical*. Este planteamiento, que suele asociarse a ciertas tendencias de filosofía platónica y neoplatónica, se distingue claramente de la corriente que ha dominado en la tradición occidental, que aplicó a la religión cristiana un esquema filosófico que separa muy nítidamente un orden de ser mundano (cosmos) de otro trascendente (Dios), pensando la relación entre ambos desde la noción de causa. En la filosofía antigua, este modelo *teísta* tiene un claro precedente en Aristóteles, que ha sido para Occidente el *philosophus* por antonomasia.

Pero hay que señalar también, *en segundo lugar*, que la metafísica de la omniunidad se opone, tanto o más que al modelo precedente, a una concepción que reduce la unidad del ser a la inmanencia del ser mundano y, por tanto, al *panteísmo*, que elimina de la metafísica la tensión entre inmanencia y trascendencia. En la Antigüedad, este segundo planteamiento fue defendido por lo estoicos. En Occidente, mientras la teología cristiana teísta fue determinante para la especulación filosófica, el panteísmo apenas tuvo valedores. Su reaparición está ligada a la relajación de la presión teológica sobre la metafísica, en la Edad Moderna, y especialmente al desarrollo de la ciencia natural, que llevó a algunos a considerar al panteísmo como la única metafísica compatible con una concepción mecánica del mundo. Frente a esta segunda tendencia, la metafísica de la omniunidad piensa esa unidad total como principio anterior a la división del ser en los órdenes de lo temporal y lo intemporal, lo concreto y lo ideal.

La metafísica de la omniunidad, por tanto, se sitúa en un término medio entre teísmo y panteísmo. Su tesis central podría expresarse diciendo que existe un ser absoluto que constituye toda la realidad del mundo pero que no se agota en dicha realidad ni en los *modos* de la existencia mundana. En ocasiones, los filósofos defensores de esta corriente emplean la palabra «Dios» para referirse a ese principio, pero entonces «Dios» pierde los rasgos marcadamente personales que tiene en la metafísica teísta. En el siglo XIX, K.C.F. Krause (1781-1832) acuñó el término «panenteísmo» para designar este tipo de planteamientos. El término es de interés porque refleja la posición intermedia de dicho planteamiento, entre teísmo y panteísmo. Sin embargo, nosotros preferimos hablar de «metafísica de la omniunidad» para no forzar de entrada una caracterización del ser originario como «Dios». Por lo demás, la metafísica de la omniunidad exige que la relación entre los conceptos de trascendencia e inmanencia (así como las restantes determinaciones que suelen ir aparejadas a estas) se piense no en términos de exclusión lógica, sino en un cierto sentido que, de momento, a falta de otra expresión mejor, podríamos denominar «dialéctico».

## 2. Aproximaciones al concepto de omniunidad en la metafísica occidental

En la filosofía occidental, el desarrollo histórico de la metafísica de la omniunidad no ha sido tan fácil y continuo como el de la metafísica teísta, pero tampoco tan esporádico como el del panteísmo. Todavía en la Antigüedad, la metafísica de la omniunidad tuvo un primer sistematizador en Plotino (205-270 d. C.), que avanzó hacia ella mediante la superación de metafísicas teístas y panteístas. Para él, el principio último del que *emana* todo no es ni el alma cósmica del panteísmo (reducida a la condición de tercer orden del ser), ni la inteligencia absoluta del teísmo (convertida en segundo grado), sino lo que él mismo caracteriza como Uno-Bien, cuyo primer elemento recoge la idea misma de omniunidad, mientras que el segundo alude al hecho de que la unidad, como principio de orden, no es otra cosa que el Bien platónico.

La consagración de la teología racional teísta como esquema normativo de la teología de las principales religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) no favoreció, desde luego, la elaboración de metafísicas de la unidad total durante la Edad Media. Hay que reconocer, en cualquier caso, que la tradición se mantuvo viva, como contrapunto de la teología dominante y, en muchos casos, asociada a un tipo peculiar de misticismo especulativo, tan ajeno a la teología racional al uso como a la mística emocional de tradición teísta.<sup>1</sup> Así, en el mundo latino, son continuadores de este planteamiento Juan Escoto (siglo IX), Eckhart (c. 1260-c. 1328) y Nicolás de Cusa (1401-1464). Este último, por cierto, se distinguió especialmente en el tratamiento de una de las cuestiones mencionadas más arriba: la necesidad de pensar el ser unitario primigenio en términos anteriores a las distinciones categoriales entre lo trascendente y lo inmanente, lo intemporal y lo temporal, lo ideal y lo concreto, acuñando para ello su noción de *coincidencia de opuestos*. Planteamientos análogos aparecen también en corrientes teológicas de otras religiones. Así, en el judaísmo medieval, la idea de un principio supremo anterior al Dios personal se expresa en la noción cabalística de *En sof*.<sup>2</sup>

En la Edad Moderna, la reaparición del modelo metafísico de la unidad total está ligada a la crítica de los fundamentos de la metafísica teísta y, complementariamente, al compromiso del panteísmo con planteamientos que, en última instancia, resultan solo formas encubiertas de naturalismo y materialismo (por ejemplo, entre los seguidores ilustrados de Spinoza). En sus *Diálogos sobre la religión natural* (publicados en 1779), David Hume lleva a cabo una crítica deletérea de la teología racional teísta, que puede aplicarse tanto a la armazón racional del tomismo como al sueño de construir una religión de la razón. Para Hume, los argumentos causales con los que la teología

<sup>1</sup> Analiza los rasgos centrales de esta corriente, marcando sus semejanzas y diferencias con la tradición oriental, el libro de R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*. Madrid: Editorial Trotta, 2014 [Edición original: *West-östliche Mystik*. Gotha: Klotz, 1926].

<sup>2</sup> Véanse, al respecto, las explicaciones de G. SCHOLEM, *Conceptos fundamentales de judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 11-45.

natural pretende demostrar la existencia de Dios no son aplicaciones válidas del principio de causalidad, sino proyecciones analógicas del mismo, sin más fundamento que la inclinación humana a pensar la realidad en términos antropomórficos.<sup>3</sup> Poco después, Kant avanzó en esta misma línea, al mostrar que la idea de Dios, pese a ser un producto espontáneo de la racionalidad humana en su afán por integrar la totalidad de la experiencia, no puede en ningún caso convertirse en objeto de conocimiento legítimo, a falta de base empírica sobre la que aplicar las intuiciones y conceptos a priori que permiten la constitución de objetos.

Quien acepta los resultados de la crítica de Hume y Kant puede, desde luego, asumir la desaparición de la teología racional y pensar la religión desde posiciones más bien asociadas a la moralidad (de ahí el proyecto kantiano de una teología ética), el sentimiento (al modo de la teología romántica) o las cuestiones filosóficas ligadas al sentido de la vida humana (con las diferentes corrientes existencialistas). Pero el cristianismo es una religión que, desde sus inicios, apostó por el *lógos* griego en un sentido radical, que implicaba, entre otras cosas, considerar que al menos una parte de las verdades reveladas son susceptibles de acercamiento racional, mediante conceptos y teorías filosóficas. Y este planteamiento está tan arraigado que renunciar a él no resulta fácil, pues hacerlo supondría una ruptura con las principales tradiciones de la teología cristiana. No debe extrañar, por tanto, que a medida que se hacían patentes las dificultades de la teología racional teísta, fueran en aumento los intentos de responder a Hume, Kant y demás críticos desde posiciones metafísicas alternativas. Por lo demás, resulta claro cuáles son las exigencias principales que la crítica de los autores citados imponía a una refundamentación de la teología racional:

- En primer lugar, la determinación de algún tipo de *experiencia* capaz de servir de punto de apoyo al discurso racional en torno al ser absoluto (o Dios), para neutralizar la crítica kantiana que niega la posibilidad de la metafísica por su falta de apoyo experiencial. Y una vez aceptado que esa experiencia no puede pertenecer al ámbito de la sensibilidad (único tenido en cuenta por Kant), lo anterior significa que es necesario habilitar algún tipo de experiencia distinta de la empírica.
- En segundo lugar, el replanteamiento de la relación entre el ser absoluto y el ser mundano (o si se quiere, entre Dios y el mundo), abandonando el modelo causal criticado por Hume.

Los modelos que hemos denominado «metafísica de la omniunidad» constituyen, cuando menos, una opción interesante en esta coyuntura. Por lo pronto, ofrecen una

<sup>3</sup>D. HUME, *Dialogues concerning natural Religion and Other Writings*. Editado por D. Coleman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Especialmente, partes 6-7.

respuesta al segundo problema, replanteando la relación entre ser trascendente y ser mundano en términos no causales. Ocurre, además, que la mayor parte de las concepciones panenteístas se han asociado a lo que hemos denominado «misticismo especulativo» (desde Plotino a Eckhart) y, por tanto, han aceptado formas de acceso experiencial, intuitivo, a ese ser primigenio y uno, anterior a toda diferenciación. Con ello, contienen también una respuesta a la primera de las exigencias planteadas.

Así las cosas, desde el período inmediatamente posterior a la crítica Ilustrada –es decir, desde el Idealismo alemán– numerosos filósofos se han embarcado en el desarrollo de una nueva «teología racional», cuya propuesta fundamental podría definirse, a tenor de lo dicho, como *creación de una metafísica de la omniunidad (o panenteísmo) fundada en algún tipo de experiencia trascendental, no sensible, capaz de proponer una concepción dialéctica de la relación entre inmanencia y trascendencia*. Esta tradición llega hasta el presente. Por citar un ejemplo apreciable y no demasiado conocido, cabe recordar que en fecha aún cercana, 1983-1984, el teólogo anglicano John Macquarrie pronunció unas *Gifford Lectures* tituladas *In Search of Deity*,<sup>4</sup> en las que estudia el planteamiento de la metafísica causalista tradicional,<sup>5</sup> concluyendo que este «es problemático en diferentes puntos»,<sup>6</sup> y tras recordar que teísmo clásico y panteísmo «comparten un mismo error», que no es otro que su «unilateralidad» (*one-sidedness*),<sup>7</sup> afirma que el «panenteísmo» supera esa limitación, como intento de rebasar dialécticamente las series de contrarios enfrentadas en ambos planteamientos (trascendencia e inmanencia, impasibilidad y pasibilidad, eternidad y temporalidad, etc.).<sup>8</sup> Luego analiza el pensamiento de una serie de filósofos que a su juicio podrían valer como representantes de «una tradición alternativa»<sup>9</sup> y que son, como cabía esperar, los representantes de lo que aquí hemos llamado «metafísica de la omniunidad»: Plotino, Pseudo-Dionisio, Juan Escoto, Nicolás de Cusa, Leibniz y Hegel.<sup>10</sup>

### 3. Semión L. Frank, autor de *El objeto del saber*

En la tradición filosófica rusa, los planteamientos que cabe definir como «metafísicas de la omniunidad» han sido muy frecuentes, hasta el punto de constituir una de las tendencias dominantes de la especulación filosófica. Y ello por varias razones. En pri-

<sup>4</sup> J. MACQUARRIE: *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism*. Londres: SCM Press, 1984.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, pp. 30-42.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>10</sup> A los que se añaden, en el siglo xx, Whitehead y Heidegger.

mer lugar, debe tenerse en cuenta que la filosofía rusa hace eclosión en las primeras décadas del siglo XIX, en un momento marcado por el Idealismo alemán. Otro motivo puede ser, acaso, la voluntad eslavófila de desarrollar una teología rusa sobre bases específicamente «griegas» (léase: platónicas), en polémica con la teología latina y occidental, de inspiración aristotélico-tomista. Una tercera razón, posiblemente la principal, apunta a la gran influencia que sobre el pensamiento ruso del siglo XX ha ejercido la figura imponente de Vladímir S. Soloviov (1853-1900), que concibió y desarrolló una metafísica de este tipo, fuertemente arraigada en la tradición neoplatónica, pero también inspirada en autores más cercanos, como Schelling.<sup>11</sup>

Encuadrada en esta tradición, y como hito descollante en la misma, encontramos la obra de Semión L. Frank (1877-1950), filósofo a quien uno de los historiadores más prestigiosos de la filosofía rusa, B. Zenkovsky, considera «el más notable de los filósofos rusos» por la «potencia de su visión filosófica».<sup>12</sup> De familia intelectual judía y militante socialista en su primera juventud, Frank sufrió las represalias del zarismo, que le impidió matricularse en las universidades rusas, obligándole a trasladarse a Alemania (1899), donde estudió durante dos años economía y filosofía.<sup>13</sup> Se produjo allí, según parece, su desencanto respecto al marxismo y su contacto con las principales corrientes del pensamiento alemán, en especial con el neokantismo. De nuevo en Rusia, se licenció en derecho e inició estudios formales de filosofía, dedicándose después a la docencia en esta materia. Durante los primeros años del siglo XX, Frank se adhirió a la Sociedad Filosófico-Religiosa, que por entonces comenzaba a aglutinar a quienes habrían de ser los grandes representantes de la nueva filosofía religiosa rusa (Bulgákov, Rózanov, Berdiáev). Frank fue colaborador habitual de la revista de dicha sociedad, *Russkaya Mysl'*. En 1912 ingresó formalmente en la Iglesia Ortodoxa Rusa, recibiendo el bautismo. Obligado a abandonar el país tras la Revolución bolchevique, Frank se estableció inicialmente en Berlín (1922), en cuya Universidad dictó cursos de cultura y pensamiento ruso. Allí estuvo en contacto con intelectuales relevantes, como Max Scheler o el psiquiatra Ludwig Binswanger, iniciador de la llamada «psicología existencial», inspirada en Heidegger. En 1938, la presión nacionalsocialista le obligó a trasladar su residencia a Francia, donde vivió durante la guerra. Al concluir esta, en noviembre de 1945, se trasladó a Inglaterra, donde falleció en 1950.

<sup>11</sup> En español, puede verse una exposición de esta metafísica en V. SOLOVIOV: *Teohumanidad. Lecciones de filosofía de la religión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

<sup>12</sup> B. ZENKOVSKY, *Histoire de la philosophie russe*. Vol. 2. París: Gallimard, 1954, p. 415.

<sup>13</sup> La mayor parte de los datos aquí reproducidos proceden de la «Introducción de los editores» (*Einführung der Herausgeber*) al primer tomo de la edición alemana de las obras de S. Frank: S. L. FRANK, *Werke in acht Bänden. Band 1: Der Gegenstand des Wissens*. Friburgo-Múnich: Alber Verlag, 2000, pp. 11-14. También hay datos biográficos en la obra de Zenkovsky mencionada en la nota anterior.

La filosofía de Frank gira en torno a la noción de omniunidad (*vsioyedinstvo*) y reconoce la influencia de los principales autores de esta corriente, ya mencionados. En el prólogo a la obra en la que nos centraremos en lo que sigue, *El objeto del saber*, Frank se declara portador de una «antigua verdad» y añade:

Para nosotros, donde con mayor profundidad y plenitud se presenta descubierta esta «antigua verdad» es en los sistemas de dos pensadores, uno de los cuales representa la culminación, no solo desde el punto de vista cronológico, sino también sistemático, de las tradiciones más valiosas del pensamiento antiguo, mientras que el otro es no solo el iniciador y precursor de toda la filosofía moderna, sino también, a la vez, quien mejor expresa dentro de ella su fundamento eterno en la herencia antigua. Nos referimos a Plotino y a Nicolás de Cusa.<sup>14</sup>

Citas de estos autores encabezan casi todos los capítulos de la obra, además de aparecer en el texto y en notas a pie de página. Igual de clara es su deuda con Soloviov, al que también se refiere a menudo.

En lo que sigue, vamos a considerar el desarrollo de la metafísica de la omniunidad en una obra temprana de Frank, la ya mencionada monografía sobre *El objeto del saber* [*Predmet znaniya*], publicada hace ahora un siglo, en 1915. El libro fue concebido casi en su totalidad en los dos años anteriores, durante la estancia en el extranjero (en el caso de Frank, Alemania) que, en la universidad rusa de la época, solía ser habitual tras la obtención de la habilitación como docente privado. El trabajo fue defendido por su autor, al año siguiente, como tesis magistral.<sup>15</sup> Nos permitimos llamar la atención sobre las extraordinarias circunstancias históricas en que se produjo la redacción y defensa del texto, en plena Gran Guerra y poco antes de la Revolución. Una segunda tesis, doctoral, publicada en 1917 y titulada *El alma humana. Ensayo preliminar de psicología filosófica*, no llegó al acto de defensa pública, al precipitarse la situación política.

El lector debe tener presente que *El objeto del saber* no contiene el punto de vista definitivo de Frank sobre los temas expuestos, sino un primer esbozo de su sistema. Se concibió como primera parte de una trilogía, cuya segunda entrega sería la obra de psicología mencionada más arriba, y que vendría coronada por un tratado de ética. Los temas centrales de *El objeto del saber* reaparecen en una obra posterior, que Frank quiso publicar inicialmente en alemán, pero que tras su salida de Alemania apareció en Fran-

<sup>14</sup>Todas las citas que aquí ofrecemos de la obra *El objeto del saber* proceden de nuestra traducción inédita de la misma, de publicación inminente por Ediciones Sígueme. Como referencia, incluimos el número de página del original ruso, siguiendo para ello la edición original: S. L. FRANK, *Predmet znaniya*. Petrogrado, 1915. El pasaje citado, p. VI.

<sup>15</sup>El sistema académico ruso tradicional establece la presentación de dos tesis: una primera (*magisterskaya dissertaziya*), que otorga el título de *magister*, y una segunda, que es la tesis doctoral propiamente dicha.

cia y en ruso: *Nepostizhimoe* [«Lo insondable»].<sup>16</sup> Esta circunstancia, en cualquier caso, no le resta ni un ápice de su interés a la obra temprana, que a juicio de D. Chizhevsky es «el libro más significativo de la bibliografía filosófica rusa del siglo XX».<sup>17</sup> Es, en efecto, un trabajo apreciable, tanto por su planteamiento de conjunto como por la riqueza de sus investigaciones particulares, que tocan casi todas las cuestiones esenciales de la metafísica y la teoría del conocimiento. Estilísticamente, Frank es un filósofo que posee el don de la claridad expositiva, y que sabe aprovechar las posibilidades del ruso como vehículo de expresión filosófica.

#### 4. La omniunidad de Semión Frank en polémica con la epistemología idealista

En nuestra opinión, el mérito principal de la obra de Frank consiste en ofrecer una fundamentación a la vez precisa y contundente de la metafísica de la omniunidad, depurando su núcleo filosófico de los matices de *Schwärmerei* que, si se nos disculpa la irreverencia, tiene todavía en la obra de Soloviov. Para lograr este objetivo, Frank se propuso insertar su obra en el contexto de discusión de la teoría del conocimiento alemana y europea de la época, polemizando con sus principales corrientes: vitalismo, neokantismo y fenomenología. Así, la obra remite continuamente a autores como Cohen, Schuppe, Husserl, James, Windelband, Brentano, Meinong o Bergson –que no tienen, desde luego, el ascendente que sobre Frank ejercen Plotino, Nicolás de Cusa o Soloviov, pero sí constituyen, en todo caso, el referente polémico con el que el autor contrasta, y aun construye, sus puntos de vista.

Si quisiéramos expresar en una sola frase el sentido general de la investigación podríamos decir que en ella Frank se propone mostrar que el conocimiento –o, como él prefiere decir, el *saber*– resulta incomprensible, tanto en sus condiciones de posibilidad como en su desarrollo, *si no se acepta que el objeto último de todo saber es un ser que debe caracterizarse como omniunidad, como unidad total, anterior a toda determinación o diferenciación lógica y, por tanto, como coincidencia de opuestos, previa a la distinción entre lo temporal y lo intemporal, lo ideal y lo concreto.*

Frank comienza la primera parte del libro –titulada «Saber y ser»– señalando que el saber es necesariamente saber *de un objeto*, descubrimiento de que un objeto tiene tales o cuales *contenidos*.<sup>18</sup> Ahora bien, ¿qué son propiamente el objeto y el contenido del saber? Es obvio, en primer lugar, que sujeto y contenido no pueden identificarse res-

<sup>16</sup> El libro ha sido traducido al alemán como *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. Friburgo-Múnich: Alber Verlag, 1995.

<sup>17</sup> D. TSCHIZEWSKIJ, *Hegel bei den Slaven*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 358.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 3.



pectivamente con el sujeto y el predicado lingüístico de las proposiciones que expresan los juicios, pues estos pueden enunciarse de muy diferentes maneras, sin que el juicio varíe desde el punto de vista lógico.

Tampoco sería aceptable definir «objeto» como aquello de lo que el pensamiento parte en el proceso del conocimiento, y «contenido» como su punto de llegada, pues en tal caso incurriríamos en el error característico del psicologismo –a cuya refutación, en la obra de Husserl, Frank se adhiere.<sup>19</sup> Este error es confundir la estructura lógica del *juicio* con el proceso psíquico del *juzgar*.

Haciendo justicia a esta diferencia, los críticos del psicologismo establecen que entre objeto y contenido debe darse una relación lógica, de fundamento a consecuencia. Y señalan, por ello, que en un juicio como «El mercurio es un metal», el objeto es «mercurio» y el contenido «metal», pues entre ambos conceptos hay una conexión lógica de este tipo (especie y género). Mercurio es un concepto que, en sí mismo, implica que lo que es mercurio es metal.<sup>20</sup>

Sin embargo, Frank hace hincapié en que dichos conceptos, «mercurio» y «metal», no son en ningún caso *idénticos* –como no lo son, en general, los conceptos sobre los que se construyen los juicios. ¿Qué puede legitimar, entonces, la conexión de conceptos no idénticos? Según el autor, esto solo es posible porque, desde el primer momento, pensamos el sujeto del juicio como algo en lo que, efectivamente, se da el elemento específico que figura como sujeto, pero que, con todo, *no se agota* en ese elemento. Lo pensamos, pues, como algo que contiene además otras determinaciones, que el juicio se encarga de desvelar. De ello, Frank concluye que todo juicio sintético del tipo «A es B» es en realidad un juicio derivado, que tiene su punto de partida absoluto en la pura constatación tética de que hay algo –x–, para luego proceder a la determinación progresiva de ese algo, es decir: como mercurio, como metal, etc. Este algo, «x», es el *objeto* del conocimiento.<sup>21</sup>

Tal conclusión es desconcertante, y aun paradójica, pues implica algo así como que el objeto de todo saber, es (1) algo indeterminado, que (2) conocemos precisamente como indeterminado (la pregunta es: ¿cómo es posible conocer algo como indeterminado?) pero que, pese a todo, (3) sabemos que constituye en sí mismo una plenitud de determinación, pues de lo contrario el saber no aspiraría a determinarlo. De esta manera, la resolución de un problema –la pregunta por el objeto del saber– nos traslada a dificultades todavía mayores.

<sup>19</sup> Refutación que Frank conocía perfectamente, por haber traducido al ruso los *Prolegómenos a la lógica pura*, que constituyen la primera parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, donde este desarrolla su crítica del psicologismo.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 26-28.

En defensa de su tesis, Frank muestra que el objeto del saber es *siempre* una «x», algo que trasciende al contenido inmanente del saber. Y esto supone rechazar de plano las pretensiones del empirismo, que necesita postular algún tipo de objeto inmanente para dar plausibilidad a su reconstrucción del conocimiento. En estos análisis Frank se manifiesta de nuevo atento seguidor de los estudios emprendidos por Husserl en la segunda parte de sus *Investigaciones lógicas*.<sup>22</sup>

Nadie dudará, desde luego, de que el juicio «El planeta Marte posee atmósfera» contiene elementos trascendentes a su material empírico. Pero, ¿puede decirse lo mismo de «Esta rosa es roja», que algún empirista consideraría como ejemplo de donación inmanente? En realidad sí, sostiene Frank, porque la rosa es un objeto tridimensional que, en cuanto tal, no se da nunca como contenido inmanente de ninguno de los actos que la captan, pues así solo *aparecen* sus «escorzos» sucesivos. Extremando las cosas, alguien podría decir que la inmanencia se alcanza cuando me limito a decir «Esta mancha es roja»; pero, según Frank, la situación sigue siendo la misma, pues tal afirmación va también más allá de los datos inmanentes, al «fijar» una realidad (la mancha) que, como tal, desborda los límites temporales de su donación inmediata, reducida al puro presente. Incluso cuando me limito a decir «se ve rojo» voy más allá de los límites de lo meramente dado, pues «rojo» es un contenido conceptual que, a todas luces, no cabe en los límites de la donación cromática concreta. Y lo mismo ocurre con todos los juicios de carácter conceptual.

Así las cosas, ¿cómo es posible saber acerca de lo no dado? ¿Cómo se explica la trascendencia del objeto? En un excelente análisis del problema, Frank considera las diferentes respuestas dadas a esta cuestión, que reduce a cuatro.<sup>23</sup>

La primera surge espontáneamente cuando el sentido común pretende hacerse cargo del problema. Es la hipótesis del *realismo ingenuo*, según el cual hay un objeto trascendente, al que le corresponde dentro de nuestra mente un «representante», que mantiene con él una relación de semejanza, pues es algo así como su «copia» intramental. Pero este planteamiento, sostiene Frank, no resiste un análisis serio, según pone de manifiesto la crítica que de él hizo Berkeley. Su principal defecto es que introduce una duplicación innecesaria del objeto, sin aclarar cómo es posible saber —sin salir de la conciencia— que a las ideas de esta les corresponde un objeto externo «semejante».

La segunda teoría, el *idealismo inmanente*, es la alternativa ofrecida por el propio Berkeley. Según este, lo único que existe es esa representación que el realista ingenuo consideraba «copia» del objeto. Tal planteamiento, para Frank, es inadmisibles, pues

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 32-39.

<sup>23</sup> Este tema se desarrolla en el capítulo II de la Primera Parte, titulado: «El problema del objeto trascendente y las tendencias fundamentales en su resolución», pp. 47-102. Lo que sigue es un resumen de sus ideas centrales.

obliga a aceptar conclusiones disparatadas, como que el objeto surge y desaparece con el saber en torno a él.

Históricamente, la superación de semejante idealismo comienza con Kant y sigue con los neokantianos, que han eliminado de la respuesta kantiana sus elementos más problemáticos, como el concepto de cosa en sí. La nueva tesis se puede calificar de *objetivismo inmanente*, y viene a decir que el objeto –o mejor, la objetividad– es el resultado de una constitución realizada por el sujeto. Pero este planteamiento, según Frank, tampoco soluciona el problema, pues el rasgo de «trascendencia» es necesariamente una de las notas que constituyen la noción de objeto. Y no hay modo alguno de explicar, sin contradicción, esta trascendencia como rendimiento subjetivo.

No debe extrañar, por tanto, que la ontología contemporánea defienda de nuevo la trascendencia del objeto –eliminando, eso sí, la noción de «idea» o «copia», que era el problema del realismo ingenuo. Tal es el planteamiento realizado por el *objetivismo trascendente*, en el que Frank incluye a Brentano, a Husserl y al ruso Lossky, creador de un peculiar intuicionismo.<sup>24</sup> Todos ellos afirman que el objeto es (1) independiente de la conciencia, pero (2) accesible a ella de algún modo.

Frank estudia detenidamente estas teorías, llegando a la conclusión de que su planteamiento, en cuanto tal, es impecable. El problema de los autores citados en que no logran aclarar, en ningún caso, cómo se produce ese acceso al objeto, que ellos mismos defienden. La consecuencia de este fracaso puede, a su juicio, apreciarse en Husserl, que tras sostener en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas* la independencia del objeto respecto del acto (en su crítica del psicologismo), luego, al pasar a las investigaciones propiamente dichas, se limita a analizar el acto.

Para Frank, la única forma de sacar de este *impasse* al objetivismo trascendente es recuperar la dualidad del dualismo ingenuo. Pero recuperarla de otra forma, no como dualidad de realidades (el objeto y su copia), sino como dualidad en los *modos de darse* una misma realidad.<sup>25</sup> Volviendo a nuestra antigua caracterización del objeto como x, podemos decir que *el objeto es la cosa en tanto que desconocida; y el contenido, la cosa en tanto que (parcialmente) conocida, desvelada*.

Semejante afirmación implica, como ya dijimos, la idea de que conocemos algo (el objeto) en tanto que desconocido. Pero, según Frank, esta tesis, por muy paradójica que pueda parecer, debe ser aceptada sin más. Ese tipo peculiar de donación de lo desconocido en cuanto tal, existe realmente en nuestra conciencia y es un elemento ineludible en todo acto: la donación perceptiva de cualquier realidad espacial implica un tipo peculiar de donación del espacio en su totalidad, como horizonte o marco de esa

<sup>24</sup> Cf. N. O. Lossky, *Chuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuitsiya*. Moscú: Respublika, 1999. Quien no lea ruso, dispone de la autoexposición que hizo de su propia obra V. Lossky en su *History of Russian Philosophy*. Londres: George Allen and Unwin, 1952, pp. 251-265.

<sup>25</sup> *Predmet znaniya*, p. 93.

percepción. Lo mismo puede decirse del horizonte temporal, al que en última instancia se reduce el espacial, pues todo aquello que dista espacialmente de nosotros puede alcanzarse en el tiempo correspondiente. Y ocurre además, según Frank, que esa conciencia, en la medida en que es capaz de abarcar la totalidad del tiempo, debe pensarse, ella misma, como situada más allá del tiempo. Con ello, en la medida en que accedemos a nuestra propia conciencia, podemos decir que accedemos también a lo intemporal.

No queda más remedio, por tanto, que distinguir conceptualmente, en el ámbito de lo presentado a la conciencia, dos grandes regiones: la de aquello que efectivamente se nos da como contenido desvelado (para la que podemos reservar el término de «donación»: lo «dado» [*dannoe*]); y la de aquello que se nos entrega en el modo peculiar de lo desconocido, a la que Frank se refiere como «lo poseído» [*imeyuscheesya*]).<sup>26</sup> El saber podría definirse, por tanto, como la progresiva «penetración» de la conciencia en la esfera del objeto, la transformación de «lo poseído» en «lo dado».

Un planteamiento semejante entraña, según parece, una relativización de los conceptos de inmanencia y trascendencia, es decir, de sus ámbitos respectivos. Y es que, en última instancia, la caracterización del objeto como trascendente o inmanente depende de qué se quiera entender por conciencia.<sup>27</sup> Si al hablar de conciencia nos referimos únicamente a la esfera de lo dado, el objeto es a todas luces trascendente. Pero si tenemos en cuenta el peculiar ámbito que hemos denominado «lo poseído», no queda más remedio, al parecer, que aceptar la inmanencia del objeto y, por tanto, el hecho de que la conciencia abarca la totalidad del ser. Como dice Frank, «representarse un ser que se hallase “fuera” de la conciencia en este último sentido es evidentemente imposible –no porque fuera de ella no podamos *conocer* nada (pues, en este caso, seguiría siendo pensable más allá de sus límites algún ser desconocido)–, sino porque, en aplicación a *esta* conciencia, la palabra “fuera” carece de todo sentido».<sup>28</sup>

Estas últimas afirmaciones podrían hacer creer que Frank desemboca en una suerte de idealismo absoluto, fichteano, en el que la totalidad del ser aparecería como contenido de una conciencia «ampliada», que incluiría a la vez, lo dado y lo poseído. Sin embargo, hacia el final de la primera parte del libro,<sup>29</sup> Frank rechaza esta conclusión: el rasgo característico de la conciencia «pequeña», la conciencia de «lo dado» es para él, siguiendo a Brentano y a Husserl, su *intencionalidad*, su relación con algo no dado, pero sí «poseído». «Conciencia» es, por tanto, un concepto correlativo, que presupone otro correlato fuera de sí:

<sup>26</sup> El propio S. FRANK, *op. cit.*, pp. 112-113, nota, declara no sentirse demasiado cómodo con los conceptos rusos elegidos y apunta cómo podría expresarse esto en alemán: *Das Gegebene* (lo dado) y *Das Vorhandene* (lo poseído). Para todo esto, cf. capítulo III de la Primera Parte, pp. 103-142.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, Parte I, cap. IV, párrafo 2, pp. 147-151.

La estructura lógica de tales conceptos (de los conceptos de los «miembros de una relación») se distingue en general porque esos conceptos, en primer lugar, no son pensables fuera de la relación en la que se contraponen y, en este sentido, la incluyen en su «contenido»; pero también, en segundo lugar, porque no la agotan, sino que se limitan a caracterizarla unilateralmente, es decir, presuponen *fuera de sí* tanto el segundo miembro de la relación como la propia relación en su totalidad.<sup>30</sup>

La caracterización de la conciencia como relación implica, por tanto, la existencia de un término más allá de la conciencia y, en consecuencia, la imposibilidad de entender el ámbito de lo dado como «conciencia grande» o ampliada. La conclusión se impone: *El ámbito de lo poseído no es, propiamente hablando, conciencia.*

A decir verdad, parece que hemos desembocado en un dilema.<sup>31</sup> Por un lado, decimos que lo «poseído» no es conciencia; pero, por otro lado, ocurre que la intencionalidad de la conciencia, como también hemos dicho, «presupone lógicamente la presencia en persona, la accesibilidad para nosotros (fuera y con independencia del acto direccional) de aquello a lo que la conciencia está dirigida», pues de lo contrario no se dirigiría a ello. ¿Cómo pueden conciliarse ambas cosas?

La respuesta de Frank al inicio del capítulo IV, 4, consiste, simplemente, en cortar el nudo gordiano:

El enigma parece irresoluble. Sin embargo, todo lo que la relación tiene de enigmático procede únicamente de un prejuicio profundamente arraigado, la suposición de que nuestra vida, nuestro ser, todo lo que nos es inmanente, es conciencia y forma parte de la conciencia [...]. Es quizá en virtud de este prejuicio tan arraigado por lo que resulta paradójica la única solución posible, que se impone con fuerza de necesidad, y que no es en realidad una hipótesis, sino la simple constatación de un hecho evidente, a saber, que la unidad supratemporal en la que hemos descubierto el fundamento de la relación de la conciencia con su «objeto», en cuanto tal, *no nos viene dada en la forma de la conciencia, sino en la forma del ser.* Somos conscientes de esta unidad, es decir, nuestra conciencia puede dirigirse a ella, solo porque con independencia de la corriente de vivencias actuales que constituye la vida de nuestra conciencia, somos la unidad supratemporal, nosotros estamos en ella y ella está en nosotros. Aquello que primero es y que, en consecuencia, resulta inmediatamente evidente, no es la conciencia, sino el ser mismo supratemporal. Este ser no es, por supuesto, el ser «objetivo», «trascendente», un ser que debamos alcanzar, al que debamos llegar por vía indirecta: es el ser absoluto, fuera del cual no hay nada, y que no es algo trascendente, sino el fundamento absolutamente inmanente de toda trascendencia. Es inmanente en el más estricto y absoluto sentido de la palabra, ni más ni menos que cualquier «vivencia» actualmente presente en nosotros, solo que, a diferencia de las vivencias inmanentes de la conciencia a las que se *contraponen* lo trascendente, y que son pensables solo en relación con este último, la inmanencia de este ser es el fundamento

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 154.

sobre el cual, en calidad de dualidad derivada, surge la diferencia entre el contenido «inmanente» (en el sentido restringido del término) de la conciencia y el «ser trascendente (objetivo)».<sup>32</sup>

Dicho de otra manera: *la relación entre lo dado y lo poseído, que constituye la esencia de todo conocimiento, se explica como arraigo original de uno y otro (de la inmanencia de lo dado y la trascendencia de lo poseído) en la inmanencia radical del ser que somos.*

Para aclarar esto, Frank regresa al punto de arranque de la filosofía moderna, el *cogito* cartesiano, intentando desentrañar su verdadero significado. Es manifiesto, dice, que la fórmula «pienso, luego existo» no posee evidencia alguna, si lo que pretende es partir del *factum* del pensamiento para afirmar la realidad «de algún tipo de portador del pensamiento», esto es, de un yo como sustancia pensante. En realidad, «si nosotros mismos nos hallásemos fuera del ser, si “conciencia” significase solo una esfera *opuesta* al ser, no habría análisis ni procedimiento alguno capaz de desvelarnos el ser y de darnos certeza de él».<sup>33</sup> Antes bien, el sentido importante e iluminador de esta fórmula consiste en que en la conciencia se revela un ser que viene «dado» no ya de forma indirecta, no por medio de una toma de conciencia, sino de forma completamente inmediata: el ser que «conocemos» en virtud de que nosotros mismos *somos*. Dicho de otra manera: «El sentido del razonamiento de Descartes que culmina en la fórmula *ego cogito, ego sum* se cifra en que para el escepticismo absoluto, es decir, para el idealismo a ultranza que niega cualquier tipo de ser, el concepto de sujeto gnoseológico se torna irrealizable».<sup>34</sup>

El ser es un concepto sumamente peculiar, porque a diferencia de los demás, no puede ser meramente «representado» o «pensado», ya que «todo intento de pensar el ser como inexistente, de distinguir en él el contenido “pensable” de la realidad del objeto, resulta irrealizable». Tal es, para Frank, el auténtico sentido del «argumento ontológico».<sup>35</sup> Es muy fácil demostrar su falsedad si por tal argumento se entiende, a la manera de Kant, el intento de deducir la realidad del objeto a partir exclusivamente de su solo concepto.<sup>36</sup> Pero, como intuición profunda —y al margen de cuáles hayan sido las tergiversaciones que de él se hayan hecho—, el verdadero argumento ontológico no dice eso, no es un intento de demostración lógica, no es un «argumento».

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 154-155. Nos hemos permitido citar este pasaje por extenso, pues se trata, a nuestro juicio, del punto central de toda la investigación.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>35</sup> A él dedica un largo apéndice, sumamente interesante, al final del libro, pp. 437-504.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 165.

Se trata, más bien, de la *constatación* de que poseemos «contenidos de pensamiento tales que su realidad resulta de antemano evidente, precisamente porque esos contenidos no pueden separarse de su conexión con el ser, porque son impensables como “meramente representados”». <sup>37</sup> Esto vale para el *cogito* cartesiano, según acabamos de ver. Pero vale también para «Dios» si por tal se entiende «el fundamento primero y portador del ser y la razón», <sup>38</sup> que se revela en inmanencia pura, anterior a la conciencia y fundamento de la misma. Es más, como veremos más adelante, en uno y otro caso se trataría de lo mismo, haciendo verdadero el viejo principio *tat tvam asi* de las *Upanisad*. <sup>39</sup> El «argumento ontológico» no es un argumento, sino una mera llamada de atención sobre la fusión primigenia de ser y conciencia, tal como se nos revela en el propio *vivir*.

Al transcribir estos pasajes se experimenta una cierta melancolía, teniendo en cuenta la influencia que, en el desarrollo de la filosofía del siglo XX podría haber ejercido semejante propuesta, en caso de haberse divulgado oportunamente, en un momento acorde con su fecha de publicación (1915). La modernidad ha hecho del problema del conocimiento el punto de partida de la filosofía, reduciendo el ser a la condición de objeto, de *ser objetivo* dado a la conciencia. Las conclusiones a la que aquí llega Frank son, en sentido contrario: (1) que lo verdaderamente problemático y necesitado de explicación es la posibilidad misma de la conciencia, es decir, de la representación y el saber en torno a un objeto y, sobre todo, (2) que si el ser puede llegar a darse como objeto –si puede llegar a haber conciencia de él, en el doble modo de lo dado y lo poseído– es solo por la *inmanencia del ser* en nosotros, como ser en sí y para sí, anterior a la dualidad sujeto/objeto. De este modo, el saber, lejos de ser la clave para la resolución de los problemas metafísicos, es en realidad *uno* de los problemas fundamentales de la ontología.

Ya en la introducción, Frank se refería a esta tesis como resultado principal de la obra:

Bien prevemos [...] que a nuestra investigación, tan alejada de las opiniones dominantes, se le planteará ante todo la siguiente pregunta, fruto de un prejuicio: ¿No hemos traspasado los límites de la pura «teoría del conocimiento», no hemos caído en el «dogmatismo», al intentar decidir las cuestiones de la gnoseología mediante investigaciones ontológicas? La única respuesta que podemos dar a esta pregunta consiste en decir que consideramos erróneo su planteamiento mismo [...]. Para nosotros, en virtud de nuestra comprensión de la esencia del objeto, no hay «gnoseología» fuera de la ontología. <sup>40</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 165-166.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. V.

Y un poco más abajo, tras aceptar que su planteamiento supone la «aniquilación de la “teoría del conocimiento” particular, como ciencia distinta de la “teoría del ser” y anterior a ella», Frank propone recuperar para esta nueva «teoría del saber y el ser», reunificados, la vieja designación de «filosofía primera».<sup>41</sup> Se podría decir, por tanto, que en este aspecto –aunque, desde luego, sólo en este– la radicalización a la que Frank somete los planteamientos de la fenomenología husserliana conduce a posiciones semejantes a las de Heidegger en *Ser y tiempo*.

## 5. La fundamentación lógica de la omniunidad

La segunda parte del libro (titulada «Intuición de la omniunidad y saber conceptual») apunta a la exploración de ese «ser primigenio» dado en la inmanencia absoluta. Y el método para ello es el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento deductivo, esto es, de la inferencia lógica. Una vez establecida la estructura de la conciencia, con un objeto trascendente que, pese a todo, es poseído y sirve de arranque al proceso direccional del saber, se trata ahora de ver cómo se realiza ese proceso de «penetración» en el objeto desconocido. Y de hacerlo, en primer lugar, respecto del saber deductivo referido a conceptos, es decir, a seres ideales. Del saber en torno a lo concreto se ocupará la tercera parte.

Una inferencia lógica es el proceso que permite pasar fundadamente del contenido A a otro contenido B. ¿Cómo es esto posible? Según Frank, la cuestión es irresoluble si los contenidos se piensan como independientes, pues entraña un regreso infinito. Esto es así porque un juicio cerrado en sí mismo («A es») solo nos permite pasar a otro («B es») en la medida en que aceptemos una segunda premisa, cuyo contenido sirve de vínculo entre A y B y enuncia algo así como que «Si A es, entonces también es B». Pero en realidad, sostiene Frank, ni siquiera esto realiza el tránsito de las premisas a la conclusión, pues, en esta, B viene dado de forma *categorica*, mientras que en la premisa se enuncia de forma *condicional*. La verdadera premisa adicional que se requiere para pasar de «A es» a «B es» sería, por tanto, mucho más compleja: «Si A es, y si de A se sigue B, entonces también B es».<sup>42</sup> El problema es que, una vez iniciado este proceso de incorporación de premisas, la situación se repite indefinidamente, provocando un regreso infinito. Así, la pretensión de entender la inferencia lógica entre contenidos pensados como independientes conduce a una dificultad análoga a la de las «aporías de Zenón»:<sup>43</sup> Estas surgen cuando se intenta descomponer el movimiento, que en sí mismo es una unidad dinámica, en una sucesión de instantes aislados. Y las dificultades de la concep-

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 185-186.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp. 195-196.



ción expuesta de la inferencia surgen, análogamente, cuando se supone «que el movimiento del saber se compone de partes separadas, es decir, por la idea de que el paso de un saber a otro tiene carácter discreto».<sup>44</sup>

Debemos concluir, por tanto, que semejante discontinuidad no existe, es decir, que el contenido que sirve como fundamento de la inferencia (A) incluye ya en sí «el embrión, el germen» del consecuente (B).<sup>45</sup> Para explicitar este punto, Frank cree que A debe expresarse como Ab, donde b es el germen de B. El punto de partida del saber abstracto resulta ser, por tanto, *la captación del objeto* –la «x» de la primera parte del libro– como *una cierta unidad originaria*, de la cual pueden extraerse la determinación A, la determinación B y todas las demás que, en su momento, va desplegando el pensamiento deductivo. Alcanzada esta importante consecuencia, se imponen dos tareas: (1) aclarar la naturaleza de esa unidad originaria, y (2) explicar cómo es posible, a partir de ella, la captación de las determinaciones que sirven de base al conocimiento lógico (es decir, la formación de conceptos).

Con vistas a una fundamentación de la metafísica de la omniunidad, la tarea fundamental es, desde luego, la primera. Pues es justamente este análisis de la inferencia lo que permite a Frank establecer la necesidad de la «unidad total». Su tesis fundamental es que dicha unidad tiene carácter *metalógico*, esto es, anterior a las leyes de la lógica, que no son sino los «primeros principios» aristotélicos de identidad, contradicción y tercero excluido. Frank defiende que estos principios no deben entenderse por separado, sino que son, más bien, partes integradas en lo que denomina «principio de determinación», es decir, *el principio que preside la configuración de contenidos concretos a partir de la unidad originaria*. Así, el principio de identidad enuncia que hay algo, esto es, la existencia de una *determinación*. Por su parte, el principio de contradicción viene a ser una «ley de negación», que establece que la unidad total de lo pensable se descompone (en virtud de esa negación) en dos partes correlativas, A y no-A. Y el principio de tercero excluido estipula que dicha correlación es exhaustiva, es decir, que agota el ámbito de lo pensable. Combinados, componen como decimos el «principio de determinación», que Frank expresa de la siguiente manera: «A surge de x en virtud de que x se descompone en A y no-A, de forma tal que la relación negativa con no-A (no-no-A) determina íntegra y unívocamente a A».<sup>46</sup>

La unidad primigenia es un *todo* que, como tal, mantiene una peculiar relación con sus partes. Esta relación ha sido analizada por la teoría de la *Gestalt*, que según Frank acierta al establecer que «el todo es más que la suma de las partes». Sin embargo, este *plus* no puede explicarse, como pretende Ehrenfels, invocando la conexión entre partes.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>46</sup> Todas estas cuestiones se exponen en el capítulo VI, titulado «Omniunidad y ley de determinación», pp. 209-242.

Tal cosa implicaría otro regreso infinito (análogo al descubierto a propósito de la inferencia), pues nos obligaría a pensar nuevos elementos conectores, para unir las partes con su principio de conexión, y así sucesivamente.<sup>47</sup> La conclusión que Frank extrae de ello es que la relación entre un todo y la suma de sus partes no puede pensarse como *identidad parcial*. Sin embargo, tampoco puede decirse que la relación entre ambos sea la de *diferencia*, pues la relación de diferencia implica una exclusión mutua que no es posible en el caso del todo y sus partes. ¿Qué es, entonces? Según Frank, se trata de un tipo *sui generis* de relación, irreductible a cualquier otro, basado en una peculiar semejanza que no puede expresarse en términos de identidad y diferencia. «Un contenido –dice– ha de considerarse un “todo” si, junto con él, se nos da inmediatamente una cierta multiplicidad de otros contenidos, que no contienen enriquecimiento material alguno, de modo tal que la relación de estos últimos con el todo es una correlación primaria de semejanza que va más allá de los límites de la identidad y de la pura diferencia».<sup>48</sup>

Pertrechado con esta caracterización de la relación lógica de todo y parte, Frank aborda la descripción de ese peculiar todo que es la unidad primigenia en la que se cifra, según hemos visto, la condición de posibilidad de la inferencia lógica. Según el autor, dicha totalidad tiene varios rasgos particulares, que hacen de ella un todo sumamente especial. El primero es que, según hemos visto, en ella no es posible pensar la parte con independencia del todo. El segundo, que se trata de un todo que no resulta de una determinación, pues, como ya hemos dicho también, *cualquier determinación se realiza sobre dicho todo*, aplicando esos «primeros principios» que hemos caracterizado, justamente, como «principio de determinación». Esto último es decisivo para el establecimiento de la tesis de la unidad total: al no ser resultado de una determinación, debemos aceptar que fuera del todo primigenio no hay literalmente *nada*, pues si una cosa presupone algo fuera de sí es precisamente porque es resultado de una determinación. Es este razonamiento lo que lleva a caracterizar a este todo como *omniunidad*.

Resuelto así el primero de los dos problemas enunciados más arriba, Frank pasa al segundo (la explicación del conocimiento conceptual a partir de la captación de ese todo primigenio). Se trata, por tanto, de la respuesta al viejo problema del conocimiento de «universales».<sup>49</sup> Para Frank, el paso consistente en dejar de ver «lo rojo» para ver «la rojez» no significa, desde luego, proceder a una «abstracción» en el sentido empirista del término, sino más bien *actualizar un aspecto de la omniunidad*. Lo dado se nos presenta siempre, como sabemos, en el horizonte de lo poseído. En la vivencia sensible,

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 224.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 234.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 245.

lo poseído aparece solo como fondo oscuro. Pero la *atención* puede ejercer lo que Frank denomina «función de trascendencia»,<sup>50</sup> consistente en que «el ser absoluto, que en la simple vivencia no conocida constituye solo el fondo oscuro del “más allá” desconocido y acompaña a la vivencia actual enmarcándola, en virtud del acto de atención se pone en conexión *interna* con lo vivido; y justamente en virtud de esto último se convierte en “contenido” peculiar, que rebasa los límites de la pura presencia inmanente en la corriente de conciencia».<sup>51</sup>

Se nos dice aquí, por tanto, que el acto atencional supone la actualización de ese ser primigenio que normalmente figura solo como fondo «poseído» –una actualización que, en cualquier caso, tiene carácter parcial, pues el único aspecto de la omniunidad que se actualiza en el acto correspondiente es el que se vincula a lo dado en el contenido inmanente (i.e., el universal correspondiente). Tal sería el punto de arranque del saber lógico en la formación de conceptos. La inferencia consistiría, a su vez, en el descubrimiento progresivo de otras determinaciones ideales en ese mismo contenido. Y es precisamente el hecho de que se trate de determinaciones ideales de una misma unidad lo que explica la posibilidad de la inferencia:

Si, por ejemplo, mediante la intuición, es decir, mediante la remisión de la imagen concreta, vivida, a la omniunidad, he alcanzado en ella un cierto contenido primero, que puedo denominar «rojez» (en el sentido de contenido originario, es decir, de objeto «particular» intuitivamente dado a *x*), entonces la determinación de qué es esta parte de la omniunidad hasta ahora inmediatamente constatada se realiza mediante su puesta en relación con una serie de contenidos necesariamente conectados con ella. Así, yo determino la rojez descubriendo que es un color *y*, además, que ocupa un lugar determinado en el espectro cromático, etc.<sup>52</sup>

El hecho, en cualquier caso, de que las determinaciones surjan a partir de una unidad metalógica, fuera de la cual no hay nada (y que abarca en sí, por tanto, una plenitud de determinaciones), condena a todo saber conceptual a ser necesariamente *inadecuado*. Como dice Frank, «todo saber expresado en determinaciones abstractas dice menos de lo que comprende. Lo que dice es, justamente, lo que *significa* (una determinación o conexión de determinaciones), pero no lo que *designa*, es decir, no esa inagotable plenitud del ser que halla en el fundamento de las determinaciones [...]. La inagotabilidad, en este caso, no es una mera característica propia del objeto, sino el momento que constituye la naturaleza del objeto como tal».<sup>53</sup>

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>51</sup> *Loc. cit.*

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 266.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pp. 293-294.

De ello se sigue que todo saber abstracto es, en cierto sentido, solo simbólico, «es decir, no adecuado a su objeto, precisamente porque expresa el objeto por él mentado por medio de determinaciones abstractas, de momentos particulares del objeto que solo alcanzan su auténtica realización en la unidad y plenitud del objeto como todo».<sup>54</sup> Para tratar de entender la relación entre pensamiento conceptual e intuición se podría, según Frank, «aplicar la conocida comparación bergsoniana del pensamiento abstracto con la representación cinematográfica, que mediante una serie de instantáneas discretas intenta reproducir la plenitud viva y continua del objeto, y siempre alcanza este fin solo hasta cierto grado».<sup>55</sup> Así, el saber abstracto, fundándose en la intuición de la omniunidad, no puede nunca agotar su plenitud. Y como la plenitud del contenido es la condición de adecuación del saber, pues el sentido auténtico de toda determinación particular se cifra en su conexión con la plenitud de la omniunidad, de ello se sigue que el saber abstracto es necesariamente inadecuado y reproduce el objeto solo en un *esquema*, que dista del original en sentido cuantitativo y, por ello, también en sentido cuantitativo. El contenido del saber abstracto está con su objeto aproximadamente en la misma relación que un mapa geográfico o un plano con el objeto geográfico real que estos reflejan.<sup>56</sup>

Sería un error, en cualquier caso, interpretar esta conclusión en sentido puramente subjetivo, como si el saber abstracto sólo tuviera un valor psicológico o antropológico. Siguiendo a Plotino, Frank propone más bien pensar que dicha distinción remite a «estratos del ser de diferente valor gnoseológico y, por ello, ontológico».<sup>57</sup> El orden ideal de los conceptos –el mundo platónico de las Ideas– es solo un ser derivado, respecto del ser absoluto, un ser en el que la unidad metafísica que constituye el objeto de la intuición deviene «sistema de conceptos».

## 6. Realidad metafísica de la omniunidad

La tercera y última parte del libro (titulada «La omniunidad concreta y el saber vivo») completa la caracterización de esa unidad total desde una nueva perspectiva. En la segunda parte, el acercamiento a ese ser primigenio se ha efectuado desde la perspectiva del saber conceptual, es decir, la perspectiva del conocimiento lógico y, por tanto, desde el punto de vista en que esa omniunidad se presenta como unidad primigenia del ser ideal, intemporal, como mundo de las Ideas. Pero el pensamiento de la omniunidad exige también la superación del dualismo que distingue radicalmente entre lo sensible

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 294.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, pp. 314-315.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 318.

y lo inteligible. El carácter metalógico de la omniunidad exige que cualquier determinación se piense como algo derivado. La omniunidad no es, desde luego, el ser ideal frente al ser concreto, el ser en reposo frente al ser en movimiento. Es la unidad de ambos.

Comienza el autor discutiendo las nociones de número y tiempo.<sup>58</sup> Respecto de ellas, puede decirse que los filósofos se dividen en dos grandes grupos: quienes pretenden derivar el tiempo del número (como Aristóteles) y los que se proponen más bien obtener el número a partir del tiempo (como Kant). Para Frank, ambos intentos están abocados al fracaso, precisamente porque las dos nociones tienen su fundamento en una anterior y previa, la omniunidad. Por lo demás, ambos conceptos se revelan como complementarios, pues en los dos casos el fundamento de la derivación es la peculiar unidad de reposo y movimiento que caracteriza a la unidad total.

Así, el número surge inevitablemente de la esencia misma de la determinación, que al fijar algo en calidad de «esto» engendra, según el principio de contradicción, su propia dualidad (lo «no-esto» y, por iteración, la serie numérica). Dicho de otra manera: en la idea misma de determinación está incluida la de tránsito de una determinación a otra —que, por tanto, no es un elemento psicológico del pensamiento, sino algo incluido en la omniunidad.

En cuanto al tiempo, es verdad que yerran quienes, como Natorp, pretenden ver en él la mera serie lógica proyectada sobre lo particular. Pero tampoco puede aceptarse, sin más, el planteamiento de quienes, como Bergson, cifran el tiempo en la pura duración. El tiempo es, sostiene Frank, duración viva y fluyente. Pero sería erróneo confundir al tiempo con su dinamismo, que es solo uno de sus aspectos. El otro, descuidado por Bergson, es su condición de unidad continua, en virtud de la cual toda duración se proyecta sobre un fondo de eternidad. También aquí, por tanto, lo mismo que en el número, nos hallamos ante una peculiar unidad de reposo y movimiento.

De este paralelismo, Frank concluye que tiempo y número son formas *correlativas* de manifestación de la omniunidad: si la serie numérica (y la correlación lógica en general) es el reflejo del devenir en la esfera de la intemporalidad, el tiempo puede definirse a su vez, agustinianamente, como reflejo de la intemporalidad en la esfera del devenir. La propia omniunidad es, por tanto, en coincidencia de opuestos, *eternidad viva y vida eterna*. Intemporalidad y tiempo deben ser estrictamente correlativos, y en la unidad total no existen ya como aspectos separados.

De esta forma, la omniunidad se afirma a la vez en el ámbito de lo ideal y en el de lo concreto, proporcionando una respuesta definitiva —y dialéctica, según el esquema de la «coincidencia de opuestos»— al problema de lo verdaderamente ente: para los empiristas, lo verdaderamente ente es lo temporal concreto; para el idealismo ontológico

<sup>58</sup> En el capítulo X de la obra.

(Platón), lo verdaderamente ente es, en cambio, lo intemporal ideal. En realidad, ambos tienen razón y ambos se equivocan. El empirismo puede invocar, con razón, la categoricidad del hecho, que es irreductible al ser ideal. Y el idealismo, por su parte, se funda en la apodicticidad del ser intemporal, es decir, en la imposibilidad de dejar de pensarlo. Ambos estipulan una *necesidad*, solo que en el primer caso se trata de la necesidad de lo categórico, mientras que en el segundo se trata de la necesidad de lo apodíctico.<sup>59</sup> Pero no menos manifiesto es el error de ambos. Los empiristas parecen convencidos de que el fundamento del ser puede hallarse en un hecho puro, siendo así que este solo existe en el presente y, por tanto, en un límite. Ningún hecho es pensable fuera de su unidad continua con lo intemporal. Y en cuanto al ser ideal, tampoco tiene sentido pensarlo como autosuficiente, pues un contenido intemporal no es otra cosa que un concepto. Y estos, como ya hemos visto en la segunda parte, solo existen en su conexión en la omniunidad, que a su vez no es intemporal, sino la unidad de temporalidad e intemporalidad.

La unidad de lo real y lo ideal en el ser primigenio es, por tanto, la tesis con la que se cierra la obra de Frank. Y la mejor prueba de dicha unidad es, a juicio de Frank, que si no existiera resultaría inexplicable que los hechos concretos sigan leyes generales.<sup>60</sup>

Decir que un hecho «obedece» una ley es solo un modo figurado de hablar, pues la ley, como principio puramente ideal, no opera en el ámbito de lo concreto. Ahora bien, cuando examinamos la cuestión de la conexión causal advertimos su estricta analogía con el problema de la conexión lógica, analizado en la parte II: «De la misma manera que la conexión lógica entre contenidos intemporales A y B se funda en la pertenencia de ambos a la unidad originaria ab, como unidad de identidad y diferencia [esto es, a la omniunidad], también la conexión real, en virtud de la cual “A entraña B” y lo produce o B “procede” de A, se funda en la radicación de ambos en la unidad ab como unidad del propio devenir». Dicho de otra manera, la existencia de vínculos causales se explica porque los hechos involucrados en ellos forman parte de una unidad originaria –la omniunidad– que es a la vez unidad ideal. La causalidad es la «necesidad del devenir». Como ya sucediera con tiempo y número, «la necesidad temporal (causal) y la intemporal (lógica) son solo dos aspectos correlativos y dependientes de una única necesidad viva absoluta, que es una en sí misma». Solo la dimensión fluyente, viva, de la omniunidad, explica la existencia de individuos, de seres concretos. Singular es, en sentido general, aquello que ocupa un lugar exactamente determinado en el sistema del todo. Si ese sistema fuera inmóvil (es decir, si la omniunidad no fuera la síntesis de reposo y movimiento, sino puro reposo ideal), no existirían más seres singulares que las puras determinaciones intemporales, las Ideas platónicas. Pero como ocurre que el sis-

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 376.

<sup>60</sup> Cf. capítulo XII: «El ser concreto y el saber vivo».

tema es vida, la singularidad se manifiesta a la vez como individuo, como individuos que participan de dichas determinaciones ideales.

De esta manera, conocer relaciones causales requiere, como el conocimiento de las relaciones lógicas de implicación, una captación de la omniunidad. Y solo es posible desde dicha base. En este caso, además, se trata de una auténtica *intuición viva* de la omniunidad como unidad de lo ideal y lo real. Este tipo de saber aparece, sobre todo, en el ámbito de la vida personal individual (es decir, el conocimiento que tengo de mí mismo, que se da al modo del saber vivo). Mas no debe pensarse que el saber vivo se limita a la propia vida. En primer lugar, porque no todo lo propio se da como saber vivo. Y en segundo lugar, porque también puede darse «saber vivo», intuición de la omniunidad, en terrenos como la vivencia artística, la comprensión empática de la vida ajena, la intuición histórica y la visión general, sintética, de cualquier región del saber.

Para mostrar la posibilidad y realidad de este «saber vivo», intuitivo, basta según Frank con recordar el resultado central de la primera parte, a saber, que el ser no solo se da como contenido inmanente de la conciencia, sino que además es vivido (en un modo de inmanencia *radical*, previa a la distinción entre la inmanencia de lo dado y la trascendencia de lo poseído) en esa peculiar presencia que tengo de mi propio ser, fundamento último del *cogito* cartesiano. Toda vivencia es, por tanto, potencialmente supratemporal y supraindividual. Si esto es cierto, cabe pensar en una ampliación del saber que no sea ya el *avance* del saber objetivante, mediante conceptos, sino la *actualización* del carácter supratemporal de la vivencia. En ello consiste, según Frank, el descubrimiento realizado por las *Upanisad*, cuando resumen su doctrina en la afirmación *tat tvam asi* (eso eres tú). Con esta cita se cierra el libro.<sup>61</sup>

## 7. Conclusiones: epistemología y experiencia religiosa

El balance final de la investigación podría, por tanto, ser el siguiente: El ámbito del ser constituye una unidad primigenia, metalógica, anterior a toda determinación conceptual. En la medida en que en ella están contenidas todas las formas singulares del ser, concreto e ideal, podemos referirnos a ella como omniunidad. Es justamente su carácter metalógico lo que impide pensar nada fuera de ella, pues tal separación supondría algún tipo de distinción conceptual. Y es esa misma elevación por encima de toda determinación lo que nos obliga a pensarla como unidad de reposo y movimiento, de ser y devenir. La omniunidad se despliega en el doble ámbito de lo ideal (donde los contenidos se articulan según las leyes lógicas) y lo concreto (donde imperan las relaciones de causalidad). La causalidad es el reflejo en el orden de lo concreto de la nece-

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 345.

sidad lógica, y esta es, a su vez, el reflejo intemporal de la necesidad causal. En la misma relación se encuentran tiempo y número.

El saber sensible se refiere a lo concreto, que no es nunca enteramente inmanente en ningún acto de conciencia, sino que comporta también aspectos «poseídos» de forma oscura, como marco espacial, temporal y supratemporal de la donación inmanente. El saber lógico se refiere a lo ideal, y llega a ser posible porque, en todo momento, nuestra mente puede transformar la donación de cualquier contenido concreto en «captación de esencias», al poner en relación ese contenido concreto con la totalidad de lo «poseído» como omniunidad. Frente a estos dos tipos de saber, sensible y conceptual, la intuición trascendental de esa unidad total es, por tanto, a la vez (1) la forma suprema de saber y (2) la condición de posibilidad del saber lógico, que a diferencia de ella resulta siempre necesariamente inadecuado, simbólico, y referido a un orden de ser que, justamente por desplegarse en un orden conceptual, es secundario respecto de la unidad primigenia. En el sentido más profundo del término, un verdadero avance del saber no consistiría en el despliegue indefinido del saber conceptual sino en la actualización, cada vez más plena, de esa intuición que nos religa al ser uno, en su plenitud previa a toda determinación.

Aunque en esta obra Frank no trata directamente el problema de Dios, el desarrollo ulterior de su obra prueba claramente que dicha cuestión debe plantearse a partir de las reflexiones que acabamos de exponer. Así, en una obra muy posterior, publicada en 1941, *S nami Bog* [*Dios con nosotros*],<sup>62</sup> Frank parte del concepto de fe entendida como «sumisión a una autoridad» para mostrar su radical insuficiencia: «Para obedecer a Dios –afirma– es necesario ante todo *saber*, poseer la certeza de que existe. Y para someterse a una autoridad –a una instancia que es cauce y expresión de Dios y su voluntad–, es necesario, ante todo, *saber* también que ella realmente es tal cauce y expresión. *Ninguno de estos dos saberes puede ser fe fundada en la ciega obediencia a la autoridad*, pues en tal caso caeríamos en un círculo vicioso, sino que deben ser *una captación inmediata* y elevarse, como todo saber, a una certeza inmediata o evidencia».<sup>63</sup> En esa misma obra, más adelante, Frank llega a sostener que justamente esa concepción no experiencial de la fe, basada en la autoridad del tipo que sea, es la razón que aparta de la religión al hombre «acostumbrado a pensar»:

Justamente una concepción de la fe como juicio no fundado e inverificable sobre una realidad que nos es inaccesible tiene como consecuencia que, para el hombre capaz de pensar de forma libre y desprejuiciada, y en especial para el hombre acostumbrado a pensar e incapaz de renunciar a la comprobación intelectual, el acto de la fe resulte algo

<sup>62</sup> Cf. S. FRANK, *S nami Bog*. Moscú: Izdatel'stvo AST, 2003. Hay una traducción francesa: *Dieu est avec nous*. París: Éditions Montaigne, 1955.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 448.



en sumo grado difícil y precario, que exige un penoso esfuerzo de la voluntad, una deformación casi antinatural de la conciencia, una «gesta» heroica de renuncia al pensamiento, un *sacrificium intellectus*.<sup>64</sup>

Para mostrar, en sentido contrario, que el fundamento de la fe viene dado en un acto de experiencia, Frank invoca el testimonio de la fenomenología de la religión, en especial de William James, si bien declara que el modo en que James caracteriza esta experiencia no está libre de errores, derivados en buena medida de su planteamiento empirista.<sup>65</sup> La experiencia religiosa tiene carácter suprasensible,<sup>66</sup> lo mismo que la experiencia estética (de la belleza) y la experiencia moral (del bien). Más aún, estas dos últimas experiencias deben entenderse como «experiencia de ciertos elementos que entran en el contenido de la experiencia religiosa»,<sup>67</sup> si bien no la agotan. Porque lo que nos viene inmediatamente dado en la experiencia religiosa –continúa Frank, apoyándose en Rudolf Otto– «es una realidad de la que tenemos conciencia como algo primigenio, como profundidad última y como absoluto».<sup>68</sup>

Más adelante, Frank repite un pensamiento que aparece ya en *El objeto del saber*, la idea de que la experiencia del ser tiene como punto de arranque la experiencia de mí mismo asociada a la idea cartesiana de *cogito*, y que ahora presenta como idea típicamente agustiniana: «San Agustín, con una fuerza de convicción irrefutable, con toda la claridad posible a este respecto, ha mostrado que si yo sé que existo –cosa de la que no puedo dudar, pues para dudar es necesario *ya ser*–, sé también de una forma no menos cierta –y si cabe, aún más cierta– que existe la Verdad misma, sin la cual resulta impensable cualquier saber, ni siquiera el saber que tengo acerca de mí mismo».<sup>69</sup> Finalmente, llega a la caracterización del objeto de la experiencia religiosa en los términos empleados en *El objeto del saber*, es decir, como condición de posibilidad de todo conocimiento, sensible y conceptual: «La experiencia religiosa es experiencia de una realidad de la que tenemos conciencia como condición de toda experiencia y de todo pensamiento –como fondo común, apoyo, base y consumación definitiva de todo lo que nos viene dado y en lo que vivimos».<sup>70</sup> Y no falta tampoco la mención a Nicolás de Cusa como punto de partida de este planteamiento.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 460-461.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 468-ss.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>71</sup> *Ibid.*

Este punto de vista, por último, conduce necesariamente al problema central al que deben enfrentarse todas las filosofías que tienden a identificar la experiencia religiosa con este tipo de experiencia de la totalidad del ser: ¿Hasta qué punto puede conciliarse tal planteamiento con la idea de un Dios personal? Su respuesta inicial es la siguiente:

Si por fe se entiende una afirmación positiva, imparcialmente objetiva, una suerte de constatación sobria y fría de un mero hecho, consistente en que en algún lugar, «en los cielos», «se halla» o «se encuentra» un ser que posee plenamente los rasgos determinados de una personalidad concreta, particular, esto es, que Dios «existe» de la misma forma y de igual manera a como existe en alguna ciudad lejana un conocido mío, debo contarme entre los no creyentes. Pero pienso que semejante afirmación no solo no constituye la esencia de la fe, sino que la contradice directamente.<sup>72</sup>

Para Frank, la calificación de Dios como «personal» «seca y empobrece» el contenido de la fe,<sup>73</sup> y, «en este sentido falsifica la plenitud inmensa e inefable, la profundidad infinita y el carácter absolutamente primigenio que considero la única característica determinante y fundamental de la realidad de Dios».<sup>74</sup>

Analizando esta cuestión, Frank llega a la conclusión de que la experiencia religiosa, más que mostrar el carácter personal de su objeto, sirve solo para poner de manifiesto que nuestra relación con Él es personal en el sentido, meramente, de que «nos hallamos en *comunión* personal con Él, descubrimos en Él una respuesta a lo que constituye lo más solitario que hay en el mundo –la esencia de nuestra personalidad–, sentimos en él la fuente primigenia de *nuestro* ser como *persona*, es decir, lo sentimos como algo cercano y emparentado con la profundidad más íntima de *nuestra* persona».<sup>75</sup> Solo desde esta perspectiva, en la que la experiencia religiosa se presenta como experiencia de «comunión», puede llegar a plantearse la cuestión en torno al carácter personal de Dios. Por el contrario, si lo que se pretende es afirmar dicho carácter personal en términos absolutos, Frank sostiene que «según la revelación de Cristo, la verdadera esencia de la fe no consiste en la afirmación como tal de “la existencia de un Dios personal”, sino en el sentimiento vivo de Dios como centro y fuente primigenia de cierto ámbito inefable, que va más allá de sus límites, del ser divino, iluminado por fuerzas superiores».<sup>76</sup> De esta manera, «en la medida en que el sentido inefable de la fe religiosa puede en general expresarse mediante conceptos filosóficos abstractos, hay que reconocer que la esencia de la fe cristiana o, lo que es lo mismo, la esencia adecuada y verdadera de la fe religio-

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 501.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 502.

<sup>74</sup> *Ibíd.*

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 504.

sa, no es un *teísmo* abstracto, sino un *panenteísmo* concreto». <sup>77</sup> En última instancia, «el ser inefable e inigualable de Dios lo percibimos como persona, pero a la vez tenemos conciencia de que se trata solo de una analogía, que nos sirve para entender de algún modo lo insondable o, mejor, para sentir en Dios aquello que nos es más necesario e importante», a saber, la radicación de la persona en la profundidad del ser. <sup>78</sup> La afirmación de Feuerbach, según la cual el ser humano crea a Dios a su imagen y semejanza, sería absolutamente verdadera si en lugar de «crea» dijera, más modestamente, «percibe». <sup>79</sup> El error sería creer que esta forma de conocer a Dios, necesaria para el ser humano, es también una forma exhaustiva y, por tanto, adecuada, de conocimiento de Dios mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- FRANK, S., *Dieu est avec nous*. París: Aubier. Editions Montaigne, 1955.
- FRANK, S., *La connaissance et l'être*. París: Aubier. Éditions Montaigne, s. a. [Traducción francesa parcial de *Predmet znaniya*].
- FRANK, S. L., *Der Gegenstand des Wissens*. Friburgo - Múnich: Alber Verlag, 2000.
- FRANK, S. L., *Predmet znaniya*. Petrogrado (San Petersburgo), 1915.
- FRANK, S. L., *S nami Bog*. Moscú: AST, 2003.
- FRANK, S. L., *Sochineniya*. Moscú: AST, 2000.
- LOSSKY, N. O., *Chuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuitsiya. Respublika*. Moscú, 1999.
- LOSSKY, N. O., *History of Russian Philosophy*. Londres: George Allen & Unwin, 1952.
- OTTO, R., *Mística de Oriente y Occidente*. Madrid: Trotta, 2014.
- SCHOLEM, G., *Conceptos fundamentales del judaísmo*. Madrid: Trotta, 2008.
- SOLOVIOV, V., *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- TSCHIZEVSKY, D., *Hegel bei den Slaven*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- ZENKOVSKY, B., *Histoire de la Philosophie russe*. 2 vol. París: Gallimard, 1954.

Manuel ABELLA

Instituto de Humanidades Francesco Petrarca (Madrid)

*perronhaus@yahoo.es*

Article rebut: 28 d'octubre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>79</sup> *Ibid.*