

El periplo de la metafísica

GASTÓN GÓMEZ LASA

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO



El periplo de la metafísica

EL PERIPLO DE LA METAFÍSICA
GASTÓN GÓMEZ LASA

© Gastón Gómez Lasa, 2011
© Ediciones Universidad Diego Portales, 2011

Primera edición: octubre de 2011
Registro de Propiedad Intelectual n° 209.598
ISBN: 978-956-314-143-6

Universidad Diego Portales
Publicaciones
Av. Manuel Rodríguez Sur 415
Teléfono (56 2) 676 2000
Santiago – Chile
www.udp.cl (Ediciones UDP)

Edición: Edison Otero
Diseño: Juan Guillermo Tejada + TesisDG
Fotografía de portada: Fragmento obra Ivo Bavarovic
Fotografía interior: Rodrigo Merino

Impreso en Chile por Salesianos Impresores S.A.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4608

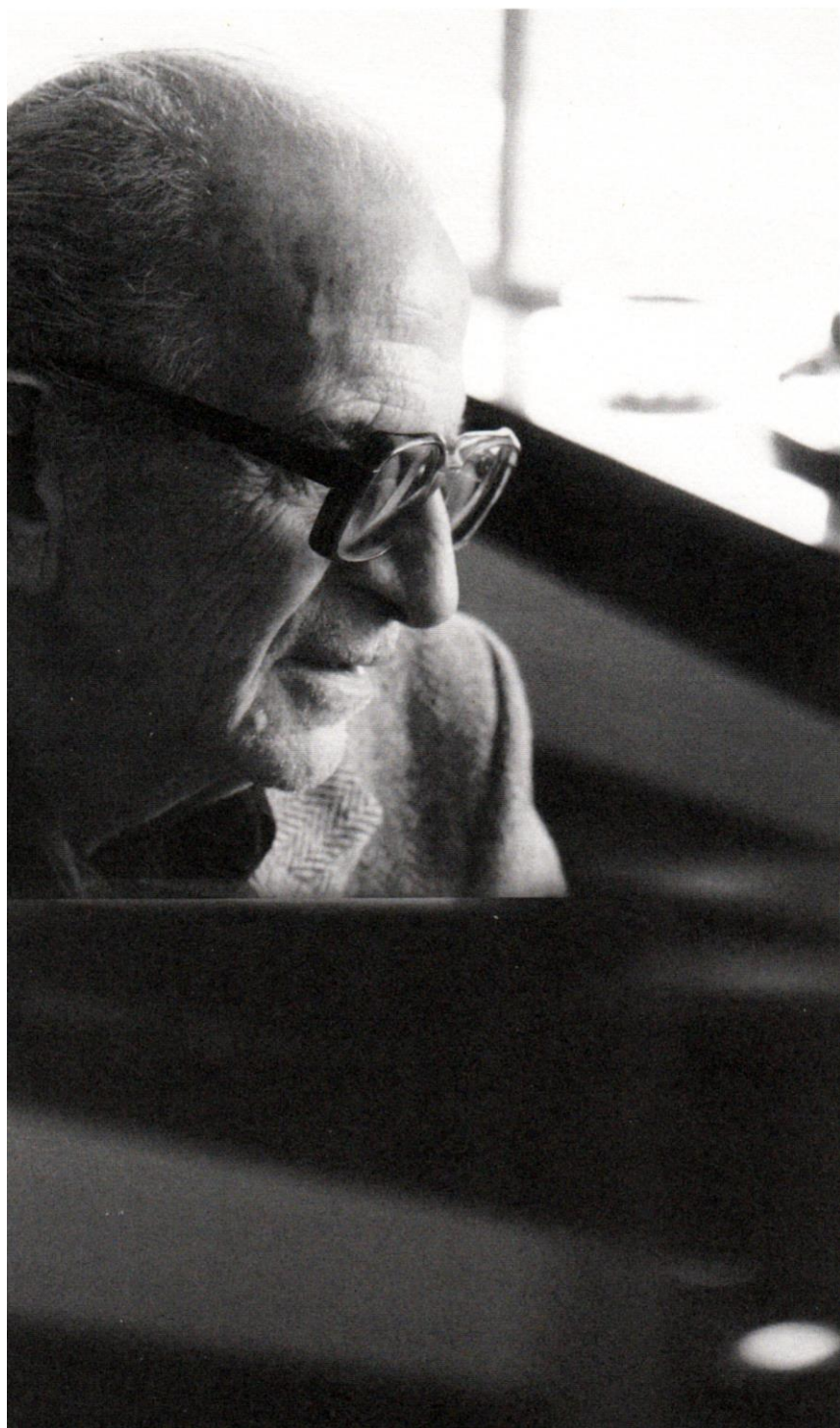
El periplo de la metafísica

Gastón Gómez Lasa

Prefacio y edición de Edison Otero

COLECCIÓN PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO





Prefacio

El texto de Gastón Gómez Lasa que aquí presentamos constituye una suerte de reconstrucción a partir de los apuntes tomados por sus alumnos, durante el seminario que él dictó en la Universidad Austral de Chile en el período 1987-1989. Las reuniones se desarrollaron los días viernes de cada semana, entre las 18.00 y las 21.00 horas, precisamente a la hora en que las actividades de la universidad comenzaban a detenerse.

Se trata de reflexiones en voz alta, con toda la libertad que este formato de comunicación hace posible. Por eso, la transcripción ha sido sometida a algún trabajo de limpieza estilística teniendo en cuenta todo el tiempo, sin embargo, la necesidad de transmitir al lector el clima de una conversación, el tono cálido que otorga la presencia de otros en una sala de clases. De ahí que, simplemente, la tarea del editor no haya excedido el límite de quitar reiteraciones e imponer puntuaciones allí donde el largo de la exposición amenazara con la pérdida del hilo conductor. En suma, honrar el hecho de que la experiencia del lector solitario dista de ser la misma que la de la audiencia físicamente presente.

He aquí a Gómez Lasa en vivo, en plena experiencia reflexiva, un filósofo haciendo lo suyo. Como el agricultor

que prepara la tierra para luego sembrarla, desmalezando, desbrozando. Describiendo trayectorias circulares, Gómez Lasa vuelve una y otra vez sobre los mismos temas y en cada re-paso (valga la expresión) surge una nueva consideración, otra perspectiva que complementa las anteriores, integrándose en una comprensión cada vez mayor y abarcante. Por eso, a una u otra altura del camino, Gómez Lasa hace un alto, toma distancia y pone las ideas en contexto.

Se trata, nada menos, que de rehacer la trayectoria hecha por la metafísica, de volver a hacer el viaje de la metafísica. Pero, al mismo tiempo, es el camino que el autor elige y que trasunta su punto de vista personal entre otros abordajes posibles. En consecuencia, la elección no cierra el paso a nadie ni descalifica otros caminos.

El carácter de ejercicio que tiene la tentativa de Gómez Lasa resulta claramente fiel a la experiencia filosófica como un periplo que no tiene ni principio ni final, que puede retomarse desde cualquier punto y a cualquier altura, y que jamás se interrumpe. Es una atmósfera en la que se experimenta plenamente la libertad para instalarse y desplazarse, en y hacia cualquier punto. De allí que las páginas que siguen tengan ese estilo de ir y volver, de moverse en torno de los temas, de andar y desandar, de volver a transitar las rutas ya conocidas con una nueva mirada.

En el curso de esta reflexión, la tradición filosófica es convocada una y otra vez y, en particular, el nutrido y referencial conjunto temático surgido a partir de Platón y Aristóteles. No debe sorprendernos que los planteamientos de Gómez Lasa adquieran recurrentemente un tono crítico sobre el particular. El temple de este tono crítico sólo puede entenderse en el contexto de una persistente y cariñosa relación con esos pensadores. Precisamente porque Gómez Lasa ha dedicado

una vida al estudio de la filosofía griega clásica es que puede encararla con el mayor respeto pero, también, sin asomo de condescendencia y sin incondicional sometimiento a la autoridad intelectual per se. Esto explica, del mismo modo, sus juicios acerca de los variados intentos interpretativos posteriores de esa tradición. Precisamente, el núcleo de los planteamientos radica en establecer, con la mayor nitidez posible, los senderos que asumió la reflexión metafísica en cierta dirección y las consecuencias que de ello se generaron.

Esta manera de ejercer el oficio filosófico distancia categóricamente a Gómez Lasa de las periódicas irrupciones de escuelas y movimientos que declaran el fin de una época y el advenimiento de otra definitivamente diferente. Esas declaraciones radicales, que califican como inútil, inservible o inevitablemente erróneo todo cuanto se ha pensado anteriormente, están en las antípodas de este libro. Para reiterarlo con una imagen del propio Gómez Lasa, el periplo de la filosofía, y de la metafísica en particular, no tiene direcciones clausuradas, no declara inexistente su pasado, no tiene fin y se retoma de nuevo cada vez que una reflexión se pone en marcha.

Gastón Gómez Lasa estudió filosofía en la Universidad de Chile entre 1945 y 1950, obteniendo el grado académico de Licenciado en Filosofía y Lenguas Clásicas. Por esa época no existía la carrera de Filosofía y su formación fue posible a través de la asistencia a cursos de servicio dictados por un grupo de profesores extranjeros contratados por el entonces decano don Juan Gómez Millas. Entre ellos estaban el español José Ferrater Mora, los alemanes Robert Neuchless y Emilio Goldsmith, el francés Maurice Merlan y el polaco Bogumil Jasinowski. En varios de esos cursos, Gómez Lasa era el único alumno.

Obtenido el grado de Licenciado, una beca lo lleva a la *Ecole Normale Supérieure* de París, Francia, en régimen interno. Permanece allí los años 1950 y 1951, asistiendo a clases y seminarios, circunstancia que le permite escuchar en diversas ocasiones a Jean Paul Sartre y a Maurice Merleau-Ponty. Como resultado de su permanencia en la *Ecole* recibe el certificado de *Ancient Elève*. Entre 1952 y 1953, becado por la Universidad de Chile, asiste al programa regular de filosofía en la Universidad de München.

De regreso a Chile, es nombrado profesor investigador en Filosofía, adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Chile. Bajo su responsabilidad está la dictación de seminarios sobre filosofía clásica griega, entre 1953 y 1957. Durante este mismo período, se crean el Departamento de Filosofía y la carrera de profesor de Estado en Filosofía.

En 1957 obtiene por concurso público la cátedra de Filosofía Antigua, la que estará a su cargo hasta 1973, fecha en que la Universidad es intervenida por el nuevo régimen militar. Fruto del trabajo de esa cátedra, Gómez Lasa tradujo casi enteramente la obra de Platón desde el griego al español, con la sola excepción del diálogo *El Banquete*, opción deliberadamente asumida por él dadas la belleza y riqueza del texto original.

A partir del segundo semestre de 1973, concentra su actividad académica en el Departamento de Lenguas de la misma Facultad, entidad que él mismo creó y de la que fue su primer director. En 1975, el mismo año de la exoneración masiva de los académicos de las distintas especialidades de esa Facultad, el fiscal interventor le comunica el término de sus responsabilidades docentes y administrativas con el argumento de “no prestar apoyo y colaboración a los programas de reorganiza-

ción y reestructuración”. Durante un año y medio continúa con su trabajo intelectual en términos privados.

En el mes de mayo de 1977, y por iniciativa del entonces director don Jorge Millas, es invitado a dictar cursos en la Escuela de Filosofía de la Universidad Austral de Valdivia, donde permanece hasta 1990. Entre 1987 y 1990, dirigió la mencionada escuela.

De regreso a Santiago, entre 1991 y 2002, dicta cursos en el Programa de Doctorado de Filosofía de la Universidad Católica, centrados en temas de metafísica. El mismo año 2002, decide voluntariamente retirarse de la docencia, en la convicción de que la docencia en filosofía ya no era un desafío intelectual y que se estaba experimentando en el país un severo decaimiento de los estándares de calidad del trabajo académico. Esta decisión no significó en absoluto una interrupción de su dedicación de toda una vida a la filosofía.

Una revisión de su abundante producción arroja el siguiente panorama:

- “Antecedentes de la filosofía platónica”. *Revista de Filosofía*, volumen III, n°1, 1955, p. 25-43.
- “Estudios Platónicos. Gorgias-República: el poder, el placer y el bien”. *Escritos Breves*, n°10, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, 1971.
- “Los límites de la experiencia dialógica”. *Gramma, Revista de Estudios Clásicos*, n°2, 1972, p. 101-131. Departamento de Lenguas Clásicas. Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile.
- “Teoría y praxis”. *Gramma*, n°2, 1972, p. 7-40.
- “El diálogo como filosofía”.
- Traducciones directas del griego de los textos platónicos *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Carta Séptima*. De-

partamento de Lenguas Clásicas, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, 1972.

- “Estudios Platónicos. Sobre el Parménides: las aporías en torno a las ideas”. *Escritos Breves*, n° 14, Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1972.
- *Aporías Dialógicas*. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Austral, 1978.
- *Platón. Primera agonía*. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Austral, 1979.
- *La Institución del Diálogo Filosófico*. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Austral, 1980.
- *El Expediente de Sócrates*. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Austral, 1980.
- *Gorgias*, de Platón. Presentación y traducción directa del griego. Editorial Andrés Bello, 1982.
- *La República*, de Platón. Traducción y edición bilingüe griego-español. Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones de la Universidad Austral, 1983.
- *El Expediente de Sócrates*. 2da. edición, corregida. Editorial Universitaria, 1991.

Edison Otero

Lo que me interesa es romper con todos los conceptos que tengamos sobre esta materia, la metafísica. Tenemos que detectar los encantamientos que experimentamos frente a los problemas. Tenemos que precisar cómo manejarnos frente a las grandes categorías y no sucumbir a la tentación que nos plantean, sobre todo cuando vienen avaladas por tantos siglos de mala metafísica; se trata de una gran voltereta, un gran cambio de visión, una ruptura con todos los hábitos conceptuales.

Cuando se echa a andar una nueva manera de hacer metafísica, hay que romper con todo. Lo cual no significa quemarlo todo, ni echarlo todo por la borda. Se trata de un replanteamiento, de un reajuste, un enfoque absolutamente distinto.

Trabajemos con el distingo entre un juicio de realidad y un juicio de esencialidad. Mediante el juicio de realidad simplemente establezco la realidad de algo, o sea digo que algo es. Mediante el juicio de esencialidad pretendo saber qué es eso que es real. Ahora bien, el ser nos juega malas pasadas porque lo tengo en el lenguaje. Dado el ser como forma de lenguaje, estoy siempre adjudicándole a las cosas el hecho de ser y, puesto que a través del lenguaje puedo

decir que las cosas son, derivó fácilmente a la conclusión de que el ser es algo que es.

El lenguaje nos juega esta trampa: solamente a través suyo podemos decir que las cosas son. Pero se trata de la estructura, la limitación o los mecanismos propios del lenguaje. Donde primero encontramos al ser es en el lenguaje, funcionando como cópula, la forma lingüística por la cual decimos que las cosas son. De aquí proviene la gran tentación de todos los filósofos que han hecho mala filosofía: creer que porque el ser está puesto en el lenguaje, entonces forma parte de la realidad y que el ser es la realidad más importante entre todas las realidades; puesto que no hay realidad que funcione sin el ser, para que la realidad sea, la declaro incorporada a la categoría del ser. Es la misma tautología, la misma trampa que se tendió el propio Kant: sin el ser era imposible pensar la realidad. Es la misma trampa que se tendió el propio Heidegger: sin el ser es imposible entender el ente. ¿Por qué? Porque lo primero que decimos del ente, de lo real, es que es.

Estamos nosotros mismos tendiéndonos la gran trampa en torno del ser y sus posibles y presuntas substancializaciones. Sostener que todo ente tiene que ser comprendido y entendido a la luz del ser, significa que el ser estaría determinando fundamentalmente la existencia del ente. Lo primero que nosotros hacemos es hablar de que cada cosa es. A través de nuestra estructura lingüística le adscribimos a la cosa la condición de ser y decimos que cada cosa es. El ente, cada cosa, solamente puede ser entendido a la luz del ser. He aquí el riesgo de substancialización, desde Anaximandro hacia delante. Anaximandro dirá que cada cosa es dentro del 'apeirón', dentro de su 'arjé', porque el 'arjé' es lo que le concede a cada cosa lo que ella es en términos

reales y en términos esenciales. No es así y tenemos que cuidarnos siempre de no convertir al Ser con mayúscula en la tarea fundamental y básica de la reflexión filosófica.

¿Qué hizo Aristóteles con el ser? Se trata de una etapa muy importante de su filosofía y, lamentablemente, sus estudiosos no la entendieron. Aristóteles dijo: “el ser se dice de muchas maneras”. Esta fue la pista que nos dio. Pero no se entendió, debido a lo que yo llamaría la tendencia a la prioridad substancializante de nuestra capacidad de pensar.

El ser se dice, se habla, se emplea, se utiliza de muchas maneras. Si me encuentro con la palabra ‘ser’ en los textos antiguos y alguien me dice que el ser se dice de muchas maneras, por de pronto tengo que reparar en la frase. Si el ser fuera substancializante tendría que ser un ser individual identificable, pero no lo suficientemente identificable como para que me sea posible entenderlo o decirlo de muchas maneras; porque si el ser fuera inidentificable, vale decir si me fuera permitido conocerlo en su interioridad, en su estructura constituyente, esa estructura por la cual o en virtud de la cual voy a saber lo que el ser es, entonces, si así fuera, no tendría razón alguna para decir que el ser se dice de muchas maneras. Tendría que decir, simplemente, que el ser es tal y tal cosa. Si yo descubriera que el ser es un astro o una mesa, tendría que estar refiriéndome simplemente a la mesa o al ser de la mesa. Pero Aristóteles, siguiendo obviamente a Platón, dice que el ser se dice de muchas maneras. Me está poniendo sobre aviso. El ser está en el lenguaje, porque se dice, se habla. Mi primer encuentro con el ser estaría en un simple análisis que yo haría de mi propio lenguaje. Esta podría ser una de las buenas razones de los positivistas lógicos para desechar el problema de la metafísica en el mundo de lo que se dice.

Porque ocurre que el primer ser con el que yo me encuentro es el ser del lenguaje, y lo encuentro en una forma verbal. Porque 'to einai' es una forma verbal que significa 'ser', una forma infinitiva, imprecisable, indeterminable, ilimitada, de decir que algo es. Y como lo que algo es está sujeto a la temporalidad, es obvio que cada vez que uso el 'to einai' y el ser, es natural que esté también implicando el tiempo. Y se nos aparecen los tiempos verbales del verbo ser. Evidentemente, puesto que el verbo ser se usa de muchas maneras, puedo hablar de lo que fue, de lo que es y de lo que será. Son los análisis que hace Heidegger en su *Introducción a la Metafísica*, construyendo toda la reflexión metafísica sobre este 'legein', de cómo el verbo ser –la célula germinal de nuestro lenguaje– entrega estas dimensiones temporales de lo que fue, lo que es y lo que será. Se trata de una ambigüedad y no sabemos si está repitiendo las mismas ambigüedades de Aristóteles respecto del ser.

La gran tentación de la filosofía desde sus inicios, cuando se expresa vía oral o vía escrita, consiste en decir que el ser se dice de muchas maneras. Nos encontramos aquí con una dicotomía básica y peligrosa. Cuando digo que el ser se dice de muchas maneras, estoy de algún modo sugiriendo que me enfrento a varias maneras de entender el ser. Por de pronto, diría que el ser podría encontrarlo entre las cosas o al ser sencillamente lo encuentro en mi manera de hablar acerca de las cosas. Entonces, este ser me puede conducir hacia las cosas mismas, hacia la realidad o me puede conducir hacia mi manera de referirme a la realidad. Esa es una gran dicotomía y, justamente, la metafísica está para analizarla, discernirla, discriminarla.

El ser de las cosas, el ser de la realidad, puede ser el ser de lo nombrado o de lo pensado. Si ustedes examinan este asunto,

si alguien me entrega una frase como la que entrega Aristóteles –que el ser puede ser dicho de muchas maneras– podría plantearse la interrogante: ¿dónde está el ser? Heidegger dice que lo que me diferencia a mí respecto de los demás entes de la naturaleza, de las demás especies zoológicas, es que yo soy el único que me puedo preguntar por el ser de las demás cosas. Podría ser una diferenciación válida. Podría decir, de alguna manera, que el ser tiene que estar conmigo dado que soy el único capaz de preguntarle a las demás cosas por su ser. Ningún otro animal se pregunta por el ser de las cosas, ni por el ser de sí mismo, ni por el ser de sus congéneres. Es la vieja forma platónico-aristotélica del ‘logos’, que distinguía al ser humano de todas las demás especies. Es el único ser que tiene ‘logos’. Y eso nos conduce a otra frase: ‘zoon eon logon’. Versión latina: animal racional. Continuamos sumidos en esta tremenda frase, hemos navegado 25 siglos con ella.

Ahora bien, ¿en qué consiste tener ‘logos’? ¿Qué es ‘tener razón’? El hecho es que la metafísica nos entrega una definición antropológica que hasta este momento no ha sido suplantada: el hombre es un ser racional. Y debemos notar que el concepto de logos está íntimamente relacionado con el concepto de ser. He aquí una prueba de cómo es la reflexión metafísica, en tanto reflexión básica inspiradora de todas las reflexiones posibles, que nos va entregando las definiciones sobre cualquier problema o sobre cualquier posición que tengamos frente a las cosas. Debemos estar atentos al hecho de que tenemos que manejarnos con las supuestamente obligadas, necesarias y no siempre verdaderas interpretaciones que pueden desprenderse del simple análisis del vocablo ‘ser’.

No cabe duda que al afirmar que el ser se dice de muchas maneras –esto forma parte de mi propia interpretación–

Aristóteles está jugando un poco con esta ambigüedad: el ser de las cosas o el ser como una herramienta lingüística; como que el ser pertenece a nuestra manera de hablar y estamos obligados a utilizarla cada vez que nos enfrentamos con las cosas. Si ustedes fueran políglotas o lingüistas verían que en todas las lenguas del mundo la palabra 'ser' es absolutamente clave. El cómo cada lengua define, en sus términos, eso permite entender su posición frente a lo que es y a lo que no es. Este es el punto. Estamos tan impresionados por nuestra estructura lingüística que nos resulta imposible soslayar la importancia del verbo ser.

Cuando Aristóteles dice que el ser se dice de muchas maneras, está pensando exclusivamente –como presumen los lingüistas– en el ser como una herramienta lingüística. Se trataría del ser y de todas las formas lingüísticas que ustedes encuentran en cualquier gramática, cómo se conjuga el verbo ser con sus tiempos y modos, etc. ¿Estaba Aristóteles pensando en eso? Porque si Aristóteles hubiera pensado que el verbo ser se dice de muchas maneras y puesto que se dice de muchas maneras es bueno estudiarlo desde un punto de vista lingüístico, habría escrito un tratado sobre el lenguaje, una gramática para satisfacción de todos los gramáticos. Sin embargo, no escribió un tratado acerca del lenguaje.

En esta ambigüedad se mueve la metafísica clásica. Tanto Platón como Aristóteles se trasladan siempre de la realidad al lenguaje y del lenguaje a la realidad. Si asumiéramos que Aristóteles es un lingüista y no un metafísico, entonces tendríamos que aceptar que se está moviendo en el mundo de los conceptos, de las significaciones. Si digo que el ser se dice de muchas maneras, estamos ante una estructura lingüística, un sistema de significados, lo cual me lleva inexorablemente al hecho de que, cualquiera sea la manera

en que use el verbo ser, yo no interfiero, ni modifico, ni enriquezco, ni descubro nada que tenga que ver con la realidad misma de las cosas a las que estoy aludiendo. Así, mi manera de predicar el ser en todas sus formas y tiempos respecto de algo, no interfiere en ese algo al que me estoy refiriendo. Más concretamente, si tuviera que hablar y aplicarle todas las formas, tiempos y modos al ser de esta mesa, no cabe duda alguna que, cualquiera sea el modo lingüístico que yo utilice para referirme a esta mesa, la mesa seguiría siendo mesa y yo no estaría infligiendo cambio alguno en ella. Puedo decir que la mesa es, que la mesa podría ser, que la mesa fue, que llegará a ser, que puede haber sido, etc. Pero como estoy utilizando modos lingüísticos, no estoy interfiriendo en la condición real de la mesa, no estoy actuando sobre ella, no estoy provocándole ningún cambio. Se trata, simplemente, de una referencia de sentido. Sencillamente, le imputo a la mesa todas las formas de ser que mi sistema lingüístico me ofrece, dependiendo de qué lengua se trate. Pero, como digo, toda esa riqueza de modos y tiempos no interfiere en la realidad de la mesa; yo no intervengo en el tiempo de la mesa, aunque el verbo o la forma verbal que use sea una forma temporal. En el mundo de los significados lingüísticos yo puedo referirme a la mesa, puedo aludirla, significarla. Pero lo que no va a ocurrir nunca es que a través de estos modos lingüísticos yo haga la mesa, la destruya, le dé el ser en el sentido de realidad, o no se lo dé. Estaré siempre frente a ella usando un sistema de significados por medio de los cuales no puedo operar sobre ella, ni enriquecerla ni empobrecerla.

Es importante, en consecuencia, tener en cuenta las limitaciones de los sistemas lingüísticos para este problema de la metafísica. Los griegos tenían el ser infinitivo, que en

castellano también significa ‘estar’. Esta es una ventaja del castellano frente a otras lenguas modernas. Tenemos el ser y el estar. No cabe duda que el ‘ser’ griego es el ‘ser’ y el ‘estar’ nuestros. Aristóteles podría afirmar que el ‘estar’ se dice de muchas maneras. ¿Y cómo lo digo en francés, que no tiene el verbo ‘estar’? Los alemanes, precisa, clara y definitivamente, no tienen el verbo ‘estar’; lo suponen, es una connotación de su verbo ‘ser’. Cuando nosotros queremos hacer el distingo, usamos el verbo ‘estar’. Si nos preguntan “¿está usted?”, no contestamos “yo soy” sino “yo estoy”. En cambio, en el inglés, el francés y el alemán habría que decir “yo soy” cada vez que nos pregunten “¿está usted?”. Es importante para nosotros esta ventaja que tenemos frente a las demás lenguas.

Yo presumo que el griego tenía esta pluralidad con el mismo valor significativo. El verbo ‘einai’ era ser y estar. Supuesto eso, toda la metafísica construida a la sombra de Platón y Aristóteles adolece de esta limitación, sobre todo cuando se hizo en estas lenguas modernas, lenguas que ya no tenían un sistema lingüístico tan rico como el griego. De ahí mi digresión respecto del sistema lingüístico. En realidad, el castellano resulta favorecido porque está más cerca del griego, incluso con ventaja respecto del mismo griego. Nosotros tenemos dos verbos para significar dos cosas muy precisas y distintas; en cambio el griego usó el verbo ‘eine’ para decir las dos cosas. Por lo consiguiente, la confusión era posible. El verbo ser pasó a los sistemas lingüísticos modernos, pasó a ser la forma verbal determinante.

Pero nosotros podemos decir que el verbo estar es tan determinante como el verbo ser. Hagamos esta reflexión metafísico-lingüística: ¿qué es más importante decir, yo soy

o yo estoy?, ¿la mesa es o la mesa está?. No es lo mismo decir que la mesa es y que la mesa está. Si esto hubiera sido incorporado a la reflexión metafísica desde que Aristóteles acuñó esta frase de que “el ser se dice de muchas maneras”, se habrían evitado falsos problemas como los que, efectivamente, se generaron y desde los cuales se levantaron tantas anti-metafísicas. Esa reflexión estuvo convencida, por un mal manejo del verbo ser, que ese era el modo de plantearse los problemas metafísicos.

“El estar se dice de muchas maneras”: ¿Por qué no traducir también así esa frase aristotélica que ha permitido a todos los metafísicos modernos y contemporáneos proyectarse en interpretaciones, aparentemente muy sugerentes, que acaso no tengan un real fundamento? Puede que sea el estar lo que se diga de muchas maneras. Si junto las dos frases y consigo el juicio metafísico por excelencia, digo que la mesa es o que la mesa está. ¿Es acaso la forma cómo los griegos pensaban el verbo ser, como ser y estar ahora? Pero lo que ellos no podían hacer, lo podemos hacer nosotros. Si digo la mesa es o la mesa está, el hombre es o el hombre está, todo esto es aplicable a cualquier cosa, a cualquier realidad.

Si dijera que la mesa no es, ni está sino que está siendo, habría una referencia más precisa, más completa para aludir a la realidad de la mesa total. Eso sería un juicio metafísico absoluto. La mesa, o el hombre, están siendo. Y hacia esta complejidad de juicio debe remitirnos cualquier reflexión metafísica porque lo que queremos es descubrir la realidad plena y total de cada cosa. Yo digo ‘el hombre está siendo’, o ‘la mesa está siendo’ y así me salgo de las categorías aristotélicas, me salgo de la lógica, me salgo de toda esta metafísica que se construye entorno al verbo ser. Esta

es la primera etapa de un proceso de anábasis¹ metafísico. Hay que superar al ser. Las mejores maneras de hacerlo es con las dos formas que uso. La primera, desubstancializarlo. La segunda es incorporar el ser al sistema lingüístico vigente en la época de Platón y Aristóteles y probar que ellos realmente hablan de ser y estar a la vez pero que realmente no fue así entendido por sus discípulos latinos y menos por sus discípulos modernos. Sólo los castellanos pudimos darle al ser toda la fuerza que es el estar.

Pensemos toda la metafísica en torno al ser substancializado o desubstancializado. Por eso era importante –y va a serlo siempre– remitirnos por etapas a todas las fases del proceso que han seguido el verbo y el concepto de ‘ser’, y hacerlo con la dimensión históricamente correspondiente.

Anaximandro y todos los que lo suceden no están pensando el ‘arjé’ en términos de ser sino en términos de estar. Esa es la primera etapa. Cuando estos filósofos, estos metafísicos, hablan del arjé no cabe duda que están hablando de un principio que está siendo. Es una absoluta desmesura conceptualista suponer que estos metafísicos iniciales aparentemente identificaban el arjé con el ser. Por el contrario, cualquiera de los conceptos acuñados por la metafísica desde sus inicios tiene que ver con el estar siendo. Esta es la interpretación que nosotros quisiéramos incorporar definitivamente, para desesperación de aquellos que piensan en otro sistema lingüístico en el que no pueden juntar el estar con el ser. Nosotros sí lo podemos hacer. Esto nos permite no caer en el embrujamiento de substancializar el ser. Tenemos que limpiar esta primera etapa de la reflexión metafísica porque es absolutamente clave y determinante para

1 Ascenso.

cualquier análisis posterior discernir estos planos. Después veremos cómo el ser nos ha hecho trampas y las sigue haciendo.

Heidegger hacía traducciones muy personales. Entonces, decía que lo que distingue al hombre de cualquier otro ente es que al hombre le va el ser; a diferencia de todos los demás entes del universo, el ser humano es el único a quien le importa el ser. Pero, ¿por qué me voy a preguntar sobre el sentido del ser? Recién nacido, uno no se pregunta por el sentido del ser; o sea, puesto que uno no siempre se hace la pregunta, no podemos decir a secas que el hombre se distingue por esa pregunta.

Platón buscó la expresión más sencilla, pero la más expresiva: da a entender que la filosofía tiene que ver con lo que realmente es: el 'to o ontos'. Él usa dos veces, y de dos maneras diferentes, una expresión verbal que tiene que ver con el mismo ser: el 'on' y el 'ontos'. Es posible que Platón encontrara que el verbo ser no le era suficiente y, de alguna manera, lo utilizó para incluir todas las denotaciones importantes de nuestro estar. Usa el mismo verbo en dos sentidos distintos.

Es obvio que a Platón no le satisfizo el sistema lingüístico con el que operaba. Es obvio que el verbo 'ser' no era suficiente para él y de alguna manera lo utilizó de modo de incluir todas las denotaciones importantes de nuestro estar. Luego pensó que duplicando el empleo del verbo estaba acercándose realmente a lo que quería significar: lo que está siendo, lo que es realmente. Esa es la manera cómo Platón define la dimensión eidética: lo que es realmente. Si usáramos la traducción que usan todos los intérpretes de la metafísica clásica, constreñidos por un sistema lingüístico que no es suficiente, lo que es está pensado como una manera

de destacar dentro de las cosas en el mundo: aquello que es realmente. La metafísica platónica tuvo una respuesta para esta dicotomía. Bastaba, precisamente, para aquello que no fuera portador de la dimensión eidética, atribuirle una minusvalía metafísica: lo que no era realmente. Era lo que no detentaba una dimensión eidética.

Es obvio que, cuando hacía estos distingos, Platón estaba trabajando con ciertos supuestos. Uno de ellos era, por ejemplo, que en el mundo de la opinión todo el elemento subjetivo que opera en el conocimiento es lo que permite jugar a estos grados del ser. Así, el problema de lo real pasa al lenguaje o a la psicología. Uno se pierde en lo que podríamos llamar el psicologismo de la metafísica, una dimensión que puede ser muy importante pero a lo que los griegos le tenían una profunda desconfianza. Por algo ellos dicen que la opinión (*doxa*) nos remite a las cosas pero lo hace desde una subjetividad tan ambigua y confusa que el lenguaje pierde su rigor. Ellos descalifican a la opinión como un instrumento cognoscitivo serio. Toda la metafísica antigua se movió un poco en este enfrentamiento respecto de las opiniones. En el mundo de las opiniones hay aparentes certezas, aparentes caminos que conducen a la realidad.

Podríamos decir que somos, no este animal racional o político, sino que, antes de todo eso, o por debajo de todo eso, somos animales, en el sentido de seres vivos. No un ser vivo que razona, que piensa, porque eso ha sido siempre cuestionado. Podríamos decir que somos el único animal de realidades, el animal metafísico. Nosotros somos los únicos seres vivos que buscamos la realidad. Dejemos tranquila a la razón, dejemos tranquilo al logos y convirtamos toda la reflexión filosófica en una especie de enfrentamiento entre estos seres vivos que somos y la realidad,

un enfrentamiento –para decirlo al modo platónico– con lo que es realmente.

Ahora bien, este acceso del ser vivo a la realidad ¿cómo se gesta, cómo se realiza? ¿Cómo este ser vivo establece las vías, los caminos, hacia lo que es realmente? Para mí es mucho más cómodo establecer una búsqueda en estos términos, antes que amarrarme a fórmulas aparentemente consagradas. Por ejemplo, la fórmula de que soy un ser pensante, un hombre racional. Pero está mil veces probado que no es así. No soy tan racional ni soy tan pensante.

Toda la reflexión que hemos hecho sobre nosotros mismos está construida sobre estas grandes frases metafísicas. Estoy tratando de encauzar un poco la reflexión metafísica. Lo que más nos pesa es la tradición metafísica misma, los aparentes descubrimientos que se han hecho en este orden de reflexiones. Entonces, ¿cómo puede iniciarse una reflexión metafísica? A diferencia de cualquier otra reflexión identificable como filosofía, la reflexión metafísica tiene que partir desde cero. La reflexión metafísica plantea esta exigencia. Los griegos entendieron que para pensar en rigor había que pensar desde el principio. ¿Qué significa eso? Ante todo, significa no pensar apremiado por circunstancias. En toda filosofía realmente metafísica hay todo un movimiento de rechazo y de rebeldía contra el tiempo en que se vive. Todos los metafísicos rompen lanzas contra todo lo que viene haciéndose hasta el momento porque quieren iniciar desde el comienzo una reflexión sin supuestos, sin prejuicios, sin limitaciones. Esto sigue siendo un desafío portentoso. Cada día se hace más difícil intentar una reflexión desde el comienzo. ¿De qué comienzo hablamos?

Los pre-socráticos lo tenían muy claro cuando hablaban del arjé: hay que comenzar desde donde las cosas son, desde donde a las cosas les viene el origen, como dice el propio

Anaximandro. Entonces, si la reflexión metafísica es una reflexión sin prejuicios, sin supuestos, no puede ser una reflexión en el vacío; a fuerza de nunca encontrar algo substancialmente identificable, el pensamiento puede caer en pecado original, como lo entrevió el propio Aristóteles: pensar acerca del estar pensando. Esa es una manera de desubstancializar el ser, consistente con esta sensibilidad filosófica clásica, que afirma que las cosas que constituyen nuestro mundo, nuestro universo, no son realmente, y ninguna de ellas puede pasar por el Ser con mayúscula. La teología es una de las hijas de la metafísica, a fuerza de no descubrir el ser en ninguna de las cosas particulares, individuales, singularizables.

Podríamos caer en esta gran tentación, otra desmesura de la filosofía y que tuvo su comienzo en la definición misma que Aristóteles dio del dios, como el acto de pensar que se piensa. No cabe duda que en Aristóteles también hay cautela frente a una substancialización del ser; porque es obvio que dentro de las cosas, dentro de la substancia, dentro de la 'ousía' (usemos momentáneamente el lenguaje de Aristóteles) el ser del dios, vale decir, la realidad de dios, es la primera de todas las substancias, la primera, la principal y la más importante dentro de su ontología, de su manera de entender las cosas que son y las diferentes maneras de ser una cosa. Pero, también previó el problema que surgía. Si esta substancia inmaterial era una substancia sin substancia, entonces él había desubstancializado esta realidad suprema; pero suprema por eso, porque era –según él– pura forma, puro acto. Nosotros tendríamos que pensar que Aristóteles está consciente que había que desubstancializar el ser. Pero esto crea una profunda polémica a través de siglos.

Aristóteles entendió que el ser no podía ser substancial, vale decir, identificable. Sencillamente, si hay una manera de llegar al ser consiste en evitar la substancialización, o la individualización, que es la manera cómo nuestra sensibilidad nos condiciona para encontrar el ser en algo individual.

Toda nuestra desmesura de hacer metafísica está en hacerla con dirección objetivista, en salir de nosotros hacia lo real y esperar que lo real, de alguna manera, esté allí y tengamos que encontrarlo. Esa sería la dirección de una metafísica objetivista.

Supongamos que nosotros comenzáramos a hacer metafísica desde esta definición aristotélica del dios: puro acto, el acto de estar pensando. Podríamos alcanzar a dios si lo sorprendiéramos pensando algo determinado. Obviamente, Aristóteles estaba preparado para tal posibilidad: el dios no puede pensar algo determinado, pues es el puro acto de estar pensando. En consecuencia, si resuelvo mi problema metafísico por la vía del estar pensando, eso ya viene haciéndose hace siglos. Entonces, ¿cómo me identifico, por otra parte, con la tesis de Parménides, que ha sido el ideal y el sueño de todos los metafísicos? Vuelvo a juntar el ser con el pensar. Más aún, diluyo el ser en el pensar. Aristóteles no nos va a decir en qué está pensando dios. Dirá que dios está pensando que está pensando, está pensando que piensa. Es un acto puro. Este concepto de pureza nos ha invadido por tantos siglos. El acto puro no remite, ni transfiere, ni refiere.

Veamos. Si yo pienso que estoy pensando, sé que tengo un objeto de mi pensamiento. El estar pensando podría ser el objeto de mi pensamiento y no habría tal pureza de acto. Pero, Aristóteles afirma que el que está pensando no es un ente, ni un objeto, ni menos el ser substancializado; o sea, nadie podría pedirme cuenta a mí de por qué estoy pensando.

do que estoy pensando. Nadie podría decirme: “Y usted, ¿a propósito de qué está pensando?”. Eso convertiría el estar pensando en un objeto, en algo a propósito de lo cual estoy pensando y esa no es la idea que Aristóteles defiende en su concepto del dios como acto puro del pensamiento. Esta es una desmesura, una de las tentaciones de la metafísica, a fuer de no poder, como creyeron los presocráticos, identificar y substancializar el ser. Había doscientos años de reflexión metafísica, y era fácil sucumbir a la tentación de concluir que esa vía de identificar el ser con una substancia era realmente una mala vía, algo no conducente. Había que cerrar ese camino y tomar otro; este otro camino era el de Aristóteles: eliminar la substancialización del ser.

Aristóteles habla del pensar que se está pensando. Es obvio que se ha disuelto el ser, lo he cancelado en tanto ente o como una realidad substancial. Si hay un lugar donde el hombre no encuentra concretamente ningún ente, ese es justamente el acto de pensar. Es una tentación diluir todo en el acto de pensar, ya ni siquiera en lo pensado porque lo pensado también podría ser y formar parte del acto de pensar. Todo lo pensado, en el fondo, depende nada más que del estar pensando. Habría ahí un distingo muy sutil e importante que hacer para enjuiciar este concepto aristotélico de la realidad, no como substancia, no como ser, sino como un estar siendo que es un estar pensando. Estar siendo, estar pensando: expresiones que son importantísimas y que Aristóteles entendió como la única manera de ponerse de acuerdo sobre algo que era el principio de todo, el punto de partida. Por eso, para él la filosofía es la ciencia de los principios.

Podríamos decir que Aristóteles encontró aquí un principio de la metafísica. Sencillamente porque él supone que

cualquier reflexión, cualquier actividad de cualquier orden, se hace sobre la base del pensamiento. Es imposible que nosotros, estos animales que somos, podamos hacer algo en el terreno del conocimiento si no es a través del pensamiento. Se supone, entonces, que el principio de toda reflexión, cualquiera que ella sea, descansa en esta evidencia que Descartes introdujo como una reflexión sistemática, de acuerdo a la cual cualquiera sea el hombre, el hombre tiene que sorprenderse a sí mismo con que está pensando. Eso, naturalmente, es una interpretación idealista y subjetivista de la reflexión metafísica.

Había allí una exaltación excesiva, desmesurada, de la capacidad pensante del ser humano, y un peligroso acercamiento entre el pensar y el ser. A la postre, como queda patentemente probado con Hegel, nos decidimos a quedarnos con el acto de pensar a secas, frente a la rica complejidad, la casi inagotabilidad de lo real, de todo cuanto existe. Así, la filosofía termina por aceptar que está más segura y cómoda en el ámbito del pensamiento. Todo esto es lo que estaba implicado en la solución aristotélica, el salto al abismo a través de pensar que nosotros creamos el ser: otra de las grandes desmesuras metafísicas. Es lo que se llama idealismo. Decidimos romper con la realidad de todo y quedarnos con esto que es absolutamente nuestro.

Nosotros sospechamos que estos filósofos tenían una dosis de ingenuidad y no tomaron las precauciones suficientes en contra de sus propias limitaciones lingüísticas. Esto vale igual para toda la meditación que hemos estado haciendo: tenemos un sistema lingüístico y tenemos que expresarnos a través de él. Pero el sistema lingüístico nos crea limitaciones y nos inventa problemas que, desde un punto de vista en rigor metafísico, no son tales. Por eso podría tener

sentido cualquier análisis que hagamos sobre los sistemas lingüísticos que utilizamos para expresar o formular un supuesto conocimiento. Un análisis del sistema lingüístico tiene que ser positivo, pero a condición de no tener supuestos metafísicos, lo cual se asocia con esta desmesura de la metafísica que parte con la identificación del ser y el pensar. Si el ser, como pensaba Parménides, ya no está en las cosas, yo lo ingreso a mi pensar y termino como Hegel, pensando que, de alguna manera, estoy generando el ser. O sea, me he estado planteando problemas artificiales. El ser estaba pues en el movimiento de mi propio pensamiento, el desarrollo y la evolución de mi propio pensamiento, una etapa de mi pensar. Hemos estado buscando el ser durante veinte siglos donde sea que pudiera estar. Resulta que, según Aristóteles, sencillamente formaba parte del estar pensando. Es, de todas las tentaciones, tal vez la más grande. Y como andaba buscando un conocimiento científico, riguroso, sistemático, metódico, no le bastaba con el pensamiento en su inmanencia fluida y volátil. En tanto hombre de ciencia, se propuso desarrollar una ciencia sobre el estar pensando.

Dos grandes momentos. El uno, hermoso, transparente, preciso, como es el de Aristóteles; el otro, aberrante, el de Hegel, una vía absolutamente fuera de circulación.

Volvamos a la pregunta de todas las preguntas, porqué tendríamos que aceptar el supuesto aristotélico, suponiendo que pensar es lo realmente existente. Dejemos a un lado la aberración del idealismo subjetivista tan germánica de Hegel, eso de que el pensar crea al ser. Quedémonos con lo otro, con la parte más medular de esta concepción idealista: el ser, de alguna manera, está en el pensar o el pensar es la única manera de llegar al ser. Entonces, para una reflexión metafísica sin prejuicios, la pregunta es directa: ¿cómo pro-

bar que a través del pensar, y solamente a través de él, yo lle-
go al ser? Estas frases aparentemente obvias generalmente
traen algo de verdad y, naturalmente, se convierten en su-
puestos, en postulados incuestionados de verdad absoluta.
Fíjense ustedes todo lo que esto significaba como desafío.
Estamos hablando del siglo V antes de Cristo, no teníamos
ni siquiera una idea clara de lo que era el pensar, ni tenía-
mos una idea clara de lo que era el ser. Han pasado 25 siglos
y todavía no la tenemos. El hecho es que se juntaron esas
dos expresiones que parecían ser el Partenón de la filosofía:
pensar y ser, ser y pensar.

Desde todo punto de vista es insostenible, es un compro-
miso demasiado grande. Prácticamente toda la metafísica
llamada 'racionalista' es la que ha trabajado al amparo de
esta identificación. Y toda la filosofía, de una u otra manera,
ha rendido algún tipo de homenaje a esta gran simbiosis.
Por consiguiente, no resulta fácil el que afirmemos que esa
simbiosis es insostenible. Necesariamente, tendríamos que
probarlo.

Constituyendo para nosotros la disciplina que es la co-
lumna vertebral de lo que se llama filosofía, la metafísica si-
gue siendo la pregunta por lo que es más importante, como
decía el propio Platón. Es una de las tantas maneras por
medio de las cuales Platón quería deslindar el terreno de
esta ciencia frente a otras. Otro abordaje es, por ejemplo,
la dialéctica, que es la primera versión ordenada que tene-
mos respecto de lo que es la filosofía, todo un argumento
preciso, bien encaminado y muy elaborado con el objeto de
darnos una excelente definición suya. Independientemente
del argumento mismo que desarrolla para conceptualizar esta
nueva disciplina que él llama dialéctica, Platón sucumbe a
la tentación en la que caen todos los filósofos y todas las

personas que se dedican a cualquier tipo de conocimiento: la importancia del conocimiento, aún cuando se está inventando. La filosofía se incorpora como una actividad cognoscitiva que está siendo inventada. ¿Cómo poder llamar la atención, cómo hacerle un espacio a esta nueva actividad, dado que los seres humanos han vivido toda la vida sin hacer, en términos específicos, filosofía?

Todos recurrimos a muchas disciplinas a lo largo de nuestra vida, pero en la época de los primeros griegos la filosofía parecía ser una intrusa. Por de pronto, en los primeros diálogos platónicos y por medio de Sócrates, Platón asume que la filosofía es una nueva disciplina respecto a las cosas. Independientemente de las cosas de las que realmente se ocupe la filosofía, conviene que la definamos por sus objetivos. Lo relevante es que esta actividad que implica el ejercicio de la investigación filosófica, ella es lo más importante.

De una parte, se nos quiere garantizar que la filosofía nos conduce, en términos muy amplios, a la verdad a secas de tales y tales cosas. La palabra 'verdad' aparece allí como el gran indicador de una actividad científica cognitiva. Si renuncias a la verdad, como sea que la puedas entender y aplicar, no tiene sentido todo lo que puedas estar diciendo o proclamando que haces. La verdad es el gran indicador de que estás buscando una relación con todo, vale decir, con todo el universo incluyéndonos a nosotros mismos; estás buscando una relación de validez universal, una relación que se imponga a todo. Esa es la exigencia máxima que se le impone al concepto de verdad. Se trata no solamente de obtener un conocimiento: si es tal, debe valer para todo como verdadero.

El griego descubrió de inmediato que estas dos cosas tenían que ir juntas. Me preocupó por la totalidad de las cosas

reales y, por supuesto, si en algún momento llego a saber qué cosas son realmente, estaré en condiciones de saber cuáles no son, cuáles son imaginadas, fingidas, fantaseadas, inventadas. Pero tengo que partir de lo que realmente está siendo o de lo que realmente está existiendo. Al revés de otras actividades que, por ejemplo, me remiten a la realidad de lo que está siendo, tengo que establecer una relación de verdad, a esta actividad tengo que exigirle el valor cognoscitivo de la verdad. Esto significa que lo que descubro, lo que invento, tiene que valer como verdadero no solamente para mí sino para todos los que tengan acceso a este tipo de conocimiento.

El concepto de 'verdad' está también en los poemas de Parménides, al igual que el concepto de 'ser'. Parece que la filosofía, desde un comienzo, juntó estos dos términos como absolutamente imprescindibles y, por así decir, indisolublemente vinculados. Podría haber otras búsquedas de lo real, de lo que realmente está siendo; por ejemplo, la búsqueda mística, la búsqueda religiosa. Puede haber otros comportamientos, otros procesos, en los que puede existir esta dirección hacia lo real. Todas las formas de arte pueden también estar exigiendo esta dirección hacia lo real. Obviamente, desde los comienzos, el griego entendió que era así. Todos estamos dominados y dirigidos por esta pasión de lo real. Por eso, de entre todas las definiciones que conozco, la que más satisfactoria me resultaba era la de ubicar al hombre como un animal de realidades; el hombre es el único animal que quiere estar en la realidad, es el único que quiere vivir en ella. De todas las definiciones, cargadas con ciertos prejuicios que se han ido acuñando acerca de la supuesta esencia del hombre –de este animal que piensa, como diría Aristóteles– me quedo con esta última: el ser humano es el único animal que quiere estar en la realidad.

Fíjense ustedes todo lo que implica, y en todo orden de cosas, esta nueva definición, que nos lleva desde decir que el hombre es un animal que piensa a decir que el hombre es un animal de realidades. Pero dejo simplemente este problema porque es peligroso meterse en él sin establecer algunas condiciones previas.

En su primer conato, en su período anterior a Sócrates, la filosofía parece establecer dos grandes cauces intrínsecamente vinculados: el concepto de realidad, puesto en términos de ‘arjé’, y el concepto de verdad. Este concepto de verdad –aletheia– que le resultó tan extravagante a Heidegger, es tan importante como los conceptos de ser y de realidad. Separar, en la pregunta metafísica, cualquiera de estas dimensiones, es encontrarse con callejones sin salida. Hay una cosa que es real y frente a esa cosa real hay una verdad. Entiéndase la realidad como se quiera, en cualquiera de esos sentidos está implícito un algo que está siendo con absoluta independencia de quien pudiera ponerse frente a él para quererlo, para amarlo, para disfrutarlo como un artista, o como un místico, como un hombre de acción o como el filósofo. Pero ahí está. Son las cosas que están allí.

El próximo paso, frente a esas cosas que están allí, como exigencia de mi contacto con ellas (de cualquier manera que yo conciba la relación mía con esas cosas), fue decir algo: están frente a mí, me enfrentan, están delante de mí. Las cosas reales están allí frente a nadie, simplemente están. Pero ingresa un segundo factor, el que va a crear el enfrentamiento porque, siendo como son, las cosas se bastan a sí mismas. ¿Por qué tendrían que estar las cosas frente a nadie?

Pero hay alguien que está enfrentando a las cosas y esas cosas pasan a ser cosas que están ‘frente a’. Las cosas que están allí, yectas, pasan a ser ‘obyectas’. De aquí proviene la

idea de 'objeto'. Este es un tránsito importantísimo porque en él se crea la relación cognoscitiva. Pero también se instala la pregunta metafísica: ¿por qué las cosas tendrían que ser para nadie? Las cosas están allí siendo y de una manera propia.

Los latinos, en la época de las grandes disquisiciones bizantinas, hablaban de la 'aseidad' de las cosas, cuando las cosas son desde sí mismas, por sí mismas y en virtud de sí mismas. La relación que yo pueda tener con ellas no altera en absoluto esta condición de integridad propia de las cosas. Esto ingresa como categoría a la reflexión metafísica en el medioevo. Así, la realidad es la categoría universal de todas las cosas que son –que son de suyo, como dice Zubiri. Si hubiera que trasladar esta categoría de la realidad al lenguaje, tendríamos que decir que la realidad de las cosas es lo que las cosas son de suyo; es decir, las cosas son por sí mismas y desde sí mismas y eso es lo que las hace ser reales. El 'de suyo' es la forma como nosotros interpretamos en castellano la realidad de cada cosa, para no usar un concepto tan áspero, tan abstracto y tan escéptico, como 'la realidad'. La realidad está en todo concepto de ser.

Podemos buscarle algún sustento etimológico en el lenguaje coloquial, que podamos manejar aunque no de manera elaborada; como cuando preguntamos: "¿Esto ha ocurrido realmente?" o "Cuéntame lo que sucedió realmente". Estamos siempre en eso. 'Realmente' es lo que acontece, lo que sucede, lo que está siendo desde sí mismo, donde nadie puede alterar esa condición de realidad. Eso está allí siendo de suyo y nadie podría alterar esa condición a menos que tuviera conciencia de estar destruyendo esas condiciones. Un árbol es una realidad que yo puedo destruir. Eso lo sabía Aristóteles. 'Realidad' no es, en la metafísica clásica, una

categoría eterna, perenne. Es una tentación de la metafísica el pretender que los conceptos resultan ser intemporales, inespaciales, indefinidos o infinitos. Por otra parte, el hecho de decir que la realidad es una categoría metafísica por excelencia no implica ninguna de estas exigencias de tipo axiológico que la metafísica clásica le impuso a sus categorías. Eso nos sigue pesando: ponerle categorías axiológicas a nuestras investigaciones metafísicas. Si despojamos a nuestro concepto de realidad de todos sus supuestos axiológicos, nos vamos a quedar con un concepto de realidad extremadamente preciso y extremadamente vulnerable.

Estamos iniciando otro periplo en la metafísica, el periplo de la realidad como categoría básica, fundamental y suprema de cualquier investigación filosófica. El modo supremo de ser es la realidad. Esta fórmula, como todas las fórmulas metafísicas, es toda una invitación a un replanteamiento y también casi un imperativo a replantearse todo, porque estamos lidiando con la categoría que está a la base de todo. Para dimensionar un poco las cosas, piensen en términos muy humanos y existenciales lo que esto significaría: cambiar, modificar toda nuestra manera de estar frente a todo y sobre todo frente a nosotros mismos. Hagamos el mismo ejercicio, mantengamos su mismo tenor, si dijéramos, por ejemplo, que lo real no es esto que acabo de acuñar sino que la realidad, por ejemplo, es lo imaginado, o que la realidad está en los sueños o que los sueños son la realidad, como afirman nuestros grandes poetas castellanos, que lo único real es lo que nosotros soñamos. Ustedes pueden inferir las consecuencias de que los griegos, supongamos, hubiesen acuñado un concepto metafísico de lo real en términos de los sueños, lo imaginado, la fantasía, los deseos. No cabe duda que para todos nosotros, en algún momento lo que

soñamos, lo que pensamos, lo que queremos, lo que aspiramos, puede llegar a ser más real que todo lo que de momento es de suyo real, ¡qué mundo nos abriría un supuesto metafísico tal!

La metafísica, justamente porque es la actividad que está a la base de cualquier actitud, posición o reflexión filosóficas, es precisamente lo que pasa inadvertido. Por supuesto, todo dependerá de los supuestos metafísicos, del punto de partida, del arranque de nuestras reflexiones. Puedo afirmar, por ejemplo, que lo único real es lo que le acontece al sujeto, que la única realidad es la realidad del yo. Pues bien, eso cambiaría la tradición respecto de todo. Si llegáramos a asumir el supuesto metafísico de que lo real de primera clase es lo que a mí me acontece, lo que a mí me pasa, que lo único que puede acreditarse con certeza absoluta es la propia realidad, ¿cómo salgo de esta realidad egocéntrica, subjetiva, y salgo, además, hacia todo lo demás que no es real? Como vemos, un nuevo concepto de realidad es el punto de partida de cualquier meditación, de cualquier actitud metafísica.

Retomemos el hilo conductor de nuestra reflexión. Tenemos, entonces, un nuevo concepto de lo real: hay cosas que son por sí mismas y desde sí mismas, pese al tiempo y pese al espacio, que son de suyo lo que son, que no reciben prestado lo que son. La metafísica clásica se amarró a estos supuestos, acuñando una categoría básica primaria, aquella que nos va a permitir detectar lo que las cosas son frente a las que no son.

Pero, al mismo tiempo, nadie ha podido negar hasta este momento que la realidad es precisamente cambiante. Entonces, tienen ustedes aquí la tesis desubstancializante: a lo real se le priva del sustante, de lo que está a la base, que sustenta todos los cambios que se operan sobre las cosas.

Por consiguiente, sostener que nosotros conocemos la realidad por lo cambiante, por lo modificable, esa tesis entra de improviso como una bofetada en el rostro de cualquier metafísica substancializante: no hay ninguna realidad identificable. Lo único real es Dios. La categoría metafísica de lo real no estaba adscrita en ninguna substancia, en ninguna cosa en particular, algo que escapaba al sentido común que todos tenemos. Porque todos queremos que la realidad y el ser calcen y se identifiquen fácilmente. Darle un nombre significa inmovilizarlo. Identificar la realidad con algo que se mantenga inalterable, esa es la tercera categoría metafísica. Si hay algo real, y si respecto de esa realidad nosotros podemos alcanzar alguna verdad, ese algo que es real tiene que ser absolutamente inalterable, identificable, eterno. Nadie puede destruir ese algo. Esta tercera categoría aparece con un supuesto: la realidad es real en la medida en que es impensable.

Otro de los grandes embrujamientos y hechizos a los que ha sucumbido la reflexión filosófica es el sistematismo, la búsqueda de sistemas filosóficos. Es un gran riesgo, que ya ha acontecido, y por el que se paga un alto precio. Porque ocurre que se piensa que a través del pensar se puede ser capaz, no sólo de conocer la realidad, sino de ir haciéndola: de ahí nace toda la filosofía que yo llamaría 'constructismo': construir la realidad desde sí mismo. La investigación filosófica se convierte en una técnica de construcción conceptual, sistemática, ordenada de acuerdo a ciertos preceptos lógicos de buen pensar. Por ejemplo, evitar, en lo posible, faltarle el respeto al principio de no-contradicción. Este principio es el que ha imperado como herramienta para ir censurando un sistema filosófico, pero también para ir construyéndolo como un edificio. Digamos que si algo hemos aprendido en

estos 25 siglos de filosofía, eso es una profunda desconfianza por las filosofías conceptualistas, sistemáticas y constructivistas.

La parte en que el filósofo comienza a derivar, a proyectar, a construir, esa es la que cualquier estudioso de la filosofía debe considerar como algo crucial. Puesto que el hombre no tiene acceso directo a la realidad, comienza sobre la base de ciertos supuestos. Esto no quiere decir que la construcción por sí misma sea una mala operación conceptual. Simplemente quiere decir que tenemos que estar siempre alertas frente a esta facultad de construir. Los filósofos se ven exigidos de buscar filosofías absolutistas, a fijar ciertas concepciones, porque el hombre le pide a la inteligencia cosas que la inteligencia de momento no puede dar: le piden al filósofo juicios definitorios sobre todo tipo de conceptos.

Estamos hablando de la actividad teórica. Se trata de una actividad cognoscitiva que conduce a resultados ciertos y que funciona como una teoría. Esta teoría es referencial, orientada y dirigida hacia algo. Para los griegos, la actividad teórica es una actividad cognoscitiva que vamos a desarrollar sobre la base del supuesto de que nuestra acción no va a alterar ni modificar aquello sobre lo cual la teoría se ejerce. La teoría me garantiza la presencia de suyo de ese algo que se aparece independientemente y a lo que me enfrento para conocerlo. En el acto o la actividad de conocerlo, no le impongo nada, afirmación claramente opuesta a cualquier planteamiento de tipo idealista.

Nuestra relación con las cosas es teórica cuando nos acercamos a las cosas para conocerlas de suyo. Distinta sería una relación pragmática, que piensa en un mundo operativo, en la introducción de cambios en las cosas a fin de generar modificaciones. En la metafísica clásica, la actitud teórica

consiste en sorprender a las cosas en su propia consistencia, asegurándonos que las cosas son lo que son por sí mismas y que al enfrentarme a ellas en su propia consistencia yo no las amoldo de acuerdo con objetivos, intereses o necesidades. Pero también significa convertir las cosas en objeto de mi pensamiento sin ninguna presunción científica.

Es necesario, en este punto, que no se nos escape que el vocablo 'teoría' tiene una connotación religiosa. Yo ingreso a la presencia de algo o hago presente algo, pero ese algo se me presenta siempre como siendo o estando siendo ya. Estamos, entonces, transponiendo el lenguaje desde la teoría religiosa a la teoría metafísica. No me interesa operar con las cosas, ni modificarlas, ni cambiarlas. Simplemente quiero convertirme en un receptáculo, un espejo tan transparente, tan finamente lúcido que la cosa, lo allí contemplado, luzca tal como era antes de que yo lo convirtiera en objeto de mi experiencia. El elemento religioso, el respeto, está en eso: no agrego nada a la cosa. La contemplo sin ningún propósito, sin designio, deseo o sentimiento. Se trata de un elemento difícil de conceptualizar, puesto que pertenece a una tradición religiosa muy concreta. 'Teoría' se refería también a cualquier movimiento religioso, cualquier organización religiosa que tenía por propósito asistir a festividades de culto. Es obvio que Aristóteles tenía muy presente esta transposición del vocablo, porque la suya era una época extraordinariamente operativa, extraordinariamente pragmática frente a todo. Era una sociedad con una gran tecnología. Entonces, el concepto de 'teoría' venía a ser casi una provocación para el lenguaje que se usaba en esa época. Se estaba pidiendo a las personas acostumbradas a hacer cosas, a actuar, que de improviso crearan una actividad cognoscitiva equivalente a un comportamiento religioso. Sólo que no ya frente a los

símbolos de su tradición religiosa, sus dioses y sus diosas, sus objetos de culto, a los que se acercaban con reverencia y respeto, sino frente a las cosas.

Estamos hablando, en consecuencia, de una actividad cognoscitiva que voy a desarrollar con vistas a un conocimiento, con vistas a obtener verdades necesarias y de validez universal. Por tanto, no se trata del ente de las estrellas, o de los árboles, o de cualquier otra cosa particular, lo cual no significa que no los haya. Aristóteles no se refiere a ningún ente en particular. Por eso, no se trata de la verdad geométrica, o física, o astronómica, teológica, histórica, política. Quiero otra verdad, la verdad real. Frente a todas las verdades posibles y aceptables, pongo la verdad real, la que buscaban Platón y Aristóteles, la verdad metafísica.

Aquí necesitamos recurrir al vocablo 'to on'. Se trata de un vocablo usado hasta el extremo de la saciedad, una expresión griega. Lo que voy a contemplar mediante la actividad teórica no es el árbol, la mesa, o yo mismo, sino el 'to on'. A partir de aquí comienzan a enredarse y tambalear los metafísicos. Previendo los malos discípulos que iba a tener, Aristóteles dice que esta actividad teórica está direccionada hacia el 'to on'. Lo que se está pidiendo es la verdad acerca del 'to on', pero no del 'to on' cualquiera sino del 'to on' en tanto 'to on'. Digamos, por de pronto, que no puede ser una categoría accidental, o una categoría agregada a algo. Se trata, justamente, de aquello que hace que la cosa sea, el estar siendo de cada cosa. Lo que me interesa, pues, es lo que hace que, o eso en virtud de lo cual, algo es de tal manera que está siendo, y que hace que una cosa esté allí antes de que yo me ponga frente a ella, antes de que yo ingrese a conocerla, o la incorpore a mi presencia. La teoría va a sorprender a la cosa siendo. Entro en una relación frente

a esa cosa, pero no para preguntarle, de momento, qué cosa es, lo que equivaldría a la pregunta esencial, o la dimensión esencialista de mi pregunta. Pero si pregunto qué cosa es eso que está ahí, estoy introduciendo obviamente un segundo enfoque. El primero se plantea en virtud de que esa cosa está ahí. La pregunta por el qué es esa cosa que está ahí, esa pregunta viene después. De manera que cuando inicio la actitud teórica, la cosa ya está siendo lo que es. Y la única manera por medio de la cual yo puedo descubrir lo que realmente es, consiste en respetarla, esperando que me entregue su naturaleza o su consistencia sin que yo requiera modificar u operar sobre ella.

Aristóteles tenía muy claro que aquí había dos dimensiones de la pregunta, y había que deslindarlas, despejarlas, estableciendo la preferencia permanente por el hecho de la realidad, las cosas que están allí, que yacen allí. Puedo convertirlas en objeto de mi conocimiento –obyectas– pero esa es una dimensión que se crea desde el punto de vista de la persona, del sujeto, del observador. Las cosas son objetos porque son puestas frente a mí, o frente a cualquiera de nosotros, pero sin darle cabida todavía a la dimensión esencialista. Esta dimensión esencialista es una trampa de nuestra inteligencia conceptualizadora: no quiero respetar a las cosas en su muda realidad, de inmediato quiero saber qué son. En este paso de lo yecto a lo obyecto se centra ciertamente el problema de las tesis realistas y de las tesis idealistas. Se trata de un juego tan complejo y tan poco claro que se ha prestado, obviamente, para derivar hacia sistemas metafísicos absolutamente insostenibles.

Examinemos un ejemplo de estas derivaciones imposibles de sostener. Como sabemos, Platón y Aristóteles suponen que las cosas (las yectas) están allí antes de que no-

sotros incorporamos nuestra capacidad cognoscitiva, o de cualquier otro orden. Cuando las incorporamos, las yectas se convierten automáticamente en obyectas, y esto ocurre así porque es imposible que nos vinculemos con nada. La conciencia es intencional. Y pareciera que es así, digámoslo provisoriamente, que eso puede ser aceptado, que mi conciencia es 'conciencia de'. Así, la conciencia convierte cualquier cosa en un objeto al ingresarlo a su intencionalidad. Se supone que el trabajo y la proyección intencional de la conciencia es tan fuerte, tan abrumador, hasta el punto de convertir a los objetos en la única realidad para nosotros. Esa es la tesis idealista o, más bien dicho, concienzialista. O sea, cuando yo convierto algo en objeto, ese objeto ingresa de ese modo a la realidad. Ese es el análisis que está haciendo el metafísico, pensando que este cambio de las yectas a las obyectas es el gran cambio metafísico, que la realidad comienza a operar cuando las cosas se convierten en objetos, y entonces se hacen reales. Como decíamos, es la tesis concienzialista moderna subjetivista, desde Kant hacia delante.

Husserl –de él estamos hablando– fue un pensador que faltó a sus propios supuestos. La interpretación que nos hizo regresar a las cosas nos derivó hacia tesis concienzialistas. Parecía ser, aparentemente, un camino de ingreso a la realidad y terminó por ser la más idealista de las tesis de la filosofía contemporánea. Él quería romper con las malas filosofías que circulaban en su época, y pensó que la mejor manera de proceder era olvidarse de todo lo que sabíamos acerca de las cosas e ingresar derechamente en el mundo de las cosas, pero no fue eso lo que hizo. Saltó de inmediato al terreno de la conciencia, pensó que las cosas comenzaban a ser cuando ingresaban a la conciencia por la vía de la objeti-

vación. Estaba, realmente, construyendo una ciencia sobre la base no ya de estudiar las cosas tal como son en sí mismas, sino estudiar las cosas tal como son para la conciencia. Él buscó una ciencia exacta, un poco imitando a Platón. Pero, Platón era un metafísico realista. En cambio, Husserl tenía sobre sí toda la presión cartesiana, kantiana, y voló hacia una metafísica concienzialista constructivista, creando después conciencias trascendentales según las necesidades de su argumento.

Siempre en la línea de identificar sistemas metafísicos insostenibles, podemos referirnos también a Schopenhauer, digno representante de una metafísica irracional de la que se descuelga toda esa clase de metafísica hasta nuestros días. Su planteamiento se articula así: si vamos a hablar de la realidad de las cosas, de la realidad del universo, y estamos pensando en lo que realmente es el universo, entonces es algo que se parece a la voluntad, a un acto de voluntad que se puede expresar de muchas maneras en el universo; pero en su forma primigenia, original, básica, es un acto de la voluntad en la forma de instinto. Este planteamiento es, prácticamente, la antípoda de esa otra metafísica contra la que él se rebelaba rabiosamente, la metafísica hegeliana. Para Hegel, lo real en su origen, en su devenir, en su desenvolvimiento, es la razón, pero acompañada de características históricas. Lo real es lo pensado y, más que lo pensado, lo que hace posible pensar, la razón generadora de pensamiento. Esa es la forma más exagerada de racionalismo. Suponer que lo que está siendo realmente el universo es la razón de pensar, eso se conecta en línea directa con la concepción aristotélica del pensamiento que se piensa a sí mismo. Hegel dirá que cualesquiera sean las transformaciones y los cambios que se registren en la totalidad del

universo, lo único que permanece idéntico a sí mismo es el acto de crear pensamientos, un acto que se identifica con el pensamiento mismo. Eso es racionalismo metafísico, o idealismo.

Pero, ¿qué significa que una razón engendra pensamiento? Hegel, presionado para responder, hablaría de 'idea': razón que engendra idea, que engendra conceptos. La palabra 'idea' pasó a ser la piedra de toque para este tipo de metafísica, y todo ello en el marco de esta enorme facultad, la *ratio*, la razón que es, reiteremos, la capacidad de generar ideas. Si ustedes se detienen un momento en este concepto de una facultad generadora de ideas, verán que es absolutamente insoslayable. Todo esto tiene sentido solamente si somos capaces de generar ideas, sin lo cual nada puede entrar a decirse, pensarse o concebirse. Cualquiera sea la manera cómo nosotros queramos definir al ser humano, nos vamos a encontrar de inmediato con esta capacidad generadora, engendradora. Es lo que el propio Descartes tuvo presente con la expresión 'res cogitans'. Uso un gerundio, 'cogitans', para representar una actividad. El ser humano, entonces, es una cosa que está pensando, tal como lo formuló Hegel doscientos años después. De la 'cogitans', Descartes pasó a la 'cogitatio', lo generado, lo pensado, lo concebido, lo ideado. Aquí estaba implicada la necesidad de tomar una decisión: entre el acto de pensar y lo pensado. O me quedo con el sujeto, o con la otra parte del análisis: qué es lo que piensa ese hombre que piensa. Esa es la decisión que la filosofía tomó desde un comienzo, y eso ha decidido el destino de la reflexión metafísica.

Estamos frente a una metafísica demasiado esquemática, con poca sensibilidad antropológica, con poca sensibilidad hacia la riqueza de la realidad humana. Descartes dice:

el hombre es un ser que piensa. Es obvio que eso no es así, como también es obvio que en algún momento de su vida comienza a generar pensamientos. Nosotros no hemos sido puestos o lanzados en este universo pensando ni menos hemos sido fruto de un acto de pensamiento. No hay cómo argumentar contra esta evidencia. Cuando éramos infantes, éramos una cosa pero no una cosa que pensaba. Y nadie nos habría condenado por no usar la cabeza. Todavía no estábamos pensando, pero eso nos hace a nosotros menos humanos. Entonces, creo que Descartes incurre en los excesos definitorios. La filosofía ha estado siempre pagando precios muy altos por esta gestación que es nuestra, de querer conceptualizar definiendo con demasiada premura las cosas. Por lo demás, sólo los especímenes que son los filósofos se enfrentan a estas dificultades, porque asumen estas labores por oficio y, naturalmente, sus defectos son mayores que aquellos en los que incurriría cualquier persona normal.

Si Descartes, en algún momento de sus meditaciones metafísicas, nos hubiera dicho que la *res cogitans*² comienza lentamente en algún momento de la vida, eso lo podemos aceptar. Porque si hemos definido al ser humano en términos de ser una cosa pensante, y sólo nos ponemos a pensar en algún momento posterior a nuestro nacimiento, entonces comenzaríamos a ser humanos en el momento en que empezáramos a pensar. O sea, me convierto en ser humano en el momento en que genero mi primer pensamiento por medio de mi facultad de pensar. Fíjense que el latín 'res' significa real, realidad; entonces Descartes pudo haber partido por la realidad: primero soy una realidad y en algún momento esta realidad que soy se va a poner a pen-

2 Cosa pensante.

sar. Eso cambia todo el enfoque. Si sostengo que ya somos realidad antes de ponernos a pensar, afirmarlo implica, por de pronto, una ética distinta. De no ser así, se plantea una serie de problemas. Imaginen ustedes que sólo nos fueran a respetar a partir del momento en que nos pusiéramos a pensar. Y mientras no pensamos todavía, ¿qué pasa con nuestra realidad, con la realidad de todos?

Todas estas consideraciones derivan del hecho de convertir nuestra capacidad de pensar en todo un supuesto metafísico-teológico. Esta metafísica se impuso como única a lo largo de dos milenios. Examinemos un aspecto muy importante del supuesto. De todas las facultades, la facultad de pensar pareciera la más etérea, inmaterial, impalpable y metafísica, la más reñida con lo físico. Piensen ustedes, qué caudal de supuestas evidencias, de supuestas certezas, se sumaron a este concepto de que el pensamiento era lo más inmaterial, lo más anti-físico y, en consecuencia, lo más metafísico que estaba actuando en cada uno de nosotros. Así se puede entender que los primeros positivistas –antes que existieran los analistas lógicos–, en su desesperación por materializar la capacidad de pensamiento, buscaron ubicarla en alguna localización cerebral; por ejemplo, los famosos frenólogos, que concibieron un asiento fisiológico a cada una de las capacidades humanas. No querían que el pensamiento quedara sin asiento, sin localización, en alguna parte de la fisiología humana. Se trata de la vieja obsesión de todas las psicologías metafísicas, una respuesta a la tendencia que supone que la capacidad de pensamiento es tan etérea, tan sutil, tan alada, que no podía identificarse con ningún mecanismo fisiológico. Con todo, y esto es una conquista de la medicina griega desde Hipócrates, todas las facultades, todas las actividades, todas las operaciones,

obviamente tenían que estar identificadas con un sistema orgánico. Se supuso que el cerebro era el depositario de la capacidad de pensamiento. Y para ello se podía acudir a certezas banales; por ejemplo, que un ser decapitado no podía pensar. Pero, además de no poder pensar, tampoco puede sufrir, cantar, llorar, etc. Estamos hablando de una época sin información científica, hace 25 siglos atrás.

Pero es el caso en el que también estaba esta tendencia a mistificar el pensamiento, convertirlo en algo misterioso, misterioso a tal punto que volvía imposible cualquier intento de preguntarse siquiera en qué consistía, de qué dependía, y en qué se sostenía. Se consideraba absolutamente ofensivo hacer estas preguntas. Así, la capacidad de pensamiento devenía en algo místico. Efectivamente, nos topamos aquí con un supuesto metafísico teológico. ¿Cuál supuesto?: La concepción aristotélica del Dios como actividad pensante por sí misma. El modo cómo se define esta actividad hace caer por sí mismas todas las concepciones, todo lo que pudiera imaginarse. Se la define como una actividad que se ejerce por sí sola y de modo absoluto, en donde 'absoluto' significa independiente de cualquier fundamento, sostén o causa eficiente. Nos vemos conducidos, así, a la categoría de lo absoluto, una categoría que Aristóteles tiene que acuñar para sostener la viabilidad de toda su concepción metafísica. El Dios no puede sino depender de sí mismo, no necesita pedirle permiso a nadie, no necesita ningún supuesto, ningún punto de partida. Está pensando per se. Mientras el Dios piensa en términos absolutos, nosotros pensamos en términos relativos porque tenemos que esperar a que se cumplan ciertas condiciones previas, que una vez ocurridas nos sería dable comenzar a ejecutar actos de pensamiento.

Esto se nos complica un poco más todavía, dado que el concepto aristotélico de Dios está poniendo el énfasis en lo activo, en lo dinámico. Dios es la actividad pensante, y no lo pensado, no lo productivo. Dios está pensando pero esta actividad no puede ser sino auto-referencial porque, obviamente, no podría atribuirle intencionalidad al acto de pensar de Dios. A Dios no le queda sino pensarse a sí mismo. Y, por cierto, no podría tampoco convertirse a sí mismo en un objeto, en algo que está siendo pensado, puesto que ello nos remitiría al mismo problema. Hay algo de inaprensible en todo esto.

En fin, todos estos balbuceos metafísicos de Aristóteles los encontramos también en el propio Heidegger. Ocurre que los discípulos interpretan estos balbuceos como declaraciones doctrinarias concluyentes. Ahí es donde empiezan los problemas. El filósofo está buscando, no quiere expresar una verdad definitiva. Los 14 libros de la metafísica de Aristóteles plantean un juego y los discípulos creen estar frente a un cuerpo doctrinario. Tenemos entonces que se despoja a esos libros del espíritu que los anima, que es el espíritu de búsqueda. Aristóteles estaba simplemente tanteando. Para un conocedor de la obra de Aristóteles es muy fácil sorprender las contradicciones aberrantes, los desajustes en sus propias declaraciones a corto andar en el desarrollo de un argumento, lo cual revela que había allí un pensamiento en marcha, una búsqueda en acción. Y eso es lo que hace justamente la filosofía, una actividad viva que contrasta con cualquier operación intelectual con fines dogmáticos, y es lo que la hace tan diferente de cualquier otra disciplina. De manera que todas las preguntas que uno le hace al propio Aristóteles tiene que tomarlas con un poco de distancia y tener a la vista su obra como algo en pleno desarrollo y nunca aceptar una declaración como algo definitivo. Sólo así se le

puede leer con cierta tranquilidad. Lo que no ocurrió con la inmensa mayoría de sus discípulos a través de los siglos. Fue convertido en el maestro, en la autoridad máxima, así fue aceptado y en virtud de eso se indujo a muchos a pensar mal, sobre todo en el terreno de disciplinas muy complejas, muy especializadas. Se prefería la opinión de Aristóteles a lo que la investigación científica estaba obteniendo. Esto explica la reacción anti-metafísica, anti-aristotélica, anti-filosófica.

Reiteremos sobre este particular. Aristóteles está buscando, no está queriendo expresar una verdad definitiva. Los catorce libros de *La Metafísica* plantean un juego que, es cierto, el filósofo trata de ordenar como una disciplina científica. Pero eso no nos autoriza a despojar estos tratados del espíritu que anima su elaboración, que es el espíritu de búsqueda. Sólo los malos discípulos los consideraron como declaraciones concluyentes e insistieron en querer ver un sistema filosófico completo. Aristóteles estaba simplemente tanteando. Una prueba de ello es que, para un conocedor de la obra de Aristóteles, es muy fácil sorprender contradicciones aberrantes, desajustes evidentes. Pero no podemos olvidar que se trata de un argumento en desarrollo, de un pensamiento en marcha, toda una búsqueda en acción. Lo cual es, precisamente, la filosofía: una actividad viva, diferente de cualquier otra operación intelectual que tiene fines dogmáticos. Eso es lo que hace a la filosofía algo tan diferente de cualquier otra disciplina intelectual. De modo que todas las preguntas que uno puede hacerle a Aristóteles, hay que tomarlas con un poco de distancia. No hay que perder jamás de vista que estamos ante un pensamiento en pleno desarrollo, un esfuerzo que no está cerrado, que no tiene respuestas definitivas.

La actividad teórica, orientada a descubrir lo que realmente hace que las cosas existan con independencia de cualquier otro factor, y el concepto de verdad, son las dos grandes vertientes de cualquier actividad que se llame filosofía. Digamos que la definen. La búsqueda de lo que está realmente siendo, de lo que está siendo en cuanto está siendo, esto se hace a través de la verdad, por la vía de la verdad. Es la verdad la que nos va a indicar a nosotros que estamos realmente frente a lo que es. La verdad es la dimensión absolutamente insoslayable en virtud de la cual lo que realmente es o está siendo se nos presenta a nosotros. El momento de la verdad es absolutamente intrínseco a la actividad filosófica, la búsqueda filosófica.

Pues bien, lo que quiero decir es que, a lo largo de la filosofía, hay muchas maneras de entender lo que realmente está siendo. Aunque se trata de una expresión que abominaré siempre, la filosofía habla 'del ser con mayúscula'. Digámoslo así, pero sólo por razones de comodidad. Todas las épocas y todas las escuelas filosóficas han tenido una manera diferente de plantearse el problema del ser: ese es el punto. Pero todos han estado de acuerdo en que hay allí algo digno de ser estudiado. Toda metafísica tiene una manera, un estilo, de reconocer eso que está realmente siendo. Pero, habiendo muchas maneras de enfrentarnos con lo que realmente está siendo, hay que hacer presente esa otra dimensión de la pregunta metafísica: la dimensión de la verdad.

¿Qué sería la verdad en términos metafísicos? Porque nosotros tenemos verdades de todos tipos: hay verdades físicas, químicas, biológicas, económicas, psicológicas, matemáticas, históricas, sociales. Cada ciencia ha construido su propia verdad. Pero la verdad nuestra es la verdad metafísica, que no es ninguna de las verdades especializadas.

Para seguir acordes con la concepción que Aristóteles tiene de la metafísica, se trata de la ciencia de lo que está realmente siendo. La verdad metafísica es una verdad que no se parcializa, aunque puede ser perfectamente compatible con cualquier otra verdad. Lo que al metafísico le interesa es la verdad real. ¿Qué significa eso? La respuesta es que es una verdad que nos pone en presencia de lo que realmente está siendo.

Ahora bien, es un hecho que, históricamente, la filosofía –a través de un filósofo u otro–, siempre ha pagado tributo a alguna disciplina especializada y, en consecuencia, a un cierto tipo de verdad. Es el caso del propio Aristóteles, que fue marcado fundamentalmente por las investigaciones que se practicaban en su propia época: la mecánica, la fisiología, la botánica, las que se revestían con categorías propias. Es claro también el impacto de la física clásica en los filósofos modernos, o de las matemáticas en Descartes. En fin, no es nuestro objetivo ahondar en esto por ahora, no obstante que es necesario indicarlo explícitamente. Cada metafísica trae su propio concepto de lo real y lo configura y perfila de acuerdo a los rigores intelectuales de su época. Es lo que vamos a encontrar, como decía, en una relación directa entre la metafísica de Aristóteles y la ciencia que, aparentemente, en ese momento estaba presentando lo mejor de sí. Pero, por otro lado, hay un nuevo concepto de la verdad.

No pocos problemas se nos plantean a propósito de este nuevo concepto de la verdad. Sólo Platón, en sus últimos escritos, se atrevió a indicar el por qué tampoco lo desarrolló. ¿Cuál sería la gran etapa de la actividad cognoscitiva del hombre? Platón habla de grados y etapas del conocimiento, pero el tema parece haber sido tratado en la filosofía que él llamaba para los elegidos. No disponemos del desarrollo de

esa idea. En un arranque de espíritu metafísico, Platón piensa que sólo puede haber una relación óptima entre el filósofo y la realidad, una sola relación, inmediata, directa. La verdad cognoscitiva se daría cuando lo real, vale decir el objeto conocido, pudiera presentarse al sujeto cognoscente –vale decir, al hombre– sin mediación de ninguna especie, ni siquiera del lenguaje, ni de alguna astucia psicológica o técnico-científica, para mensurarlo o medirlo. Se trata de una tesis extremadamente peligrosa. ¿Cómo se da esta relación? ¿A quién se da? Al sujeto cognoscente, por cierto, pero ¿a cualquier sujeto cognoscente? Platón no avanza más allá. ¿Qué afirma Platón cuando se detiene en lo que él identifica como el quinto grado del conocimiento? No habla de las ideas, ni de las definiciones, ni de lo universal, ni de lo particular. Habla de etapas, pero son etapas provisionarias, procesos cognoscitivos por los cuales, a lo mejor, el conocimiento puede transitar. Ciertamente, cuando él habla de este quinto grado de conocimiento, se está refiriendo al estar siendo. No habla ni de substancias, con materia o sin materia, transitorias o eternas, simples o compuestas. Nada del léxico con el que se debatía Aristóteles, incurriendo en toda suerte de incongruencias. Para Platón, lo que realmente corresponde conocer es lo que existe tal como existe, no el ser sino lo que está siendo. Realmente, nadie ha podido decir algo más sobre esta relación, la superior, la óptima. Este es el quinto grado del conocimiento, cuando el hombre llega frente a lo que está realmente siendo, sin recurrir a ningún expediente, a ningún intermediario. Este es el ideal del conocimiento: el hombre está frente a lo que realmente es. Platón había iniciado otra etapa de su vida, que sirvió para que sus discípulos se proyectaran hacia una filosofía casi místico-religiosa. Pero el filósofo no hizo alcance alguno respecto de esta dimensión.

Estamos hablando de la verdad real. Pero esta verdad real no debiera estar en ninguna de las fórmulas que, desde Aristóteles en adelante, hemos establecido como para formular un juicio verdadero. Parece ser una verdad pre-intelectual. La verdad de la que nos está hablando Platón, supuestamente no tiene nada que ver con el logos. Y si el logos no tiene nada que hacer –nuestra capacidad de afirmar o negar– ¿frente a qué estaría lo que realmente está siendo? La verdad que está buscando Platón es una dimensión pre-lógica y, por consiguiente, pre-ontológica, y por eso la llamamos verdad metafísica o verdad primaria, porque es la verdad a partir de la cual todo lo demás pudiera ser verdadero o falso.

La filosofía romántica del siglo XIX obvió esto por la vía de la intuición. Generaron un órgano de conocimiento pre-racional, pre-lógico, pre-ontológico –lo que ustedes quieran– y reacuñaron el concepto de intuición. La intuición era como un adentrarse en la realidad y los románticos suponían que uno se abraza con ella; y lo intuído, de alguna manera, es también lo poseído, aquello en donde nos adentramos, aquello en donde no cabe la mediación de ninguna distancia intelectual. Tenemos aquí una suerte de imán romántico-platónico de la relación directa. La relación con algo –que puede ser estético, ético, sexual, etc.– ocurriría de un modo directo, inmediato. No cabe duda que esto estaba implicado en el concepto platónico. Así hallamos en Platón, que era poeta y artista, la desconfianza respecto de todos los mecanismos ortopédicos que se interponen entre uno y lo que uno quiere conocer.

Qué duda cabe, toda verdadera filosofía trae consigo un nuevo concepto, no ya solamente de lo que realmente está siendo y de lo que realmente es, sino, también, de cómo va-

mos a apoderarnos de esto que está realmente siendo. Este apoderarse es el concepto de verdad. La relación directa de la que nos habla Platón se incorpora después a todas las filosofías románticas hasta el siglo XX; así se llega a hablar de intuición metafísica, o de intuición artística. Pero estos planteamientos tienen también sus propios problemas. En efecto, dado que se lograría –en la experiencia de la intuición– una verdad tan total, tan completa, ello resultaría al mismo tiempo tan intransferible, una verdad absolutamente mía. Este es el gran riesgo: la intransferibilidad, o la incomunicabilidad. Esto puede explicar el exitoso ingreso de este concepto en las filosofías religiosas, dado que abona tanto a favor de la vida mística, esa vida en la que todos disfrutan de presencias que después no pueden comunicar a nadie. Se trata de un problema, aunque desde la perspectiva de los defensores de la intuición como forma plenaria de conocimiento no tendría por qué ser una limitación. La verdad no tiene por qué estar hecha a la medida de nuestras necesidades. Si hay una verdad que es intransferible y la verdad metafísica está en la realidad de las cosas, ¿por qué la comunicabilidad tendría que ser un carácter válido para el conocimiento? Este tipo de preguntas incentiva todas las filosofías denominadas irracionalistas o axiológicas.

Pero, entonces, no puedo decir simplemente que cada filosofía comporte una nueva definición de lo real porque eso implicaría el supuesto de que lo real es definible. Volveríamos a la lógica aristotélica, y eso es simplemente una deformación del problema. Ya hemos precisado todas las limitaciones que tiene la lógica aristotélica respecto de la pregunta por la realidad. Está claro, cada época apunta hacia una cierta dimensión, pero cuando proporcionan la definición se trata de una definición torpe, deficiente e inútil porque sucum-

ben a los lugares comunes de la lógica aristotélica. Entonces caen las trampas del ser, la esencia, la substancia, lo general, lo particular, lo individual, etc. Pero, no perdamos de vista que cuando digo que lo real no puede, ni debe, ni tiene que ser definido, me estoy dando un supuesto: es el supuesto de acuerdo al cual ningún razonamiento, ningún argumento, pueden ponerme frente a lo real.

Al establecer una relación esencial entre realidad y definición, ustedes están adoptando una cierta visión, pre-concebida, acerca de lo real. Aquí estaría, entonces, el primer punto de discrepancia: lo real no es, ni puede, ni tiene, que ser definido; por consiguiente, no tiene nada que ver con la lógica, no tiene nada que ver con mi intelecto, con mi capacidad intrínseca, que la mala filosofía, como lo hizo Hegel, quiere establecer entre lo que uno piensa y lo que es. Lo que están pensando no tiene nada que ver, por lo menos hasta este momento, con lo que realmente está siendo. Esta es una frase de evidencia absoluta. ¿Por qué tengo que poner el pensamiento en lo que realmente está siendo? Para los metafísicos tradicionalistas la realidad no es definible, tampoco es conceptualizable, lo cual significa otro paso. Definir es una cosa, conceptualizar es otra. Todo ello estaría en el quinto grado de conocimiento de Platón.

Si digo que la realidad no es definible, me interesa destacarlo porque la lógica aristotélica no es un instrumento para dar con lo real. Puedo conceptualizar la realidad, pero nada más que eso. Como pensaba el propio Hegel, puede remitirme, referirme, apuntar, señalar, a la realidad. Pero esas son las herramientas de mi capacidad conceptualizante. Porque puedo tener miles de conceptos diferentes sobre algo y ninguno de esos conceptos me va a dar ese algo, a lo más me va a remitir a él. La metafísica no es la ciencia de la remisión,

de la referencia, sino que es la ciencia de la presencia. Porque quiero una reflexión que me ponga frente a la realidad, no que haga referencia a ella.

Hagamos una suerte de intermedio. En términos muy generales, desde los orígenes de la metafísica hasta nuestro tiempo, nos encontramos con tres maneras de entender la verdad metafísica. En estas tres modalidades podrían subsumirse, acaso, todas las posiciones que se han desarrollado a lo largo de nuestra historia.

Diría que lo que primó por muchos siglos, y desde sus orígenes, es la verdad griega, la verdad helénica o el concepto helénico de verdad. La verdad es una exigencia de exposición, de manifestación, de ostentación, de revelación en el sentido laico de la palabra. Para el griego, el sueño era que lo que realmente es se manifieste y se muestre siendo como es. Si esa posibilidad está dada en la realidad de las cosas y en el encuentro de esa realidad con aquel frente al cual esa realidad se ostenta o se manifiesta, el griego hizo primar ese concepto de verdad por encima de cualquier otro y, por consiguiente, este concepto influyó en todas las demás disciplinas. Porque el griego, antes de ser científico, fue filósofo. De allí, en consecuencia, la importancia de todos los conceptos complementarios: salir al encuentro, hallar, descubrir, manifestar, sorprender. Así es como el griego concibe la relación de verdad del hombre con el universo. Si no se da esa instancia, ese momento en que las cosas se dan tal como ellas son para el griego, no habría que buscar la verdad, no habría la posibilidad de construir sistema alguno, ni filosófico ni científico, puesto que las cosas no se están dando, no se están manifestando tal como ellas son.

Es obvio que el griego está pendiente de sorprender a las cosas en su realidad más prístina, pura, intocada. Podemos

llamar a esta reflexión como 'auroral', el alba de la metafísica, el amanecer. La inteligencia humana quiere sorprender a las cosas tal como son, en su absoluta realidad, 'en sí misma'. El griego está preocupado de no modificar las cosas, de no intervenirlas ni alterarlas. Cualquier alteración, cualquier modificación de la cosa, tenían que ser imputables al sujeto. Se aspira, pues, a conocer las cosas tal como ellas fueron antes de que el ser humano entrara en relación con ellas. Se trata de la búsqueda de una pureza metafísica, de una pureza gnoseológica. Es la única manera de lograr que las cosas se nos manifiesten en su realidad intocada. A este proceso, Heidegger lo llama 'patentización', que es una subespecie del concepto de la presentación. Las cosas se patentizan, se hacen presentes tal como son. Este proceso va, por tanto, desde este encierro de las cosas en sí mismas hasta el mostrarse tal como ellas son en realidad. Es lo que los griegos llamaron 'aletheia', verdad metafísica. La verdad es una dimensión de la realidad, sería la patentización de lo real en cuanto real. Hasta aquí, el sujeto no ha entrado en este diálogo metafísico.

La ventaja de la metafísica es que incorpora la verdad como una dimensión de la realidad. De acuerdo a este análisis, no es posible verdad alguna si no está a la base de la verdad metafísica. Podemos decir que toda la filosofía griega reposa, descansa y se inspira en este gran supuesto de la verdad metafísica, la verdad como una cualidad de lo real, no del logos, ni de la conciencia, ni del sujeto. Toda la metafísica clásica está construida sobre este gran ideal. Se trata de un ideal que se ha mantenido hasta aquí. Y cada vez que lo hemos abandonado, ha tomado siglos volver a retomarlo.

¿Por qué? Con la desaparición de los grandes centros de filosofía de los siglos V y VI d.C., esta exigencia de verdad

metafísica fue suplantada por otro concepto, otra gran exigencia de verdad, que es la verdad en que se han movido y se mueven hasta el momento casi todas las filosofías de tipo religioso. Este nuevo concepto es extremadamente sutil, fino y peligroso, porque exige que las cosas sean como deben ser. Es como imponerle a la realidad un deber y una promesa de lealtad. El sueño de todas las metafísicas y éticas de origen religioso es que las cosas, al mostrarse, lo hagan como debieron ser, como prometieron ser, como tenían que ser. O sea, no le estamos pidiendo a las cosas que se muestren como ellas son, sino que lo hagan tal como prometieron que lo harían. Esto viene desde el decálogo de Moisés en adelante. Y no sólo se aplica al ámbito de las cosas humanas sino que va involucrando a la propia realidad de Dios. Este segundo supuesto es, de todos, el más peligroso porque surge o se inspira en creencias. Se supone que la verdad de las cosas es una promesa que las cosas hicieron en algún momento a alguien cuando fueron convertidas en realidades. Lo que estoy tratando de decir es que hay aquí un compromiso de lealtad entre las criaturas y el creador.

Como podrán advertirlo ustedes mismos, este concepto de verdad puede promover e inspirar grandes proyectos en el orden social, en el orden político, en el orden de la acción humana, asociados a grandes promesas que traen consigo. Es evidente que se produce aquí una gran colisión entre este concepto de verdad como promesa y el concepto griego de verdad, de mostración. Todos los grandes conflictos en el terreno de la investigación y de las ciencias, y del conocimiento, provienen de este choque, independiente de cual sea el conocimiento que está en juego, de la ciencia que esté en juego.

Tomemos alguna distancia respecto de lo que hemos venido examinando, por supuesto sin la más mínima pretensión de haber comenzado a agotarlo, ni nada que se le parezca. No perdamos de vista la cantidad de supuestos que se manejan en una reflexión. Es una de las cosas que más nos mueven a ponernos en guardia, sobre todo cuando una reflexión quiere ser muy programada y concluyente. Siempre queremos hacer una reflexión que parta de los principios, como diría Aristóteles. Nosotros diríamos que es una reflexión principal (no necesariamente principal). Una reflexión 'principal' se da como búsqueda de un punto de partida para iniciar una reflexión, lo que significa que detrás de eso la reflexión ya no es posible, que esta reflexión sólo tiene sentido a partir de ese principio. De lo contrario, carece de sustento, carece de fundamento. Otra palabra que aparece mucho en la reflexión es la palabra 'fundamento', o 'fundante'. La necesidad de establecer un punto de partida es lo que ha determinado la dirección de cada movimiento filosófico.

Como hemos visto, se trata de ponernos en la perspectiva más clara y principal posible. Desde el comienzo de este curso estamos creándonos una disposición intelectual para someter a juicio todas estas definiciones principales. No nos cabe duda que si a la filosofía se la puede identificar con algo a través de los siglos, eso es la búsqueda principal de un punto de partida y de un punto de llegada, partir desde algo para llegar con una mejor conciencia o con un mejor conocimiento a ese algo desde el cual hemos partido. Es un periplo complicado y difícil: partir de qué es lo real o qué es el ser, o dar con algo desde lo cual todo lo que hacemos es tener que habérmolas con algo, tener que estar frente a eso, frente al ser, la esencia, la definición... es decir, las primeras opciones

que la filosofía antigua hizo. A lo mejor las palabras no fueron adecuadas, pero no cabe duda que cualquiera haya sido el neologismo que acuñaron –como el de “eidos”, o “nous”, o “ousia”³–, estaban exigiendo a estos primeros conceptos la función principal de representar lo real por sí mismo; eso real desde y a partir de lo cual no sólo comenzamos a pensar, a concebir, sino que también a actuar.

Tenemos igualmente esta apertura trascendental de la conciencia hacia aquello que se nos da de muchas maneras pero que, convergentemente, apunta a lo que llamamos la función principal de aquello que estamos pensando, a partir de lo cual uno piensa, conoce las cosas, y tiene que conformar un proyecto de vida, una actitud vital, una posición. Esto significa, sin entrar en matices especiales, que el concepto de lo real fue dado como supuesto desde el comienzo mismo de la reflexión filosófica.

Pero hay todavía más. La reflexión griega se coloca igualmente en el límite en que no quiere que aparezca el sujeto. Se trata de un tremendo esfuerzo por tomar la reflexión más allá del surgimiento del sujeto, por acercarse a la realidad por encima de aquel que la está pensando. Pero, ¿cómo, si yo no estuviera presente, voy a decir cómo son las cosas o para qué? Para que las cosas se muestren en su absoluta y total realidad, sin tergiversaciones, ni modificaciones, ni matización, nada que pueda alterar su escueta y absoluta realidad. Por algo, ellos –los griegos– dicen (y Heidegger hace abuso de eso) que la única verdad que hace posible todas las demás verdades es la verdad de la realidad. Si es así, la realidad es la única que puede “verdadear” cualquier fórmula, o juicio, o conocimiento que podamos tener de la realidad. Sólo

3 Forma visible, inteligencia activa, o sustancia (esencia evidente, en una sola palabra).

ella puede garantizar ese conocimiento. La realidad patentiza lo que ella es, es la verdad metafísica porque las cosas se presentan tal como son. Aquí tenemos que aceptar que el sujeto, en cualquiera de sus planos o dimensiones, está en nuestro análisis. Porque las cosas, presentándose, se están patentizando frente a alguien que se hace cargo de esa patentización. Aquí viene la pregunta: ¿por qué el ser humano es el único que se hace cargo de las cosas en su verdad metafísica? A pesar de todas las limitaciones nosotros somos el único animal metafísico.

Como hemos dicho, y lo reiteramos, a través de la historia de la reflexión filosófica se han manejado muchos conceptos básicos de verdad. Frente a cualquier otro tipo de reflexión, una de las cosas a favor de la reflexión filosófica es que siempre ha dado cuenta con qué concepto de verdad está trabajando. Por ejemplo, yo estoy trabajando con este concepto de verdad y quiero hacer pasar toda mi reflexión metafísica a través de este concepto de verdad patentizado. Para mí –Gómez Lasa– la verdad es la dimensión manifestante de la realidad, como dimensión suya. Es la verdad la que es verdadera y por ello todo lo demás. La verdad como patentización, como manifestación, como exhibición, todo ello va en este supuesto.

Los griegos no tuvieron la absoluta lucidez que podemos tener nosotros hoy a propósito de este concepto de verdad como postración. Esto nos permite sacar del análisis el concepto de ‘aletheia’, palabra compuesta –que no me gusta– que significaría un operativo intelectual que da un elemento muy sofisticado al problema de la verdad. Este análisis se inscribe en la ventaja que nos damos al aceptar que en la historia de la filosofía hay muchos conceptos básicos de verdad. Tenemos que aceptar el hecho de que hay muchos

conceptos metafísicos de verdad que sirven de principio. A veces un filósofo puede tener conciencia de ello, pero no siempre. Ni siquiera los mismos griegos sabían que estaban hablando de la verdad metafísica, la verdad de lo real en y por sí mismo. Si aceptamos este hecho y estamos lúcidos y conscientes de que está dirigiendo nuestra reflexión, no vamos a experimentar ningún sobresalto, ni siquiera una actitud de incomodidad, por no poder seguir la reflexión de un Platón o de un Aristóteles. Ellos están bajo el alero de este gran concepto básico de verdad. Todas sus conceptualizaciones están siendo concebidas en esa dirección, de llegar de una u otra manera a estar lo más próximo a la postración, la patentización, la exhibición de la realidad tal como ella es.

Este supuesto de la verdad metafísica alimentó a la filosofía por un milenio y el hecho es que nunca se lo sometió a un proceso de esclarecimiento, lo que consistiría en hacerse cargo plena y conscientemente de ese concepto. ¿Tiene sentido exigirle a la realidad su verdad, como una dimensión de ella? No se trata de un concepto artificial ni tan sofisticado puesto que, de alguna manera, cualquier reflexión que ustedes hagan sobre la situación de cada cual, por lo menos está presente, aunque no en el sentido metafísico ambicioso que yo he querido presentar. Este concepto de realidad verdadera ingresa a nuestra experiencia todos los días. No es algo postizo. Si ustedes lo examinan un poco, van a ver de qué manera, de mil matices distintos, este concepto de verdad está actuando en nosotros. Se trata de reflexiones que están siempre presentes.

Ciertamente, no hemos dejado de hablar de la influencia permanente que ejerce la tradición platónico-aristotélica sobre nuestros hábitos de pensar. Este es un paréntesis que tenemos que permitirnos. En primer término, ha significa-

do para nosotros una actitud de crítica obstinada pero, en el mejor de los casos, lo más responsable posible. Lo que resultaría frívolo sería presumir un afán de crítica avanzada sin conocer esa tradición, pretendiendo una refutación masiva, plena y total con el propósito de arrasarla, como ha ocurrido en algún momento filosófico. Pero todo ello ha descansado en voluntades sombrías de superación y no en una actitud responsable basada en el estudio y la renovación.

Nosotros incorporamos a nuestra reflexión la tradición platónico-aristotélica y lo queremos hacer de la mejor manera posible, asumiendo lo que de valedero e inteligente podría tener. Estamos haciendo un análisis sin caer en esquemas cómodos. Tampoco queremos desestimar algunas cosas incoherentes, por el sólo hecho de haberlas sorprendido en algún tratado de estos dos grandes pensadores, y decir con ligereza que la filosofía platónico-aristotélica está obsoleta. Haciendo identificaciones banales entre estilos de pensamiento, algunos filósofos a comienzos de la edad moderna creyeron poder concluir que la filosofía debía ser hecha de nuevo. Es lo que creyó estar haciendo Descartes, decidiendo que la filosofía ya había perdido su capacidad de aportar certezas indubitables y que la conciencia tenía que revertirse sobre sí misma para iniciar un nuevo camino con una nueva evidencia básica fundamental: las famosas 'cogitaciones'. Este clima rupturista es un falso diagnóstico de la situación y una pésima solución del problema porque descansa en una absoluta y total ignorancia de lo que es la tradición clásica. Es una reflexión montada sobre la respuesta a una filosofía que no se conoce. ¿Por qué, esta respuesta, tendría que ser una buena respuesta?

Ya sabemos lo que hizo Descartes, cuando se encontró a solas pensando sobre las cosas o sobre sí mismo, el artílu-

gio absolutamente infantil de pronunciarse sobre la existencia o no existencia de ese Dios del cual se decía un devoto creyente, el Dios de la religión católica. Pudiera haber recapitado sobre el punto de partida, sobre los principios que se estaba dando para echar a andar una reflexión metafísica, por la línea conciencialista idealista. Por supuesto, este es un simple comentario al hecho de creer que uno comienza algo porque se enfrenta a la tradición, pero a una tradición que se conoce de una manera muy superficial. Les reitero que no es posible levantar una nueva filosofía sobre la base de una crítica referida a algo que se desconoce.

Tenemos que preguntarnos si realmente la metafísica platónico-aristotélica es solvente por sí misma, si en realidad tenemos derecho a seguir pensando dentro de esos cauces, si realmente podemos reasumir posiciones platónico-aristotélicas. Lo más frecuente es que no ocurra así. Pero lo que sí nos sirve es todo el instrumento conceptual que ellos fueron desarrollando para dar respuesta a los tremendos problemas que se plantearon y que son los mismos que nos planteamos ahora. La metafísica está ahí, no en la metodología ni en los conceptos, está en los problemas que nos planteamos. Si negamos a esos problemas su dimensión propia no estamos dentro de la tradición de la filosofía clásica. Pero si hablamos de realidad, de esencia, del ser, de conciencia, de valor, entonces es imposible que nos salgamos de la filosofía clásica. Lo que no debemos hacer es insistir mucho en que es clásica; a lo mejor el problema está ahí, en los calificativos, en que haya metafísica a, b, c, d. A lo mejor la metafísica que nos legaron es la manera de hacer metafísica, y olvidemos que sean ellos los que la iniciaron. La manera de hacer metafísica de ellos es la correcta, la adecuada. Ellos son los primeros en echar a andar

la reflexión, esta filosofía principal. Tenemos que regresar a los principios porque ahí está realmente el problema. Pudieron haber sido los medievales, los modernos o los contemporáneos, los que comenzaron esta reflexión. Pero esta reflexión tiene que medirse por ella misma, por la validez que va generando.

Estamos dentro de la tradición clásica porque pensamos que es la manera de hacer metafísica, no porque sea clásica ni porque esté en griego, o en latín. Decimos esto para salir al paso de los coribantes o corifantes de otros movimientos filosóficos, que creen que uno practica esta filosofía por una vocación helenista clasicista, o por una cierta beatería cultural. Lo que estamos planteándonos es hasta qué punto podemos profundizar en esta manera de hacer metafísica y en caso alguno soslayarla y menos declarar frívolamente que está superada.

Retomemos el hilo de nuestras consideraciones. Tratábamos de limpiar un poco el concepto de verdad, de verdad metafísica. Aceptemos todavía –sin las complicaciones o las interrogantes que cabría desde ya plantear– esto de que la realidad es verdadera, que la realidad es la que determina la verdad metafísica, y que la verdad es una dimensión de la realidad. Hagamos el acoplamiento entre estos dos términos que, de repente, como que se nos han disparado. Y posiblemente ello marque uno de los peores exilios de la reflexión filosófica. La palabra ‘exilio’ debe ser entendida en toda su riqueza, tanto pragmática como intelectual. Me refiero a salirnos del ser, quedar fuera del ser. En algún momento vamos a explicar que esto es para nosotros algo

muy subsidiario. No contamos, ni esperamos contar, con una adhesión incondicional con este tipo de terminología. Se trata simplemente de aprovecharnos de la ventaja que nos da.

Ustedes se acuerdan –es una referencia de obvia historicidad– del famoso apotegma parmenídico. ¿Qué peso puede tener ese apotegma, por el que Parménides nos pide aceptar que el ser es lo mismo que el pensar? ¿Será simplemente un juego tautológico: el ser es igual que el pensar, el pensar es igual que el ser? Casi todos los que han reflexionado sobre los orígenes de la filosofía se detienen aquí. ¿Por qué lo hacen?

Parménides afirma muchas cosas más pero, por de pronto, él establece esta identificación. Identificar quiere decir convertir en lo mismo. Convierte en lo mismo el pensar ('to noein') y el ser ('to einai'). Digamos, al pasar, que a los latinos les costó mucho dar con una traducción de la expresión griega 'to noein'. Por eso usamos la expresión griega. Los que hablamos en lenguas posteriores tuvimos que usarla, incorporarla con su raíz y, más que con su raíz, con su morfología. Husserl, por ejemplo, habla de actos noéticos, sin ayudarnos a desentrañar el sentido preciso de esta palabra. Esta palabra ingresó a nuestra reflexión, e ingresó junto con el ser, hasta el punto de identificarse con él. Ya Platón maneja obviamente un lenguaje mucho más técnico y establece ciertos tipos de actos intelectuales –actos intelectivos, como él dice. Comenzamos de improviso a usar la palabra 'nóesis' y la expresión 'actos noéticos'.

Pero con Parménides no hay solamente una identificación del ser con el pensar. El paso siguiente fue establecer la primacía del pensar. Si consideramos que se trata de una de las tantas maneras que el ser humano tiene de entrar en contacto con el ser –por decirlo así– no cabe la menor duda

que el 'noein' pasaba a tener todo el privilegio de abrirnos el camino, el ingreso al ser. Entonces, el ser se convierte en el objeto de un sujeto al que el sujeto accede a través del 'noein'. Y puesto que Platón intelectualizó el 'noein', en este acto hay un acto de pensar. Parecía, en consecuencia, que el 'noein' parmenídico –el primer 'noein' que aparece en la literatura de la filosofía– pudiera haberse acercado al acto de pensar. Si nos salimos del texto parmenídico y entramos a Platón, y de él regresamos a Parménides, de improvisto aparece el pensar sustituyendo el 'noein' como su traducción adecuada. Es eso lo que nos da la identificación, que el ser es lo mismo que el pensar. Lo primero que tendríamos que destacar es aquí una intelectualización del ser. Es a través del pensar como vamos a identificarnos con el ser. Veán ustedes todas las proyecciones que tiene este aparente juego de palabras. Piensen, por ahora, en una sola de ellas: solamente a través del pensar nosotros damos con el ser, si es que el ser está allí.

Adviertan todos los supuestos que esto implica. Si el ser está ahí, entonces solamente por el pensar podemos dar con él. No sabemos todavía de qué manera damos con él. Digamos que no nos identificamos con esta tesis parmenídica de creer que nos enfrentamos a lo mismo, que el ser y el pensar son una misma cosa. Por el momento, más bien, decimos que frente a un objeto hay un sujeto, aunque de improvisto ya estamos trabajando con una dicotomía. El ser anda por ahí y lo que tenemos para poder meternos en el ser es el pensar. No creo que se trate del pensamiento literal de Parménides. Platón parece haberlo querido entender así: que a través de un acto noético, el pensar se asocia al ser hasta el punto de identificarse con él. Hay otra dicotomía en juego, con la que opera el propio Parménides, cuando

afirma que no detectas el ser a través de lo que pudiéramos llamar la 'sensibilidad' ('aisthesis'). Platón recibe esta dicotomía –entre noesis y aisthesis– con una tremenda fuerza. De una parte, tenemos una 'nóesis' que nos ingresa al ser hasta el punto de establecer una identidad con él; de la otra, tenemos una manera de estar frente al ser –algo como la sensibilidad– pero sin jamás poder ingresar a él porque nos da otra dimensión. Aparentemente son dos dimensiones distintas. Lo que importa tener en cuenta es la fuerza de estas dicotomías. Sostener la identificación del pensar y el ser, trae a colación los conceptos de 'mismidad' o de 'identidad'. De acuerdo a una traducción literal hablamos de 'en sí', pero este 'en sí' no calza necesariamente con las dimensiones de mismidad o de identidad.

El hecho es la cantidad de implicaciones que se desatan a partir de que aceptemos la identidad entre el ser y el pensar. Serían intrínsecamente lo mismo y no cabría, por tanto, establecer distinción alguna, diferencia alguna, separación alguna. Aplicados con todo rigor estos términos, no hay dualidad posible entre el ser y el pensar. La identidad del ser y la identidad del pensar son lo mismo. Según Parménides, allí estaría la consumación de la metafísica, cuando esa identidad se ha efectuado. Piensen ustedes en la gravedad de este supuesto, y la profundidad de los abismos a los que nos abre. Por de pronto, tenemos la descalificación de la sensibilidad (la 'áisthesis'). Es decir, todas las demás facultades comunicantes que tiene el ser humano frente a lo real, no cuentan si no tienen contenido intelectual. De este modo, el privilegio que se le concede al pensar es absolutamente aplastante. Aquí caben, aparentemente, dos conclusiones peligrosas. Por un lado, el convertir al pensar en la facultad privilegiada del ser humano, en la facultad metafísica por

excelencia. Por otro lado, el ser corre el riesgo del exilio definitivo porque al identificarse con el pensar tiene que asumir la consistencia y la textura del pensar. Este es otro abismo. El ser puede convertirse, en cualquier momento, en el acto mismo de pensar o en uno de sus tantos productos. Así, el ser pasa a convertirse en la dimensión intelectualizable o conceptualizable de lo real. El ser sería lo pensable o conceptualizable. Todo lo que el ser nos entrega es obviamente lo objetivable, pero en la forma de concepción intelectual. Nosotros podemos objetivar la realidad en términos de conceptualización. Ese es el gran riesgo al que quedamos expuestos, y en el que después Hegel se mete de lleno.

Dos grandes abismos se le abren a la reflexión filosófica a partir de esa época y de las supuestas interpretaciones valederas que se formularon sobre el apotegma de Parménides. De un lado, está la exaltación de la capacidad noética del sujeto, de su capacidad intelectual, de su capacidad de pensar. Y de otro lado, está la identificación del ser y del pensar. El ser no solamente entra a la conciencia del sujeto porque somos los únicos que podemos pensar sino porque, en suma, es lo mismo que pensarlo. Eso es lo que llamaríamos idealismo absoluto. Dado el primer paso de la identificación, ya no un salto abrupto sino los pasos contados para sostener que el ser es el fruto maduro del pensar. Todo lo que Hegel hizo fue llevar la mismidad o la identidad hasta sus últimas consecuencias. Uno puede representarse perfectamente cómo Hegel aborda la cuestión: si mi pensar es lo mismo que el ser, para qué voy a salir a buscar el ser si todo lo que tengo que hacer es volverme sobre mi propio pensar y en el

proceso del pensar voy a descubrir la estructura básica del ser. Por eso, yo lo llamo idealismo concienzialista o metafísico, porque la mismidad es total. La metafísica hegeliana es una lógica convertida en metafísica, o una metafísica lógica. Siempre es mi pensar lo que me va a dar la estructura del ser. Dando dos pasos estamos en el idealismo absoluto. Porque no es el idealismo de la conciencia, o el idealismo de la subjetividad, ni el idealismo de la sensibilidad como podría estarlo en un comienzo en la filosofía kantiana, o en toda la filosofía de corte psicologista preocupada de detectar de qué manera el sujeto conforma, o determina, o preconforma, al objeto y forma parte de lo que está conociendo. Todas esas son distintas formas del psicologismo o del concienzialismo. En Hegel se trata de un pan-logicismo pero en este sentido bien preciso: el pensar se constituye en el ser mismo.

Pero, ¿qué es lo que Hegel agrega? Cuando habla de conceptuar, Hegel entiende dos cosas. Una es la concepción, o sea mi facultad de concebir, de concebir conceptos, ideas, proyectos, todo lo que tenga una dimensión intelectual. La concepción es esa facultad que uno ejerce o no ejerce, y está lo que vaya generando esta concepción, lo que llamaríamos los conceptos o las conceptualizaciones, esos extraños e impalpables productos que genera, produce o a los que da origen el pensar. ¿Cuál es la relación del pensar con lo pensado, la relación exacta, precisa o estricta? A Hegel le interesa establecer que cuando habla del pensar habla del acto de pensar, de la concepción en estado activo. Cuando estoy pensando me despreocupo de los contenidos de mi pensar, lo que nosotros llamamos ideas, pensamientos, conceptos. Entonces, la aventura hegeliana está en que, en la mismidad que él establece entre el ser y el pensar, el pensar es asu-

mido en su forma dinámica, activa, generativa, productiva. El ser se dinamiza pero en términos noéticos, no en cuanto concepciones ya acabadas o producidas sino en cuanto estamos pensando en el acto aquel por el cual estamos pensando. Se trata del acto de pensar. Es un acto que está allí en estado permanente. Estamos pensando. Pero hay más: después de los actos sucesivos de pensar, de la secuencia que pueda tener el acto de pensar, se trata de un acto que tiene temporalidad, que se despliega en el tiempo. Este es el mérito de Hegel, haber aceptado la identidad parmenídica pero a condición de que el pensar se entienda en un sentido dinámico, un acto productivo, casi genesiaco, de producción, de engendramiento. Aceptamos el acto de pensar pero dentro de una secuencia, porque esa es la experiencia a la que no podemos renunciar jamás. El pensamiento está en su plena fluencia: hay pensamientos, hay actos de pensamiento que tienen un tiempo, y no podemos despojarlos de su temporalidad. De esto se sigue una conclusión imparable: si el ser es igual al pensar y el pensar tiene el tiempo de las secuencias de los actos del pensamiento, entonces tenemos que aceptar, en primera instancia, que el ser no es sino que está siendo permanentemente o, si ustedes lo prefieren así, está llegando a ser. O sea, tiene una incompletitud –como diría el propio Hegel, tan aficionado a estas tremendas palabras– una incompletitud intrínseca: nunca el ser es lo que puede totalmente ser. Es algo que se sigue necesariamente del hecho de que siempre estamos pensando. El ser está allí simplemente desde el momento en que el acto de pensar comienza a funcionar, pero está allí porque es lo mismo que el pensar, el pensar en activo.

Si esto suena un poco abstruso es porque lo es. Nos está exigida la lectura de libros que sí son abstrusos, que hay

que desglosar, que hay que limpiar. Llegar a estas banalidades metafísicas es un esfuerzo tremendo y a veces no muy premiado. Es que la metafísica es como un diálogo por encima del tiempo, dado que se trata de tesis tan abarcadoras, tan pretenciosas, tan ambiciosas. Es muy difícil ser original en metafísica. Eso lo estoy probando con la metafísica de Heidegger que, a mi gusto, no tiene nada de original. Lo que ocurre es que él silencia sus fuentes y los textos que usa como zancos, con ese horrible lenguaje que utiliza. La verdad es que si uno entra a los principios mismos, se encuentra con que en Heidegger no ha habido cambios importantes.

Lo que a nosotros nos interesa como reflexión principal es que Hegel nos está pidiendo y proponiendo una lógica del ser y no una metafísica del ser. La metafísica ha sido reemplazada por la lógica, lo cual es el sueño de los positivistas lógicos –como ustedes saben. Esto es lo macizo de la reflexión de Hegel, tal como la hallamos en esos dos horribles monumentos del monólogo metafísico que son los dos tomos de *La Ciencia de la Lógica*. Es el más extraordinario monólogo que alguien haya podido armar sobre la sustitución de la reflexión sobre el ser por parte de la lógica. Él está convencido de estar abrazando al ser, dado que la dinámica del pensar es, por decirlo así, la estructura del ser.

Pero esto no es algo que podamos atribuir a Aristóteles, y a ese monumento al pensamiento que es la lógica, el organon aristotélico. Porque en el caso del filósofo griego, la dimensión lógica está construida sobre una base de metafísica realista: yo puedo definir porque la realidad está estructurada de tal manera que calza precisamente. Mi sistema definitorio calza perfectamente con la estructura misma de la realidad. Aristóteles no se preguntó si ese es un supuesto

suyo. Pero está consciente que el órgano definitorio va por un lado y la estructura de la realidad va por otro. Todo lo que tiene que haber es hacerlos calzar. De aquí proviene –como ustedes podrán comprenderlo– la teoría de la adecuación (la *adaequatio*), aunque no olvidemos que ya había antecedentes de esta idea en la lógica platónica. Se trata de esas formas secundarias de definir la verdad, como conformación, como similitud, como adecuación entre lo que estamos pensando y lo que las cosas realmente son. Así, la verdad, lo mismo que la falsedad, tienen que ver con la adecuación. Lo que nos lleva, según nos lo dirá Spinoza, con la idea de *mensura*. Yo mido la realidad con mi pensamiento. Le aplicamos un metro, un canon, una correspondencia, una correlación. De aquí es que prende el concepto de verdad con el que hemos estado lidiando, y que nos ha penado por milenios: que la verdad está en el *logos* o la *nóesis* y, por tanto, en el sujeto.

Quiero que retomemos o reingresemos a los temas que hemos estado abordando, intentando ahora otra entrada, complementaria en verdad. Tiene que ver con Aristóteles y cómo ve Aristóteles a la filosofía. Al referirse a la filosofía, Aristóteles afirma que eso que está haciendo, o eso que está buscando, es una ciencia. Sólo que a eso hay que agregarle un pequeño detalle: no es que Aristóteles la esté buscando solamente sino que se trata de una ciencia que, para hacerse tal, tiene que estar buscándose a sí misma y en eso consiste gran parte de su hacer propio. Así como las demás filosofías tienen sus haceres propios, también lo tiene ésta que ya no quiero llamar ‘filosofía primera’, dice Aristóteles. Ocurre que siempre que alguien inicia una reflexión de este orden tiene que empezar por preguntarse qué es lo que está haciendo y si es que tiene sentido hacer esa clase de ciencia. Eso sería la

filosofía primera, porque todas las demás ciencias no pueden incurrir en este aparente círculo vicioso. Toda ciencia –digámoslo así– parte dándose ciertos supuestos, dándose ciertos parámetros e inicia todo el proceso del conocimiento con toda la metodología *ad hoc*, según la ciencia de que se trate que usa una disciplina. Pero Aristóteles va a decirnos que la filosofía tiene esta otra aparente desventaja: no puede darse supuestos. La filosofía es como el Cronos del mito, que está siempre comiéndose a sus hijos; se come al tiempo y se come todo porque siempre tiene que partir. Yo decía que la filosofía tiene que partir, a pesar de que se come sus supuestos, se come sus fundamentos; sin embargo, siempre tiene que partir. Esta es la aparente y gran contradicción de la filosofía. No quiere aceptar ningún supuesto, no quiere darse ningún fundamento pero, sin embargo, tiene que partir. La filosofía extrema su radicalidad porque quiere comerse sus propias raíces, porque quiere cuestionarlo todo. Pero, al cuestionarlo todo, ¿de qué parte? Esa es la pregunta que, según Aristóteles, se hace el filósofo y, como ustedes saben, vuelve a reeditar el vocablo ‘principio’, el ‘arjé’. Esta es la palabra que está a la base de todas las disciplinas filosóficas. Aquí exactamente comienzan nuestros problemas, como en todo orden de reflexiones, cuando hemos querido arrancar desde la antigüedad.

Hemos escrito en la pizarra: ‘kata logon’ – ‘kata fisin’: según la razón (o la inteligencia, o el logos) o según la naturaleza (según la ‘fisis’, dirían los griegos). Pudiera ser una dicotomía postiza. Para el griego la naturaleza es la expresión misma de lo real. Según la naturaleza significa según lo real. El griego jamás llegó a una posición idealista, concienzalista, subjetivista o psicologista. El griego partió respetando la condición propia de la naturaleza y de ahí ha sur-

gido toda la filosofía naturalista: suponemos que todas las cosas tienen su propia naturaleza. El griego es el primero en usar esta expresión, la 'naturaleza'. Con ella se aludía a una cierta manera propia de ser de cada cosa. Y en este sentido, claramente, se trata de un concepto mucho más amplio que nuestro concepto moderno de 'físico'. Como ya hemos dicho, para el griego la 'fisis' es fundamentalmente la referencia a algo que está allí. La 'fisis' es la expresión más acabada de estar las cosas, sin que sepamos exactamente –lo dije también– cuál es su dimensión esencial. Las cosas tienen un ser y un modo de ser que tenemos que respetar. Ese es el sentido máximo de 'fisis'.

Pero, entonces, ¿por qué establezco la dicotomía 'según la inteligencia lógica', de una parte, y 'según la naturaleza' o la realidad, de la otra? Es que esta es la gran dicotomía que está a la base de toda reflexión filosófica, desde la clásica hasta nuestros días. Parménides resolvió el problema juntando ambas entidades y sosteniendo que, en verdad, hay una sola: el ser es idéntico al pensar. Se suprime la dicotomía. Lo que ocurre es que, muy posteriormente, muchos filósofos la tomaron en serio, como es el caso de la razón absoluta de Hegel. Pero retomemos esto de que, para el griego, el concepto de naturaleza es fundamentalmente una referencia a la condición de objetividad absoluta, a la dimensión de realidad absoluta que tiene cada cosa. Se trata de una referencia abierta y directa a lo real. De modo que cuando hablo de una cosa, lo que digo responde a lo que esa cosa es en su propia realidad. Y el griego tiene conciencia de que esta realidad es compleja, riquísima, de muchos planos y dimensiones, y tiene su propia verdad. Por eso, sin habérselo propuesto, acuñaron esta expresión que para nosotros es importantísima: la realidad verdadera. Lo crucial a

retener aquí es que es una realidad pre-lógica, una realidad que viene antes del pensar. Entonces podemos hacer sentido de lo que Aristóteles afirma en su lógica, diciendo que la verdad está en el logos. Él está pensando en la verdad de la conformidad, de la adecuación, de la medida, midiendo lo que la cosa es por medio de los pensamientos que nosotros nos hacemos acerca de las cosas. Es así como se genera, por siglos y siglos, este concepto de verdad ontológica. Es la verdad que se refiere a lo que las cosas son. Es la verdad de la adecuación.

¿Por qué digo esto? Pues, porque el gran Platón introduce en la realidad la dimensión eidética y por eso es que los especialistas piensan que Platón es el gran responsable y fundador de todos los racionalismos existentes. Nosotros lo decimos de otra manera. ¿Por qué tendría que ser Platón el padre de todos los racionalismos? Pues, porque él procede a una fusión, al mejor estilo parmenídico, entre el 'eidos' y lo que nosotros pensamos acerca de él. Platón parte del supuesto que el eidos, que está en las cosas, es la dimensión intelectual de las cosas. No es una dimensión con la que nosotros nos topamos porque, por ejemplo, Platón dice que los animales no tienen una visión eidética de las cosas. Nosotros sí, efectivamente tenemos un 'noein' y este noein no sólo nos da el ser de las cosas sino que nos da también su modo de ser, vale decir: su esencia. Platón incurre entonces en esta peligrosísima identificación entre la dimensión esencialista o eidética de las cosas y la facultad o el proceso intelectual que cada uno de nosotros hace para aprehender la dimensión eidética de esa cosa. Se trata de una secuencia de grandes supuestos, y con este otro tremendo agravante: que lo que nos da la dimensión esencialista, la dimensión eidética de la cosa, es la dimensión específica de cada cosa.

¿Quién soy yo? Platón presume que si alguien me define va a tener mucha razón al decir que soy un hombre, y cree que allí se cumple la capacidad esencialista que yo tengo frente a este hombre que yo soy. Como dice Aristóteles, yo defino a Sócrates. ¿Y qué hago para definir a Sócrates? Comienzo por decir que es un hombre. Ocurre que la esencia de cada cual tiene por función crear la dimensión especificante. La dimensión esencialista tiene una función especificadora. Una cosa se define instalándola en el género que le corresponde. Yo puedo definirlo a usted en función del género en el que usted está inserto, en su género principal: usted es un ser vivo. Y mejor todavía: un ser vivo con logos. Pero Sócrates puede replicarme diciendo que además de ser hombre también es Sócrates, el hombre Sócrates. Claro, pero ocurre que las esencias no lo definen como Sócrates sino como un hombre. De modo que ni Sócrates, ni ustedes, ni yo mismo, tenemos esencia en particular. La filosofía antigua no nos asegura la esencia personal, individual. Estamos aquí frente a una de las grandes limitaciones de la filosofía clásica. Yo, Gastón Gómez Lasa, no tengo esencia; y ninguno de ustedes, en tanto individuos particulares. Sí la tenemos en tanto hombres, y con el agravante de que Platón, desde el momento en que me ha esenciado, me va a situar en otro mundo, un mundo no temporal, no cambiante como éste. Este fue un verdadero problema con el que se topó toda la teología patrística, preocupada de las cuestiones de la reencarnación, de la resurrección, de la inmortalidad, etc. Y es el fundamento del rechazo que los primeros hebreos que comenzaron a pensar en filosofía experimentaron frente a la filosofía de los gentiles, que así los llamaban. Es que los griegos son los grandes creadores –con la influencia de

culturas vecinas— de estos mitos de la inmortalidad, la sobrevivencia, la reencarnación. Eludieron el problema por la vía del mito, enriqueciéndolo, pues en todos los mitos griegos somos nosotros en carne y hueso los que estamos de alguna manera, desvanecidamente, resurrectos, allá en el Hades o donde quiera que nuestros pequeños, minúsculos e insignificantes pecados nos lleven. Pero, teóricamente hablando, los griegos son los padres de estos problemas de la inmortalidad personal, individual. Cuando Platón y Aristóteles hablan de nuestras almas inmortales se refieren al alma humana inmortal, no al alma de Gastón Gómez Lasa o la de cualquiera de ustedes. El alma humana tiene un mundo especial al igual que todas las esencias; en fin, esas tremendas palabras que Platón comienza a usar desde que escuchó a Sócrates: la justicia, la belleza, etc.

El punto definitorio, aquí, es la afirmación de que la dimensión esencial es la dimensión importante de cada cosa. Lo que ocurre es que los racionalistas, con Platón adelante, nos hicieron creer que las esencias eran conceptos objetivos, sustantivados. Como dije, la esencia es la realidad de lo que pensamos acerca de cada cosa, lo cual implica una tremenda ambigüedad. Había que dar un paso y ese paso lo dio Platón: lo que yo veo en cada uno de nosotros es la dimensión humana. Formamos una especie, un género, porque tenemos las condiciones básicas y mínimas por las cuales todos ingresamos en algo común. Ese es el género de lo humano y en él nos vamos a identificar. Nada de esto requería individualización. Bastaba con garantizar la existencia del género, allí en el cielo uránico que Platón se había inventado para instalarnos junto con las demás esencias inmortales. Estoy tratando de juntar dos líneas de reflexión. De una parte está este lado plástico de Platón, el

de una realidad casi mítica y posterior a todos nosotros; y de la otra, está el supuesto lógico de que la esencia –por ser la dimensión genérica de cada uno de nosotros– es la única que puede ser objeto de conocimiento riguroso, de conocimiento científico.

Pero Platón sostiene, además, que el género humano, la especie humana, es anterior a cada uno de nosotros. Por tanto, si somos humanos lo somos porque de alguna manera, en algún momento, ingresamos a esta especie previa y subsistente. Lo que hace Platón es substancializar la dimensión específica de cada ente individual, de cada cosa individual. Tenemos los rasgos que hacen de nosotros una especie determinada. Para Platón, primero está la especie y después los individuos. Yo digo que es una dicotomía, por de pronto, absolutamente insuficiente e insostenible. No hay antecedente alguno de cualquier tipo como para lanzarme a la búsqueda de esa clase de esencias extra o supra-individuales. Nosotros nos damos el otro supuesto y decimos que la dimensión esencialista tiene una función especificante, pero es una función que tenemos en virtud de nuestra capacidad intelectual. Los animales no trabajan con la dimensión esencialista especificadora. Pero nosotros, en cambio, sí, funcionamos con ella pero a condición de que sea la manera como podemos penetrar en el secreto de cada uno de nosotros. Es aquí donde los existencialistas tienen razón, y eso explicaría su incomodidad frente a este concepto platónico de la esencia supra individual, por decirlo así. Es que el individuo, la persona, quedan fuera de ella. En la conversación que tuve con ellos, y con sus escritos por muchos años, creo que nunca queda bien establecido ese rechazo, así como, por ejemplo, la filosofía cartesiana rechazó la filosofía medieval. ¿Por qué la filosofía existen-

cialista rechaza esta filosofía esencialista? En reacción a esta concepción que deja fuera al individuo, esta concepción racionalista desindividualizadora, es que surge el existencialismo –se podría decir– entre otras corrientes filosóficas (las hay también con un nuevo concepto de persona), pero sin una clara conciencia, a mi modo de entender, respecto de desde dónde se estaba saliendo y contra qué se estaba actuando.

La pregunta esencialista siempre supone, en la lógica clásica, una respuesta en términos de un qué. ¿Qué soy yo? Y la respuesta es: un hombre. Por el contrario, la filosofía que nosotros buscamos, aquella en la que buscamos la respuesta a la dimensión esencialista, formula así la pregunta: ¿Quién soy yo? La respuesta tiene que construirse en función de un quién, no de un qué. Los qué nos conducen siempre a los géneros y las especies; el quién nos conduce siempre al individuo, a la persona. Eso es todo. Esa era la gran dicotomía que estaba a la base y que nuestros filósofos no lograron, creo yo, sacar a la superficie con la suficiente claridad. Toda la filosofía del siglo veinte, se trate de sus versiones laicas o de sus versiones religiosas, se construye sobre la falta de claridad en torno de esta precisa y meridiana distinción, la que hay entre un qué y un quién. Aristóteles barruntó que había aquí una cierta equivocidad, como que la pregunta y la respuesta no encajaban la una con la otra cuando a la pregunta por quién es Sócrates la respuesta consiste en decir que Sócrates es un hombre. Aristóteles vacila. Buscando una definición, entiende que hay algo que se le arranca.

¿Por qué definir al hombre si, a la postre, él mismo había reprochado a Platón que definiera siempre lo genérico de las cosas? Platón habla de la belleza, de la justicia, de la amistad, de la bondad, de la nobleza, y se olvida del indivi-

duo, de ese, de aquel, de este que está aquí. Así comienza el rechazo de Aristóteles a la fórmula de Platón. Entonces, Aristóteles podría haber dicho: “mi maestro, cada vez que define algo, lo define por su dimensión eidética, es decir esencialista-genérica. Si quiere definir algo bello que está ahí, a la postre va a definir la belleza y todo lo que tiene que hacer es establecer una relación entre esa cosa bella que está ahí y la belleza que está detrás iluminando, resplandeciendo sobre ese objeto bello”. Pero esto es posible porque previamente está la belleza y es la belleza la que va a permitir la definición de cualquier cosa bella, porque es el género supremo. Entonces Aristóteles vacila porque también anda en busca de una definición que le es exigida por la lógica, que valga para todos los individuos. Él ha dicho que una definición es tanto más rica cuantos más individuos logre incluir. Ahí está presionando el logos: buscar una concepción, un concepto más amplio del género humano, de manera que no haya ni un solo individuo que se nos escape. Aristóteles dirá que ahí comienza a hacer ciencia, cuando tiene un concepto firme del género. Sólo que entonces está incurriendo en el mismo defecto que había rechazado en Platón, exaltando la dimensión específica o genérica de cada individuo. Aristóteles diría que tal es el precio que hay que pagar por una definición más amplia, que se aplica al mayor número de individuos.

Hagamos el ejercicio de un diálogo con Aristóteles. Yo le digo que lo que tiene es una definición. Él me contesta que, efectivamente, tiene una definición y que por eso tiene que respetarla. Yo continuo diciéndole que su definición afirma que lo humano es un ser vivo con inteligencia. Me responde que ciertamente esa es la definición que todos tenemos, con las dos características, propiedades o cualidades

que cualquiera de nosotros debe tener si quiere ingresar a la definición. Primero, que está vivo y, segundo, que tiene inteligencia. Le replico sosteniendo que, en tal caso, si uno no exhibe esas dos características se queda fuera de la especie humana. Y me confirma que así es. Estamos en el terreno de la lógica. Para Aristóteles se trata de un instrumento precioso para fijar los méritos de cada cual e ingresarlo a un género. Habría que decir, así, que la especie humana es el fruto de la suma de un género que se especifica con una diferencia. ¿Cuál es esa diferencia? El logos. Y volvemos al punto inicial, porque lo que yo quiero definir ahora no es el qué de cada uno de nosotros sino el quién. Porque ocurre que no se lo está definiendo, se lo está dejando de lado. La ausencia de la dimensión individualizadora es el gran problema de la fórmula esencialista. Entonces volvemos al supuesto racionalista. Si lo específico es lo que podemos conceptualizar de cada cosa, si lo que podemos pensar de cada cosa es lo que esa cosa tiene en común con todos los demás individuos como para que constituyan una especie o un género, entonces es muy fácil suponer que eso se da en el concepto de lo específico. Da la impresión de que fuera un concepto especificador.

El medioevo se dedicó durante 1500 años a discutir este problema. Como ustedes saben, es el problema de los universales, porque los universales eran la dimensión específica de las cosas. ¿Cómo la hacemos ingresar en cada cosa? ¿Cuándo comienzan a existir los universales? Platón no tenía problema con la respuesta: los universales –vale decir, las ideas– son previas, subsistentes, autosuficientes, eternas. Los pensadores posteriores tuvieron los problemas porque no contaban con todo ese subsuelo de supuestos con el que se manejaba Platón. El ‘eidos’ es lo esencial que

nosotros pensamos de cada cosa, esencia que es la realidad de lo pensado de cada cosa. Platón es el representante perfecto de esta definición: el 'eidos' es la esencia, la esencia es lo que nosotros pensamos de cada cosa y la esencia es, precisamente, lo real de cada cosa. Platón se mueve en este conjunto de supuestos y peligrosas identificaciones. Este es el problema, que se puede formular a través de dos preguntas: la pregunta por el qué y la pregunta por el quién. Y nos sorprende que la dimensión esencialista de cada cosa puede cumplir una función especificante, individualizante o, si ustedes prefieren, estructurante. Contra esta idea de una función estructurante de la esencia se levantaron toda suerte de filosofías. Y con toda razón. Vamos a ver cómo esta concepción racionalizadora de las esencias se convirtió en un racionalismo a ultranza, que derivó en tantas corrientes filosóficas que se desviaron del planteamiento del problema y de su solución, porque se quedaron con los conceptos objetivos de las esencias.

Recapitulemos. Apuntábamos, pues, a la diferencia entre la pregunta por el qué y la pregunta por el quién. Pudiera ser una pregunta dicotómica un tanto postiza. Hasta ahora habíamos partido siempre del principio obvio de que la pregunta por el qué era la pregunta dirigida a dar con la esencia de las cosas, aunque siempre se estuvo sospechando que había una tremenda falla en la pregunta filosófica. Y esa falla consistía en que la dimensión individualizante había quedado fuera de la pregunta. Hay que reconocer que es en el siglo XX que esto se ve con claridad. La pregunta esencialista marginaba necesariamente a lo individual. En una palabra, habíamos cedido al criterio platónico-aristotélico. Aunque –también lo dijimos– Aristóteles, en algún momento, atendió a la exigencia de encontrar los elementos individualiza-

dores en la pregunta por el qué, sólo que terminó por aceptar la presión platónica de la dimensión especificadora de la pregunta que le debía conducir a una definición de lo que es una realidad concreta. Se impuso así, y con todo el peso de la autoridad de la lógica clásica, que toda pregunta tenía que tener como respuesta una declaración específica, genérica, una declaración en la que el individuo quedaba subsumido por su clase, por su especie o, para decirlo más sencillamente, por los elementos comunes que se detectan en el individuo y que permiten subsumirlo en una clase superior o inferior. Esto generó una influencia tremenda porque se sumó todo el peso del conocimiento científico, introduciendo todo el elemento de rigor en la respuesta. Era obvio que la respuesta era tanto más rigurosa cuanto más válida era para un mayor número de individuos. Así se consagró la respuesta genérica a la pregunta esencialista. Cuanto más omnimoda, más omniválida una respuesta, tanto más rigurosa y científica es la respuesta.

Esto hace crisis ya en la filosofía de la existencia, en el siglo XX, aunque fue vislumbrado de muchas maneras por la filosofía moderna. En la filosofía del siglo XIX, por ejemplo, se rompe con la malla racionalista, introduciendo realidades que aparentemente eran rebeldes a una definición de tipo específico, genérico: la voluntad en el caso de Nietzsche, la vida en el caso de Dilthey, la existencia en Kierkegaard. Siempre buscando un elemento que escapara a la esencialización conceptualizada por la vía de una definición. Eran filosofías irracionalistas, no querían ser parte de la razón genérica. Aunque nunca lo precisaron con certeza, todo lo que atinaron fue a probar que había realidades irracionales: la voluntad, la fuerza, el ímpetu, el instinto y, por último, la vida. De ahí partió, también, la filosofía es-

pañola de la razón vital, de Ortega. Se trata de un rechazo a ese tipo de racionalismo y obviamente se busca identificar ciertas realidades que no obedecen al tipo de definición predominante. Entonces, romper con el racionalismo era buscar lo 'indefinible', puesto que el racionalismo tenía su bóveda maestra en la definición. Todo lo que tenía que hacer la filosofía era buscar aquello que no podía ser definido. Todos estos autores experimentan la necesidad apremiante de dar con una realidad que no sea definible en términos platónico-aristotélicos. Es su manera de probar que el racionalismo no tiene plenitud en su aplicación, que es una filosofía parcial y fragmentaria, que no debe ser aceptada en términos absolutos. La idea era introducir una fuerte fisura en el racionalismo, por cierto del realismo metafísico platónico-aristotélico. Porque hay muchos otros tipos de racionalismo. El racionalismo se hace metafísico cuando las razones se convierten en realidades.

Cuando hemos hablado de la pregunta esencialista, hemos hablado del problema del qué. Nos pareció que era un buen punto de partida, aunque ha suscitado varios planteamientos, acaso por la presión de la lógica clásica platónico-aristotélica. Nos hemos habituado a entender que lo esencial de algo, aquello por lo que preguntamos en términos esencialistas, es una propiedad o una determinación estable, tan estable que, al determinar la esencia de algo, la cosa, eso real, quedaba definido de una vez para siempre. Era el sueño de la lógica aristotélica, a través de su concepción de la subjetualidad: el sustantivo, el subyacente, el subsistente que subyace o lo que le da a la cosa real la permanencia y la perseverancia suficientes como para que nuestra definición de lo que la cosa sea tenga el tiempo a su favor. De manera que, definido algo, definida una realidad, esa reali-

dad se pone por encima, o más allá, del tiempo. El tiempo quedaba, así, marginado, puesto que habíamos entrado en posesión de lo esencial de la cosa. Lo esencial es, justamente, lo que es invariable, lo permanente, lo perseverante, lo subsistente. El tiempo resultaba ser un elemento peligroso, obstaculizante, negativo, estaba en contra de la esencia de las cosas. Aristóteles fue el gran sancionador de esta ubicación del tiempo entre los accidentes de la substancia. Un accidente es algo que puede o no estar allí, pero el que esté o no esté no introduce una modificación en lo que la cosa es, en su dimensión esencial.

Esto es lo importante. Tan importante que la filosofía moderna, fundamentalmente a partir de Hegel, se vuelve contra esta marginación de la temporalidad en el planteamiento, la búsqueda y la respuesta por la condición esencial de la realidad.

Todas las filosofías tienen que enfrentarse con el tiempo. Y a veces de manera tan obvia que ni siquiera lo hacen de una manera consciente porque resulta tan obvio que el tiempo está allí. A veces sencillamente no hacen cuestión del asunto. Pero cuando la lógica, o la metafísica, platónico-aristotélica decide marginar el tiempo o considerarlo accidental frente a lo esencial, hay un llamado a un análisis más completo. ¿Hasta dónde es eso sostenible? Porque, en fin, ¿qué es lo que estamos buscando, qué queremos sostener? Pues, estamos siempre buscando un fundamento, un sostén, un apoyo para lo que decimos. ¿Qué significa esto? Hay que renunciar a las limitaciones de nuestra estructura intelectual y buscar un apoyo, un fundamento, en la realidad misma de las cosas. De eso se ha tratado siempre.

Pero, volvamos al problema del tiempo. De momento tenemos que el tiempo se define desde la antigüedad tal como

se define el tiempo banal: a través del cambio. Entonces, ¿de qué manera se dio la primera reacción banal? Porque la filosofía clásica, por muy modelo que sea, puede ser también una majestuosa filosofía de la banalidad, de las experiencias banales. ¿Cómo huye uno del tiempo que prematuramente se identifica con el cambio? Hay tiempo donde hay cambio. La respuesta es: a través de la identidad incambiante. De modo que vuelvo a encontrarme con esta tremenda categoría de la mismidad, de lo en sí mismo. Es una gran categoría de la metafísica: algo en sí mismo. En fin, la mismidad es lo que nos pone por encima o más allá del tiempo, entendido el tiempo como lo que cambia, o como el cambio mismo.

La filosofía, hasta Hegel, prescinde del tiempo, considera que el tiempo es el gran factor adverso para la gran empresa racionalista, intelectualista y conceptualista, de fijar algo de manera inmodificable. Es el sueño de todo proceso humano y no sólo de los caballeros racionalistas. Es el sueño de todas las concepciones sobre el orden social, político, ideológico. Ahí está el ser humano visto en su dimensión conceptualista, con la permanente evasión respecto de la dimensión temporal. Así, todos nuestros conceptos son nuestras grandes trampas. Todos estamos siendo afluentes y subsidiarios de la metafísica clásica, una metafísica que estableció de una vez para siempre el sueño del ser humano de fijar conceptos esencialistas, objetivamente definidos. Son muy pocos, por decirlo así, los pensadores que han querido abrazarse al tiempo, exigiendo que el tiempo esté siempre presente en sus reflexiones.

Entonces, es importante que acuñemos, de inmediato, esta frase: si preguntamos por la estructura esencial de algo, el qué de algo, estamos preguntando por un momento temporal de ese algo por cuya esencia preguntamos. En otras

palabras, si el concepto de esencia está presente en nuestra pregunta esencialista, lo está porque nos está remitiendo a un momento de la realidad por cuya esencia preguntamos. En suma, para romper de una vez por todas con la lógica clásica, abruptamente, nosotros tendríamos que juntar los conceptos de esencia y tiempo. Con este simple ajuste de cuentas, se produce un vuelco. Nos ponemos contra la metafísica clásica al insertar la dimensión temporal en la dimensión esencial. De modo que cuando estamos preguntando por la dimensión esencialista de algo, estamos preguntando por el momento esencial de ese algo que cambia. No estamos preguntando por la esencia, pues eso nos lleva de inmediato de regreso a la lógica clásica. Nosotros estamos preguntando por el momento esencial de algo, lo que implica alcances muy distintos de los planteamientos esencialistas a que nos empujan la lógica y la metafísica clásicas. Para nosotros, la pregunta esencial va indisolublemente unida a la dimensión temporal. Preguntar por el qué de algo, por la esencia de algo, no es preguntar por lo que ese algo sea sino por lo que algo sea en un momento determinado. Para nosotros, la esencia es temporal. Suponemos, reiterémoslo, que el tiempo forma parte indisoluble de la esencia. No se trata, pues, de un simple accidente –según pensaba Aristóteles– sino de algo determinante en la definición de algo.

Y puede ser que, en el tiempo, nosotros tengamos varios momentos esenciales distintos; con lo cual volvemos a darle un golpe a la metafísica y la lógica clásicas. También puede ser posible esto otro: si la estructura esencial, la dimensión esencial, es un momento de la realidad de una cosa, pudiera ser que, si todos somos temporales, tengamos más de una esencia. Puede que, en torno a esto, los existencialistas no entendieran bien el problema, en el sentido de esclarecerlo

y tenerlo lúcidamente presente, puesto que se incomodaban por la presencia de la dimensión esencial, sin contar con la existencia a la que le daban toda la carga temporal. Teníamos un choque tremendo entre la dimensión esencial que estaba allí como definición de hombre –férrea, precisa, perseverante, subsistente–, la definición clásica, y la existencia temporal, histórica, social, individual, biográfica, personal. Lo que desesperaba a aquellos como Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey y Unamuno –y antes, a Hegel– era la no inclusión del tiempo en la definición esencial que todos teníamos de una vez para siempre. ¿Por qué vamos a ser seres racionales de una vez por todas y definitivamente, sin que lo vivido, la existencia en el sentido más lato y amplio, influya, y modifique, y altere esta dimensión esencial que nos entrega la filosofía clásica?

A estas alturas, ya podríamos decir que el que seamos seres racionales no es ninguna determinación esencialista; pero veinticuatro siglos estuvieron absolutamente convencidos de la racionalidad del ser humano como una dimensión esencial, definitoria, de su realidad. El hombre podría ser racional. Pero, ¿lo es siempre? Este es un caso patético de cómo la dimensión esencialista pasa a ser considerada como un momento definitorio de lo que el ser humano pudiera ser. Bastaría solamente con atender a la propiedad, a la cualidad de lo racional, para entender que si lo racional es una propiedad que, según Aristóteles, se incorpora necesariamente a la definición de hombre, entonces necesariamente el hombre no es racional, porque en grandes momentos de su vida el hombre no tiene que ver con la razón, o es racional es momentos muy puntuales. De modo que en la casi totalidad del tiempo banal, la razón es lo que menos está presente. Y así podríamos iniciar toda clase de análisis

y de alcances, simplemente para probar que la definición esencialista de la filosofía clásica, tal como fue manejada durante veinte y tantos siglos, de improviso se mostró insuficiente, por no decir falsa. La declaramos insatisfactoria, deficitaria. En sus orígenes está el horror que Platón sintió por el tiempo. El tiempo atentaba contra todo lo que el hombre pudiera ser. Por eso Platón es un paradigma, un modelo para muchos tipos de reflexión; pero, fundamentalmente, representa el anhelo de todas las mentalidades y las inquietudes intelectuales, filosóficas e ideológicas, de fijar, establecer, la mismidad de algo a condición de evadir el tiempo. La identidad es la respuesta al tiempo.

Hay que asignarle un mérito a Hegel en la reacción contra la definición esencialista asumida por la tradición. Se trata de uno de los grandes momentos en la historia de la metafísica. ¿Qué es lo enriquecedor en el planteamiento hegeliano? Es el hecho de que está consciente de que la esencia tiene que ser sumida dentro del tiempo. Por ello puede decirse que, a partir de Hegel, toda la metafísica se hace dentro del tiempo, a favor del tiempo. Hegel introduce la dimensión temporal en la definición esencial, sólo que lo hace de una manera tan ambiciosa que lo vuelve casi inmanejable. Hegel piensa que la esencia no tiene que responder sólo por un momento estructural de algo real –como es nuestro caso– que tiene que cubrir todos los momentos de la realidad de la cosa, todo el proceso que va a operarse en ella desde sus orígenes, desde su génesis, hasta el final. Se trata de una tesis extraordinariamente barroca, ambiciosa, desmesurada, incluso en ocasiones desatinada. Así, la esencia tendría que dar cuenta de toda la historia genética, biológica, social, etc., de algo. Es tan esencialista y temporalista esta tesis que la esencia pasa a identificarse

con la realidad total de la cosa. Entonces, la esencia no es un momento de la estructura de la realidad sino que se identifica con la historia, con el devenir mismo de la realidad de cada cosa.

Sólo que Hegel tiene supuestos o ventajas que nosotros no nos podemos dar. Él se maneja con el gran supuesto de que la esencia, la realidad, el ser, la existencia, son momentos del movimiento de la razón formal, de la razón activa. No olvidemos que Hegel es el más grande idealista y racionalista de cuantos pueda uno imaginar. Nosotros no aceptamos esta concepción de la razón razonante, de esa razón que es tan razón que crea la realidad de lo que razona, que al razonar va generando la realidad de lo razonado. Nosotros jamás nos hemos dado un supuesto tan gigante. Él puede manejarse con todas estas tesis porque tiene a su favor un concepto de la razón que nosotros no usamos ni podemos usar porque no lo consideramos sostenible. Para nosotros se trata de concebir conceptos, pensamientos, ideas. Hegel trabaja con un sentido fuerte, duro, de la razón como razón generante, creadora. Al crear conceptos, la razón crea la cosa conceptuada. Esto es, para nosotros, inadmisibile. Pero, para él, es perfectamente posible. Su concepto de la razón es casi biológico, piensa en la razón como un acto de dar a luz algo que no existía. Se trata de creación, de generación. A partir de ello, los pasos sucesivos resultan fáciles de asumir. Pero, retomemos la consideración de que lo decisivo es cómo Hegel temporaliza, como usa el tiempo y lo inserta en cualquier análisis, en cualquier conceptualización esencialista. Esto hay que atribuírselo a Hegel, no porque él sea el descubridor pleno y absoluto sino porque lo instala en el centro de su reflexión. Con ello la metafísica da un paso violento y tremendamen-

te dificultoso, pero lo da. Ahora, no hay nadie en filosofía que pueda prescindir de este aporte.

Sin embargo, reconozcamos también que él usa o maneja un concepto peculiar de razón. Porque, piensen ustedes cómo es que Hegel llega a esa esencia temporal. Tenemos que distinguirla de la esencia clásica, la esencia idéntica a ella misma, la esencia de la mismidad, lo cual sería el concepto platónico-aristotélico de la esencia. Frente a ella, la esencia temporal es la esencia que no conserva su identidad y sí cambia. Pero esto, puesto en Hegel, tiene todas las limitaciones de un cierto concepto de la razón. Ocurre que es esta capacidad del logos la que nos fuerza a nosotros a plantearnos la pregunta esencialista. Nadie más que nosotros, los que tenemos el logos, le preguntamos a las cosas por su esencia. La razón es la que nos va a forzar a preguntarnos por la esencia de las cosas. Pero si resulta que la razón, tal como Hegel la entiende, es otra muy distinta a cómo la entendemos nosotros, entonces él puede manejarse frente a la esencia con una facilidad impresionante. Tenemos que tener cuidado de no caer en esta especie de hechicería racionalista de Hegel, de trabajar con un concepto de razón absolutamente mágico, una razón capaz de procrear todo lo que piensa. Imagínense a qué desmesuras nos estaríamos exponiendo. Hegel se da estos supuestos porque la razón no puede pensar nada si no lo piensa como siendo. Sólo que está confundiendo el ser metafísico, el 'siendo' metafísico, con el ser predicativo. Y se está confundiendo porque desconoce cómo está definido el concepto de logos, de razón, y se ve obligado a trabajar con la predicación, con este estar juntando, acercando, amarrando, atribuyendo, predicando. Todos estos matices son de una misma actividad del logos. Pero las cosas son y tienen las cualidades que tienen, se las

predique yo o no se las predique. Las cualidades no se las doy yo por el hecho de la predicación. Hegel no tiene en cuenta esto, que es algo tan obvio. Forma parte de los grandes sueños de la razón conceptualizadora, a los que todos nosotros hemos sucumbido todos los días, el creer que las cosas tienen las cualidades que tienen porque nosotros se las predicamos. Creer que las cosas son porque las concebimos siendo, eso nos vuelve hegelianos. Aquí está la razón hegeliana en plena actividad. Pero, reitero, está siendo víctima de una tremenda confusión a la que toda su filosofía pagó tributo.

Por eso les decía yo que una filosofía principal, como la que estamos ensayando modestamente, debe estar siempre alerta al arranque, al punto de partida. Frente a los puntos de partida, tenemos que tomar posición. Nosotros no aceptamos ese concepto de razón generante porque es inmanejable o, para decirlo metafísicamente, no existe. Porque Hegel, a pesar de ser un metafísico de la razón, es también un racionalista. Los racionalistas, lo vimos, eluden el tiempo. Desde Platón en adelante querían eludir el tiempo en sus conceptos objetivos. No quieren saber nada del tiempo. Entonces se juntan los racionalistas de inspiración platónico-aristotélica con los idealistas metafísicos del tipo de Hegel. Siendo tan increíblemente dispares, aceptan los conceptos objetivos sustantivados, substancializados, platónicos. Eso es la razón generante, procreante, de Hegel. Todos ellos tienen una gran limitación o, si se prefiere, una gran norma, un gran cauce, una manera de actuar a la que tienen que atenerse y que es, incuestionablemente, el principio de no-contradicción. Todo lo que Platón y Hegel le exigen a sus conceptos de la realidad, en uno y otro caso, es que la razón no se contradiga a sí misma, no incurra en la contradicción.

Mientras eso no suceda, todo puede ser, es perfecto, tiene existencia, es real. Aquí podemos apreciar toda la fuerza del supuesto.

Mientras tengamos plena lucidez sobre cual es el punto de partida en nuestra argumentación, no hay problema porque estamos en el tiempo, somos tiempo. El concepto de partida es absolutamente esencial, real, inevitable. O sea, tenemos tiempo de partida, lo habrá siempre. Hay que partir de algo, decíamos, porque somos tiempo, porque nuestra experiencia es temporal, de modo que la pregunta aparentemente refutativa no tiene ningún alcance. Por eso es absolutamente inexorable partir. Lo cual no impide que pidamos todas las claridades sobre ese punto de partida, el máximo de lucidez. Una filosofía tiene que ser principal siempre. Si no lo es, es una trampa. Por eso es que Platón volvía una y otra vez sobre sus ideas, desafortadamente, las sometía a juicio, a crítica, discutía sobre la sustantividad o la existencia real de las ideas, y él mismo quería siempre dar mejores razones, superiores en todo orden, para convencer a sus interlocutores de que todas las ideas existen per se, por ellas mismas. Y en esto estaba principiando siempre, a pesar de que los exégetas posteriores no lo hayan querido registrar. Por eso es una filosofía siempre en expansión.

Recojamos, otra vez, otro de nuestros temas. Afirmamos que no se puede operar con un solo concepto de verdad. En la reflexión metafísica nos encontramos con varios modelos, por la vía de los supuestos. Para nosotros, el problema es 'estar' en la verdad desde el punto de vista metafísico. 'Estar' en la verdad va a ser la dimensión principal de la verdad. Ello nos permite alejarnos de las interpretaciones conceptualistas de la verdad. Ya en Aristóteles se hace el distingo entre verdad y la forma activa de hacer verdad. La

verdad pasa a convertirse en acción. Aristóteles atisbó esto que para nosotros es determinante en la verdad metafísica, nuestro tema principal. Y aquí podemos sostener que la interpretación de Heidegger acerca del concepto de verdad está muy acorde con una de las mejores maneras de entender el horizonte en que se mueve la metafísica antigua respecto de este concepto. La verdad en Heidegger está concebida de una forma extremadamente compleja y compuesta, y tiene que ver con un momento en que lo real se devela, o desvela, se descubre. Se trata de la verdad como desencubrimiento. Algo que estaba oculto se desoculta, algo que estaba oscuro se ilumina. Todo lo anterior está expresado de forma grandilocuente en el mito de la caverna, que es la concepción plástica de este concepto de verdad, este juego de luces y sombras. Es de aquí que Heidegger saca su concepto de verdad.

Para el griego, para la metafísica griega, la verdad es un proceso que tiene que ver con el patentizar, con algo que ingresa a la condición de manifiesto puesto que viene precedido por un período de ocultamiento. 'Aletheia' es, según esto, lo desocultado, lo que ha empezado a manifestarse, pero con una dimensión realista en cuanto es algo que acontece a la condición misma de lo manifestado. Es la realidad misma la que está desocultándose. Es algo que le ocurre a la realidad misma, que pasa de una condición a otra. Se verá más adelante si esto es un supuesto, que implica el horizonte en que el griego se maneja desde el punto de vista metafísico cuando habla de la verdad. Esto permite entender que pueda establecer la verdad gradual, la verdad procesual, como algo que se hace más verdad. La verdad pasa a ser una dimensión de lo real en la medida en que lo real se está patentizando. El griego quiere ser tan realista, tan

metafísicamente realista que la verdad es algo que le ocurre a las cosas mismas. Nosotros como conciencia intencional no alteramos la condición metafísica de lo real. Esa realidad es por sí sola todo lo que ella es independientemente de todo lo que nosotros queramos privarle, quitarle o negarle. Este es el supuesto que opera cuando el griego habla de la verdad metafísica. Es como el quinto escalafón de la teoría platónica del conocimiento. Platón, en su testamento político –la Carta VII– supone que después de todos los procesos cognoscitivos, noéticos, que podamos operar respecto de lo real, llega un momento en que la relación de lo real con la conciencia es directa, inmediata. Aristóteles no hace otra cosa que retomar este supuesto platónico, agregándole elementos extraordinariamente originales, como aquello de que la verdad es una acción, una actividad, no una cualidad del juicio. A Aristóteles no le interesa que haya juicios falsos o verdaderos; le interesa que la realidad sea verdadera.

Todas las tradiciones conceptualistas se quedan con la verdad en los juicios, en los conceptos, en las palabras y, con ello, dejan fuera el concepto metafísico de verdad. Pero, para que la verdad esté en los juicios, en los conceptos, en las palabras, antes tiene que estar en lo real. Por consiguiente, la verdad es una dimensión de lo real y sólo posteriormente podría ser una cualificación de todo lo que desarrollamos para apoderarnos de la verdad de lo real. La famosa teoría de la adecuación entra en crisis. De haber sabido leer a los griegos, no habría hecho crisis.

Por todo lo anterior, la interpretación de Heidegger fue un llamado de atención. La sentimos como un terminar con la tradición conceptualizadora e intelectualista de la realidad. Pero hay que leer bien a Platón y a Aristóteles para entender que esto ya estaba en ellos. Heidegger lo puso en

primer plano. Lo que hace Heidegger es reactualizar lo que se estaba haciendo. No era solamente recuperar el concepto originario y prístino de verdad real sino, además, descubriendo la verdad a esta ciencia que es la filosofía (lo cual es, por otro lado, la obsesión de Heidegger y Zubiri, los dos grandes metafísicos contemporáneos). O sea, ¿cuál es la verdad de la filosofía?

La verdad matemática, física, biológica, química, social, psicológica, estadística, son verdades especializadas que se encuentran en los distintos saberes. El problema está en determinar qué verdad es la verdad de la filosofía. La verdad de la filosofía no puede ser una verdad como la de las ciencias. Esto significaba que había que abandonar la verdad de los juicios, la verdad de los conocimientos conceptualizables. Así, se cumplen dos objetivos: uno, descubrir un nuevo concepto de verdad, previo a todas las verdades sapientes: dos, dar con la verdad de la filosofía. Porque, ¿dónde estaría entonces lo originario, lo distinto, lo novedoso de la filosofía frente a otros saberes? No podría ser un conocimiento más, uno más entre otros, un conocimiento filosófico frente a un conocimiento científico. Admitamos, no obstante, que eso ha sido el sueño de muchos filósofos, el ver convertida a la filosofía en una ciencia o una disciplina científica, al igual que otras. Fue el sueño de Descartes, de Husserl y otros filósofos que estaban llenos de celos y apremios frente a las ciencias exactas, sobre todo frente a la física. En el fondo, se estaba buscando una verdad para la filosofía, en tanto la que se practicaba con anterioridad a los tiempos modernos no ofrecía más que una verdad conceptualizada, con el descrédito agregado de no responder a la verdad que se estaba imponiendo en la ciencia moderna, una verdad verificable. Habiéndose entregado a la filosofía, y a su capacidad de con-

ceptualizar, la responsabilidad de la verdad, ocurría que se trataba de conceptos inverificables. Así, la filosofía quedaba en desventaja frente a todas las ciencias: no teníamos una verdad propia, como no fuera la del concepto. Volviendo a la reflexión inicial, lo importante del trabajo de Heidegger es que nos regresa al origen de la filosofía: la filosofía no quiere buscar una verdad parcial, conceptualizable, una verdad que esté en los juicios, en las proposiciones, en las declaraciones y los discursos. La filosofía no quería ser una ciencia más, entre otras.

Estábamos, pues, bajo el amparo de este supuesto de la metafísica griega según el cual la verdad es algo que le acontece a lo real. Lo real verdadera. Hay varios supuestos aquí, que habría que aceptar, pero el hecho es que la verdad hay que aceptarla como el proceso de patentización, develamiento, desocultamiento, manifestación. Sin embargo, hay algo forzado en el supuesto. Porque podemos agregar otra dimensión de la verdad: alguien frente al cual o para el cual lo real se patentiza. De otro modo la verdad resulta algo autorreferencial, algo que le ocurre a lo real independientemente de cualquier otra instancia, lo que vuelve el asunto algo extremadamente complicado. Y por eso, precisamente, la reacción de la filosofía moderna es introducir el sujeto, la 'res cogitans', lo que a su vez complica aún más el análisis.

La realidad se patentiza, este es el supuesto griego. ¿Frente a algo, frente a alguien? Aristóteles plantea la idea de Dios, lo único frente a lo cual la realidad puede ocultarse y desocultarse. Suponiendo que esto sea aceptable, no cabe duda que el griego estaba pensando en una conciencia universal, no individual, donde la realidad verdadera. Se trata de un lenguaje ambiguo. Este Dios, en el sentido griego, ha de ser concebido como una gran conciencia frente a la cual la

realidad se desoculta. Pero no puede sino tener las limitaciones de un sujeto individual. Porque si se tratara de una conciencia pura, total y absoluta, realidad y verdad tendrían que juntarse, fundirse y, de este modo, la realidad no tendría por qué ir desocultándose. La realidad total estaría allí frente a la conciencia universal del Dios. En suma, lo que queremos decir es que la idea de patentización sólo puede tener sentido si le instalamos a alguien frente al cual ocurre este proceso de patentización. Sin esa referencia la realidad verdadera porque ella está siendo lo que total y absolutamente es, con absoluta independencia. Ella no tiene que darle cuenta a nadie. La realidad no necesita a una conciencia para ser lo que es (como sabemos, esto es Platón), porque ella es la verdad. Así, el análisis llega a la identificación de realidad y verdad, que es el sueño de toda metafísica.

Pero si introducimos la presencia o la actividad de la conciencia, entonces ingresamos al proceso del conocimiento, a la marcha gradual del conocimiento de las cosas. Y tanto en Platón como en Aristóteles están los conceptos de ascenso y progreso cognoscitivo, y en ambos la búsqueda de un conocimiento propio para la filosofía: una verdad filosófica.

Sabemos que la filosofía, a fuer de querer ser una reflexión propia, se quedó de improviso sin objeto. De ahí la angustia de la filosofía moderna, de hallarle un tema propio a la filosofía, en un escenario en el que todas las demás formas de conocimiento específico, especializado, las ciencias, ya estaban desarrollándose. Esta urgencia explica que prendiera mucho una filosofía –digámoslo así– pasiva y de ‘servidumbre’, a la espera y a la expectativa de lo que las otras formas de conocimiento estaban obteniendo. Vinieron detrás para hacer sus preguntas, no teniendo nada que hacer frente a las demás ciencias, los filósofos descubrieron

que la filosofía tenía que ver con la metodología, con los métodos del conocimiento. A partir de Descartes, la filosofía pasó a ser una especie de gnoseología o epistemología: una reflexión sobre el conocimiento científico, dependiendo de aquella ciencia que llevase la delantera en materia de conocimiento. Durante dos o tres siglos, puesto que ya no tenía un objeto, la filosofía no pareció ser otra cosa que metodología. Los objetos ya habían sido ocupados por las distintas disciplinas. Desde el momento en que una disciplina se convertía en ciencia, obviamente dejaba de ser filosófica. Se trata de una transformación que debe ser subrayada.

¿En qué momento una reflexión pasa de ser filosófica a ser científica? Los epistemólogos modernos contestan que eso ocurre cuando esa reflexión adquiere una metodología autónoma. Entonces el especialista descubre que tiene su propio dominio, su propia área, su propia manera de proceder; con sus exigencias metodológicas, incluida la verificación y la certeza en materia de conocimiento objetivo. Nos quedamos un poco a la zaga de todo esto y pensamos que la filosofía sería aquello que echa a andar el saber, una suerte de reflexión inicial. Durante siglos se ha trabajado con ese horizonte, en donde la filosofía se nos dibuja como una disciplina pre-científica y pre-cursora del saber científico. Así, cuando se reflexiona sobre un tema en un ámbito de problemas o de realidades, la filosofía no aparece como un proceso cognoscitivo riguroso y resulta ser solamente una conceptualización precaria, suelta. Esta misma noción entró al lenguaje coloquial: toda reflexión filosófica es un no estar dentro del rigor de una disciplina científica, jugando un poco a los conceptos. En suma, la filosofía pasaba a ser una teoría del saber o una teoría del conocimiento, y cada filósofo le asignaba tareas más o menos precisas, siempre dependiendo de la suerte del conocimiento

científico. La filosofía se había quedado, pues, con las excepciones del caso, sin una realidad, sin un objeto o tema y, lo que es peor, sin una verdad.

Durante todo ese milenio de reflexión filosófica que va desde San Agustín hasta los renacentistas, el asunto pareció resuelto provisoriamente porque la verdad filosófica había sido reemplazada por lo que en ese período se considera lo más importante: la verdad teológica, la verdad acerca de Dios. En algún momento, la verdad filosófica y la verdad teológica se identifican, de modo que la filosofía pasa a la condición de sierva, de instrumento de la teología. Pero, acaso todo esto no sea sino un juego de palabras. Quizás la verdad teológica no sea sino una de las formas o dimensiones que asume la propia verdad filosófica, lo que nosotros llamamos la verdad metafísica. Tal vez. Probablemente los teólogos habían acuñado un concepto de Dios que, de algún modo, involucraba el concepto de lo real per se, aquella realidad que tiene en sí toda la aptitud para ser, para existir, cuya existencia le viene de sí misma y no derivada de otra realidad. Referido a Dios, durante un milenio esto primó como la categoría metafísica. Tal vez esta manera de identificar a la filosofía con la teología pudo haber inducido a error a los sucesores de este planteamiento.

La inquietud filosófica se vio forzada a reducir su campo operacional, a concentrarse en la pesquisa teológica, en la búsqueda de lo divino, perdiendo el contacto con las fuentes platónico-aristotélicas que, entre otras cosas, eran muy escasas, precarias y superficiales. De manera que a estas alturas había que dar otra vez con la verdad filosófica. Sólo que, para entonces, estaban reapareciendo las verdades sabientes, las verdades científicas, y la filosofía podía volver a experimentar la misma angustia. Queríamos hacer filosofía

y no sabíamos a qué nos conducía la filosofía. Por eso ella está siempre expuesta a toda clase de manipulaciones conceptuales. Pero, cuando la filosofía pierde su dirección, su verdad pasa a estar en otro orden de cosas; pasa a ser, como lo establecieron Platón y Aristóteles, una reflexión sabia, una etapa suprema del conocimiento humano. Entonces, si bien parecía haber perdido su dirección, podía tener un ámbito donde ejercerse y donde hacer valer su predominio. De manera que la competencia de las ciencias no le angustiaba, dado que había renunciado a su propia verdad. Esto debe ser el centro de nuestra reflexión, porque estamos buscando el núcleo de los fundamentos metafísicos del conocimiento.

Pero no cabe la menor duda que la búsqueda de estos fundamentos depende de si estamos o no de acuerdo en que la filosofía tiene acceso o nos conduce a una verdad propia, a una verdad que, con autoridad, podemos llamar 'verdad filosófica'. ¿Es esto posible? Esta es la pregunta que la filosofía se ha hecho cuando la reflexión llega a su crisis, cuando la misma filosofía se identifica provisoriamente con un saber que tiene en un momento la preeminencia. Se tiende a imitar ese saber, olvidando que ese saber estuvo en algún momento en sus propios orígenes. Pero, la filosofía se contrae puesto que ese saber se desarrolla por su cuenta, y cree que debe introducir en su análisis el rigor que ese saber posee; por ejemplo, el rigor de la matemática, o la capacidad de verificación que tienen otras ciencias más exactas. A partir de este momento, la filosofía ya está a la saga y la búsqueda de un modelo de verdad por imitación. Por eso, a lo largo del tiempo, la filosofía ha tenido un lenguaje –por decirlo así– prestado. ¿Por qué busca ese modelo? ¿Cuál es su tema? ¿Cuál es su objeto? ¿Sobre qué recae y por qué es calificado de filosófico?

Desde sus orígenes, la filosofía estuvo acompañando a cualquier palabra que de alguna manera tuviera que ver con lo que es la actividad del saber, del conocimiento. Esto está presente ya en el término 'filosofía': hay que estar dentro del ámbito del saber. Es lo que los griegos llamaban una 'sophia', cuyo sentido no estaba muy claro. Alude, por de pronto, a andar buscando el saber, cultivándolo, sentir interés, aprecio, cariño, vocación por el saber. Era una amistad por este tipo de saber. Y de ese modo estuvo durante muchos siglos cuidando su autonomía frente a cualquier otra cosa que pudiera ocurrirle al conocimiento, por deslumbrante que ello fuera. Lo que sea que ocurriera, la filosofía era algo siempre superior y estaba más allá del conocimiento específico.

La concepción griega está siempre velando porque la filosofía tenga su propio campo, su dominio, su verdad. Pero esto fue de algún modo postergado por el desarrollo de las disciplinas especializadas. De ahí que la filosofía del helenismo sea cultivada de un modo subalterno. El hecho es que la filosofía se desdibuja y pierde su identidad, en el sentido de que ya no sabe cuál es su objeto, y ya no se le concede importancia a la pretensión de que haya una verdad filosófica, *sui generis*. Todas las verdades pasan a ser subalternas, incluida la filosófica, y se le asigna una estructura enciclopédica, metodológica, una verdad de totalidad, de amplitud, de multiplicación de saberes: el filósofo pasa a ser un gran armador de reflexiones en torno a saberes que él ya no controla. Entra a competir con lo especializado desde lo enciclopédico, desde una suerte de omnisciencia, lo que ya Heráclito consideraba una impostura. El impostor es este *homo encyclopedicus*, el que sabe muchas cosas.

De repente se descubre que estos saberes especializados tienen que ver con la física, con la naturaleza. Y, por consiguiente, en el Renacimiento, va a surgir la pregunta sobre

el estatus de las humanidades, que se refieren a las cosas que el hombre ha hecho. Es entonces que el filósofo se abre también hacia la política, la sociología, la psicología y otras disciplinas hasta llegar a lo que los alemanes llaman 'ciencias de la cultura'. De manera que tenemos ahora dos tipos de filósofo: de una parte, los que consideran que la verdad de la filosofía está más cerca de las verdades que están en las ciencias de la cultura y, de la otra, los que creen que está más próxima de aquellas que están presentes en las ciencias de la naturaleza. Y así hasta ahora, dicotómicamente: ¿a qué orden de saberes hay que cargar la filosofía? ¿Y por qué?

Entonces la filosofía entra nuevamente en crisis. Y es una crisis porque tiene que decidir, o definir, si quiere seguir siendo una disciplina propia. Volvemos así a los orígenes de la filosofía. ¿Tiene un ámbito de realidades propias? Y, ¿vamos a ser ciencia, o no? Como se ve, es siempre la ciencia aquello frente a lo cual la filosofía debe plantearse. ¿Hay aquí subestimación? ¿No es capaz, la filosofía, de enarbolar una verdad propia?

Este es el punto: si hay alguna manera de darle vida propia a la búsqueda filosófica, es por la vía de reacuñar un concepto nuevo de verdad, un concepto que no puede entrar en colisión frontal con las verdades sapientes pero que, tampoco, puede consistir en una verdad más entre las otras. Entre estas otras está la más peligrosa, la verdad estadística, la cara científica de la manipulación cuando se quiere hacer absoluta y reemplazar a las otras. Es frente a ella que la verdad metafísica debe mostrar sus más claros perfiles y sobre ella montar las demás verdades sapientes. Por cierto, esto habría que probarlo. La verdad estadística –lo más reciente como idea de la verdad– proviene de dos fuentes: la física de los grandes números y las ciencias sociales, que mide comportamientos

humanos colectivos. En ambos casos, se está impedido de individualizar y la verdad de cada quien queda subsumida en la verdad colectiva, desde la que se establece un promedio. En este concepto colectivo, no se puede saber si uno está o no está, singularmente hablando. Se puede establecer y predecir el comportamiento de los grandes números pero no el del individuo, el de la persona propiamente tal. En cualquier caso, no se trata de la verdad que afecta a cada quien y cada cosa; no es la verdad de lo real, incluyendo la realidad metafísica en el sentido aristotélico. Aunque deja fuera la singularidad individual de cada cual, Aristóteles está lejos de la noción de verdad estadística. Buscando lo exacto y manejable, y lo manipulable, Aristóteles subsume al individuo en su dimensión específica pero no lo constituye en promedio.

La verdad metafísica es lo que afecta a cada quien y cada cual, incluyendo cualquier tipo de realidad: por tanto, no se privilegia ninguna verdad sapiente en particular. Pero, en la estadística, se trata de verdades hechas para la manipulación y no para evidenciar realidades en el sentido más radical. Ante la pérdida de rostro de lo real, es de esperar que surja una filosofía anti-estadística.

Persistamos, sin embargo, en nuestros contrapuntos. Hemos distinguido antes dos horizontes de verdad, uno válido para la metafísica clásica y otro para la metafísica que comienza –por decirlo así– con el aporte de la religión judeo-cristiana.

Dijimos antes, que todo un milenio de filosofía, la filosofía griega, se apoya u opera con la gran concepción de la verdad, como una exigencia permanente del proceso cognoscitivo: tenemos que conocer las cosas de tal manera que ellas se vayan patentizando, manifestando, exhibiéndose. En este subsuelo surgen las categorías metafísicas en que reposan la

cultura antigua y su filosofía. Hemos visto, igualmente, que desde los neoplatónicos se trabaja a la luz de otra exigencia: durante un milenio también, se plantea un horizonte de verdad que no era el griego y, al parecer, la filosofía se sumió en él. Se trata de una verdad que ya no es la patentización. Está pendiente, aún, la investigación de este subsuelo medieval y de una filosofía tan vuelta sobre sí misma, en que a la verdad comienzan a formularse exigencias en función de una especie de lealtad metafísica, una verdad concebida como la respuesta a una búsqueda, a una investigación. Se exigía a esta respuesta el permanecer firme, cierta, segura y leal a un mandato metafísico-religioso: se quería que la respuesta fuese la que tenía que ser. Esta concepción se alimentaba de las Escrituras, en donde las respuestas quedan firmes y seguras por siempre, respuestas que ya están allí, consumadas, y sólo tenemos que entrar en ellas. El vehículo es la fe. De ahí que no hubiera un lugar posible para la duda metafísica, tal como la entendió el hombre moderno. La fe busca la certeza, una certeza que ya está consumada y para la que sólo hay que encontrar el camino que conduce a ella. Todo el camino intermedio se puede recorrer de muchas maneras y es aquí donde entra la posibilidad de la conceptualización. Sin embargo, por excesiva que sea, toda conceptualización descansa en este horizonte de verdad que resulta incuestionable. Es la verdad que confirma que las cosas son tal como fueron prometidas. Es la fe la que busca entender, pero entender lo que está establecido definitivamente como certeza. Visto así, no hay propiamente ruptura entre el horizonte de verdad como patentización en que se mueve el pensar griego y el horizonte de verdad como lealtad en que se mueve el pensar medieval. Porque si bien se trata ahora de la fe y no del logos es, sin embargo, la fe buscando la verdad.

Necesitamos profundizar todavía más en estos horizontes de verdad y, en particular, comenzar a introducir un tercer horizonte, afín a la filosofía contemporánea. En este tercer horizonte, a la verdad le estamos pidiendo un nivel de efectividad, la exigencia de que efectivamente lo traducido en la verdad opere como tal. Se trata de una dimensión dinámica, de actualidad, vigor y vigencia. Lo cual evidentemente se contrapone al rasgo estético que prima por sobre cualquier otra condición en la verdad concebida clásicamente, en que la verdad de lo real es tan propia de sí misma que el hombre sólo tiene que llegar a ella por la vía de la teoría, de la contemplación. Esto permite entender que el griego eludiera todos los mecanismos que constituyen, por así decirlo, las herramientas básicas de la investigación científica, todo lo que significa una modificación de lo real. Estamos frente a una visión auroral de lo real, como el sol que se va haciendo patente progresivamente. La verdad no introduce ningún cambio, no afecta en nada la relación del hombre frente a lo real, porque la verdad es un proceso que está ocurriendo en la realidad misma, cuando la realidad se está manifestando cada día más. El hombre simplemente asiste a este proceso. Pero no perdamos de vista que todos estos supuestos nunca quedaron plenamente elucidados. Por de pronto, porque siempre nos asalta la pregunta acerca de frente a quién la realidad se hace patente.

Lo sustantivo es que, desde el punto de vista metafísico, jamás debemos aceptar la disociación de lo real y la verdad. De ahí que debamos siempre advertir las dificultades que significa el buscar la verdad tanto en la realidad como en las afirmaciones, en las predicaciones, en los discursos, en nuestras posiciones conceptuales frente a lo real. De allí

salen todas las teorías respecto a la verdad o no verdad de nuestros juicios y, por lo consiguiente, de nuestros conocimientos y todo el aparataje científico que construimos sobre tal supuesto. Para nosotros, y ya que estamos en plena metafísica, la verdad es siempre algún modo de la realidad, por eso hablamos de la verdad real. De ahí que nos planteamos agregar a los tres horizontes de verdad (la verdad como patentización, la verdad como lealtad frente a una promesa, y la verdad como efectividad), la tesis de que la verdad sea lo que realmente está siendo. De algún modo, de esta forma estamos juntando esos tres horizontes, de manera de no disociar, en momento alguno, la verdad de la realidad ni la realidad de la verdad.

Bien. Yo quería acotar un poco estos horizontes, porque cualquier comentario tiene que estar dentro. Si no fuera así, no podríamos hacer una filosofía principal, una filosofía que tiene que abarcar toda la experiencia conceptual del hombre.

¿Por qué los discursos nuestros sobre la contingencia están en las condiciones en que están, como siempre lo han estado? ¿Por qué el discurso contingente es un discurso equívoco? ¿Por qué no concita la adhesión, sí de unos, no de otros, o la indiferencia de los más? Es lo que ocurre generalmente con el discurso de la contingencia política, social o económica. Tenemos que introducir otros criterios porque, si trabajamos con el criterio de la verdad como adecuación, como conformidad del pensamiento a la realidad, si no tenemos la lucidez de percatarnos que esa distinción está allí, entonces vamos a desesperar. Lo cual es algo que la filosofía jamás debe hacer. Desesperar es un delito filosófico. Desesperar sería como no encontrar jamás una buena explicación al hecho que, desde los orígenes de la capacidad pensante

nuestra, estamos siempre con el problema de nuestros discursos. Porque aunque los expresamos con toda la carga, con toda la exigencia de verdad que queremos, sin embargo no concitan el asentimiento, la adhesión de los más y, acaso, ni siquiera de los menos, o con la sola adhesión de quien los emite.

Todo esto tiene que ser examinado dentro de una filosofía como la nuestra. ¿Por qué ocurre esta condición, que se reitera a través de los siglos? Si examinamos a los filósofos desde la antigüedad, estamos siempre con este mismo problema: la relación del hombre con sus juicios, y frente a otros hombres que emiten otros juicios aparentemente sobre las mismas cosas, y nunca son juicios concurrentes, ni siquiera convergentes y, mucho menos, coincidentes. También podemos preguntarnos por qué unos mienten y otros no mienten. Y, por supuesto, ¿Por qué están los socráticos de un lado, y los sofistas del otro lado, y los platónicos por otro lado, si están insertos en una misma contingencia, en una misma condición histórica, social, económica y política? Pero así es la contingencia humana. El hecho es que nunca hemos podido establecer, frente a la contingencia diaria, los mismos criterios de verdad que podemos establecer dentro de una disciplina. Pareciera que en una disciplina podemos llegar a la coincidencia, a la adhesión de todos. Entonces, hablamos de una verdad objetiva. Pero, frente a otros juicios de la contingencia asistimos a un espectáculo absolutamente inmanejable. Entonces, si eso no lo podemos evitar, sí podemos buscar una buena explicación. Como diría Camus, tenemos que ser lúcidos. Aunque las cosas no nos gusten, tenemos que aceptarlas o resignarnos a ellas. Al menos tenemos que tener lucidez. Porque, de no ser lúcidos, pudiéramos desesperar. Los existencialistas

sabían muy bien lo que significaba desesperar: el absurdo, la angustia, la autoeliminación. La filosofía incorporó todos estos temas a la reflexión.

Entonces, lo que el filósofo no puede hacer es desesperar. Pero tampoco puede modificar; en lo inmediato, se entiende. Y más ahora, cuando todo el mundo pasa frente a nosotros con sus opiniones y casi todas son sobre la contingencia. Tenemos que llegar a darnos una buena explicación de por qué es y ha sido así. Y tenemos que preguntarnos si es bueno que así sea o si hay alguna otra manera de emitir opiniones sobre la contingencia que no sean éstas, las que los sofistas decían que llaman a la polémica, que despiertan la discrepancia, esto que todos quisiéramos que no hubiera. Sobre esto también tenemos que tener lucidez, es decir, si tiene algún apoyo el pensar que los seres humanos tenemos que caminar hacia la coincidencia respecto de la contingencia. Habría que examinarlo a fondo. Aristóteles nos diría que una filosofía primero tiene que encontrar razones para todo esto. Desde luego, no puede hallarlas encerrándose en una especialización. Tiene que ser, como yo digo, una filosofía abierta, una filosofía real; vale decir, una metafísica. El hecho que no hallemos la exactitud que andamos buscando en la meditación, no puede ser un pretexto para excluir la contingencia y, por consiguiente, al hombre histórico, al hombre y su situación, su circunstancia, o como quiera decirse. Tampoco puede excluirse de la reflexión filosófica a la contingencia porque sean infinitos los juicios que se formulen desde ella. Entonces, ocurre esto que resulta sorprendente: el especialista se quiere encerrar en su disciplina y no desea oír hablar de la contingencia, dado que esta contingencia jamás le entregará un juicio de verdad

firme y segura. ¿Qué hacemos, por tanto, con la dimensión histórica y social del hombre?

En este punto, entonces, se saca a la filosofía de este campo para incorporarla a otro mundo. Es la fórmula de Husserl, por ejemplo. Puesto que el mundo fáctico no está en condiciones de entregarnos evidencias sostenibles, tenemos que radicar la reflexión filosófica en aquella otra suerte de realidades en donde las esencias son idénticas a sí mismas, intemporales, ahistóricas y, por consiguiente, sujetas a evidencia apodíctica. Los otros niveles no satisfacen las exigencias. Husserl quiere encontrar una realidad que se ajuste a los modelos de rigor apodíctico que él exige a la verdad, independientemente de la realidad. Entonces, nos dirá don Edmundo acerca de la realidad, olvidémosla, prescindamos de ella, lo que también es fruto de su monólogo filosófico. Nos va a decir que vamos a poner la realidad entre paréntesis. Nos propone no hablar sobre la realidad de aquello que está en nuestra percepción, porque ha decidido que sobre esa realidad no cabe reflexión metafísica rigurosa alguna. Es esa realidad, según Husserl, la que ha creado todos los problemas a la metafísica, porque nadie ha podido ponerse de acuerdo sobre qué es lo real. Por lo tanto, lo ponemos entre paréntesis y, entonces, da lo mismo que sea o no real. Lo importante es cómo está en nuestros actos de percepción fenomenológica.

Ya que hemos estado hablando de principios, aquí tenemos un caso de un punto de partida absolutamente cuestionable. Porque ocurre que Husserl hereda toda la tradición antimetafísica de la filosofía moderna, en la que se trabaja frente a la metafísica con supuestos absolutamente antojadizos, como pensar, por ejemplo, que la realidad es una dimensión esencial y que es metafísica en el estricto sentido

de que es conceptual y que, por consiguiente, las esencias metafísicas son las esencias conceptuales. Esa es la clase de silogismos banales en que incurren todos estos filósofos. De acuerdo a esta manera de enfocar las cosas, la esencia metafísica pasaba a ser lo real, más real que lo que se da a través de nuestra capacidad sensitiva. La esencia pasó a ser concepto, y decir 'esencias metafísicas' significó 'conceptos metafísicos'. Un derivado de este modo de pensar es que basta con pensar algo para que ese algo exista. Aquí tienen ustedes un supuesto metafísico que altera toda la formulación de nuestros juicios: lo pensado es real. De ahí ese grado de adhesión que todos los que emiten opiniones le conceden a sus propios juicios.

Surge aquí una veta de análisis extraordinariamente rica para explicarnos, entre otras cosas, por qué los juicios de la contingencia son inexorablemente trancos, imperfectos; lo serían porque, aparentemente, todos descansan en el supuesto metafísico tradicional que ha permitido a los filósofos desentenderse de la metafísica, porque han terminado por creer que la dimensión metafísica de la realidad es un concepto. Nunca se propusieron la tarea de distinguir si esa esencia estaba allí porque la pensamos, o simplemente la pensamos porque está allí, y si estaba allí no podía ser pensable, etc.

Había muchas preguntas que hacerse y que un filósofo con rigor metafísico debió haber hecho. Pero no se hicieron estas preguntas básicas, acerca de principios. Si se parte mal con el principio, todo lo que viene después son falacias subalternas, aparentemente veraces si se ven al trasluz del principio que se adoptó. Pero si se elimina ese principio –porque se prueba que es inaceptable– toda la seguidilla de verdades parciales caen por su peso.

Frente a las exigencias de verdad que hemos examinado, nosotros quisiéramos encontrarnos con esta nueva perspectiva. Acaso con ella pudiéramos hacer frente a todos los juicios de la contingencia, para entenderlos y explicarlos de alguna manera; me refiero a este nivel de la “verdad real”, vale decir la verdad metafísica. Naturalmente, tenemos que limpiarlo de todos los conceptos usados hasta este momento, que han ido ensuciando, tergiversando y complicando la inteligencia de estos conceptos básicos. Por el uso que se les ha dado y el modo cómo se los ha convertido, a veces, en supuestos, hay que apreciar que el concepto de metafísica esencialista estaba a la base de todas estas maneras torpes de no entender por qué los juicios de la contingencia no pueden ser juicios verdaderos en ese sentido. Descansan en el supuesto de que lo pensado es lo real. Fueron los desbordes de una buena parte de la filosofía que se escribió en latín porque, por lo demás, no había otra manera de hacerla. Es la filosofía del soliloquio, del monólogo. Es claro que, para un monólogo, es muy importante que la realidad estuviera en lo pensado. Es muy importante para quien esté escondido en el sótano de una abadía el poder decir que la realidad se me entrega en lo pensado. De esa manera, yo puedo hacer filosofía sin necesidad de salir del monasterio. Si a eso sumamos toda la filosofía clásica, como ocurrió en el siglo XV, cuando se comienza a descubrir a Platón y a Aristóteles, entonces la tentación es tremenda. Esos pensadores antiguos hablaban de ciertas estructuras esenciales que tenían “suficiencia óptica”, la gran categoría clásica. Así, si había alguna manera de otorgarle certificado metafísico de realidad a cualquier cosa, ello podía ocurrir por la vía de asignarle autosuficiencia óptica, el en sí y por sí platónico-aristotélico.

Aristóteles construye también su filosofía primera sobre el estar siendo, lo que está siendo en la medida en que está siendo. Su maestro tuvo el mismo problema. Ese estar siendo tiene que ser un estar siendo especial, con alguna propiedad única. Entonces, le agrega el mismo verbo, pero en forma adverbial: 'ontos'. Esto no tiene traducción al español. Una traducción literal sería: lo que está siendo siendamente. No hay cómo traducirlo. Nos pasamos al latín y decimos: lo que está siendo realmente.

Platón pudo haber dicho: lo que está siendo verdaderamente. Podía optar entre el 'on ontos' y el 'on alethos' y aunque maneja muy bien la 'alétheia' (verdad), elige el 'on ontos'. Sería importante buscar una respuesta. Es importante para cualquier análisis de filosofía principal despejar este problema, o asumir qué criterio, qué horizonte de verdad nos exigimos. Yo he optado, de momento (porque ésta es una reflexión en desarrollo), por el horizonte de verdad donde la verdad y la realidad son una misma cosa. Mi exigencia de verdad está en esa dirección. Creo que el hombre se ha desplazado por los tres horizontes de verdad referidos y en ninguno de ellos ha encontrado respuestas satisfactorias. Nos han servido para crear ciertas disciplinas, ciertas concepciones del mundo –las famosas cosmovisiones–, pero siempre nos han dejado en la estacada. Yo postulo como horizonte de verdad aquel en que la verdad me da la realidad, en que la realidad sea verdadera o la verdad sea real. Este es el postulado en el que se mueve nuestra reflexión, frente a esos otros tres horizontes de verdad.

De momento, esto es un postulado. Hay que analizarlo más detenidamente después, porque hay que despejar muchas cosas. Y es importante hacerlo porque tal vez desde aquí se pueda responder y hacerse cargo de esa dimensión

de lo contingente, de esa dimensión histórica del hombre, aquello que desde Sócrates se viene reclamando, acercando la reflexión filosófica a la realidad de cada cual. En la filosofía contemporánea lo hicieron los existencialistas, y los españoles con Ortega, ese hombre de carne y hueso –como diría Unamuno. Esta podría ser una de las proyecciones que podría tener este horizonte de verdad que postulo. Si conseguimos probarnos a nosotros mismos que la única verdad es la real y que la única realidad es la verdadera, puede que sólo así podamos incorporar toda la realidad humana, con todas sus verdades parciales (sociales, económicas, políticas) y todas tengan su grado de lucidez, de verdad y, por consiguiente, de realidad. Acaso sea ésta la única manera de salvar la realidad humana, estando dispuestos a reconocer que en cada realidad humana hay algo de verdad y salirnos un poco de la tradición intelectualista, conceptualista, en que nos hemos debatido durante tantos siglos. Pero, esto hay que probarlo, habría que ver los frutos que da este supuesto, ya que todo está por decirse todavía.

...

Hemos visto que desde el Renacimiento la verdad tiene que ser un juicio que tenga validez universal, un juicio que sea objetivo, porque esas son las cualidades que se consideran científicas. Por consiguiente, si la filosofía no conduce a ese tipo de afirmaciones, entonces no es científica y, por tanto, es nada. De modo que no vale la pena hacer otras disciplinas en las que no se consigan juicios de validez universal, juicios necesarios. Entonces, la filosofía se repliega y deriva hacia otras formas del conocimiento. Aparecen las ciencias de lo humano, las ciencias de la cultura, lo que implica a más del noventa y nueve por ciento de lo que el hombre hace en términos cotidianos. Porque ocurre que la ciencia la hacemos en lugares muy especializados. Entonces, todo lo demás que hacemos está al margen de la ciencia. Si seguimos con rigor el supuesto de que sólo la ciencia nos entrega juicios universales, objetivos, válidos y rigurosos, que la ciencia es la única actividad estricta de conocimiento, y que todo lo demás pertenece a lo no-científico, entonces estamos estableciendo una dicotomía entre lo científico y lo contingente. En lo contingente estaríamos en el mundo de lo que no tiene validez universal, de lo que no es objetivo,

de lo que no es apodíctico; o sea, de lo que no es necesario imponer a nadie. Y surge otra dicotomía, la que diferencia entre la ciencia exacta –que consigue los resultados universales y necesarios a los que nos hemos referido– y estas otras ciencias, las de lo humano, ciencias humanistas, de las que todavía no sabemos qué es lo que consiguen, entre las que están la economía, la sociología, la ética, la estética y las demás disciplinas así llamadas ‘axiológicas’. De este modo, las cosas se complican tremendamente. ¿Qué hacemos con estas otras disciplinas que no tienen el rigor, la seriedad, la objetividad, ni la validez universal que estamos acostumbrados a exigirle a la física y a las matemáticas? Todo el siglo XIX está cruzado por este litigio entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. Se imponía la pregunta sobre la validez de esta distinción. ¿Descansa, acaso, sobre ciertos supuestos que no han sido debidamente explicitados?

A eso nos llevaba el tercer horizonte de exigencias de la verdad. Los seres humanos nos alejamos de las ciencias de la objetividad, de lo apodíctico y la validez universal. Y nos alejamos porque descubrimos que, por último, efectivamente esos logros científicos tenían esas propiedades: eran propiedades de los objetos o las cosas a las cuales se aplicaban, eran exigencias que venían de una suerte de realidad que no era la nuestra sino de las cosas, de las cosas físicas, la realidad de los espacios, de las estructuras químicas, etc. Nuestra realidad es la de la economía, la de las relaciones humanas, de la historia, de la realidad cultural, axiológica. Entonces, podíamos dedicar la filosofía a las ciencias de la naturaleza, aparentemente bajo el supuesto de que ellas son las únicas ciencias rigurosas, objetivas, las ciencias que encuentran leyes. Al mejor estilo platónico-aristotélico,

Husserl pensaba que a la filosofía había que lanzarla por el camino de este tipo de ciencias. De ahí que, como hemos dicho ya reiteradamente, tenemos que enfrentar y sopesar la tremenda influencia de la tradición platónico-aristotélica, saber hasta dónde ha ejercido su presión y hasta dónde nos ha llevado. Husserl estaba absolutamente convencido que la filosofía tenía que someterse a esta tradición y convertirse en una ciencia rigurosa. Si no, no hay tal filosofía, al menos en el curso de las reflexiones fenomenológicas. O es ciencia estricta, o no es. Por tanto, ¿qué le quedaba a la filosofía que no pretendía estos ideales de validez universal, objetividad y necesidad? El propio Husserl lo establece, aunque tal vez no concediéndole la importancia que le correspondía: él piensa que la realidad es el problema que debe quedar al margen de la reflexión, si es que queremos progresar en el conocimiento. ¿Por qué Husserl desestima la dimensión real? ¿Por qué piensa que hay que ponerla entre paréntesis y no iniciar algún tipo de reflexión sistemática sobre ella? Es una pregunta que hay que hacerle a este gran filósofo, gran exponente de la tradición platónico-aristotélica. Él decide no incorporarse al litigio milenario de estar cuestionando lo real y de hacer de lo real un problema.

‘Lo real’ ha sido objeto de infinitas polémicas y sobre ello los filósofos no se han puesto nunca de acuerdo. Husserl percibe este hecho como algo profundamente negativo porque alimenta toda suerte de escepticismos, de relativismos y cinismos frente al problema filosófico. Dada la inexistencia de un acuerdo sobre el problema de qué es lo real, y dada la insistencia de la filosofía en partir desde ese problema y en nunca salirse de él, Husserl dice –estoy banalizando un poco su argumentación– ¿por qué no nos olvidamos del problema y de ese modo le cerramos el paso a los que de-

nuncian la esterilidad del análisis filosófico cuando éste se propone partir del problema metafísico por excelencia? Esta abstención es la famosa ‘epojé’, cuyo propósito es distanciarse de lo real puesto que nunca podríamos ponernos de acuerdo en torno a ello.

Pero continuamos en el plano de los supuestos. ¿Por qué no podríamos ponernos de acuerdo sobre lo real? Ciertamente, eso no resulta posible en tanto le pedimos a la realidad, a las cosas reales, a las cosas contingentes, que nos proporcionen esas verdades objetivas y de validez universal. El hecho es que Husserl prefiere instalarse en aquellas otras dimensiones en las que sí es posible, aparentemente, obtener eso tan exigente que se busca: las esencias. Estas esencias –por ahora, no nos estamos pronunciando metafísicamente sobre ellas– parecerían ser de momento esa suerte de cosas donde sí es posible obtener un conocimiento universal, necesario. Estamos frente a una dicotomía entre lo real y lo esencial. Lo real queda encajonado en lo espacio-temporal y contingente; es lo que está sujeto a variación permanente, lo que sucede de una manera distinta. Ahora bien, Husserl admite que puede haber ciencia sobre lo contingente, sólo que consiste en buscar normas legales, discursos normativos, o sea leyes. Formular o descubrir leyes es el modo de salvar la contingencia. Se establecen regularidades. No se trata de una contingencia loca, sin orden. Es fáctica, es cierto, pero responde a ciertas leyes. Este tipo de abordaje es característico desde el Renacimiento hasta comienzos del siglo XX.

Pero, entonces, otra vez: ¿qué es lo que tiene que hacer la filosofía? Sintiendo el peso de la tradición platónico-aristotélica, queremos que la filosofía tenga también una suerte de verdad, de modo de salir al paso de todos los cientificistas que afirman que la filosofía no tiene verdad alguna, no tiene

tarea, no tiene problemas. Si se examina cualquier libro de filosofía hasta 1940, más o menos, hay una definición que predomina sobre todas las otras: la filosofía es el conjunto total de los conocimientos científicos en una época determinada. Otra vez se trata de un ideal platónico-aristotélico: estos pensadores estaban en condiciones de hacer una síntesis del total de los conocimientos de su época. Ese ideal volvió a ser rescatado en el Renacimiento, sólo que la proliferación del trabajo científico lo dejó sin fundamento.

Entonces –así reza el argumento– hay verdades científicas. Y el filósofo, ¿qué hace con ellas? Los epistemólogos, y en particular los positivistas, estiman que hay mucho que hacer al respecto: el filósofo trata de conseguir el balance total del conocimiento. Y como, obviamente, ese conocimiento está cambiando siempre, el filósofo es un tipo que está apremiado, buscando siempre la última y más reciente investigación científica para poder incorporarla y mantenerse al día. En palabras de Heráclito, es un sofista. Sabe de todo. Heráclito considera a los sofistas como unos sujetos frívolos, pedantes, pretenciosos y escribió unos apotegmas terribles en su contra. Pues bien, si se revisa a algunos filósofos, se encuentra con que se dan este tipo de definiciones, de acuerdo a las cuales el filósofo es el hombre que está en condiciones de dar cuenta de todo el conocimiento científico de su época. Al parecer, allí está su tarea y en eso se agota. Ustedes pueden imaginarse lo que esto significa. Imagínense las ciencias naturales y las exactas y, además, las ciencias de la cultura, las ciencias humanas y supongan, en consecuencia, que el filósofo ha de dar cuenta de todo este saber. Ahora bien, es importante tener en cuenta que esto resulta de aplicar mal los supuestos clásicos. Gastón Bachelard, entre otros, se inscribe en esta definición de filosofía y

del filósofo como un banco de datos. Y ahora se piensa que la tecnología electrónica resuelve finalmente el problema de habérselas con tamaña magnitud de saberes.

Aquí estamos frente a otra decisión que tenemos que tomar o de la cual hacernos cargo. Hay material para un análisis bien a fondo acerca de si estas nuevas técnicas se pueden considerar, según diría Ortega, como la ortopedia de la inteligencia para avanzar más, para mejorar las herramientas que poseemos, o para sustituirlas o, por el contrario, si acaso no constituyen, con sus secuelas, una nueva forma de barbarie. Insisto en que aquí hay algo de peso, digno de una reflexión profunda, sobre todo porque, al parecer, no nos encontramos ya con un interlocutor, ni siquiera un locutor, sino con un hombre para quien el diálogo ya ha terminado, o para quien el diálogo se ha convertido en un 'tecleo'.

Bueno, todo esto a propósito de la dicotomía de quedarse con los hechos o quedarse con las esencias. De ahí partimos en busca de los tipos de verdades que queríamos conseguir con esta dicotomía y cómo la filosofía, según Husserl, tenía que adscribirse a una ciencia formal. Todo lo demás pasaba al mundo de la contingencia, como consuelo, la que quedaba englobada en una categoría científica: la de las leyes naturales. Por cierto, el problema es si todo lo contingente queda encerrado en esta categoría de ley científica, si todo lo contingente es materia de una afirmación objetiva, necesaria y de validez universal. Aparentemente, y hasta los años 40, la filosofía estaba pensando así, y eso explica la reacción por la vía del existencialismo. A través de la realidad de la existencia, se descubría una dimensión que parecía no estar sujeta a ninguna normativa, a ninguna legalidad. Por consiguiente, buena parte de lo contingente no era

materia de conocimiento científico, lo cual contradecía la afirmación husserliana acerca del mundo fáctico.

Como fuera, se esperaba del filósofo algo así como la suma del total de los conocimientos y de los conocimientos científicos, por supuesto. Lo cual tenía, como hemos dicho, el peligro de admitir que la filosofía no tenía una tarea propia, una verdad propia. El propósito era convertir al filósofo en un enciclopedista. Pero eso también es imposible. Por razones neurofisiológicas, nadie puede retener en su cabeza el estado actual del conocimiento científico en su totalidad. Sin embargo, los que estaban convencidos de esa definición de perfil enciclopedista contra-argumentaron sosteniendo que si bien ese objetivo era imposible para una inteligencia humana, no lo era utilizando un computador. ¿Se trata de un planteamiento serio?

Entonces los epistemólogos desarrollan una precisión, destinada a salvar la dificultad del objetivo enciclopedista. No se trata de la suma total. Lo que el filósofo tiene que tener es una visión de conjunto, y esto porque todas las ciencias tienen un método para avanzar en el conocimiento. El filósofo es ahora un metodólogo de la ciencia, lo cual es otra forma de positivismo. Ya no se está en la cresta de la ola del conocimiento sino que en la base: el filósofo es quien examina y analiza lo hecho por el científico. Y ¡oh maravilla!, el filósofo descubre que el científico es alguien que da ciertos pasos, desarrolla cierta secuencia; vale decir, en jerga platónico-aristotélica, tiene un camino, un método, con un objetivo, con un propósito. Dejemos, en consecuencia, que los científicos hagan su trabajo y nosotros, de atrás, vamos estudiando los pasos que dan. Por tanto, la filosofía viene a ser una reflexión sobre el proceso del conocimiento científico.

Digamos que el escenario está invadido hasta la saciedad por estos metodólogos del conocimiento científico, con la salvedad –muy significativa– de que se trata siempre de la metodología de las ciencias naturales. No hay espacio para referirse a las ciencias de la cultura, las ciencias del hombre, las ciencias sociales, al parecer porque se las considera en un nivel menor de sujeción al ideal de objetividad y validez universal. El argumento de convertirnos en personas que reflexionan sobre el proceso del conocimiento científico (vale decir, del conocimientos de las ciencias naturales), trabaja, pues, en el ámbito de la dicotomía entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los positivistas no admitían esta dicotomía. No importa cual sea su objeto, cualquier ciencia se somete al mismo canon metodológico. Si se fijan, los positivistas niegan la existencia de una peculiaridad o especificidad metodológica de las ciencias humanas o sociales. Si son ciencias, deben tener las mismas configuraciones metodológicas.

Pero aquello en lo que deseo insistir es que, dado que se nos deja nada más que con la contingencia, terminamos por querer que la contingencia nos dé resultados seguros. Esto es lo que les decía a propósito del tercer horizonte de verdad y su exigencia. No nos basta que la verdad estuviera allí desarrollándose procesualmente por la vía de la patentización. Tampoco nos importaba ya si la verdad significaba encontrarnos con lo que se nos había prometido que ella era; vale decir, todo este montón de creencias que se incorporan a la reflexión filosófica por la vía del logos religioso, de la palabra y la promesa. Luego, con el apremio de la historia, de la sociedad, de la economía y de todo lo que constituye este magma en que todos nos encontramos viviendo, de repente descubrimos que la verdad es exigencia de verdad y

que su horizonte está en lo que real y efectivamente está aconteciendo. Como que las ciencias humanas, las ciencias sociales, comenzaron a imponer este gran horizonte: la verdad es lo que efectivamente está ocurriendo. Se trata de una categoría complicada, un supuesto con el que trabajan los pensadores que hacen de la existencia humana el centro de su reflexión. Sólo que el gran detector, el pulsor de la realidad, es aquel frente al cual, o a través del cual, la realidad está efectivamente siendo.

Nos encontramos con que al filósofo que todos somos en la banalidad, las veinticuatro horas del día, de repente le estamos exigiendo este horizonte a la verdad: la verdad me importa en la medida en que sea lo que efectivamente está aconteciendo, sucediendo, siendo. Se trata, por de pronto, de una reacción frente a la metafísica conceptualista, de cualquier cuño, un claro rechazo. Porque, si se fijan con la debida atención, este horizonte de verdad está removiendo cualquier conceptualización de la realidad. De acuerdo a este planteamiento, el concepto que nosotros nos hacemos acerca de la realidad no es realmente lo que está siendo.

Pero nosotros queremos pedirle a la filosofía que se ocupe de la verdad y que trate de levantar una verdad filosófica, como una manera de salvar a la filosofía como una actividad propia frente a todos estos científicistas que quieren atarnos a los bueyes y el arado de la ciencia. Por muchas razones. En primer lugar –y esta es la más válida de las razones– es que nosotros estamos haciendo filosofía desde antes de que hubiera cualquier ciencia. Esta es una reflexión con un profundo sentido que, por cierto, hay que justificar ante muchos colegas que viven de las ciencias, seducidos por las disciplinas que han cultivado y a las que rinden un homenaje postulando una filosofía paralela, una filosofía científica rigurosa.

Volvemos, así, al desafío inicial: ¿tiene sentido hablar de una verdad filosófica, más allá de cualquier verdad específica?

Si uno no está dispuesto a darse este supuesto, no debe dedicarse a la filosofía. A menos que uno se quiera dar una satisfacción subalterna, pensando que uno se dedica a la filosofía porque busca la literatura filosófica y dialoga con los filósofos en sus escritos. Y como es una tradición grandiosa, a lo mejor la inteligencia humana está en los libros de filosofía. Nos dedicamos entonces a estudiar todo lo que estos filósofos han hecho a través de veinticinco siglos, en los que se expresa un cierto nivel de reflexión, y que habría que salvar, rescatar y mantener en renovación permanente. Tendríamos, así, una tremenda tarea de exégesis, de interpretación, de reedición, que puede resultar siempre vigente. Tarea que se justificaría a sí misma incluso, como hemos dicho, en el caso de que la filosofía haya perdido su verdad y estuviera aferrándose al conocimiento científico de moda en esta época. Con esta satisfacción subalterna, lo que hacemos es renunciar a la idea de que haya una verdad filosófica. A esta satisfacción subalterna tendríamos que referirnos para responder a alguien que nos apremiara, por ejemplo, con la pregunta de por qué hay filosofía en las universidades.

De cualquier modo, no perdamos de vista que con Platón y Aristóteles ya se trataba de crearle un espacio a la filosofía.

No echemos al olvido, tampoco, el hecho de que no hay ninguna ciencia que se cultive poniendo como condición la renuncia a la filosofía. Hay una filosofía de esas ciencias, lo cual ya es una evidencia. No hay ningún trabajo científico que no se haga sobre una reflexión, paso a paso, de lo que está haciendo el científico. Esa reflexión puede ser hecha –y con alguna frecuencia lo ha sido– por el propio hombre de ciencia. Así, el científico es su propio filósofo, porque tam-

bién tiene un concepto de lo real y, obviamente, un supuesto metafísico y, a veces, también un supuesto: él quisiera que lo real fuera de tal manera. Podemos decir, entonces, que en cada disciplina científica hay, intrincada con la misma actividad científica y paralelamente, una inteligencia o una sensibilidad filosófica. De aquí que podamos afirmar que es absolutamente forzoso que todo científico asuma una dimensión filosófica, independientemente de cualquier análisis a posteriori que él haga sobre el método o los logros concretos de su disciplina. De modo que, en función de los planteamientos que hemos formulado en estas clases, la tarea que tenemos que llevar a cabo consiste en sacar la reflexión filosófica de la conceptualización científica.

Debe entenderse, por tanto, que estamos buscándole a la filosofía su campo propio y ello sobre la base de que no tiene por qué estar a favor o en contra de otras formas de conocimiento. No tenemos que tomar partido en estas dicotomías que fueron creadas por filósofos un poco ligeros, aquellas que diferencian entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la sociedad, entre lo contingente y lo necesario, entre lo real y lo esencial. En relación a estas dicotomías, nosotros no tomamos partido. Tenemos que salvar a la filosofía de todos estos señuelos, que vienen pesando sobre ella desde hace siglos. No tanto desde sus orígenes platónico-aristotélicos, pues los griegos tenían las cosas claras. Pero sí cuando la filosofía salió de los conventos e ingresó a las universidades, hacia los siglos XIV o XV.

Tenemos entonces a la vista los cuatro horizontes de verdad a los que nos hemos referido. El cuarto es el que más nos interesa porque es el que nos permitiría acceder a un concepto de verdad filosófica. Tenemos que ver si este concepto puede hacerse cargo de los otros tres que primaron a través

de la historia, si vale para todos, si tiene sentido hablar de ello como lo tuvo en la tradición platónico-aristotélica, en el propósito de recoger esa tradición y darnos un concepto, una nueva versión de la realidad de tal manera que la filosofía tenga un quehacer propio. Incluso a riesgo de que ese quehacer propio no sea definible en términos conceptuales, porque eso significaría cederle el paso a la tradición conceptualista, aquella para la cual el concebir está primero que el filosofar.

Si damos con una verdad filosófica, si queremos que haya una verdad filosófica, a lo mejor no tendría que ser aquella a la que nos tienen acostumbrados los científicos. Tenemos que dar con un concepto de verdad que no tenga nada que ver con las verdades a las que estamos habituados. Si es una verdad fundacional –llamémosla así, provisionalmente, aunque no nos guste– está entonces en los principios de toda verdad particular, es el sostén, el apoyo y el fundamento de cualquier verdad.

Lo cual resulta relevante como base de un examen bien escueto que podemos hacer sobre cualquier tipo de realidad. Por la vía de la simple exploración de lo inmediato, sabemos qué propiedades de cualquier substancia –como diría Aristóteles– constituyen un juego, una estructura, un orden entre cualidades que se apoyan en otras y otras cualidades que no se apoyan sino en sí mismas. Cualquier exploración que hagamos sobre una realidad sustantiva, de una realidad que exista por sí misma –estamos usando una categoría platónico-aristotélica– siempre nos vamos a encontrar con la diferenciación entre las cualidades esenciales, las propiedades esenciales, y las categorías accidentales. Hay aquí un concepto de sustante, de substancialidad, que nosotros aceptamos con mucho cuidado, sin pronunciarlos. Aceptamos que cualquier realidad que exploremos y

que exista por sí misma, tiene propiedades que se fundan en otras y propiedades que se fundan en sí mismas.

Para quedar un poco en balance con la interpretación platónico-aristotélica respecto a la realidad substancial, aceptamos la concepción aristotélica de la substancia, pero aceptamos que está en la línea en que debemos proceder a practicar el análisis de la realidad; es decir, que la realidad no es unidimensional y nos está entregando siempre diversos tipos de dimensiones, cualidades, propiedades. En un primer análisis, tendríamos que aceptar la dicotomía de propiedades que se fundan en otras y propiedades que se fundan en sí mismas, en la medida en que admitamos que la realidad se nos presenta tal como es. Es en esa presentación que descubrimos que la realidad tiene dimensiones que son fundadas en otras y otras que no se fundan en nada. Así, podríamos decir que cualquier realidad metafísica que es por sí misma, tiene un nivel constitucional y un nivel constitutivo. Esta es otra dicotomía importantísima. Para el nivel constitucional decimos que esa realidad tiene todas las propiedades con que ella aparece y que la constituyen en su integridad, con lo que salvamos la realidad total de la cosa. Y es en esas propiedades fundantes donde nosotros queremos encontrar la dimensión esencial de la cosa. Si la dimensión esencial es válida para nosotros, tenemos que aceptar esas propiedades no fundadas pero que sí son fundantes de cada cosa. Esto, si es que queremos salvar la dimensión esencial de la realidad. Solamente así salvamos, además, la realidad total de la cosa, ya que admitimos que la cosa es mucho más que su realidad fundante, constitutiva, esencial. Nosotros decimos que la realidad es eso, más todas sus notas constitucionales, fundadas en sus notas constitutivas no fundadas. Esta es una tarea que les propongo y que les dejo para la reflexión.

Fíjense ustedes que es la única manera de salir del peso de la tradición platónico-aristotélica de la que queremos hacernos cargo. Pero tenemos que asumirla en su rigor como tradición. Es mi opinión que los filósofos no la han asumido con todo el rigor necesario, o creyeron asumirla y la interpretaron a su manera. Nosotros tenemos que hacernos cargo de ella con un máximo de precisión posible y no dejándonos empujar por alguna interpretación un poco convenida o interesada. Así, antes de entrar a aceptar la concepción platónico-aristotélica de lo sustantivo y para no ceñirnos a ese modelo, ponemos este otro: en un primer análisis, la realidad arroja el resultado de ser un conjunto autosuficiente, de autosuficiencia óptica, ontológica o metafísica, en donde se registran de inmediato dos tipos de notas, las fundadas y las infundadas que fundan. Aceptamos la condición metafísica de la autosuficiencia, ya que una manera de definir lo real es por su suficiencia óptica. Algo que puede ser o existir por sí mismo se convierte en una realidad autosuficiente. El problema es entrar a precisar de qué manera vamos a establecer estos criterios, pero como un supuesto o un postulado. Recogiendo la tradición metafísica de Platón y Aristóteles, nosotros pensamos que la realidad va en esa dirección, y en esa línea tiene que moverse nuestra concepción, pero sin aceptar el concepto estructural que ellos tienen de lo real, en términos de sustancia y accidente. Ese concepto ha creado toda una serie de malas inteligencias en los problemas examinados.

Aceptamos la realidad total de algo, porque es lo que nos permite decir que una cosa es todo lo que ella es. Cuando yo establezco el nivel constitucional, estoy dispuesto a aceptar cualquier otro criterio en tanto venga de la realidad misma, y así me evito establecer jerarquías de propiedades

o cualidades dentro de la cosa. Así, digo que una cosa está constituida por todas las notas, las propiedades, cualidades, caracteres que ella tenga en ese momento. Evito así, digo, la dicotomía aristotélica de cuál es lo accidental, y cuál es lo esencial. Una realidad metafísica es todo lo que ella es en un momento determinado. El primer análisis muestra así que las cualidades que forman parte del nivel constitucional de la cosa, son la totalidad de la cosa. Ahora, para salvar la dimensión esencialista de la realidad, yo establezco que hay notas que se apoyan en otras notas y hay notas que no se apoyan en nada. O sea, hay notas principiales o últimas, que son el principio y lo último con que nos encontramos. Algunos pensadores hablan de ultimidades, lo que suena tremendo, porque se está pensando en algo que se sale del horizonte del conocimiento. Sin embargo, en el análisis que practicamos lo principal y las ultimidades se identifican. Reiteramos, entonces, que para salvar la dimensión esencial de la realidad metafísica tenemos que encontrar notas, propiedades o cualidades fundantes y, vamos a decir, constituyentes, no constitucionales. Una sola nota puede ser constitucional pero no constituyente. Pero una nota constituyente es siempre una nota constitucional. Por eso, para nuestra metafísica principal, hay que partir de las cosas tal como ellas son, que es el nivel constitucional.

¿En qué sentido podemos decir que la cosa es todo lo que ella es? Es la famosa predicación del logos predicativo, el logos entitativo o entificante, nuestra inteligencia que nos está pidiendo que le asignemos al ser una dimensión fija, precisa, estable, todo lo que una cosa es. Pero, dice Aristóteles, hay muchas maneras de decir lo que una cosa es. Y saca su lógica, y sus categorías, y las maneja para el deleite de muchos. Entonces aparecen lo accidental y lo esencial, y que lo que importa

en la cosa es lo que sostiene y apoya a los accidentes, es decir, el fundamento. Esa es la teoría del sustante, del sustrato.

Pero, nosotros empujamos el análisis al nivel constitucional, junto con el nivel de autosuficiencia. Esto, como ya les he dicho, es lo único que permite salvar la dimensión esencial. Eso está en las notas que la constituyen. Recuerden que yo afirmaba que en las primeras definiciones de la dimensión esencial, se la refería como aquello sin lo cual la cosa no es lo que es. Nosotros nos dirigimos a lo constituyente de la cosa, olvidando todas las tautologías formales. Y ello es simplemente porque la cosa tiene notas no fundadas y fundantes constituyentes, y por eso decimos que tiene una dimensión esencial en un momento determinado. Con esto estamos en la línea esencialista también pero este esencialismo, al revés de Husserl, no nos saca de realidad sino que, por el contrario, nos mete mucho más dentro de ella, lo que me convierte en anti-fenomenólogo a ultranza. Damos el paso exactamente contrario al que da Husserl, porque se dejó involucrar en una mala tradición de la filosofía platónico-aristotélica. Para nosotros, la dimensión esencial de lo real no está fuera de lo real sino lo más dentro de lo real. Y ese es el gran paso de la metafísica contemporánea. Tenemos que salirnos de la dicotomía platónica del doble mundo, de la doble realidad, de la oposición entre la dimensión esencial y la dimensión real de la cosa. Las filosofías esencialistas, en su afán por introducir criterios de validez universal, de rigor y de objetividad, sacaron las esencias de las cosas para moverse en el plano de las puras esencias, al mejor estilo platónico.

Husserl puede introducir todos los elementos técnicos que quiera, pero el hecho es que está en el mundo platónico del *Parménides* y del *Sofista*. Él busca las esencias al

modo cómo Platón ya había encontrado las ideas. Todo lo que hace Husserl es lo que Platón hace: conocer la articulación interna y la configuración de las ideas. Es lo que Platón llamó dialéctica. Del diálogo pasamos al monólogo metafísico, porque Platón presumió que la dialéctica era una ciencia monologizante, monologante. ¿Qué pasó con el arte de dialogar? Lo que ocurre es que, para Platón, las ideas eran más reales que las cosas manuales. Cuando hablaba de la dialéctica nos estaba pidiendo que tratemos con realidades constitucionales y constitutivas. Hegel dio después el peligrosísimo paso y lanzó a la humanidad absolutamente delirante a pensar que las realidades, además de ser pensadas, además de ser realidades pensadas –como lo creía Platón–, eran realidades pensadas por sí solas y por sí mismas. Vale decir que, para Hegel, las ideas tenían autosuficiencia constitucional y, por lo consiguiente estructura propia, articulación interna, se combinan.

Toda la ruta que hemos seguido, el camino que hemos andado hasta aquí, pueden ser entendidos como un esfuerzo por establecer qué desarrollos del pensamiento filosófico acercaron o alejaron al ser respecto de lo real. En esta dirección está buena parte de la explicación del por qué ha habido un tajante rechazo de la metafísica y de la filosofía del Ser. Estamos buscando una explicación para esto. Y también responder a la pregunta de cómo ha sido posible que muchos pensadores ilustres han podido lanzarse contra el problema del Ser y denunciar la ilegitimidad de una ciencia originalmente destinada a resolverlo, dejando de lado toda inquietud metafísica como una ocupación carente de legitimidad. Todas las interpretaciones descalificatorias convergen en una sola dirección: de una parte, la afirmación de que el Ser no existe. Por cierto, esto es, aparentemente, una

antinomia, una especie de contradicción en los términos, porque se está jugando con dos conceptos distintos para decir algo idéntico. De otra parte, la tesis de los antiguos de que el Ser prácticamente es un tema imposible porque jamás podremos ponernos de acuerdo sobre él. Entonces, el Ser resulta ser un tema agotado puesto que, o no sabemos qué es el Ser, o sabemos demasiado sobre él, tanto que tenemos muchísimas opiniones. Eso, por consiguiente, significa una prueba: o el Ser no existe, o el Ser está mal planteado como problema filosófico. O puede ser también que el problema del Ser sea un problema estrictamente conceptual, nominalista, algo que se nos quedó en el concepto pero que realmente no constituye la antesala de ningún problema real, como diríamos nosotros.

Esta podría ser una línea para explorar por qué el ser cayó en desgracia, el ser como problema a secas. Pero no cabe la menor duda que el Ser, visto así, estaba de alguna manera puesto en la perspectiva de lo que está siendo. De ahí surgió.

Entonces, 'ser' sería la palabra que, aparentemente, nos resuelve el estar siendo, remitiéndonos al estar siendo por sí mismo. Nosotros podríamos decir que salva el ser en alguna instancia de su tratamiento, dentro de una investigación metafísica; es el ser como una manera sintética de reduplicar lo real, como que el ser representa lo real en su más amplia riqueza y magnitud; es cómo se incorpora el ser, tal cual, verbalmente a nuestras expresiones, el ser de cada cosa, el ser de la persona; es cómo ingresa a nuestro lenguaje cotidiano. Cuando hablamos del ser estamos, aparentemente, haciéndonos cargo de todo lo que está allí del mejor modo, plena y totalmente, vale decir como una reduplicación, una redundancia de lo real.

Ocurre que el ser tiene una tradición conceptualista que nos saca un poco del contexto de lo real; pero si nosotros, que no queremos prescindir de la palabra 'ser', nos ponemos de acuerdo en que cada vez que hablamos del ser, de alguna manera, por razones económicas, lo hacemos para remitirnos a todo lo que está siendo real de una manera completa y cabal, y así es como hablamos del ser de cada cosa. O sea, no es ni tiene que ver con el sentido de lo real, ni tiene que ver con el ser predicativo, lógico, atributivo. El ser termina por ser ineludible desde el momento en que estamos pensando, porque pensamos por la vía de la lógica del ser; las cosas son o no son, están siendo o no están siendo. Eso es lo que llevó a Hegel, y al propio Heidegger, a suponer que el ser es insoslayable desde el momento en que estamos pensando, a suponer que no podemos pensar sin el ser. Este juego entre pensar y ser nos expone a varios riesgos. El primer riesgo es que el ser queda des-realizado; puesto que no está adscrito ni inscrito en ninguna cosa real, entonces podría ser una re-duplicación innecesaria de lo que está allí. ¿Para qué andar buscando el ser si tenemos las cosas reales? Y otro riesgo consiste, entonces, en una invitación a transgredir los límites de lo real sobre la base de que el ser ha sido previamente sustantivado. En fin, tenemos que tener mucho cuidado con la palabra 'ser'. Porque, en los términos examinados, el ser nos remite a este esfuerzo de abstracción que nos conduce a sustantivarlo. Por lo consiguiente, a ese Ser –con mayúscula– le damos todos los méritos, todas las propiedades metafísicas de las que, previamente, habíamos despojado a las cosas reales. Así, este Ser pasa a ser la síntesis de todo lo que hace que cada cosa sea lo más real posible. Esa es otra desviación de la tendencia a postular un ser sin dar las indicaciones previas.

Porque si pensamos, entonces tenemos esta segunda línea del ser lógico, del ser predicativo, del ser del pensamiento. Porque el pensamiento, y ahí volvemos a los orígenes, es la actividad por la que, o en la que, nos encontramos con el ser, lo cual es una expresión muy peligrosa. Lo que ocurre que encontramos con el ser es encontrarnos con algo que estaba allí, lo cual implicaría de inmediato una sustantivación del ser. Por de pronto, no habría ninguna otra facultad nuestra que nos abriera al ser, que nos permitiera el ingreso al ser. Esto está dicho, aunque de manera no muy clara, en la filosofía contemporánea. Pensamos el ser pero no como algo que está siendo, porque esa sería una manera de decir que al pensar, insoslayablemente nos topamos con el ser, lo cual tiene el riesgo de implicar, como decíamos, una sustantivación del ser. Es un punto decisivo el decir que, previamente al tipo de encuentro o al tipo de presencia que yo tenga frente a eso, todo lo que existe, todo lo que es o lo que está siendo, está siendo de antemano, previamente. Si nos manejamos con palabras como la de encuentro, la presencia, el dar con el ser, el estar en presencia del ser, todo eso significaría, aparentemente –o, al menos, es el gran riesgo que se corre– que el ser estaba allí con anterioridad y como sea que entendamos la toma de conciencia que estamos haciendo del ser. El que el ser esté allí con anterioridad, eso es justamente lo que postula cualquier metafísica de lo real. Y lo real es justamente real porque no está constituido por el pensamiento. Lo que sí ocurre es que el pensamiento se encuentre con el ser. Nosotros pensamos así: el ser es posible pensarlo, o resulta insoslayable siempre que nuestro pensamiento dé con él. Pero, reiteremos que resulta insoslayable a continuación del encuentro, después del encuentro. No es que el ser tenga que ver con nuestro pensamiento por sí solo. Nosotros pensamos que el ser está allí, o se

manifiesta, y simplemente tenemos que encontrarnos con él. Pero, ¿cómo nos encontramos con él?: Pensando. Solamente pensando es como nos encontramos con el ser.

Sólo que hay que tener cuidado y no caer en la tesis heideggeriana de creer de que el ser está constituido por el pensar. Esa es la gran tentación: sostener que sólo los que pensamos tendríamos algún trato con el ser, marginando así a los seres que no piensan.

Estamos, pues, frente a una dicotomía. De una parte, podemos afirmar que el ser viene con nuestro pensar y es una articulación de nuestro pensamiento. De modo que no podemos pensar si no es atribuyendo, ligando. Esto nos da todas las formas verbales del verbo ser. El hecho es que, en esta alternativa, el ser forma parte de los mecanismos de nuestra inteligencia, los que se expresan a través de un sistema lingüístico muy limitado. Esta es una alternativa, pero en tanto la despojamos de la tentación metafísica de creer que el pensar crea el ser. La otra alternativa implica que el ser pasa a ser una responsabilidad. El ser está allí, previo a nuestro pensamiento, y el pensamiento es posible porque se inserta dentro del ser que estaba antes de que comenzáramos a pensarlo. O sea, el ser pasa a ser sustantivado y en tal caso tendríamos la gran duplicación a la que ya hemos hecho alusión anteriormente.

Este es el punto. Para conocer mejor lo real, no nos quedamos con ninguna de las tesis clásicas sobre ser y realidad, ser y pensamiento.

Cuando hablo del ser de una cosa, con eso no estoy conociendo lo que es esa cosa. Por medio de la palabra 'ser' yo no me remito a todo lo que la cosa es. Pienso que conozco la cosa, pero solamente he proyectado una exigencia cognoscitiva. Porque se establece como una obligación

del conocimiento el llegar a conocer lo que la cosa es en su integridad. Esa es una tarea, a la vez vigente y pendiente. Algunos nominalistas pudieron creer que bastaba con hablar del ser de cada cosa para suponer que estábamos conociendo lo que la cosa era. Quiero ser muy claro a este respecto: si aceptamos el ser como una reduplicación de lo que la cosa es realmente en su totalidad, simplemente le estamos imponiendo a ese concepto la dimensión axiológica, platónica, según la cual solamente queremos decir que allí hay una realidad compleja a la que momentáneamente aludimos con esta palabra, y que nos estamos exigiendo un mejor conocimiento de esa realidad.

Digo: el 'ser' de cada cosa. Y puede ocurrir que jamás llegue a conocer en ese sentido amplio y total lo que cada cosa sea. Pero, si a lo largo de la historia, constato en nuestros predecesores el hablar del ser, a mí no me cabe la menor duda que ellos están postulando que esa cosa real y totalmente ya está siendo conocida por el simple hecho de que apuntamos a ella con la palabra 'ser'. Es lo que corrientemente nos ocurre cuando hablamos del ser de cada uno, del ser de la obra de arte, etc. Lo importante es cómo juegan lo real y lo que es. También es importante poder separar la capacidad atributiva, predicativa, del logos humano, ese logos que es la manera cómo el griego estructuró nuestra capacidad intelectual. Si no tenemos la capacidad para juntar, para ligar, entonces no estamos pensando.

Lo que ocurre es que nuestro lenguaje nos impone un cierto repertorio de signos. Así es cómo, principalmente, estamos pensando que las cosas son o no son, que tienen cualidades o no las tienen. Por medio del pensamiento atribuimos o no atribuimos. Se trata de un golpe con dos instancias: pensar es formular algo acerca de algo. Algo es algo: esa sería la fórmula

primaria y principal de la actividad del logos en el sentido platónico.

Junto algo con algo. Pero también el pensamiento puede desunir, desligar, que es lo que podemos conseguir a través de las negaciones. Más aún, podemos ligar y desligar sin remitirnos a lo real o a la situación objetiva. Cuando se estructuró o se inventó el concepto de 'logos', se pensó en el decir acerca de lo real, era necesariamente para descubrir lo real. Esto quiere decir que en el concepto de decir estaba implicada la dimensión de verdad. A través del logos uno dice lo que son las cosas. No se trataba de creer que el pensamiento puede salirse de las cosas y correr por su cuenta, inventando una lógica que no tiene que ver con lo real. No nos cabe duda que cuando se inventó el vocablo 'logos' se supuso, necesariamente, que servía para descubrir lo real.

Lo cual nos remite a otro pequeño problema. Necesitamos una conciencia clara de lo necesario que resulta una separación entre lo real y lo que es. Hemos dicho, igualmente, que en su capacidad de juntar, el logos expresa su transparencia: algo respecto de lo cual nosotros decimos que es. No cabe la menor duda de que es dable porque hemos puesto en acción un logos, porque el que algo sea o no sea respecto de sí mismo no depende de que nosotros lo estemos incorporando en nuestro logos. Simplemente, me he pronunciado sobre ese algo, diciendo que es, atribuyéndole algo pero en términos de pura intelección. Porque ocurre que también puedo adherirle cosas que no es. En una línea, el pensamiento tiende a encontrarse con lo que está siendo para darle la dimensión de verdad; pero, por otro lado, el pensamiento puede trabajar por sí solo, independientemente de lo que está siendo. Los griegos, entre ellos Parménides, no desecharon esa posibilidad.

Ahora bien, el pensamiento tiene que estar siempre en la verdad de lo real, o en la verdad real. Así podemos trabajar principalmente con un concepto de realidad y de verdad que es, por el momento, lo que mejor calza con nuestra manera de hacer filosofía. Ya hemos dicho que, así como las demás disciplinas tienen su propia verdad, nosotros queríamos para la filosofía una verdad propia. De otra manera, no sabríamos cómo hacer filosofía. Hablamos de la verdad real que, en sentido principal, no se identifica con ninguna dimensión de lo real. Como ustedes lo recordarán con toda seguridad, es Platón quien establece esa posibilidad en la *Carta Séptima*. Se trata del quinto grado del conocimiento, el que permite el acceso del hombre a la verdad real o a lo que realmente está siendo. Platón junta esa doble exigencia. Habla indistintamente de lo que realmente está siendo y de lo que verdaderamente está siendo. Esa exigencia queda establecida como una exigencia principal: la verdad sólo puede tener sentido a la luz de la realidad.

Recordemos que anteriormente nos dimos varios horizontes de verdad. Llegó un momento, en Platón, en que verdad y realidad forman una misma dimensión. Nosotros pensamos, entonces, que nuestro concepto de verdad filosófica tendría que moverse en esa dirección para ganar el espacio que siempre tuvo la filosofía y que perdió por una excesiva conceptualización. Perdió el concepto de su propia verdad y por eso perdió prestancia frente a las demás formas del conocimiento. Quiso adscribirse a otras formas de conocimiento, comenzó a preferir unas formas de conocimiento respecto de otras. Así, todas las verdades filosóficas comenzaron a tener calificativos, según todos los rigores: matemáticos, psicológicos, etc. Apurados por el resplandor inusitado que tenían estas formas de conocimiento, los filó-

sofos pensaron que la filosofía estaba allí, en alguna forma de conocimiento que parecía llenar todas las exigencias de su concepto de verdad. Entonces, lo único que hacían era reduplicar la verdad cognoscitiva que de momento estaba dando una cierta disciplina y, al mismo tiempo, renunciar a la verdad propia de la filosofía.

Veámoslo, reiterando, desde otro ángulo. Si el pensar es una función humana, no puede operar en el vacío. Esto se decía. Por eso, los griegos juntaron el pensar con lo que es: pensamos para saber qué es lo que está siendo. Los griegos no habrían podido imaginar una facultad humana de conocimiento que no estuviera remitida a algo real, a algo que existe por sí mismo. Ahora bien, nuestra pregunta se impone, dado que el pensamiento junta esos dos algo: ¿los junta por libertad propia o porque esos dos algo previamente se le han dado y el pensamiento no compone nada? Para nosotros hay una instancia previa a la acción intelectual: esos algo tienen que tener una manera de hacerse presente con independencia de que yo me pronuncie por la vía de juntarlos o separarlos. En otras palabras, en algún momento esos algos son ya de antemano lo que son y mi pensamiento sale a su encuentro para ratificar esa presentación. Esta sería la teoría de la presencialidad, que significa no solamente que las cosas están presentes sino que están pre(s)entes, antes de que nosotros tomemos conciencia de ellas. Lo cual nos regresa al análisis que hemos hecho con anterioridad: la capacidad de pensar se hace valer solamente cuando estamos frente a algo que está existiendo de antemano. Las cosas están presentes porque 'ya estaban' presentes. Eso nos da la línea de lo real. O sea, la manera cómo nosotros entramos a aprehenderlas es en la instantaneidad de la doble dimensión tempórea: captamos la presencialidad de las cosas en el presente, lo que es una captación instantánea, pero con

la dimensión de la 'anterioridad'. Insisto en este matiz porque es así como la metafísica contemporánea ha ingresado en el análisis del tiempo metafísico, ese tiempo donde no hay cambios, el tiempo de la temporeidad.

Nos referimos a aprehender lo presente en un solo golpe instantáneo, como estando siendo ya de antemano. Si esa manera de aprehender algo tiene vigencia, nosotros decimos que es una 'formalidad de la aprehensión', puesto que no tiene que ver con ningún contenido presencial específico. Lo real no es 'algo' real sino que es una manera de presentarse las cosas. Esto quiere decir que el concepto de realidad no tiene que ver con ningún concepto de abstracción, con ningún contenido específico, ni de mi aprehensión ni de lo aprendido. Entonces, lo importante es distinguir entre lo real que son las cosas en su presencia, aprehendidas por nosotros –esas son las cosas reales–, y la realidad. La realidad no es algo que se inscriba en lo real de cada cosa como un contenido más, como una nota más que hace que la cosa sea real. Eso se pensó durante siglos: que la realidad era un ingrediente de la cosa real. Si uno no consigue hacer este distinción, no podrá dar muchos pasos en esta manera de hacer filosofía. Al estar buscándole correspondientes objetivos, referentes, a nuestros términos, nosotros mismos nos atrapamos. Cuando las cosas son captadas tal y como son, mi aprehensión de realidad no las ha alterado, ni las ha enriquecido ni las ha disminuido. Simplemente las he captado como estando siendo ya. Esta es una matriz extraordinariamente principal porque de allí puede arrancar prácticamente todo.

Insisto, entonces, en la principalidad de la realidad. El gran pecado de la metafísica en su origen fue haber pretendido identificar la realidad con algún contenido específico.

Felizmente, ya tenemos conciencia de que allí hay un lastre del que tenemos que librarnos.

La distinción principal que hemos formulado es importante porque ahí principian las verdaderas preguntas y los verdaderos problemas. La realidad como una formalidad: fíjense ustedes el uso de esta palabra, pero sin recoger todo lo que ha significado, como esfuerzo intelectual, acorrallar la realidad hasta despojarla de cualquier referencia a algún contenido. Es un paso absolutamente gigantesco, y nos hemos demorado más de veinticinco siglos en darlo. El segundo paso es la formalidad de realidad, que es la manera cómo yo aprehendo lo que está siendo real. Lo aprehendo como real, pero como ya siendo real; como dije, esa doble dimensión instantánea del tiempo: presente y pasado, presente y anterioridad. Insisto, entonces, en que la formalidad es la manera de captar, de hacerse presente lo real. Pero, de hacerse presente desde cada uno. La formalidad de lo real es algo que acontece en cada uno de nosotros, por eso es importante que sea formal para que así lo real de cada cosa quede intacto.

Porque si fuera una formalidad con contenido, o subjetiva, podríamos pensar con Kant –o con cualquier otro filósofo conciencialista– que nuestra manera de aprehender lo real es también una manera de distorsionar lo real, de desfigurarlos. Como decía Kant, el sujeto entraba a formar parte del objeto. Entonces, nunca el objeto iba a ser lo que realmente era, porque el sujeto estaba frente al objeto y el sujeto aporta categorías como el espacio, el tiempo, y una serie de otras categorías. Entonces, lo real nunca va a estar en su nuda y mera realidad. Esa es la tesis conciencialista. Por eso resulta tan importante la formalidad de realidad, porque no introduce ningún contenido. Al aprehender la realidad, no hay nada que se le aporte como contenido a eso

que está allí, siendo en su nuda y mera presencialidad. Por eso digo: formalidad de la aprehensión de lo real.

Ahora bien, alguien puede plantear que esto tiene que pasar de alguna manera a nivel conceptual. Porque cualquiera puede preguntar quién da al pensar lo que está allí siendo, o si el pensar por sí solo nos puede dar o remitir a lo presente para que podamos pensar. Dicho de otra manera: ¿de qué manera se hace presente lo real? Nosotros ya anticipamos una respuesta: no puede ser el pensamiento el que le dé la presencia de lo real a alguna cosa. Aparentemente, y de acuerdo con nuestra tradición intelectual, lo real se da al que piensa. Hay que pensar para encontrarse frente a lo real. La pregunta da para una buena reflexión. Como lo hemos sugerido ya de varias maneras, si estamos pensando lo real es porque ya estamos en lo real. De esta manera estamos diciendo que la presencialidad de eso acerca de lo cual vamos a pensar, no puede estar dada a través del pensamiento sino que está dada previamente en una aprehensión –llamémosla así– directa. Es lo que yo llamo aprehensión primordial de lo real, en la formalidad de la realidad, estar en la manera en que lo real se da. Podríamos decir un ‘carácter’, sin que ello aluda a ningún rasgo identificable.

Pero, demos otro paso. Consideremos que la dimensión tempórea de la captación primordial de lo real se da en la formalidad de que lo aprehendido estaba ya siendo antes de su aprehensión. Vale decir, lo real es aprehendido en la formalidad de realidad como algo que está siendo desde sí mismo, por sí mismo, en propiedad. De suyo, dice don Xavier Zubiri. Si hay alguna manera de conceptualizar la formalidad de realidad de lo real, es cuando lo aprehendido está allí, no solamente antes de la aprehensión sino cuando se presenta con esta otra formalidad: de suyo, o de propiedad. Entonces,

si nosotros quisiéramos acercar la formalidad de realidad a un carácter –nada que se pueda identificar con una sola nota– es que lo real es real de suyo, por sí mismo. Todo esto da para muchas disquisiciones, nos abre a otro tipo de análisis, sólo que necesitamos sentar hitos provisorios para avanzar. Teniendo en cuenta que la formalidad no se puede formalizar, tenemos que decir que cuando algo se nos hace presente, se nos hace presente como siendo de suyo, por sí mismo. De este modo, nos evitamos la tentación platónica y neokantiana del ‘en sí’, cuestión que supone grandes promesas pero nos impone la necesidad de probar que todas las cosas tiene un ‘sí’. En consecuencia, podemos decir ‘de suyo’, aunque lo marcamos como un neologismo. ‘De suyo’ no supone el compromiso de identificarse con alguna propiedad. Es un tremendo concepto que está en el comienzo de nuestra reflexión.

Al separar la realidad del ser suponemos, provisoriamente, que no es necesario pensar la realidad, no es necesario conceptualizarla. Eso sí ocurría con el ser, como sostuvo Parménides, indisolublemente ligado al pensar. Toda la metafísica, hasta mediados del siglo XX, cayó en esa trampa y según se concebía y se desarrollaba el concepto de pensar, lo mismo acontecía con el ser. Nosotros hemos querido cortar esa vinculación entre pensar y ser, y queremos probar que el pensar tiene que ver con lo real. Cuando el pensar tiene que ver con el ser, se convierte en un logos intelectual, predicativo. El pensar nos impone esa estructura mínima que los griegos llamaban ‘amarrar una cosa con otra’ (logos). Ahora bien, lo real –siendo una formalidad de realidad– no está en el ámbito del pensar, tal como fue concebido desde la antigüedad. Lo real, en su realidad –la realidad de lo real– es algo que es dado por la vía de la aprehensión sentiente

(aquí adhiero a la tesis zubiriana). Aquí hay otro paso que dar. Si bien el ser tiene que ver con el pensar, lo real no tiene que ver directamente con el pensar. El pensamiento jamás me ve a dar con lo real porque no tiene la capacidad de aprehenderlo en su formalidad de realidad. Creo que se trata de un paso trascendental aunque, aparentemente, de una obviedad absoluta. Ningún pensamiento acerca de lo real me va a dar lo real. Ese es el problema heideggeriano: ¿cómo se presenta aquello acerca de lo cual nosotros vamos a pensar? Porque se trata de no caer en la desmesura parmenídica –hasta de Heidegger– de suponer que el ser se da en el pensar.

Lo que nosotros decimos es que lo real se da previamente en la aprehensión primordial de realidad. La única responsable de la formalidad de realidad es nuestra aprehensión primordial. Eso la vuelve absolutamente insustituible, porque es la aprehensión de realidad de cada uno de nosotros. Nadie puede reemplazar nuestra aprehensión de realidad, menos todavía el pensamiento. Con esto invertimos toda la tesis idealista: el pensar nunca nos va a dar la realidad de lo real.

Hago mía, provisoriamente, la tesis zubiriana: la formalidad de realidad se da en la formalidad sentiente. Pero no es una sensibilidad a secas. Este sentir la realidad por la vía de captarla, es un sentir inteligente. Esto es importante, pues se rompe con la dicotomía sensibilidad-inteligencia. Solamente la inteligencia sentiente, o la sensibilidad inteligente, es la que nos da la aprehensión en la formalidad de realidad, porque es allí donde lo real aparece siendo de suyo. Ninguna formalización de origen conceptual puede darnos la presencia de la realidad de lo real. Es aquí donde Zubiri introduce de manera explícita esta estructura cognoscitiva nueva, aunque no cabe duda que su origen puede hallar-

se ya en la filosofía platónico-aristotélica. Aquí habría que reconocer que Zubiri ha hecho uno de los mejores aportes a la filosofía contemporánea, al revisar estos conceptos de sensibilidad e inteligencia.

Lo que no esperábamos es que ambos conceptos deban fundirse en uno solo. No en un concepto, se entiende, porque estamos tratando de descubrir que nuestra capacidad cognoscitiva es una inteligencia sentiente, o una sensibilidad inteligente. Y eso no quiere decir que nuestra sensibilidad sea conceptualmente hábil, según entienden los intelectualistas y como tiende a pensar la gente acerca de las personas inteligentes. No son los que conceptúan rápidamente, los que hablan rápidamente, los que argumentan más rápidamente, etc. Eso no tiene nada que ver con la inteligencia de la sensibilidad, puesto que ésta es pre-conceptual. Si tuviéramos que decirlo de manera directa, diríamos que la inteligencia sentiente es la única que nos pone frente a lo real en su formalidad de realidad. Pero no se trata de que yo voy a sentir las cosas en sus contenidos propios, puesto que eso me llevaría de nuevo a identificar la realidad con un contenido. La inteligencia sentiente aprehende lo real en la formalidad de lo 'de suyo', como estando siendo ya. De este modo, rompemos con la tradición conceptualista de toda nuestra historia, la que insiste en buscar lo real en el ámbito del pensar. Rompemos también con el tabú de creer que la sensibilidad sea una forma degradada o minusvalente frente a lo real. Lo crucial es que aprehendemos, o captamos, las cosas como reales. Esa es la inteligencia sentiente. No sólo sentimos las cosas, porque sólo sentirlas sería la sensibilidad a secas. Sentimos las cosas como siendo reales: esa es la dimensión inteligente de la aprehensión.

No nos separemos de la línea heideggeriana porque, aparentemente, como que nos estamos separando de un modo casi conflictivo. Supuesto que la tesis heideggeriana sea la de intentar definir lo que es el ser, y hacer consistir la esencia del ser en su presencia, eso guarda una cierta relación con nuestra manera de enfocar el problema de la realidad, en el sentido de que la realidad no es algo que sea sino una formalidad con que aparecen las cosas reales. La realidad es una formalidad de presentarse las cosas como siendo de suyo, según la expresión de Zubiri. Me interesa que se fijen en cómo, siguiendo otra línea, Heidegger se acerca al problema del ser, desviándolo hacia la manera cómo se presenta, hacia la presentación misma. El ser es el presentarse. De alguna manera, paralelamente, esto coincide con lo que estamos diciendo de la realidad, que no se trata de ningún contenido. Aquí surgen todas las contradicciones y contradictores que ha tenido la tesis heideggeriana. El que el ser no aparezca identificado con ningún contenido, eso ha desesperado a los positivistas, a los pragmáticos y a los realistas en el sentido corriente de la expresión. El ser no calza ni es el ser de nada, ni es ser algo. Tengo la impresión de que Heidegger está en el umbral de aceptar que el ser tiende a identificarse con la presentación, con lo que nosotros llamamos la formalidad de lo real. De ahí la absoluta y reiterada confesión de impotencia que hace Heidegger cuando se le apremia con la pregunta de qué es el ser, y dónde está el ser. Él termina siempre por remitirse a la manera de hacerse presente el ser, el modo de darse.

Esto habría que sentarlo más en la obra heideggeriana. Pero, en términos macizos, no cabe la menor duda que el asunto consiste en si tú te niegas a identificar la realidad o a identificar el ser con un contenido propio, específico, puntual. Acercar el ser o la realidad a algo determinado, esa

ha sido la gran tentación de la filosofía de todos los tiempos. Este algo pudo ser la materia, el alma, el espíritu, Dios, la energía, la luz, etc., todas las grandes metáforas que ha usado la imaginación creadora para buscar el ente que mejor calza con todas las propiedades prácticamente indefinibles que le asignamos al ser o a la realidad. Buscamos un ente, un algo real que aborde todas esas cualidades y, de esa manera, estar en condiciones de decir 'sí', el ser no solamente está allí y se da allí sino que, además, el ser es. Esa sería la forma perfecta de hacer metafísica en el sentido tradicional de la palabra.

Pero no quiero apurar esta interpretación del proyecto heideggeriano en torno al ser. Sólo que, ateniéndonos en rigor hasta la *Carta sobre el Humanismo*, podríamos estar por inclinarnos a favor de afirmar que este concepto que Heidegger nos quiere dar del ser, se acerca mucho –o nosotros a él– a esta manera de formalizar por la vía de la presencia, a la importancia que nosotros damos a la formalidad del darse, de presentarse lo real, incluyendo lo que el propio Zubiri se apresuró a acuñar como 'de suyo'. Pero, ocurre que en la formalidad del darse, del estar presente heideggeriano, no se distingue entre la formalidad de lo real y de lo irreal, no se establece esta diferencia que es absolutamente abismante y abismal.

Aquí estaría el quid de la reflexión metafísica: poder separar lo que es de suyo de lo que no lo es. Esta sería la prueba de fuego para cualquier fórmula metafísica. Me da la impresión –lo digo como una hipótesis– que Heidegger no entiende el riesgo en que incurre cuando él un poco disuelve el supuesto contenido del ser en el modo de darse por la vía de la presencia, olvidándose que, a lo mejor, pueda haber otros modos de darse algo pero no de suyo. Porque, por ejemplo,

qué duda cabe que una imagen onírica es algo que se nos da, como una pesadilla o una alucinación. Sin embargo, no tiene esta formalidad de lo real tal como nosotros lo hemos definido, en el sentido de que lo real tiene que darse como siendo de suyo. Es un problema psicológico distinto el que tú puedas invertir lo que se da de suyo y lo que no se da, y tomar por real lo que no se da de suyo. Lo importante, más allá del hecho de que uno pueda confundirse entre lo real y lo irreal, es la distinción, ver si esa formalización opera para establecer esta diferencia radical entre lo que es real y lo que no lo es. Me temo que Heidegger no entrevió el gran riesgo que había en el concepto suyo del ser que habla 'desde sí mismo', aunque no lo dice así. El dice: 'el habla del ser', dando a entender que el ser tiene su propia habla. No cabe la menor duda que allí está diciendo algo parecido a lo que nosotros estamos afirmando: que el ser tiene un 'de suyo'. Como que habla desde sí mismo. Una vez aprehendido lo real en forma básica y primordial, no nos sorprendería que pudiera hablar o que tuviera, a partir de ahí, todas las cualidades, las propiedades que sólo el conocimiento progresivo de ese dado de suyo nos puede entregar. No nos podría sorprender porque nosotros hemos partido ya con la aprehensión de lo real, lo cual no nos compromete por anticipado sobre lo que vamos a encontrar después dentro de eso real dado de suyo. Heidegger está haciendo una presunción, sin dar los pasos necesarios, para convencernos. Por ejemplo, cuando se refiere al 'hablar' del ser y lo deja en suspenso. Porque no cabe duda que si el ser tuviera un habla, o si el ser fuera a hablar desde sí, nos está dando a entender que el ser dispone de una condición, de alguna cualidad propia; aunque más no fuera, como él lo dice, el ser capaz de hablar. También dice algunas veces que el ser es pensado y es

pensable, no porque nosotros tengamos la facultad de pensar –lo cual sería la tesis psicologista– sino porque el ser es capaz de ser pensado pero, no cabe duda, desde si mismo. No se trata, pues, de la capacidad del que piensa sino que es la capacidad objetiva del ser. Aquí estamos en los límites del análisis de la realidad del problema.

La tesis que él sostiene es muy sencilla: frente a la dicotomía que habitualmente hacemos, usando la misma dicotomía parmenídica de que el ser es lo mismo que el pensar, Heidegger se plantea o pensamos el ser o el ser es pensado. ¿En cuál de las dos afirmaciones vamos a instalar la capacidad de pensar? Es obvio, ¿verdad? El ser es pensado. Un cartesiano diría en lo que me es más propio, en mi facultad de pensar. Entonces puedo decir que el ser es pensado por mí cada vez que yo lo pienso –habría que decir –, el ser es pensable porque yo lo pienso. O sea, yo defino el carácter de pensable del ser. Entonces, Heidegger invierte la proposición. Él no se siente capacitado para instalar en el ser algunas propiedades que pueden significar compromiso. Porque es muy fácil asignarle capacidades precisas al ser, pero es muy peligroso sostenerlas, como ha ocurrido con toda la historia de la metafísica: identificar el ser con algo. Pero, al no asignarle propiedades precisas al ser, tampoco puede quedarse con un ser que es mera formalidad de presencia, como aparentemente sería la tesis que se aprecia en la *Carta del Humanismo*.

Entonces, si yo pienso el ser no es porque yo sea capaz de pensar el ser sino porque el ser tiene él mismo la capacidad de ser pensado por mí. Entonces, en el ser existe tal posibilidad (él hace una discriminación entre la potencia y la actualidad). Y eso, ¿a qué nos lleva?

Uno diría que si el ser es tan autosuficiente como para que no solamente esté ahí sino que, además, tiene la ca-

pacidad de ser pensado, ¿en qué consiste esa capacidad de ser pensado? Heidegger diría que no entendemos el problema. A lo que nosotros replicaríamos: entonces, ¿cuál es el problema? Porque a fuer de querer instalar al ser fuera de todo subjetivismo, de convertir al ser en algo absolutamente trascendental, o sea algo que está existiendo absolutamente con independencia de cualquier conceptualización que tú hagas frente a él, Heidegger está cediendo, entregado a la fácil pendiente de asignarle al ser propiedades que no son difíciles de sostener; como ésta (pueden ver en el texto): el ser es pensado porque tiene la capacidad de ser pensado.

Pero, mi facultad de pensar (la mía), ¿puede o no pensar al ser? ¿si o no? Formalmente, tiene sentido hacerse esta pregunta. Traslado eso al ser. Heidegger insistiría en que nos mantenemos en la dicotomía tradicional, poniendo el ser y el pensar como dos polos, o el uno o el otro. Sólo que, aparentemente, el mismo Heidegger está trabajando con la dicotomía. Él no quiere que el problema se subjetivice: usted tiene que concebir el ser de tal manera que el ser haga posible que usted lo piense. O sea, el ser tan de suyo –agregaríamos nosotros– que él hace posible que yo lo piense. Entonces, la capacidad pertenece al ser, no a mi pensamiento, no a mis facultades.

Hay que entender la tragedia de una meditación como ésta. Él no quiere identificar el ser con nada entitativo, con ningún ente; pero ocurre que al decir que el ser tiene la capacidad de ser pensado eso es también estar trabajando en el terreno de la formalidad. Porque se trata de una formalidad: el ser hace que yo lo pueda pensar; por lo consiguiente, el ser es pensable no porque yo esté en condiciones de pensarlo sino porque él me impone a mí su capacidad de ser pensado. El ser es el que hace posible nuestro pensamiento.

Veán ustedes la tesis idealista que está implicada y subrepticamente actuando en este planteamiento. El ser diría así: si yo no actúo, y no soy capaz de ser pensado, entonces usted no puede pensarme. Lo admita o no claramente Heidegger, el ser se convierte en una instancia determinante de mi pensar.

Porque, ¿qué pasa con ese ser si no hay nadie que lo piense? Porque al suprimirme yo, suprimo todos los sujetos. Vamos a suponer que el ser está ahí, con su capacidad de ser pensado, que tiene un habla propia, cuya habla consiste en que él se permite a sí mismo –y con ello nos permite a nosotros, los sujetos– que lo pensemos, y al pensarlo nosotros nos está hablando. Esta es una de las tesis más sutiles del idealismo sin sujeto. Sólo que, a la postre, termina por ser el gran sujeto, porque no solamente tiene la capacidad de que se le piense sino que nos permite a nosotros pensarlo. O sea, si no existiera el ser no podríamos pensar. De manera que, sobre la base de potenciar el elemento realista, en la relación sujeto-objeto, ha vuelto a convertir al ser en el más grande de todos los sujetos.

Pero, ¿qué significa esto, fuera de ser una tesis espectacular? Fíjense que Heidegger introduce subrepticamente la tesis causalista, un causalismo muy etéreo pero determinante al fin y al cabo. ¿Qué falta, al fin de cuentas, para decir que el ser hace posible el pensar? Esta es la tesis del realismo supremo, en que las cosas pensadas son las que determinan nuestro pensamiento; exactamente al revés de lo que hemos estado suponiendo durante siglos, que es nuestro pensamiento el que hace posible que las cosas se conviertan en pensamiento y sean pensadas. Esa es la tesis con la que todos se han manejado. Con su *Carta*, Heidegger estaría sugiriendo lo contrario. Pero sin concedernos que, en el fondo y subrepticamente,

está introduciendo el sujeto, una suerte de sujeto que no es el sujeto del ente humano. Posiblemente no lo ha pensado así. Entonces, la tesis se vuelve inmanejable.

Lo que a nosotros nos interesa no es saber lo que nosotros pensamos de la cosa real, lo que queremos saber es lo que ella es desde sí misma, para poder decir lo que ella es. Ese es el gran objetivo de cualquier conocimiento.

Entonces, la idea heideggeriana que hemos estado examinando como que nos quiere invitar a una inversión. Nosotros la aceptamos, claro, mientras sea absolutamente formal. Presumo que lo que Heidegger nos quiere decir es que la cosa real se da, nos habla desde ella misma. Cada vez que nosotros avanzamos progresivamente en su conocimiento –si eso es lo que presume Heidegger– yo diría que está en la dirección correcta. Ahora bien, él comete lo que yo llamo las desmesuras del monólogo metafísico. Está tan acostumbrado a hablar él a solas, que cree que el ser habla por sí solo. A la postre, es la forma cómo el monólogo heideggeriano puede proyectarse hacia lo real. Él puede concluir sin darse cuenta que lo real habla por sí mismo, puesto que eso es lo que él ha hecho en su monólogo como filósofo. Fue siempre reacio al diálogo y por eso esta *Carta* es algo excepcional. Reitero que puede ser, acaso, una proyección personal de ese monólogo personal en que convirtió a la filosofía.

La formalidad, tal como Heidegger la presenta, no es la formalidad que nos garantiza la presencia de lo real de suyo. A eso voy. Ya he dicho que Heidegger diluye lo real en las infinitas formas en que lo real tiene de presentarse como teniendo sentido, significación. Entonces, a mi parecer él está moviéndose sin tener una clara distinción entre lo real y lo que tiene sentido. No marca las diferencias entre estas dos dimensiones.

Como ya he dicho, tengan en cuenta ustedes que esta formalidad de lo real, que se presenta como siendo de suyo, está tratada –a mi modo de ver– de manera magistral en el texto *La Inteligencia Sentiente*, del maestro Zubiri. Pero, para efectos de un manejo más fluido de este gran tema, la presentación de lo real, en la formalidad de suyo, no puede sino ser real. Ese es el punto. La pregunta es: ¿por qué, siendo algo una formalidad de mi aprehensión, no puede ser subjetivo, arbitrario? Es la gran crítica que se ha hecho siempre a la capacidad sentiente de cada ser humano.

Por eso les hacía ver que lo importante de esta nueva concepción de lo real, como la formalidad de lo real, es que así y todo, casi por la vía de la paradoja, por primera vez el sujeto aparece en su plenitud, sin que pierda valía alguna como elemento dentro del proceso cognoscitivo. Es importante decirlo. Así, se rompe un poco con toda esta tradición de leyenda negra que se asocia a la capacidad sentiente del ser humano. Es el aporte de Zubiri el que más explícitamente establece una unidad entre estas dos ‘facultades’ que tantos sinsabores le han costado a la filosofía: la sensibilidad y la inteligencia. Es un hecho que esta idea de la realidad como formalidad tiende a zanjar el abismo entre ambas, convirtiéndolas en una sola unidad: sentir inteligentemente o inteligir sentientemente. Esto tiene proyecciones increíblemente ricas. Esto significa darle a la sensibilidad toda la inteligencia que siempre se le negó y darle a la inteligencia toda la capacidad de sentir que también se le negó. Y por razones opuestas. Esto es, para mí, acaso una de las mejores conquistas de la filosofía del siglo veinte: la integración de estas líneas de experiencia (para usar un término aristotélico que resulta más amplio), hasta hacerlas intrínseca e indisolublemente una.

Esto es lo importante: una. No se trata de agarrar la sensibilidad de un lado y la inteligencia de otro lado, y juntarlas en una gran síntesis. Eso se rechaza. Se trata de concebir esta inteligencia sentiente como una sola, como algo que es inteligencia y sensibilidad a la vez.

Yo creo que esto se descubrió ya en Platón y Aristóteles, pero sus discípulos no lo explicitaron y se dejaron llevar por las dicotomías fáciles a las que los seres humanos solemos entregarnos, a jugar al blanco y el negro, al bueno y al malo, a los polos, al dualismo. Separamos así una facultad que, de aceptar la posición zubiriana, siempre funciona de una sola vez: el hombre es inteligente y siente la realidad con inteligencia, y siente la realidad porque es inteligente. Esta sería la parte programática y declarativa de esta teoría acerca de la unidad intrínseca e indisoluble de sensibilidad e inteligencia.

Se trata, entonces, de que ahondemos un poco más en esto y nos separemos más de Heidegger, aunque después volvamos a él. Heidegger no se apoya en una posición precisa, sobre cuando se trata de establecer el aporte del individuo, del sujeto, frente al darse, frente al habla del ser. Está ahogado, espantado, por los riesgos del subjetivismo. Se trata de una secuela: nunca consiguió juntar la sensibilidad con la inteligencia. Estuvo aterrado de que el ser pudiera volver a diluirse en la conciencia o en la sensibilidad; en suma, en el sujeto. Para impedirlo, tiene que salir con un ser que impone desde sí mismo sus propias reglas del juego. Así te aseguras de que tu conciencia no se va a tragar el ser, como lo hizo toda la filosofía idealista. Podemos hablar de un idealismo heideggeriano subrepticio, sólo que él no tuvo conciencia cabal de que, en el fondo, estaba apurando una tesis idealista. He aquí por qué nosotros somos tan

reiterativos en decir cuál es el darse de lo real: el darse de lo real es a través de una impresión sentiente. Este darse lo real no se da directamente al pensamiento. Ésta es tal vez la tesis más dura de nuestra posición. Heidegger, en cambio, como pueden apreciarlo en la *Carta sobre el Humanismo*, no hace diferencia alguna; él habla genéricamente del darse, del ser que se da como presencia y siempre elude el sujeto. Elude el “ante quién”, el “frente a quién”. Él no quiere aceptar la presencia de esta sensibilidad inteligente, no quiere introducir el factor sensibilidad en este contraste con lo real, que es, para él, el ser. De acuerdo al concepto de sensibilidad con el que él se maneja, él sabe que la sensibilidad se va a tragar al ser, tal como lo pensaban Kant y todos los filósofos idealistas. Esto ocurre, lo digo una vez más, porque no tiene una clara diferenciación entre las dos facultades, que para nosotros es una sola e indisoluble. No es que lo real se dé a la sensibilidad y porque se da a ella yo lo estoy pensando; como que la parte intelectual de mi actividad pida darse como cosa agregada a lo real que se ha dado a mi sensibilidad –que es como se ha tratado, habitualmente, el problema del conocimiento empírico o sensible.

En consecuencia, este es el gran adelanto: la unidad estructural de sensibilidad e inteligencia. De manera que no podemos ser inteligentes sino porque sentimos o, al revés, sentimos porque somos inteligentes. Da lo mismo, lo importante es que esa capacidad trabaja de manera indisoluble. Si yo tuviera que apurar la estructura mínima de esta facultad sentiente e inteligente, tendría que acotarla en los términos más precisos, buscando lamentablemente, la simultaneidad que no es dable en el logos humano. Porque ocurre que el logos humano te da todo en una secuencia, lo cual también llama a engaño. El logos entrega un tiempo,

es el tiempo del decir. Esto también induce a error, porque con el tiempo del logos estás haciendo creer que la realidad también está con ese mismo tiempo, que está realizándose sucesivamente como una secuencia inevitable (primero los sujetos, después los verbos, los predicados, etc.). Ese tiempo del habla, que pareciera preocuparle mucho a Heidegger, tampoco hace distingos.

Pero, enfrentémonos a los problemas que nos genera el habla para referirse a esta inteligencia sentiente, que es una sola, que es una unidad. Lamentablemente, yo digo 'inteligencia sentiente' y genero la impresión de estar sumando dos cosas, una primero y después la otra. Son las trampas del decir humano. La sensibilidad inteligente es una sola e indivisa capacidad de aprehender: aprehendo algo por la impresión sensible, pero lo aprehendo sensiblemente como siendo real porque es de suyo siendo. Un poco al estilo del discurso de Joyce, que trata de romper toda la estructura del lenguaje humano para poder captar cómo fluye la conciencia humana. Hablamos de un sólo acto: tú sientes inteligentemente o inteliges sintiendo. Ese es el punto.

Que podamos sentir en la etapa pre-consciente, antes de llegar a la inteligencia, eso es obvio. Hemos llegado al mundo con la capacidad para actuar frente a muchos estímulos. Pero esa capacidad (llamémosla 'estimulante') del ser vivo, no es inteligente. Tenemos, pues, una prehistoria estimúllica y que, en algún momento, se produce la activación, o surge esta capacidad de sentir inteligentemente. Ese mismo estímulo ante el cual reaccionabas, ahora, en un acto de inteligencia (que es sentiente porque lo estás sintiendo en el mismo instante en que lo inteliges) tú lo sientes como real. Desde el punto de vista de la física es el mismo estímulo, las mismas ondas, la misma temperatura, etc. Pero en al-

gún momento tú sientes que el estímulo se te convirtió en algo real, y el calor pasa a ser agua caliente. No dices lo que percibes, aprehendes que el agua está caliente. Admitamos que puede ser que no llegues a la forma predicativa, atributiva, la de decir 'el agua es caliente', lo que sería una etapa posterior. Los psicólogos genetistas tendrán que precisar en qué momento se produce esta capacidad atributiva, en que el muchacho puede armar un pensamiento conceptual y decir: 'el plátano está dulce'. Pero puede perfectamente decir 'plátano dulce' y ahí está el germen del juicio atributivo predicativo. El hecho es que lo principal ya está dado. Ese individuo ha aprehendido con aprehensión sentiente de realidad, ha sentido lo dulce, lo caliente como real que viene 'desde algo', lo que nosotros decimos 'de suyo'.

...

Tenemos mucho que andar y mucho, también, que desandar. Por de pronto, por ejemplo, la decisión consistente en dejar de dirigir la pregunta por la metafísica hacia la realidad y dirigirla, más bien, hacia el conocimiento que nosotros podemos alcanzar de las cosas. Se ha llamado a esto 'la revolución copernicana'. Ya no nos preguntábamos por las cosas mismas sino por la manera de conocerlas. Se trataba, entonces, de teoría del conocimiento, de una crítica de la razón o una crítica de la facultad cognoscitiva. En rigor, se trataba de una pregunta dirigida a nosotros mismos: ¿qué hay en nosotros, en nuestras capacidades cognoscitivas, que nos permite tener un conocimiento?

Así, todo tiene que hacerse a partir del sujeto. La primera pregunta a hacerme tiene que ver conmigo mismo. Tengo que estudiar mis propias capacidades cognoscitivas, porque ellas son las únicas que me van a garantizar un conocimiento. Hablamos de la filosofía moderna, por supuesto, y de Kant, en particular. El sujeto queda a solas, tiene que garantizarse a sí mismo que tiene los recursos para llegar a la realidad. Kant afirma que el conocimiento se abre a través de la capacidad de hacer juicios, y para que

los juicios me garanticen ser portadores de la verdad, han de ser universales.

No cabe duda que hay aquí un riesgo de solipsismo, porque la tarea que Kant nos plantea implica desvincularse de la realidad. Él ha sostenido que antes de preguntarse por las cosas, tenemos que volvernos hacia nosotros mismos y preguntarnos si somos capaces de un conocimiento objetivo. Esto es subjetivismo, a la vista. Hecho esto, Kant tiene que resolver todavía el estatus de la metafísica, puesto que tiene que tener alguna tarea específica. Su respuesta es que la metafísica tiene que ver con la cosa en sí y esa es la dirección en la que tiene que operar.

Ahora bien, ¿qué significa 'la cosa en sí'? La respuesta es que se trata de algo para lo cual no hay un sujeto y, más específicamente, un sujeto que la conozca. Su argumento es que el sujeto, al desarrollar la experiencia del conocimiento, modifica lo conocido, lo conforma a su silueta, lo adapta a su figura. Para Kant, las facultades cognoscitivas son facultades activas, dinámicas que conforman, modelan y estructuran lo conocido. De modo que tenemos aquí, en principio, una suerte de 'impasse' entre mis facultades y la cosa en sí, una dificultad que sólo puede ser sobrepasada con un tipo de juicios en los que se dé una conexión universal y necesaria. Tales son los juicios sintéticos a priori. No hace falta que entremos en el detalles del entramado kantiano. El hecho crucial es que Kant ha invertido el orden de las importancias o de las prioridades. La pregunta metafísica, antes que dirigirse a la realidad, debe dirigirse a nuestras capacidades cognoscitivas. Este planteamiento nos alejó otra vez de la realidad.

Otro camino a desandar, como hemos dicho una y otra vez, tiene que ver con la pretensión de atrapar la realidad

a través de los conceptos. Si ustedes se fijan, tiene una clara familiaridad con la obsesión por establecer el alcance de nuestras capacidades cognoscitivas.

Si nosotros pensamos en términos de conceptos, en términos de elaboración de conceptos, todo lo real lo estamos insertando dentro de nuestra capacidad de conceptuar. Por ejemplo, dentro de una definición. Sólo que, como sabemos muy bien, el que algo sea definible no le da a eso más existencia o menos existencia. Decididamente, la definición no es un criterio de realidad.

Los filósofos pensaron que la capacidad de conceptuar era nuestra y eso nos definía. Durante siglos primó esta definición del ser humano, el ser viviente con capacidad de logos. ¿Y qué es la capacidad de logos? Es la capacidad de pensar, de conceptuar, de atribuir. Y es en nombre de esa capacidad de conceptuar que nos enfrentamos a la realidad y suponemos que todo lo real solamente es real y puede llegar a ser real en la medida en que es conceptuable. Así, el criterio de realidad está en la conceptuación. Esto marcó a la filosofía, y la forzó a marchar por una ruta que la condujo a una aporía, a un callejón sin salida. Esto queda manifiesto en la pretensión de convertir al concepto o la conceptuación en criterio de realidad: para que algo exista yo tengo que conceptuarlo o, incluso, basta que yo conceptúe algo para que ese algo exista. Estamos ante una tentación verdaderamente diabólica. Digámoslo: el pensar que la conceptuación crea lo conceptuado es, ciertamente, la trampa del racionalismo llevado a su extremo. Se trata de una tesis simplemente insostenible. Es falsa. Es la tentación a la que sucumbió la metafísica hegeliana. Es falso que a través de los conceptos nosotros llegamos a la realidad.

Yo les hablaba, al comienzo, de un logos, de una inteligencia en dos planos; una inteligencia primordial, básica, y la otra, una inteligencia conceptuante. Sostuve que no tienen por qué ir juntas. El confundirlas es una de las causales de esta gran distorsión en la historia del pensamiento.

Yo no puedo pensar sino acerca de algo. Aquí, Platón y Aristóteles dejaron apresada la capacidad intelectual del hombre en su acto básico. Mientras no se dé esa capacidad de juntar algo con algo, yo no estoy pensando. Además, mi pensamiento no crea ni puede crear el objeto acerca del cual está pensando. Eso, acerca de lo cual estoy pensando, ¿en dónde está? ¿En virtud de qué yo estoy pensando algo sobre algo si ese algo no se me está presentando de alguna manera? La respuesta es que se me presenta en la experiencia inmediata, en la reflexión ingenua, directa, natural. Es la respuesta obvia: estoy hablando de cosas que veo, palpo, huelo. Solamente un idealista desbocado podría pensar que todas estas cosas me las he inventado yo. En consecuencia, pensar que nuestra conciencia pudiera estar creando sus propias fuentes de estimulación, esa es una aberración subjetivista en materia de teoría del conocimiento.

El punto es precisamente éste: pese a esta enorme y aparente agilidad y libertad de nuestro pensamiento –tanto que podemos pensar acerca de cualquier cosa– no podemos crear siempre aquello acerca de lo cual estamos pensando. Es un hecho que existen creaciones intelectuales en que no hay referencia alguna a nada sino a sí mismas, y sólo existen en la medida en que las estoy pensando. Yo dejo de pensar y mueren junto con mi capacidad de pensar. Ahora bien, puesto que estamos hablando de metafísica, necesito ponerme en dirección a la realidad. No me interesa encerrarme en mí mismo, no necesito auto-convencerme, no requiero

de mis auto-evidencias (como sí lo requería un Descartes). Nada de eso me da la realidad. Lo que yo necesito es transitar hacia la realidad, abrirme a la realidad, buscar no la certeza de que pienso y la certeza de que existo sino las certezas de la realidad, entre las cuales está la mía, obviamente. Con el pensamiento coherente y consistente consigo mismo, ¿qué estoy consiguiendo? Lo que estoy consiguiendo es una verdad formal, la verdad lógica, pero no estoy conociendo la realidad. Con el pensamiento que se engolosina consigo mismo no llego a ninguna parte, me quedo atrapado dentro del pensamiento mismo. Lo que yo quiero es pensar para conocer la realidad, y para eso tengo que salir de mi pensamiento. O sea, descarto la opción de que el pensamiento cree su propia realidad. Pensamos acerca de algo y ese algo que no es algo que el pensamiento haya creado. Ese algo en lo que estoy pensando, estaba allí antes de que comenzara a pensarlo. Yo pienso la realidad porque la realidad estaba ahí.

Y no puedo pensar en contra de eso que está ahí, saltándomelo, destruyéndolo, intentando reducirlo a conceptos, convirtiéndolo en elementos conceptuales. Des-realizo la realidad y la conceptualizo, toda ella la paso a los conceptos y, finalmente, me quedo con los conceptos. Era el sueño de Husserl, como ya dijimos. Sólo que un sueño absolutamente insostenible. Tenemos que hacer ver que el pensamiento es una actividad ulterior de la inteligencia, aunque naturalmente implicado simbióticamente con la capacidad intelectual básica.

Lo llamo 'el principio del prius'. Sólo así puedo salirme del hermetismo en que se mueve el pensamiento, aceptando que la realidad ingresa desde fuera al pensamiento. Puedo predicar muchas cualidades o rasgos, o notas, sobre algo, pero todo eso puedo hacerlo y es posible porque esa realidad

estaba allí, prius (previa, primero). Este es el principio trascendental de esta posición que busca lo real en las cosas. Dicho de una buena vez: nosotros ingresamos a lo real antes de pensarlo. Esto significa que la capacidad conceptualizante o conceptualizadora no es la capacidad determinante de la inteligencia. La capacidad determinante de la inteligencia está en la sensibilidad para aprehender lo real. Confundir esto es lo que ha distorsionado toda la historia del pensamiento. Porque siempre se concluyó que la capacidad de conceptuar era la capacidad determinante de la inteligencia y que, en razón de ello, es pensando que íbamos a dar con la realidad.

Primero está la capacidad intelectual primordial, la capacidad de aprehender lo real en tanto real. Eso es lo inteligente por antonomasia. Lo segundo es lo ulterior, la capacidad de conceptuar lo que he aprehendido. Es preciso, entonces, no confundir al hombre inteligente con el hombre que conceptúa. La inteligencia que conceptúa es una parte de la inteligencia y tiene siempre el apoyo de la inteligencia primordial. La inteligencia plena, en pleno ejercicio, es aquella que conceptúa lo que ella misma aprehende directamente. Esta es la definición que yo haría, para detener a los conceptualizadores y hacerles ver que eso que hacen no tiene nada que ver con la inteligencia. Ellos pueden conceptualizar hasta el infinito, pero la inteligencia se mide por la realidad que conoce, no por la realidad que conceptúa. Esto es lo importante.

Por eso, tenemos que estar advertidos de quien juega con las palabras, queriendo significar cosas que no están en su aprehensión de la realidad. No comunica nada. De ahí que tengo que asegurarme una relación directa con lo real. Si yo establezco una relación conceptual con lo real, quedo sujeto

a las leyes de mis conceptos y caigo en una lógica de lo real. Es en lo que cayó Hegel. Creyendo que al desarrollar una lógica de lo real estaba hablando de la realidad. En consecuencia, debo cuidar mi relación básica y primordial con la realidad porque ella es la que me está dando mi situación dentro de la realidad. No me inserto en la realidad a través de los conceptos que yo tenga de ella. Formo parte de la realidad, estoy instaurado en ella. Con ello me evito todas las filosofías que me quieren aislar de la realidad y darme, en vez de una relación directa con ella, una conceptualización suya.

Como soy un anti-intelectualista, se desprende de esta toma de posición que yo rechazo toda pretensión de reinsertar lo real dentro de algún concepto. Tengo que decir que lo real no tiene nada que ver con lo conceptual. El concepto, o el pensamiento, se incorporan desde fuera. Debo, pues, tener presente lo real para pensar sobre él. El pensamiento, siendo una forma de mi inteligencia, es un acto posterior a la aprehensión directa de lo real. Tengo que asegurarme que mi aprehensión directa de lo real sea tal cual, y no se trata de una aprehensión inadecuada o mediatizada.

Estas evidencias son tan básicas, tan primordiales, que ninguna reflexión filosófica las puede obviar. Nuestra condición de existentes depende justamente de que al nacer nos encontremos con cosas dadas con anterioridad, que ya están ahí. Por cierto, esto incluye la dimensión temporal. En la captación que yo hago de lo real, está incorporado el 'prius'. Pero no el tiempo de la intelección sino el tiempo de mi aprehensión. Yo aprehendo algo y lo aprehendo como era antes, y justamente está ahí porque ya era antes. Todo esto se hace en un instante. No es temporal en el sentido físico de la expresión, sino un temporio metafísico que corresponde a la dimensión de lo real. Todo lo real, cuando

es aprehendido, es aprehendido como algo que estaba allí antes de que nosotros lo aprehendiéramos. Sin embargo, lo aprehendemos de inmediato como presente y pasado, al mismo tiempo.

Esta es, entonces, mi postura frente a todas las concepciones conceptualistas acerca de lo real. No tendré jamás un concepto de lo real. Lo que voy a tener siempre de lo real va a ser una aprehensión directa. Lo real de cada cosa es algo que no puede ni podrá ser definido jamás, porque no pertenece al orden del logos. El logos tiene que operar sobre el supuesto de que lo real ha sido dado antes.

Es lo que he tratado de decir desde un comienzo. Es una evidencia tan palmaria y que, por serlo, fue escamoteada por la tradición platónico-aristotélica. ¿Por qué? Por una mala interpretación, la de creer que las cosas son más reales cuando más definibles. Ese es el sueño del idealismo: lo real es, en última instancia, algo conceptuable y que lo real, por consiguiente, es lo racional per se, lo racional por excelencia. Pero, como dicho una y otra vez, racionalizar la realidad es un mal supuesto. Ya hemos examinado suficientemente los peligros de establecer una identidad entre lo real y lo pensado.

Por cierto, aquí se nos impone ineludiblemente una digresión necesaria. Procedamos a ella haciendo un alto en nuestro camino, dejando en suspenso por un momento lo que hemos estado planteándonos sobre caminos que se andan y se desandan. Estamos frente a una filosofía que no se puede defender. Y la estamos obligando a tomar posiciones que son cómodas para nosotros y no para ella. Se trata de una objeción siempre latente cada vez que uno debe hablar sobre algún tema de filosofía. Por eso la importancia de no recurrir a trampas y no hacerse trampas. Y la más fácil de

hacer de todas las trampas consiste en crearse un adversario imaginario para poder decir, a continuación, que uno lo ha vencido, que uno lo ha refutado (como diría Platón). Se trata de una falacia, un autoengaño que, a la postre, cobra un precio altísimo. No se puede construir la propia reflexión considerando posiciones que no se ha sabido entender bien, acomodándolas para tomar ventaja sobre ellas y luego atacarlas mejor. En tal caso, en realidad uno está luchando contra su propio fantasma. En rigor, no se ha hecho ningún progreso, no se ha refutado nada.

Tratándose de la tradición filosófica, lo que hay que hacer es mantener la mayor honradez posible y no hacer trampas. Es lo único que garantiza ir en buena dirección. Es insostenible la opción de quitar a otras filosofías todo su mérito para luego atribuirles unas tesis inconsistentes. Eso es mala filosofía, algo que no pertenece al trabajo intelectual genuino, es propaganda.

¡Cuánto hemos visto de esto desde antiguo! Platón mismo hace la diferencia entre un planteamiento que se hace buscando en conjunto la verdad, y una discusión iniciada con el ánimo de destruir al interlocutor. Platón mismo diferencia entre la posición dialógica de Sócrates y la posición dialógica de los sofistas. Y, con todo, él diferencia entre filósofos y sofistas.

Platón fue el primero en hacer trampa, al presentar a sus adversarios de una manera aparentemente bien planteada. Sólo que era él mismo quien armaba la maquinaria del adversario y él mismo quien conocía el secreto para desarmar esa máquina. Por eso, los diálogos platónicos tienen esa trampa, el esfuerzo sistemático para probar que, en realidad, los sofistas no podían sostener un sistema filosófico. Platón sucumbe a esa tentación, la de presentar a sus adversarios en función de sus propias necesidades refutatorias.

Retomemos nuestra marcha. Y hagámoslo enfrentando ahora el tema del ser. Ya dije en un comienzo que ha sido una larga pesadilla en la historia de la filosofía. Sostuve que hay que desalojar el ser del ámbito de la metafísica, y jamás hacer una filosofía acerca del ser. Lo que ocurre es que, por otra parte, 'ser' es una palabra más manuable. Con lo cual se me impone la tarea de aclarar mis posiciones usando el mismo lenguaje, aceptando el hecho de que tantos autores pensaron con esa palabra y tratar de presentar lo nuevo que, eventualmente, estoy en condiciones de sugerir. Lo que digo es que hay que rescatar la dirección que nos dejó señalada Platón en su carta de despedida, la *Carta Séptima*. Él renunció a todas las formas intermedias de conocimiento, desde las palabras hasta las ciencias más exactas. Nos estimuló a pensar que tenemos que desconfiar de ellas porque, de alguna manera, son formas limitadas y distorsionadoras de la realidad. Más que hablar del ser, propongo hablar de la realidad. Sustituyo 'ser' por 'realidad', por más que, lo reconozco, la palabra 'realidad' me puede llevar a las mismas jugarretas que la palabra 'ser'. Desde un comienzo, pudiéramos decir, el ser podría ser la dimensión de la realidad. Desde Parménides, se parte del ser y se tiende a él de alguna manera. Parece marcar el punto de partida de toda reflexión filosófica.

Yo quiero evitar el problema del ser, lo reitero. Es sobre lo cual quiero hablarles con el ánimo de alcanzar alguna precisión. No es mi caso colocarme en la posición de los positivistas lógicos, que se empeñaron en creer que se trataba simplemente de un problema lingüístico, una etimología vacía, sin ninguna referencia concreta. Pero el que no lo sea no me pone junto a los malos estudiosos de la filosofía que creen y se empecinan en hacernos creer que la metafísica, o la filosofía, tiene que ver con el ser. Lo que

nos interesa es aquello que se denota con la palabra, alguna realidad sustantiva.

Digámoslo de este modo: si el ser no me conduce a lo real, yo diría que es un ser vacío. En consecuencia, si seguimos hablando del ser y de los seres ello es posible porque, de alguna manera, los hemos insertado en lo real y, por consiguiente, el ser es un cierto tipo de realidad. Reitero, entonces: si para mí tienen algún sentido el concepto y la palabra 'ser', es porque ese ser tiene que ver con lo real. No lo real per se, sino alguna suerte de realidad muy especial.

Es el término 'real' el que está a la base de toda nuestra reflexión. Cualquier tipo de construcción intelectual, cualquier teoría conceptual sólo reposa si tiene un fundamento en la realidad. La filosofía escolástica es la que estuvo más cerca de una orientación adecuada, en la dirección en que yo tomo estas cosas. Usaban siempre la palabra 'res' y la juntaban con la palabra 'esse', juntaban ser y real. Pero no atinaron en establecer la combinación perfecta entre estas dos palabras. Lo que ocurre es que estaban subyugados por la fuerza del ser, esa fuerza aplastante del Ser (con mayúscula). No querían renunciar a ese concepto puesto que, obviamente, leían a Aristóteles. Nuestra opción es retirarnos de toda la reflexión que, a lo largo de los siglos, se ha hecho en materia de la pregunta metafísica, toda la reflexión continuadora de todos los supuestos que están a la base del pensamiento platónico-aristotélico.

Los caminos son otros. Si asumimos una filosofía de partida, una primera filosofía, debo partir de la obviedad: ningún concepto me puede dar lo real, porque lo real no es conceptualizable. Es como haber descubierto una brújula en medio del océano; de repente, aparece un polo magnético, un polo norte que mueve mi brújula y cambia la orien-

tación completa de mi navegación. Hay que hacer el periplo de otra manera.

Hemos estado enceguecidos por el brillo de los conceptos. Hago mi concepto y tengo la cosa. Pero, en verdad, no tenemos nada, sólo conceptos. En consecuencia, tenemos que aprender a aceptar que no todo lo real es un momento conceptual o intelectualizado de nuestra experiencia. Tenemos que aceptar que lo real ingresa a nuestra experiencia con anterioridad a cualquier conceptualización.

Digamos que tiene que haber un momento de la experiencia humana en que estamos preparados para ingresar a la realidad de las cosas. Pero no ingresamos a la realidad de las cosas porque la realidad de las cosas sea un momento de las cosas, sino que ingresamos a la realidad de las cosas precisamente porque tenemos la capacidad de captar, de aprehender las cosas como siendo ellas antes que las captáramos. Ese es el momento preciso en que las cosas nos entregan el momento de su realidad. Por el contrario, si fuera mi acto de captación lo que convierte la cosa en real, entonces digo que esa cosa no es real. Puede que sea un sueño, o un concepto.

Cuando estoy preparado para captar, para aprehender cualquier cosa en esa dimensión en que esa cosa era antes, en ese momento yo la he aprehendido como siendo. Solamente en ese momento puedo decir que he captado la realidad de la cosa. ¿Por qué? Porque en la realidad de la cosa yo he presencializado lo que la cosa es, en cuanto ella siendo. La cosa está allí presente, actuante y presente. Pero con una actualidad que le viene desde ella misma. No hago real a la cosa porque la capte. En otras palabras, la realidad de cada cosa le viene a la cosa desde ella misma. Y esa dimensión de realidad que le viene a la cosa desde ella misma, la actua-

lizo cuando la capto, cuando la aprehendo. A este respecto, cabe hacer la aclaración de que jamás un metafísico de la antigüedad habría podido suponer que la conciencia tenga primariedad frente a la realidad de las cosas. Admitamos que este es un punto a favor de la metafísica antigua.

Necesitamos, en consecuencia, una nueva teoría del conocimiento para un nuevo concepto de lo real. Esto, diría yo, es lo más rescatable entre los objetivos de esta navegación nuestra, este periplo en el que hemos querido sacar a la superficie una nueva manera de plantearse la pregunta metafísica. Esto implicaría, obligatoriamente, una reformulación del problema de la realidad.

Eso, por una parte. Tenemos que retomar, igualmente, el problema del lenguaje. No obstante que nos hemos referido a ello una y otra vez. Ocurre que el lenguaje de la metafísica es un lenguaje más complicado, más complicado incluso de lo que los mismos metafísicos supusieron. Y lo es por el hecho fundamental de que el lenguaje es algo que nos crea una distancia con las cosas. El lenguaje está entre las cosas y nosotros. Por cierto, y como hemos dicho hasta la saciedad, resultaría muy inocente suponer que vamos a encontrar las cosas en el lenguaje, tan inocente que vamos a encontrar las cosas en los pensamientos. Así como frente a las cosas están las palabras, también frente a las cosas están los pensamientos. Es obvio, pues, que entre las cosas y nosotros hay intermediarios. Esto lo descubrió Parménides y Platón construyó una metafísica al respecto.

Platón estaba completamente convencido que la realidad de las cosas no podía darse ni siquiera en las palabras, ni siquiera en los pensamientos. Esta es la orientación en que está Platón. Estuvo convencido que frente a la realidad hay que evitar todos los intermediarios posibles, si es que que-

remos conocerla. Frente a la realidad tenemos que precavernos de todo lo que se interponga. De ahí que estableciera –como ustedes recordarán perfectamente en la *Carta Séptima*– una escala de ascenso entre todas las cosas que, de una u otra manera, nos van dando, aparentemente, una visión de lo real; pero se trata, en cada caso, de una visión deformada, parcial. Se trata de un tránsito ascendente. Platón piensa que, en algún momento, la realidad tiene que dársenos. Y darse, como ya hemos afirmado, a quienes estén dispuestos a recogerla. Por eso es extraordinariamente importante el concepto de apertura: la realidad se da, y se da a alguien. Este alguien va a ser cada uno de nosotros.

Platón estableció la dirección, la única dirección que tuvo que tener la filosofía. Pero no la tuvo porque siempre hubo otras filosofías que pusieron el acento en las instancias que se interponen entre la realidad y el hombre a quien se da la realidad. Cada una de esas instancias fue vista como una invitación a ver la realidad, a captarla. Pero esas filosofías estaban inventando un lenguaje para acercarnos a la realidad, para hacernos creer que en ese lenguaje íbamos a encontrar la realidad. La invitación tuvo como resultado una realidad distorsionada. Porque ocurre que el lenguaje tiene sus propias reglas, así como las tiene el pensamiento. Por eso se escriben manuales de lógica, para decirnos de qué manera funciona el pensamiento, y libros de lingüística para decirnos cómo funciona el lenguaje. En consecuencia, rescatando la dirección que Platón nos dejó planteada, tenemos que saltar nuestro propio lenguaje y sorprender al ser antes que el lenguaje o el pensamiento me obliguen a pensarlo y a expresarlo según sus reglas. La pregunta obligada es ésta: ¿cómo puedo instalarme de este modo?

Es un desafío tremendo y lo vuelve tremendo, precisamente, el constatar la inutilidad de tantos otros intentos. Por ejemplo, para volver a considerar el tema, el hecho de que no se ha podido alcanzar acuerdo alguno acerca de cómo definir lo real. Y esto se debe a que el problema está mal planteado. Tratándose de un falso problema, no nos conduce a ninguna solución aceptable. Ya sabemos por qué: la dimensión de realidad de las cosas no es una dimensión noética, no es una dimensión inteligible, no es una dimensión conceptuable. Los filósofos hemos pagado un caro homenaje a nuestra tradición conceptualista, a nuestra tradición definatoria: creer que lo real es más real cuanto más definible es. Hemos entendido mal a Aristóteles. Empleamos la técnica de la definición de Aristóteles y la aplicamos a la experiencia de lo real. Se trata de un supuesto gratuito. Y se trata de un supuesto gratuito porque, lo afirmo explícitamente, porque quien haya estudiado a Aristóteles entenderá perfectamente que la definición no es garantía de la realidad de lo definido. Entonces, sacamos muy mal las cuentas cada vez que creemos que la definición es la única manera de llegar a lo real. Tenemos, en consecuencia, algo trascendentalmente importante: no todo lo que existe, y menos lo real, es definible.

Pero, si la realidad no es definible, ni conceptuable, ni pensable, ¿por dónde llegamos a la realidad? Hablamos de la realidad de las cosas y, por el hecho de estar hablando de ella, nos asalta la impresión de estar pensando acerca de ella. Aquí comienza una confusión. El hecho de que estamos hablando, y al hablar estemos pensando, ¿implica eso, necesariamente, que la realidad tiene algo que ver con el pensamiento? Si decimos que la realidad no tiene nada que ver con el pensar, estamos implicando que la realidad está antes que el pensamiento. Para poder pensar la realidad,

la realidad estuvo con nosotros o estuvo en nosotros antes de que pudiéramos pensar o hablar acerca de ella. ¿Cómo podríamos pensar o hablar sobre ella si no la tenemos de alguna manera?

Todo nuestro análisis tiene que ir en esa dirección, el descubrir esa dimensión de la realidad de las cosas. El problema metafísico clave está justo en ese momento antes de que podamos hablar y pensar. En ese momento debe ingresar la realidad, y tiene que ingresar de tal manera que nosotros, casi inmediatamente, sabemos que estamos hablando de lo real y no de algo soñado. Y como hemos dicho que a la dimensión de la realidad tenemos que acceder antes que por el pensamiento y la palabra, resulta natural que esa realidad tenga que dárse nos de alguna otra manera. Hemos dicho hasta la saciedad, y lo volvemos a reiterar, que la realidad no se da a la palabra o al pensamiento. Sería un disparate. Porque no podemos eludir el distingo entre las palabras y los pensamientos que utilizamos y aquello acerca de lo cual estamos hablando y pensando. En ningún momento, salvo en otros que establece la psiquiatría, nosotros ingresamos la realidad de aquello de lo que estamos hablando al terreno de las palabras o de los pensamientos. Si no hacemos ningún distingo, significa que estamos viviendo en un mundo absolutamente ficticio.

¿Qué nos da, entonces, la realidad? Como he dicho, eso lo hace la inteligencia. Para mí, la inteligencia viene antes que la capacidad de hablar y de conceptualizar. La inteligencia es la que nos da la realidad de las cosas antes que podamos hablar o pensar acerca de ellas. Y aquí establezco una referencia mutua y recíproca: la realidad de las cosas es tal para la inteligencia de cada cual. Por eso, la inteligencia de cada cual se mide por la capacidad, no de nombrar, no de

conceptualizar –porque esos son actos posteriores–, sino por la capacidad de aprehender lo real en cuanto real.

Si esta declaración mía, de carácter metafísico, tuviera toda la importancia que sí creo que la tiene, podría acaso revolucionar todos nuestros conceptos. Entre otros, nuestros conceptos pedagógicos, como ustedes podrán sospechar. Lo que nos pasa, generalmente, es que nosotros repetimos lo que otros piensan y dicen, y hablamos y pensamos lo mismo. Nos acostumbramos a ese círculo vicioso, el de no salir nunca de las cosas que se dicen y de las cosas que se piensan, convencidos de estar en la realidad de las cosas. Y ocurre que no es así. Por eso, de repente, nos encontramos en el abismo. Es el descubrimiento crucial de que las cosas que se hablan y se dicen no nos han servido para captar lo real. Es un punto importante. Pero es algo tan básico, porque a partir de ahí todo comienza a tener sentido. Creo que los filósofos fueron lo suficientemente inteligentes como para entender que había allí un problema. Un problema que estaba mal planteado.

Husserl sostiene que nunca nos vamos a poner de acuerdo sobre la manera de definir lo real. Pero, ¿por qué lo real tiene que definirse? Ya Aristóteles nos advirtió de los límites de la definición. Hay que haber estudiado un poco a Aristóteles para entender que el problema estaba mal planteado. La definición no me garantiza la realidad de nada. Sopesen lo que digo, a propósito de lo que Husserl afirma, dado que es el padre de toda la filosofía del siglo veinte. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Jaspers, son discípulos de Husserl. Y en ninguno de ellos he encontrado el análisis en la dirección que estoy formulando. Ellos hicieron portentosos análisis respecto de la dimensión esencial y la dimensión existencial, y todos sus distingos posibles.

Es cierto que se dieron a la búsqueda de lo real en la existencia, pero no en la existencia de cualquier cosa sino en la existencia de esa cosa única que es el hombre. Pero eso era, al fin de cuentas, una nueva forma de subjetivismo, de concienzalismo. Es cierto que abominaron la esencia, pero sus reflexiones sobre la existencia no me parecen satisfactorias. En el fondo, distorsionan el problema y se dan una coartada para encontrarse exactamente en el punto de partida. Lo que ellos estaban buscando era definir lo real. Con este propósito, insertaron lo real dentro de la existencia. ¿Qué ventaja obtuvieron? Pues, insistir en que la existencia no es la esencia. Como la esencia es lo único definible, y la existencia –además– viene antes de la esencia, entonces es obvio que la existencia no tenía por qué ser definida. Instalaron, otra vez, toda la metafísica en el orden de las cosas existenciales. Y vuelve a comenzar el ciclo: sólo importa lo que es real en la existencia.

Insisto: no hay que pedirle definiciones a la realidad. La realidad viene antes y justamente por eso es realidad. Y esto tiene que ver con lo que yo entiendo por inteligencia. La entiendo como una capacidad de aprehender, de captar, algo como lo que los románticos siempre llamaron ‘intuición’. Se trata de una palabra muy compleja, que se distorsionó a través de manejos muy extravagantes. Yo no la quiero porque es una palabra que tiene una mala historia en términos de metafísica. Si yo digo que la inteligencia es una capacidad de aprehender lo real, se trata de una definición para tallarla en mármol. Inamovible. Lo real es lo que se me da a la inteligencia, la inteligencia es lo que me da lo real. Así establecemos una simbiosis indisoluble. Como nosotros somos anti-intelectualistas –lo que no quiere decir que seamos irracionales– no nos jugamos por definiciones sobre

la inteligencia. Lo que estamos haciendo es una fría, precisa y constante reflexión acerca de la inteligencia.

He hablado de una simbiosis. ¿Cómo se produce este encuentro entre lo real y la inteligencia? Lo que ya sabemos es que no se trata de un encuentro por el pensamiento, los conceptos o las palabras.

Hemos planteado, antes, otro gran paso: la aprehensión a través de la sensibilidad. Yo diría que la inteligencia es una sensibilidad que aprehende lo real. Dicho de otra manera, lo real se aprehende sensiblemente. Tenemos que acercarnos a la inteligencia y sensibilidad. Enfrentamos una tremenda y horrible leyenda en el ámbito de los órganos sensoriales, una leyenda de discriminaciones y reducciones. Hace veinticinco siglos que giramos en torno de esa tontería. Salvo tangencialmente, lo que estoy planteándoles no tiene nada que ver con eso. Yo estoy hablando de la sensibilidad inteligente, porque se trata de una captación sensible de lo real. Lo real lo puedo captar a través de todas las formas de mi sensibilidad. ¿Cómo lo capto? Lo capto impresivamente, lo que es el primer acto de la inteligencia. Yo capto lo real a través de la impresión. Lo real me ha impresionado. Para entendernos, es necesario ir contra la famosa y dañina dicotomía entre sensibilidad e inteligencia. Se trata de una dicotomía falsa. Necesito superarla creando, de alguna manera, una síntesis. Eso es lo que nos ofrece una reflexión como la de Zubiri: una inteligencia sentiente, o una sensibilidad inteligente. Esto es algo portentosamente importante para mí. Todo lo que podamos hablar sobre ello, todo lo que podamos pensar sobre ello, todos esos son actos posteriores, intelectuales pero posteriores.

Yo no quiero posar frente a ustedes como un tipo prodigiosamente original. En verdad, todas estas cosas están

implícitamente o tangencialmente involucradas en los filósofos que yo he estudiado. Ellos las pensaron como supuestos, tan obvios que no valía la pena detenerse en ellos. Pero, justamente porque no se detuvieron en ellos, es que se lanzaron por rutas que, a mi modo de ver, no son transitables. Partieron mal. Por ejemplo, para considerar simplemente un caso, analizando los grandes conceptos de la metafísica heideggeriana, yo podría probar que, de alguna manera, Heidegger estaba implicando las cosas que hemos planteado. Sólo que, dada su formación fenomenológica, pensó que no era necesario volver sobre estos temas. Podría decir, eventualmente, que cuando dice 'ser ahí' está implicando una sensibilidad inteligente. Pero no lo dijo. Cayó otra vez en la tradición conceptualista: creer que la realidad se iba a dar a punta de pensarla.

Tenemos que defendernos de la tentación de seguir las palabras y repetirlas, y seguir tras ellas como si encerraran las claves últimas. Si hubiéramos estado en la Academia de Platón, yo les habría pedido un juramento de silencio, habría formado una cofradía y no les habría dejado salir. Principalmente, para que no se convirtieran en portadores de 'misterios' filosóficos. Esto explica el horror de Platón al enterarse que Dionisio pretendía imitarlo, repitiendo las mismas palabras del maestro. Esas palabras no implicaban nada real.

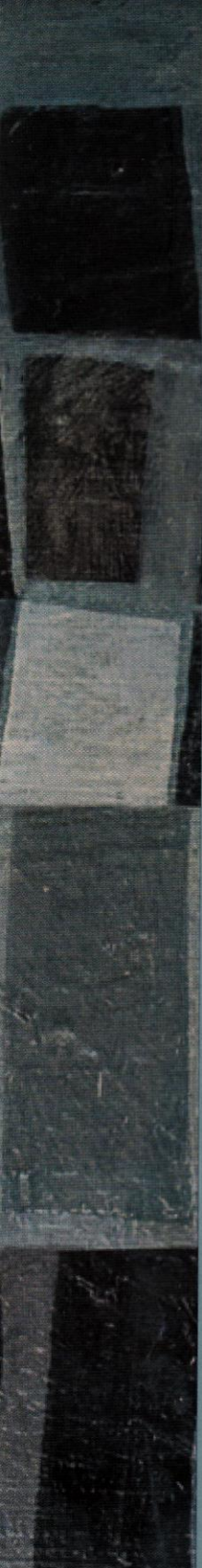
Pareciera ser, así, que toda filosofía sea un gran periplo, una circunnavegación que parte y termina a la postre en lo mismo desde lo que se había partido. Por eso invento este nombre: el periplo filosófico. Es el gran viaje al que nos invitan todas las grandes metafísicas que conocemos.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4608



Gastón Gómez Lasa es Licenciado en Filosofía y Lenguas Clásicas de la Universidad de Chile. Ha enseñado filosofía desde 1953, en instituciones como la propia Universidad de Chile, la Universidad Austral y la Universidad Católica. Su trayectoria está marcada por la traducción y el estudio de Platón, autor central en su obra escrita y publicada.



29

El periplo de la metafísica

“Pareciera ser, así, que toda filosofía sea un gran periplo, una circunnavegación que parte y termina a la postre en lo mismo desde lo que se había partido. Por eso invento este nombre: el periplo filosófico. Es el gran viaje al que nos invitan todas las grandes metafísicas que conocemos”. Y es la invitación que Gastón Gómez Lasa formula al lector, para que lo acompañe en un trayecto admirable por las ideas desde las que alzó el vuelo la reflexión filosófica.

ISBN 978-956-314-143-6



9 789563 141436



EDICIONES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

12000
X